

Karl R. Popper

Die
offene Gesellschaft
und ihre Feinde
2

UTB Francke

U4-Text:

«Die offene Gesellschaft und ihre Feinde» ist – so schrieb Bertrand Russell anlässlich der ersten Ausgabe – ein Werk von größter Bedeutung, das es verdient, wegen seiner meisterhaften Kritik der Feinde der Demokratie in weiten Kreisen gelesen zu werden. Poppers Angriff auf Platon ist unorthodox, aber meiner Meinung nach völlig gerechtfertigt. Seine Analyse von Hegel ist vernichtend. Marx wird mit gleichem Scharfsinn untersucht, und sein Anteil an der Verantwortung für das zeitgenössische Unheil wird festgestellt. Das Buch ist eine kraftvolle und tiefeschürfende Verteidigung der Demokratie.

«Die offene Gesellschaft und ihre Feinde» erhielt den Lippincott-Preis für 1976 von der American Political Science Association.

Karl R. Popper

Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II Falsche Propheten

Francke Verlag München

Titel der Originalausgabe:

The Open Society and Its Enemies, II. The High Tide of Prophecy.
(Routledge and Kegan Paul, London)

Übersetzt von Dr. P. K. Feyerabend.

In der englischen Ausgabe sind die Kapitel der beiden Bände von 1 bis 25
numeriert. In der deutschen Ausgabe sind die Kapitel des ersten Bandes
von 1 bis 10 numeriert und die des zweiten Bandes von 1 bis 15.

Deutsche Ausgabe © 1958 A. Francke Verlag, Bern

6. Auflage 1980 A. Francke Verlag GmbH, München

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-7720-1276-0

Einbandgestaltung: A. Krugmann, Stuttgart

Der Aufstieg der orakelnden Philosophien

ERSTES KAPITEL:

DIE ARISTOTELISCHEN WURZELN DES HEGELIANISMUS

Eine Geschichte der Idee des Historizismus und seines Einflusses auf die totalitäre Staatstheorie zu schreiben ist eine Aufgabe, die hier nicht einmal begonnen werden kann. Ich muß daher den Leser daran erinnern, daß das, was ich hier zu bieten habe, nicht mehr ist als einige verstreute Bemerkungen, die den geschichtlichen Hintergrund der modernen Formen dieser Ideen beleuchten sollen. Die lange Geschichte ihrer Entwicklung darzustellen, insbesondere während des Zeitraumes zwischen Platon und Hegel oder Marx, ist eine Aufgabe, die über den Rahmen dieses Buches weit hinausgeht. Ich werde daher Aristoteles nur insoweit behandeln, als seine Fassung des platonischen Essentialismus den Historizismus von Hegel und damit auch den von Marx beeinflußt hat. Wenn wir uns darauf beschränken, nur jene aristotelischen Ideen und Probleme zu behandeln, die uns von unserer Kritik Platons her einigermaßen vertraut sind, so bedeutet das keinen so großen Verlust, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Denn Aristoteles war trotz seiner erstaunlichen Gelehrsamkeit und seines überraschend

weiten Gesichtskreises kein besonders origineller Denker. Was er dem platonischen Gedankenkreis hinzufügte, war hauptsächlich eine systematische Darstellung und ein brennendes Interesse an empirischen und insbesondere an biologischen Problemen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß er der Erfinder der Logik ist; und dafür, wie auch für seine anderen Errungenschaften, verdient er voll und ganz, was er selbst (am Ende seiner *Sophistischen Widerlegungen*) zu erlangen hoffte – unseren vollen Dank und unsere Nachsicht mit seinen Unzulänglichkeiten. Aber für Leser und Bewunderer Platons sind diese Unzulänglichkeiten leider schwer zu übersehen.

In einigen der spätesten Schriften Platons können wir einen Widerhall der zeitgenössischen politischen Entwicklungen in Athen vernehmen – der Konsolidierung der Demokratie. Es scheint, daß selbst Platon zu zweifeln begann, ob sich nicht doch die Demokratie in der einen oder der anderen ihrer Formen als eine bleibende Einrichtung für immer verankert habe. Bei Aristoteles finden wir Andeutungen, aus denen zu ersehen ist, daß er den bleibenden Sieg der Demokratie nicht länger bezweifelte. Obgleich kein Freund der Demokratie, nimmt er sie doch als unvermeidlich hin und ist zu Kompromissen mit dem Feinde bereit.

Eine Neigung zu Kompromissen, die sich auf merkwürdige Weise mit der Neigung paart, bei Vorgängern und Zeitgenossen (und insbesondere bei Platon) Fehler zu finden – das sind die hervorstechendsten Merkmale der

alle Wissenschaften umfassenden Schriften des Aristoteles. Sie zeigen keine Spur des tragischen und aufwühlenden Konflikts, der der Beweggrund des platonischen Werkes ist. Anstelle aufhellender Blitze durchdringender Einsicht, die für Platon so charakteristisch sind, finden wir hier nur trockene Systematisierung und die von so vielen zweitklassigen Schriftstellern späterer Zeiten geteilte Neigung, jede Frage durch ein «gesundes und gerechtes» Urteil zu entscheiden, durch ein Urteil, das jedermann Gerechtigkeit widerfahren läßt; was manchmal bedeutet, daß der strittige Punkt mit wichtiger Mine verfehlt wird. Diese auf die Dauer ermüdende Gewohnheit, die Aristoteles in seiner berühmten «Lehre von der Mitte» systematisiert hat, ist eine der Quellen seiner oft an den Haaren herbeigezogenen und manchmal inhaltsleeren Kritik an Platon¹. Ein Beispiel für seinen Mangel an Einsicht, in diesem Fall historischer Einsicht (Aristoteles war auch ein Historiker), ist die Tatsache, daß er sich mit der scheinbaren Konsolidierung der Demokratie in Griechenland gerade in dem Augenblick abfand, in dem die Demokratie der imperialistischen Monarchie Mazedoniens hatte weichen müssen – ein Stück Geschichte, das seiner Aufmerksamkeit entgangen war. Aristoteles, wie sein Vater ein Höfling am mazedonischen Hofe und von Philipp zum Lehrer Alexanders des Großen gewählt, scheint diese Männer und ihre Pläne unterschätzt zu haben, vielleicht weil er sie zu gut zu kennen glaubte. «Aristoteles hat mit der Monarchie zu Tisch gesessen, ohne sie gewahr zu werden», wie Gomperz treffend bemerkt².

Das Denken des Aristoteles ist völlig von den Ideen Platons beherrscht. Wenn auch etwas widerwillig, so übernahm er doch fast alles von Platon, soweit es eben sein etwas unkünstlerisches Temperament zuließ, und insbesondere die allgemeine politische Einstellung. So unterschrieb und systematisierte er Platons naturalistische Lehre von der Sklaverei³: «Einige Menschen sind von Natur aus frei und andere sind Sklaven; für die letzten ist die Sklaverei angemessen und gerecht zugleich ... Ein Mensch, der von Natur aus nicht sich selbst gehört, sondern einem anderen, ist von Natur aus ein Sklave ... Die Hellenen finden kein Wohlgefallen daran, sich selbst Sklaven zu nennen, sondern sie beschränken die Anwendung dieser Bezeichnung auf die Barbaren ... Der Sklave entbehrt jeder Fähigkeit zu denken», während die freien Frauen gerade ein bißchen von dieser Fähigkeit besitzen. (Das meiste, was wir von der athenischen Freiheitsbewegung wissen, verdanken wir der Kritik und den Rügen des Aristoteles. Indem er gegen die Vorkämpfer der Freiheit argumentierte, bewahrte er einige ihrer Äußerungen auf.) In einigen Punkten mildert Aristoteles Platons Theorie der Sklaverei ein wenig, und er tadelt seinen Lehrer nach Gebühr für seine allzu große Härte. Er konnte weder einer Gelegenheit zur Kritik an Platon widerstehen noch einer Gelegenheit zu einem Kompromiß, nicht einmal dann, wenn dies ein Kompromiß mit den liberalen Tendenzen seiner Zeit war.

Aber die Theorie der Sklaverei war nur eine der vielen politischen Ideen Platons, die Aristoteles übernehmen

sollte. Insbesondere ist seine Lehre vom besten Staat, soweit wir sie kennen, den Theorien des *Staates* und der *Gesetze* nachgebildet; und seine Fassung dieser Lehre ist beim Verständnis jener Theorien von großem Nutzen. Der beste Staat des Aristoteles ist ein Kompromiß zwischen drei Dingen: zwischen einer romantischen platonischen Aristokratie, einem «vernünftigen und ausgeglichenen» Feudalismus und einigen demokratischen Ideen; der Feudalismus kommt dabei am besten weg. Mit den Demokraten verlangt Aristoteles für alle Bürger das Recht der Teilnahme an der Regierung. Das ist natürlich nicht so radikal gemeint, wie es klingt, denn Aristoteles erklärt sogleich, daß nicht nur die Sklaven, sondern alle Mitglieder der produzierenden Klassen von der Bürgerschaft ausgeschlossen sind. Somit lehrt er mit Platon, daß die arbeitenden Klassen nicht regieren und die regierenden Klassen weder arbeiten noch Geld verdienen dürfen. (Es wird aber angenommen, daß sie Geld in Mengen besitzen.) Die Herrscher sind die Eigentümer des Landes, dürfen es aber selbst nicht bearbeiten. Einzig Jagd, Krieg und ähnliche Liebhabereien werden als Beschäftigungen betrachtet, die der Herrscher würdig sind. Aristoteles' Furcht vor jeder Form des Geldverdienens, das heißt vor jeder Form von berufsmäßiger Tätigkeit, geht vielleicht noch weiter als die von Platon. Platon hatte den Ausdruck «banausisch»⁴ zur Bezeichnung eines plebejischen, gemeinen, verdorbenen Geisteszustandes verwendet. Aristoteles dehnt die herabsetzende Anwendung dieses Ausdruckes auf alle Interessen aus, die nicht reine Liebha-

bereiten sind. Er gebraucht ihn ähnlich wie wir das Wort «professionell», insbesondere in dem disqualifizierenden Sinne, in dem es in einem Amateurwettbewerb oder auf einen spezialisierten Fachmann, zum Beispiel auf einen Arzt, angewendet wird. Für Aristoteles bedeutet jede Art von Professionalismus einen Klassenverlust. Ein feudaler Gentleman, so behauptet er⁵, darf sich nie zu eifrig «irgendeiner Beschäftigung, Kunst oder Wissenschaft» hingeben. «... Es gibt auch einige *liberale Künste*, das heißt Künste, die sich ein edler Herr, wenn auch nur in gewissem Ausmaß, aneignen darf. Denn wenn er sich zu sehr für sie interessiert, dann kommt es zu den folgenden üblen Resultaten» – er wird in diesen Künsten bewandert wie einer, der sie als seinen Beruf ausübt, und verliert seinen Rang. Dies ist Aristoteles' Idee einer *liberalen Erziehung*, die leider noch nicht überholte Idee⁶ von der Erziehung eines Gentleman im Gegensatz zur Erziehung eines Sklaven, Dieners oder eines Berufstätigen. Im gleichen Ton hebt er fortwährend hervor, daß die «Muße das erste Prinzip aller Betätigung ist»⁷. Die Bewunderung und die Ehrerbietung, die Aristoteles für die müßigen Klassen an den Tag legt, scheint einem merkwürdigen Gefühl des Unbehagens zu entspringen. Es sieht so aus, als sei der Sohn des mazedonischen Hofarztes durch die Frage seiner eigenen sozialen Position beunruhigt gewesen, und insbesondere durch die Möglichkeit eines Rangverlustes, denn seine eigenen gelehrten Interessen konnten ja als professionelle Interessen betrachtet werden. «Fast möchte man glauben», sagt Gomperz⁸, «er fürchtete

derartige Vorwürfe von seinen aristokratischen Freunden zu vernehmen ... Seltsam fürwahr! Einer der größten, wenn nicht der größte Gelehrte aller Zeiten will nicht ein berufsmäßiger Gelehrter sein. Er möchte lieber als Dilettant und Weltmann gelten.» Die Minderwertigkeitsgefühle des Aristoteles haben vielleicht noch eine andere Grundlage, wenn man von seinem eigenen «professionellen» Ursprung, von seinem Bestreben, seine Unabhängigkeit von Platon zu beweisen, und von der Tatsache absieht, daß er selbst zweifellos ein professioneller «Sophist» war (er lehrte sogar Rhetorik). Denn mit Aristoteles gibt die platonische Philosophie ihre großen Ambitionen, ihren Anspruch auf die Macht, auf. Von diesem Augenblick an konnte sie nur mehr als ein Lehrberuf fortgesetzt werden. Und da außer feudalen Grundherren kaum jemand das Geld und die Muße zum Studium der Philosophie besaß, so konnte die Ambition der Philosophie nur mehr darin bestehen, ein Anhängsel der traditionellen Erziehung eines Gentleman zu werden. Mit dieser mehr bescheidenen Ambition vor Augen findet es Aristoteles notwendig, dem feudalen Herren einzureden, daß die philosophische Spekulation und die philosophische Kontemplation zu einem höchst wichtigen Teil seines «guten Lebens» werden kann; denn sie ist der glücklichste, vornehmste und feinste Zeitvertreib, wenn man nicht gerade mit Krieg oder mit politischen Intrigen beschäftigt ist. Sie ist die beste Form, sich zu zerstreuen, denn, wie Aristoteles selbst sagt, «niemand würde ... für diesen Zweck einen Krieg vom Zaun brechen»⁹.

Die Annahme ist plausibel, daß eine solche Hofphilosophie eine Tendenz zum Optimismus haben wird, sonst wäre sie ja als Zeitvertreib kaum angenehm. Und in der Tat liegt die eine wichtige Berichtigung, die Aristoteles bei seiner Systematisierung des Platonismus durchführte, in diesem Optimismus¹⁰. Platons Gefühl des Dahintreibens hatte sich in der Theorie ausgedrückt, daß eine Veränderung, zumindest in gewissen kosmischen Perioden, auf jeden Fall zu einer Verschlechterung führen muß; Veränderung ist immer Verfall. Die Theorie des Aristoteles läßt Veränderungen zu, die Verbesserungen sind; Veränderung kann also auch Fortschritt sein. Platon hatte gelehrt, daß jegliche Entwicklung vom Urbild, von der vollkommenen Form oder Idee, ausgeht, so daß die sich entwickelnden Dinge ihre Vollkommenheit in dem Grade verlieren müssen, wie sie sich verändern und wie ihre Ähnlichkeit mit dem Original abnimmt. Diese Theorie wurde von seinem Neffen und Nachfolger Speusippos sowie auch von Aristoteles aufgegeben. Aber Aristoteles tadelte die Argumente des Speusippos, weil sie angeblich zu weit gingen; denn aus ihnen folgte eine allgemeine biologische Entwicklung auf höhere Formen zu. Aristoteles scheint ein Gegner der vieldiskutierten biologischen Entwicklungstheorien seiner Zeit gewesen zu sein¹¹. Aber auch die eigentümlich optimistische Wendung, die er dem Platonismus verleiht, war das Ergebnis biologischer Spekulationen. Sie beruhte auf der Idee einer *Zweckursache*.

Nach Aristoteles ist eine der vier allgemein wirkenden

Ursachen – also auch eine der Ursachen der Bewegung oder Veränderung – die Zweckursache oder das Ziel, dem die Bewegung zustrebt. Insofern die Zweckursache ein Ziel oder ein gewünschter Zweck ist, ist sie auch *gut*. Daraus folgt, daß ein *Gutes* nicht nur der Anfangspunkt einer Bewegung sein kann (was Platon gelehrt hatte und was auch Aristoteles zugab¹²), sondern daß ein *Gutes* auch an ihrem Ende stehen muß. Und das ist von besonderer Bedeutung für jene Dinge, die einen Beginn in der Zeit aufweisen oder, wie Aristoteles sich ausdrückt, für alles, das zu etwas Seiendem wird. *Die Form oder Essenz jedes sich entwickelnden Dinges ist identisch mit dem Zweck oder dem Ziel oder dem Endzustand, auf den es sich hinentwickelt*. So erhalten wir schließlich, dem öffentlichen Widerruf zum Trotz, eine Lehre, die dem durch Speusippos berichtigten Platonismus sehr ähnlich ist. Die Form oder Idee, die mit Platon noch immer als ein *Gutes* betrachtet wird, steht am Ende, nicht am Beginn. Das ist die Weise, in der Aristoteles den Pessimismus Platons durch Optimismus ersetzt.

Die Teleologie des Aristoteles, das heißt sein Hervorheben des Ziels oder Zwecks der Bewegung als ihre Zweckursache, ist ein Ausdruck seiner vorwiegend *biologischen* Interessen. Sie ist beeinflusst durch Platons biologische Theorien¹³ sowie durch den Umstand, daß Platon seine Theorie der Gerechtigkeit auf das ganze Universum ausgedehnt hatte. Denn Platon lehrte nicht nur, daß jede der verschiedenen Klassen der Bürger ihren natürlichen Platz in der Gesellschaft einnimmt, einen Platz, an den sie gehört und für den sie von

Natur aus geeignet ist; er versuchte auch, die Welt der physischen Körper und ihre verschiedenen Klassen oder Arten nach ähnlichen Prinzipien zu verstehen. Er versuchte das Gewicht der schweren Körper, wie etwa der Steine und der Erde, und ihre Tendenz, zu fallen, sowie auch die Tendenz der Luft und des Feuers, sich zu erheben, durch die Annahme zu erklären, daß sie darnach strebten, den von ihrer Art bewohnten Platz beizubehalten oder wiederzugewinnen. Steine und Erde fallen, weil sie dorthin streben, wo sich die meisten Steine und die meiste Erde befinden und wohin sie nach der gerechten Ordnung der Natur gehören; Luft und Feuer erheben sich, weil sie dorthin streben, wo sich Luft und Feuer (die himmlischen Körper) aufhalten und wohin sie nach der gerechten Ordnung der Natur gehören¹⁴. Diese Theorie der Bewegung sprach den Zoologen Aristoteles an; sie läßt sich mit der Lehre von den Zweckursachen leicht vereinigen, und sie gestattet eine Erklärung der Bewegung, nach der diese analog ist dem Galopp von Pferden, die darauf erpicht sind, in ihren Stall zurückzukehren. Aristoteles entwickelte diese Erklärung als seine berühmte Theorie der *natürlichen Orte*. Jedes Ding, das von seinem eigenen natürlichen Platz entfernt wird, hat eine natürliche Tendenz, zu ihm zurückzukehren. Trotz einiger Änderungen unterscheidet sich die Aristotelische Fassung des Platonischen Essentialismus nur wenig von diesem. Aristoteles hebt natürlich hervor, daß er sich, im Unterschied zu Platon, die Formen nicht als von den wahrnehmbaren Dingen getrennt vorstelle. Aber insoweit diese Abweichung ins Ge-

wicht fällt, ist sie eng mit der Berichtigung der Theorie der Bewegung verbunden. Denn einer der wichtigsten Punkte der Theorie Platons besteht darin, daß er annehmen muß, daß die Formen oder Ideen oder Ursprünge (die Väter) vor und daher getrennt von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen existieren, da sich diese von ihnen mehr und mehr entfernen. Bei Aristoteles bewegen sich die wahrnehmbaren Dinge auf ihre Endursachen oder Ziele zu, und diese identifiziert er mit ihren *Formen* oder *Essenzen* oder mit ihrem *Wesen*¹⁵. Und als ein Biologe nimmt er an, daß die wahrnehmbaren Dinge in sich gleichsam die Samen ihrer Endzustände oder ihres Wesens tragen. Das ist einer der Gründe, warum er sagen kann, daß die Form oder Essenz im Ding ist und nicht, wie Platon sagte, vor dem Ding oder außerhalb des Dinges. Für Aristoteles ist die Veränderung die Verwirklichung (oder «Aktualisierung») einiger der Potentialitäten, die der Essenz eines Dinges innewohnen¹⁶. So ist zum Beispiel die Fähigkeit zu brennen oder auf dem Wasser zu schwimmen eine wesentliche Potentialität eines Stückes Holz; diese Potentialitäten bleiben seinem Wesen inhärent, auch wenn es nie schwimmt oder brennt. Aber wenn ein solches Ereignis eintritt, dann realisiert das Ding eine Potentialität, wobei es sich ändert oder in Bewegung gerät. Dementsprechend ist die Essenz, die alle Potentialitäten eines Dinges umfaßt, gleichsam seine innere Quelle der Veränderung und Bewegung. Diese Aristotelische Essenz oder Form, diese «formale» oder «finale» Ursache, fällt also praktisch mit Platons «Natur» oder «Seele» zusammen; eine

Identität, die von Aristoteles selbst bestätigt wird. «Auch die Natur», so schreibt er in seiner *Metaphysik*¹⁷, «gehört zur gleichen Klasse wie die Potentialität, denn sie ist ein Prinzip der Bewegung, das dem Dinge selbst innewohnt.» Andererseits definiert er die «Seele» als die «erste Entelechie eines lebenden Körpers», und da die «Entelechie» ihrerseits als die Form oder als die als eine bewegende Kraft betrachtete¹⁸ Formalursache erklärt wird, so kommen wir mit Hilfe dieses einigermaßen komplizierten terminologischen Apparats wieder bei Platons ursprünglichem Standpunkt an: Die Seele oder die Natur ist etwas der Form oder Idee Verwandtes, sie wohnt aber im Ding und sie ist das Prinzip seiner Bewegung. (Wenn Zeller Aristoteles für seinen «wohlbestimmten Gebrauch und seine umfangreiche Entwicklung einer wissenschaftlichen Terminologie» gepriesen hat¹⁹, so kann er sich, denke ich, beim Gebrauch des Wortes «wohlbestimmt» kaum wohlgeföhlt haben; aber die Umfänglichkeit ist zuzugeben, ebenso wie die höchst beklagenswerte Tatsache, daß Aristoteles durch die Verwendung dieses komplizierten und etwas anspruchsvollen Jargons nur zu viele Philosophen fasziniert hat; so daß er, wie sich Zeller ausdrückt, «der Philosophie für Tausende von Jahren ihren Weg wies».)

Aristoteles, der ein Historiker eines mehr enzyklopädischen Typus war, leistete keinen direkten Beitrag zum Historizismus. Er vertrat eine etwas eingeschränkte Version der Theorie Platons, daß Fluten und andere sich wiederholende Katastrophen die Rasse der Menschen von Zeit

zu Zeit zerstören und nur wenige Überlebende zurücklassen²⁰. Aber abgesehen davon scheint er sich nicht für das Problem historischer Entwicklungslinien interessiert zu haben. Trotz dieses Umstandes ist es möglich, zu zeigen, wie sehr seine Theorie der Bewegung einer historizistischen Interpretation entgegenkommt, und es kann auch gezeigt werden, daß sie alle Elemente enthält, die zum Aufbau einer grandiosen historizistischen Philosophie notwendig sind (diese Gelegenheit wurde erst von Hegel voll ausgenützt). Wir können drei historizistische Lehren unterscheiden, die direkt aus dem Essentialismus des Aristoteles folgen, [1] Nur wenn sich eine Person oder ein Staat entwickelt und nur auf dem Weg über ihre Geschichte können wir etwas über ihr «nicht vollständig wirkliches Inneres» erfahren (um eine Wendung Hegels zu gebrauchen²¹); diese Lehre führt später zuerst zu einer Historizistischen Methodologie; das heißt zum Prinzip, daß wir nur durch die Anwendung der historischen Methode, durch das Studium sozialer Bewegungen eine Kenntnis von sozialen Entitäten und Essenzen erlangen können. Sie führt weiterhin (insbesondere, wenn man sie mit Hegels moralischem Positivismus verbindet, der das Bekannte und das Wirkliche mit dem Guten identifiziert) zur Anbetung der Geschichte und zu ihrer Erhebung zum großen Theater der Wirklichkeit sowie zum Weltgerichtshof. [2] Die Veränderung, die enthüllt, was in der unentwickelten Essenz verborgen liegt, kann nur diese Essenz, die Potentialitäten, die Samen zum Vorschein bringen, die dem sich verändernden Gegenstande von Beginn an

innewohnten. Diese Lehre führt zur historizistischen Idee eines geschichtlichen Fatums oder eines unentrinnbaren wesenhaften Geschicks; denn Hegel²² zeigte später, «daß das, was wir Prinzip, Endzweck, *Bestimmung* ... genannt haben», nichts anderes ist als «das nicht vollständig wirkliche Innere». Es wird also angenommen, daß jedes Ereignis, das einem Menschen, einem Staat, einer Nation zustoßen kann, aus dem Wesen, dem wirklichen Ding, der wirklichen «Persönlichkeit» erfließt, die sich in diesem Menschen, dieser Nation, diesem Staat manifestiert, und daß es daraus verständlich wird. «Das Schicksal eines Menschen ist unmittelbar mit seinem eigenen Sein verknüpft, es ist etwas, das er unter Umständen bekämpfen wird, das aber in Wirklichkeit ein Teil seines eigenen Lebens ist.» Diese (von Caird²³ stammende) Formulierung der Hegelschen Theorie des Schicksals ist offenkundig das historische und romantische Gegenstück zur Theorie des Aristoteles, daß alle Körper ihre eigenen «natürlichen Orte» suchen. Und sie ist offenkundig nicht mehr als eine schwülstige Formulierung der Selbstverständlichkeit, daß das, was einem Menschen widerfährt, nicht nur von seinen äußeren Umständen, sondern auch von ihm selbst abhängt, von der Weise, in der er auf jene Umstände reagiert. Aber der naive Leser findet äußerstes Wohlgefallen an seiner Fähigkeit, die Wahrheit dieser abgründtiefen Weisheit zu verstehen und zu erfühlen, einer Weisheit, die mit Hilfe so erregender Worte wie «Schicksal» und insbesondere «das eigene Sein» formuliert werden muß. [3] Um real oder aktual zu werden,

muß sich die Essenz in der Bewegung entfalten. Diese Lehre nimmt später, bei Hegel, die folgende Form an ²⁴: «Was an sich ist, ist eine Möglichkeit, ein Vermögen, aber noch nicht aus seinem Inneren zur Existenz gekommen. Es muß ein zweites Moment für die Wirklichkeit hinzukommen, und das ist Betätigung.» Wenn ich also «zur Existenz kommen» will (sicher ein sehr bescheidener Wunsch), dann muß ich «etwas zur Tat und zum Dasein bringen». Diese noch immer sehr populäre Theorie führt, wie Hegel klar sieht, zu einer neuen Rechtfertigung der Theorie der Sklaverei. Denn Selbstbehauptung bedeutet ²⁵ mit Bezug auf andere Menschen den Versuch, sie zu beherrschen. Und Hegel zeigt wirklich, daß sich auf diese Weise alle persönlichen Beziehungen auf die Grundbeziehung Herr-Sklave, Beherrschung-Unterwerfung reduzieren lassen. Jedermann muß darnach streben, sich selbst zu behaupten und zu beweisen, und wer nicht die Natur, den Mut, die allgemeine Fähigkeit besitzt, seine Unabhängigkeit zu bewahren, der muß zum Sklavendasein reduziert werden. Diese bezaubernde Theorie persönlicher Beziehungen hat natürlich ihr Gegenstück in Hegels Theorie der internationalen Beziehungen. Nationen müssen sich auf der Bühne der Geschichte behaupten; es ist ihre Pflicht, die Weltherrschaft anzustreben.

Alle diese weitreichenden historizistischen Konsequenzen, die wir im nächsten Kapitel von einer anderen Seite aus erreichen werden, schlummerten für mehr als zwanzig Jahrhunderte «verborgen und unentwickelt» in der Wesenslehre des Aristoteles. Der Aristotelismus war fruchtbarer

und vielversprechender, als die meisten seiner vielen Bewunderer wissen.

II

Die Hauptgefahr unserer Philosophie ist, abgesehen von Faulheit und Verschwommenheit, der Scholastizismus, ... der das Vage so behandelt, als sei es genau.

F. P. RAMSAY

Wir haben einen Punkt erreicht, von wo aus wir ohne Verzug zu einer Analyse der historizistischen Philosophie Hegels übergehen könnten, oder auf jeden Fall zu den kurzen Bemerkungen über die Entwicklung zwischen Aristoteles und Hegel und über die Entstehung des Christentums, die als Abschnitt III das gegenwärtige Kapitel beschließen. Ich werde aber zunächst etwas vom Hauptthema abweichen und ein mehr fachtechnisches Problem besprechen, nämlich die von Aristoteles entwickelte *essentialistische Definitionsmethode*.

Das Problem der Definitionen und des «Sinnes der Begriffe» steht in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Historizismus. Es war aber eine unerschöpfliche Quelle von Verwirrung und jener eigentümlichen Kunst des Wortemachens, die sich im Geiste Hegels mit dem Historizismus vereinigte und dadurch jene giftgeschwängerte intellektuelle Zeitkrankheit erzeugte, die ich die *orakelnde Philosophie* nenne. Es ist außerdem die wichtigste Quelle des intellektuellen Einflusses Aristoteles', der leider noch

immer vorherrscht, die Quelle all des wortreichen und leeren Scholastizismus, der nicht nur im Mittelalter sein Unwesen trieb, sondern der auch unsere zeitgenössische Philosophie heimsucht; denn selbst eine so moderne Philosophie wie die Philosophie L. Wittgensteins²⁶ leidet, wie wir sehen werden, unter diesem Einfluß. Die Entwicklung des Denkens seit Aristoteles läßt sich, wie mir scheint, so zusammenfassen: Jede Disziplin, die die aristotelische Methode des Definierens verwendet hat, blieb in einem Stadium leerer Wortmacherei und in einem unfruchtbaren Scholastizismus stecken, und das Ausmaß, in dem die verschiedenen Wissenschaften fähig waren, Fortschritte zu machen, hing ab von dem Ausmaß, in dem sie fähig waren, sich von dieser essentialistischen Methode zu befreien. (Das ist der Grund, warum ein so großer Teil unserer «Sozialwissenschaften» noch immer im Mittelalter steckt.) Die Diskussion dieser Methode wird ein wenig abstrakt sein müssen, und das auf Grund der Tatsache, daß das Problem von Platon und Aristoteles gründlich verwirrt worden ist; ihr Einfluß hat zu tief verwurzelten Vorurteilen geführt, und die Aussicht, diese Vorurteile zu vertreiben, scheint nicht die beste zu sein. Trotzdem ist es vielleicht nicht uninteressant, wenn man die Quelle von so viel Verwirrung und Gerede analysiert.

Wie Platon unterschied auch Aristoteles zwischen *Wissen* und *Meinung*²⁷. Wissen oder Wissenschaft kann nach Aristoteles von zweifacher Art sein. Es ist entweder demonstrativ oder intuitiv. *Demonstratives Wissen* ist zugleich ein Wissen von den «Ursachen».

Es besteht aus Sätzen, die bewiesen werden können – den Konklusionen –, und ihren syllogistischen Beweisen (die die «Gründe» in ihrem «Mittelbegriff» aufdecken). *Intuitives Wissen* besteht im Erfassen der «unteilbaren Form» oder Essenz oder wesentlichen Natur eines Dinges (wenn dieses «unmittelbar» ist, d. h., wenn sein «Grund» mit seiner wesentlichen Natur zusammenfällt); es ist die Quelle aller Wissenschaft, da es die ursprünglichen und grundlegenden Prämissen aller Beweise erfaßt.

Aristoteles hatte zweifellos recht, als er betonte, daß wir nicht versuchen dürfen, unser *gesamtes* Wissen zu beweisen oder zu demonstrieren; jeder Beweis muß von Prämissen ausgehen; der Beweis als solcher, das heißt die Herleitung aus den Prämissen, kann daher die Wahrheit einer Konklusion niemals endgültig bestimmen, sondern nur zeigen, daß die Konklusion wahr sein muß, *vorausgesetzt* daß die Prämissen wahr sind. Wenn wir die Prämissen selbst beweisen wollen, so verschieben wir dadurch die Frage der Wahrheit nur um einen weiteren Schritt, auf eine neue Reihe von Prämissen, und so fort ad infinitum. Um einen solchen infiniten Regreß (wie es die Logiker nennen) zu vermeiden, lehrte Aristoteles, daß wir die Existenz von Prämissen annehmen müssen, deren Wahrheit sich nicht bezweifeln läßt und die keines Beweises bedürfen; und solche Prämissen nannte er «Grundprämissen». Wenn wir die Methoden akzeptieren, mit deren Hilfe wir die Konklusionen aus diesen Prämissen ableiten, dann können wir sagen, daß nach Aristoteles das gesamte Wissen in den

Grundprämissen enthalten ist und daß es völlig unser Eigentum ist, sobald wir nur über eine enzyklopädische Liste aller Grundprämissen verfügen. Aber wie gewinnen wir diese Grundprämissen? Wie Platon glaubt auch Aristoteles, daß wir letzten Endes all unser Wissen durch ein intuitives Erfassen des Wesens der Dinge gewinnen. «Wir können ein Ding nur kennen, indem wir sein Wesen kennen», schreibt Aristoteles²⁸, sowie «das Wissen um ein Ding besteht in der Kenntnis seines Wesens». Eine «Grundprämisse» ist für ihn nichts als ein Satz, der die Essenz, das Wesen eines Dinges beschreibt. Aber ein solcher Satz ist gerade das, was er eine Definition nennt²⁹. Daher *sind alle «Grundprämissen der Beweise» Definitionen.*

Wie sieht eine Definition aus? Ein Beispiel einer Definition ist der Satz «Ein Fohlen ist ein junges Pferd». Das Subjekt eines solchen Definitionssatzes, der Ausdruck «Fohlen», heißt *der zu definierende (oder der definierte) Term*, kurz, das *Definiendum*; die Worte «junges Pferd» heißen die *Definitionsformel* oder das *Definiens*. In der Regel ist das Definiens länger und komplizierter als das Definiendum, und manchmal ist die Verschiedenheit der Länge der beiden Ausdrücke beträchtlich. Aristoteles hält³⁰ das Definiendum für den Namen der Essenz eines Dinges und die Definitionsformel für die Beschreibung dieser Essenz. Und er betont, daß die Definitionsformel eine erschöpfende Beschreibung der Essenz oder der wesentlichen Eigenschaften des fraglichen Dinges liefern müsse; daher ist ein Satz wie «Ein Fohlen hat vier Beine» zwar wahr, aber

keine befriedigende Definition; er erschöpft nicht das, was man die Essenz der Fohlenheit nennen könnte, denn er trifft auch auf Hunde zu; und in gleicher Weise ist der Satz «Ein Fohlen ist braun» zwar für einige, aber nicht für alle Fohlen wahr; er beschreibt eine akzidentelle, nicht eine wesentliche Eigenschaft des definierten Begriffs. Aber die schwierigste Frage ist, wie wir zu Definitionen oder Grundprämissen kommen können und wie wir uns versichern können, daß sie korrekt sind – daß wir uns nicht geirrt haben, daß wir nicht die falsche Essenz erwischt haben. Obwohl Aristoteles in diesem Punkt nicht sehr klar ist³¹, besteht doch nur geringer Zweifel darüber, daß er im Grunde wieder Platon folgt. Platon³² lehrte, daß wir die Ideen mit Hilfe einer unfehlbaren *intellektuellen Intuition* erfassen können; das heißt, wir vergegenwärtigen sie uns oder wir betrachten sie mit unserem «geistigen Auge», ein Prozeß, den er sich als dem Sehen ähnlich vorstellte, doch so, daß er völlig von unserem Intellekt abhängt und jedes Element ausschließt, das von unseren Sinnen abhängt. Die Theorie des Aristoteles ist weniger radikal und weniger geistreich, sie läuft aber am Ende auf dasselbe hinaus³³. Denn obgleich Aristoteles lehrt, daß wir zu einer Definition erst dann kommen, wenn wir zahlreiche Beobachtungen angestellt haben, so gibt er doch zu, daß die sinnliche Erfahrung an und für sich die universelle Essenz nicht erfaßt und daß sie daher eine Definition nicht völlig bestimmen kann. Schließlich postuliert er einfach, daß wir eine intellektuelle Intuition besitzen, eine geistige oder intellektuelle Fähigkeit, die es

uns ermöglicht, die Wesenheiten der Dinge, ihre Essenzen, in unfehlbarer Weise zu erfassen und ein Wissen von ihnen zu erlangen. Und er nimmt außerdem an, daß uns die intuitive Kenntniss des Wesens befähigen muß, dieses Wesen zu beschreiben und damit zu definieren. (Die Argumente, die er in der *Zweiten Analytik* zugunsten dieser Theorie anführt, sind überraschend schwach. Sie bestehen lediglich in dem Hinweis, daß unser Wissen von den Grundprämissen nicht demonstrativ sein kann – dies würde zu einem unendlichen Regreß führen – und daß die Grundprämissen zumindest ebenso wahr und ebenso sicher sein müssen wie die Konklusionen, die auf ihnen beruhen. «Daraus folgt», so schreibt er, «daß es kein demonstratives Wissen von den Grundprämissen geben kann; und da nur die intellektuelle Intuition wahrhaftiger sein kann als das demonstrative Wissen, so folgt, daß es die intellektuelle Intuition sein muß, die die Grundprämissen erfaßt.» In *de anima* und im theologischen Teil der *Metaphysik* finden wir Bemerkungen, die schon eher wie ein Argument aussehen; denn hier haben wir eine *Theorie* der intellektuellen Intuition; nach dieser Theorie kommt die intellektuelle Intuition mit ihrem Gegenstand – dem Wesen - in Berührung, und sie vereinigt sich sogar mit ihm. «Wirkliches Wissen ist mit seinem Gegenstand identisch.»)

Wir fassen unsere kurze Analyse zusammen: Eine wie mir scheint gerechte Beschreibung des aristotelischen Ideals vollkommenen und vollständigen Wissens kann gegeben werden, wenn wir sagen, daß für Aristoteles das schließ-

liche Ziel der Forschung in der Zusammenstellung einer Enzyklopädie der intuitiv einsichtigen Definitionen aller Wesenheiten bestand, das heißt in der Zusammenstellung der Namen aller Wesenheiten zusammen mit ihren Definitionsformeln; und daß für ihn der Fortschritt der Wissenschaft in der allmählichen Ansammlung einer solchen Enzyklopädie bestand, in ihrer Ausdehnung, in der Ausfüllung ihrer Lücken sowie natürlich in der syllogistischen Herleitung des «ganzen Bereichs der Tatsachen» (die das demonstrative Wissen bilden) aus den in ihr enthaltenen Definitionen.

Nun besteht nur geringer Zweifel darüber, daß alle diese essentialistischen Ansichten den Methoden der modernen Wissenschaft schärfstens widersprechen. (Ich denke dabei vor allem an die empirischen Wissenschaften – in der reinen Mathematik liegen die Verhältnisse vielleicht anders.) Obwohl wir uns in der Wissenschaft so gut als möglich bemühen, die Wahrheit aufzufinden, sind wir uns doch des Umstandes wohl bewußt, daß wir nie sicher sein können, ob wir sie besitzen. Wir haben in der Vergangenheit aus vielen Enttäuschungen gelernt, daß wir niemals Endgültigkeit erwarten dürfen; und wir haben gelernt, nicht mehr enttäuscht zu sein, wenn unsere wissenschaftlichen Theorien versagen; denn wir können in den meisten Fällen mit großer Zuverlässigkeit feststellen, welche von zwei vorgelegten Theorien die bessere ist. Wir können daher wissen, daß wir Fortschritte machen; und es ist dieses Wissen, das die meisten von uns mit dem Verlust der Illusion von

Endgültigkeit und Sicherheit versöhnt. Wir wissen, mit anderen Worten, daß unsere wissenschaftlichen Theorien zwar immer Hypothesen bleiben müssen, daß wir aber in vielen wichtigen Fällen herausfinden können, ob eine neue Hypothese einer alten überlegen ist oder nicht. Denn wenn sie sich voneinander unterscheiden, dann werden sie zu verschiedenen Voraussagen führen, die sich oft experimentell überprüfen lassen; und auf der Basis eines solchen Experimentum crucis können wir manchmal entdecken, daß die neue Theorie gerade dort zu befriedigenden Resultaten führt, wo die alte versagt. Wir können also sagen, daß wir auf unserer Suche nach der Wahrheit die wissenschaftliche Sicherheit durch den wissenschaftlichen Fortschritt ersetzt haben. Und diese Ansicht von der wissenschaftlichen Methode wird durch die Entwicklung der Wissenschaft bestätigt. Denn die Wissenschaft entwickelt sich nicht, wie Aristoteles dachte, durch eine allmähliche enzyklopädische Anhäufung wesentlicher Information, sondern auf eine weit mehr revolutionäre Weise; sie schreitet fort durch kühne Ideen, durch die Verbreitung neuer und höchst seltsamer Theorien (wie etwa der Theorie, daß die Erde nicht flach ist, oder daß der «metrische Raum» nicht flach ist) und durch die Verwerfung der alten.

Aber diese Auffassung der wissenschaftlichen Methode bedeutet³⁴, daß es in der Wissenschaft kein «*Wissen*» in dem Sinne gibt, in dem Platon und Aristoteles das Wort verstanden haben, in dem Sinne nämlich, in dem es Endgültigkeit einschließt; in der Wissenschaft besitzen wir

nie einen hinreichenden Grund zu der Annahme, daß wir die Wahrheit erreicht haben. Was wir gewöhnlich «wissenschaftliche Erkenntnis» nennen, ist in der Regel nicht ein Wissen in diesem Sinn, sondern eine Information über die verschiedenen rivalisierenden Hypothesen und über die Weise, in der sie sich in verschiedenen Prüfungen bewährt haben; in der Sprache von Aristoteles und Platon ausgedrückt, ist diese «Erkenntnis», dieses «Wissen» eine Information, die die späteste und die am besten geprüfte wissenschaftliche «*Meinung*» betrifft. Diese Auffassung bedeutet weiterhin, daß es in der Wissenschaft keine Beweise gibt (reine Mathematik und Logik sind natürlich ausgenommen). In den empirischen Wissenschaften, die uns allein Information über die Welt, in der wir leben, verschaffen können, kommen keine Beweise vor, wenn wir unter einem «Beweis» ein Argument verstehen, das die Wahrheit einer Theorie ein für allemal begründet. (Hingegen ist es möglich, wissenschaftliche Theorien zu widerlegen.) Andererseits geben uns die Mathematik und die Logik, die beide Beweise zulassen, keine Auskunft über die Welt, sondern sie entwickeln nur die Werkzeuge zu ihrer Beschreibung. Wir können daher sagen (wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe³⁵): «Insoferne sich die Sätze einer Wissenschaft auf die Wirklichkeit beziehen, müssen sie falsifizierbar sein, und insoferne sie nicht falsifizierbar sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.» Aber obwohl der Beweis in den empirischen Wissenschaften nicht die geringste Rolle spielt, ist das Argument noch immer von großer Bedeutung³⁶;

seine Rolle ist in der Tat zumindest ebenso wichtig wie die Rolle der Beobachtung und des Experiments.

Auch die Definitionen spielen in der Wissenschaft eine ganz andere Rolle, als Aristoteles gedacht hatte. Aristoteles lehrte, daß wir in einer Definition zuerst auf das Wesen verweisen – etwa dadurch, daß wir es benennen – und daß wir es dann mit Hilfe der Definitionsformel beschreiben; ebenso, wie wir in einem gewöhnlichen Satz wie «Dieses Fohlen ist braun» zuerst mit den Worten «dieses Fohlen» auf ein gewisses Ding verweisen, um es dann als «braun» zu beschreiben. Und er lehrte, daß wir, indem wir so das Wesen beschreiben, auf das der zu definierende Ausdruck verweist, auch den *Sinn* dieses Ausdrucks bestimmen oder erklären³⁷. Dementsprechend kann die Definition zur gleichen Zeit zwei sehr nahe verwandte Fragen beantworten. Die eine lautet «Was ist es?», zum Beispiel «Was ist ein Fohlen?»; sie fragt nach dem Wesen, das vom definierten Ausdruck bezeichnet wird. Die andere lautet «Was bedeutet es?», zum Beispiel «Was bedeutet ‚Fohlen‘?»; sie fragt nach dem Sinn eines Audrucks (nämlich jenes Ausdrucks, der das Wesen bezeichnet). Es ist hier nicht nötig, zwischen den beiden angeführten Fragen zu unterscheiden; es ist vielmehr wichtig zu sehen, was ihnen gemeinsam ist; und ich möchte insbesondere darauf aufmerksam machen, daß *beide Fragen durch den Ausdruck veranlaßt werden, der in der Definition auf der linken Seite steht, und daß sie beide durch die Definitionsformel beantwortet werden, die auf der rechten Seite steht*. Dies charakterisiert den essentiali-

stischen Standpunkt, von dem sich die wissenschaftliche Definitionsmethode radikal unterscheidet.

Während die essentialistische Interpretation eine Definition «normal», das heißt *von links nach rechts* liest, muß eine Definition, wie sie gewöhnlich in der modernen Wissenschaft verwendet wird, *von rückwärts nach vorne*, das heißt *von rechts nach links* gelesen werden; denn sie beginnt mit der Definitionsformel und fragt nach einer kurzen und handlichen Bezeichnung, nach einer Art Etikette für sie. In der wissenschaftlichen Auffassung ist eine Definition wie etwa «Ein Fohlen ist ein junges Pferd» eine Antwort auf die Frage «*Wie sollen wir ein junges Pferd nennen?*», nicht aber eine Antwort auf die Frage «*Was ist ein junges Pferd?*». (Fragen wie «*Was ist Leben?*» oder «*Was ist die Schwere?*» spielen in der Wissenschaft keine Rolle.) Den wissenschaftlichen Gebrauch von Definitionen, der durch das Vorgehen «von rechts nach links» gekennzeichnet ist, kann man im Gegensatz zur Aristotelischen oder *essentialistischen* Interpretation³⁸ die *nominalistische* Interpretation nennen. In der modernen Wissenschaft kommen nur³⁹ nominalistische Definitionen vor, das heißt abkürzende Symbole oder Etiketten, die zur abkürzenden Darstellung einer langen Formel eingeführt wurden. Und daraus können wir sogleich sehen, daß Definitionen in der Wissenschaft *keine* besonders wichtige Rolle spielen. Denn abkürzende Symbole lassen sich natürlich immer durch die längeren Ausdrücke, durch die Definitionsformeln ersetzen, die sie vertreten. In manchen Fällen würde dies unsere wissen-

schaftliche Sprache sehr komplizieren; wir würden Zeit und Papier verschwenden. Aber wir würden nie auch nur das geringste Stück an Information über Tatsachen verlieren. Unsere «wissenschaftliche Kenntnis» in dem Sinn, in dem dieser Begriff zweckmäßig verwendet wird, bleibt völlig unberührt, wenn wir alle Definitionen eliminieren; die einzige Auswirkung betrifft die Sprache, die zwar nicht an Präzision ⁴⁰, sondern nur an Kürze verlieren würde. (Das soll nicht heißen, daß in der Wissenschaft kein dringendes praktisches Bedürfnis zur Einführung von Definitionen um der Kürze willen besteht.) Es kann kaum einen größeren Gegensatz geben als den Gegensatz zwischen dieser Auffassung der Rolle von Definitionen und der Auffassung des Aristoteles. Für Aristoteles sind essentialistische Definitionen die Prinzipien, aus denen sich unser gesamtes Wissen herleitet; sie enthalten daher unser gesamtes Wissen; und sie dienen dazu, eine kurze Formel durch eine lange zu ersetzen. Im Gegensatz dazu enthalten die wissenschaftlichen oder nominalistischen Definitionen überhaupt kein Wissen, nicht einmal «Meinung»; ihre Funktion liegt einzig in der Einführung neuer abkürzender Etiketten; sie stellen eine lange Geschichte auf abgekürzte Weise dar.

In der Praxis sind diese Etiketten von größtem Nutzen. Um das zu sehen, brauchen wir uns nur die immensen Schwierigkeiten vorzustellen, die eintreten würden, wenn ein Bakteriologe bei der Erwähnung einer bestimmten Art von Bakterien immer ihre ganze Beschreibung (eingeschlossen die Methoden der Ernährung usw., durch die sie von

ähnlichen Arten unterschieden wird) wiederholen müßte. Und eine ähnliche Überlegung läßt uns auch verstehen, warum sogar Wissenschaftler so oft vergessen haben, daß eine wissenschaftliche Definition, wie eben erklärt, «von rechts nach links» gelesen werden muß. Denn die meisten Leute, die eine Wissenschaft, sagen wir die Bakteriologie, zu studieren beginnen, müssen versuchen, den Sinn der neuen Fachausdrücke ausfindig zu machen, mit denen sie zu tun haben. Auf diese Weise *lernen* sie in der Tat die Definition «von links nach rechts», indem sie, wie im Falle einer essentialistischen Definition, einen kurzen Ausdruck durch einen sehr langen ersetzen. Aber das ist nicht mehr als ein psychologischer Zufall, und ein Lehrer oder der Verfasser eines Lehrbuches kann ganz anders vorgehen; er kann zum Beispiel einen fachtechnischen Begriff erst dann einführen, wenn es notwendig geworden ist ⁴¹.

Soweit habe ich zu zeigen versucht, daß sich der wissenschaftliche oder nominalistische Gebrauch einer Definition von der essentialistischen Definitionsmethode des Aristoteles radikal unterscheidet. Es läßt sich aber auch zeigen, daß die essentialistische Auffassung von den Definitionen in sich unhaltbar ist. Um diese Abschweifung von unserem Hauptthema nicht zu sehr in die Länge zu ziehen ⁴², werde ich nur zwei der essentialistischen Lehren kritisieren; zwei Lehren, die wichtig sind, da einige einflußreiche moderne Schulen noch immer auf ihnen beruhen. Die eine ist die esoterische Lehre von der intellektuellen Intuition; die andere ist die sehr populäre Lehre,

daß wir «unsere Begriffe definieren müssen», wenn wir genau sein wollen.

Aristoteles behauptete mit Platon, daß wir eine Fähigkeit besitzen, die intellektuelle Intuition, mit deren Hilfe wir die Wesenheiten erschauen und die uns zeigt, welche Definition korrekt ist; zahlreiche moderne Essentialisten haben diese Lehre wiederholt. Andere Philosophen, die hierin Kant folgen, halten dem entgegen, daß ein Ding wie die intellektuelle Intuition nicht existiert. Meiner Ansicht nach können wir bereitwillig zugeben, daß wir etwas besitzen, das als «intellektuelle Intuition» beschrieben werden mag; oder genauer – wir können zugeben, daß sich gewisse unserer intellektuellen Erfahrungen auf diese Weise beschreiben lassen. Jeder Mensch, der eine Idee, einen Gesichtspunkt oder eine arithmetische Methode wie zum Beispiel das Multiplizieren «versteht» in dem Sinn, daß er «ein Gefühl dafür bekommen hat», versteht jenes Ding in gewissem Sinn auf intuitive Weise; und es gibt zahlreiche intellektuelle Erfahrungen dieser Art. Aber andererseits würde ich betonen, daß diese Erfahrungen, so wichtig sie auch für unsere wissenschaftlichen Bemühungen sein mögen, nie zur Begründung der Wahrheit irgendeiner Idee oder Theorie dienen können, und sei diese Theorie für einen Forscher auch noch so «intuitiv einsichtig» oder noch so «selbstevident⁴³». Derartige Intuitionen können nicht einmal als ein Argument dienen, obgleich sie uns zur Suche nach Argumenten anregen können. Denn für jemand anderen kann es ebenso selbstevident sein, daß dieselbe

Theorie falsch ist. Der Weg der Wissenschaft ist gepflastert mit abgelegten Theorien, die einst als selbstevident galten; so zum Beispiel verhöhnte Francis Bacon alle die, die die selbstevidente Wahrheit leugneten, daß sich die Sonne und die Sterne um die klarerweise ruhende Erde bewegten. Die Intuition spielt im Leben eines Wissenschaftlers ebenso wie im Leben eines Dichters ohne Zweifel eine wichtige Rolle. Sie führt ihn zu seinen Entdeckungen. Aber sie kann ihn auch zu seinen Fehlschlägen führen. Und sie bleibt sozusagen immer seine Privatsache. Der große Mathematiker Gauß hat diese Situation einst sehr hübsch beschrieben, als er ausrief: «Ich habe mein Ergebnis gefunden! Aber ich weiß noch nicht, wie ich es finden soll.» All dies gilt natürlich auch für die aristotelische Lehre von der intellektuellen Intuition der sogenannten Wesenheiten⁴⁴, eine Lehre, die von Hegel und in unserer eigenen Zeit von Husserl und seinen zahlreichen Schülern verbreitet wurde; und dies zeigt uns, daß «die intellektuelle Intuition der Wesenheiten» oder die «reine Phänomenologie», wie es Husserl nennt, weder eine Methode der Wissenschaft noch eine Methode der Philosophie ist. (Die viel diskutierte Frage, ob sie, wie die reinen Phänomenologen glauben, eine neue Erfindung ist oder eine Spielart des Cartesianismus [oder der Hegelschen Philosophie], läßt sich leicht entscheiden; sie ist eine Spielart der aristotelischen Philosophie.)

Die zweite zu kritisierende Lehre weist noch wichtigere Verbindungen mit modernen Ansichten auf; und sie hängt insbesondere mit dem Problem des Verbalismus

zusammen. Man weiß seit Aristoteles, daß nicht alle Sätze bewiesen werden können und daß ein Versuch, dies zu tun, nur zu einem unendlichen Regreß der Beweise führt und daher zusammenbrechen muß. Aber weder Aristoteles⁴⁵ noch zahlreiche moderne Autoren scheinen sich darüber im klaren zu sein, daß der analoge Versuch einer Definition des Sinnes aller unserer Begriffe in gleicher Weise zu einem unendlichen Regreß von Definitionen führen muß. Die folgende Stelle aus Crossmans *Plato To-Day* ist charakteristisch für eine Ansicht, die im Grunde von vielen geachteten zeitgenössischen Philosophen, zum Beispiel auch von Wittgenstein⁴⁶, vertreten wird: «... wenn wir den Sinn unserer Worte nicht genau kennen, so ist es nicht möglich, eine Frage mit Gewinn zu diskutieren. Die meisten der wertlosen Argumente, an die wir alle Zeit verschwenden, sind im Grunde auf den Umstand zurückzuführen, daß jeder von uns den Worten, die er verwendet, seinen eigenen vagen Sinn gibt und annimmt, daß der Opponent jene Worte im gleichen Sinn verwenden wird. Wenn wir zu Beginn unsere Begriffe definieren würden, dann könnten wir unsere Diskussionen weit einträglicher gestalten. Auch brauchen wir nur die Tageszeitungen zu lesen, um zu beobachten, daß die Propaganda (das moderne Gegenstück der Rhetorik) vor allem davon abhängt, daß sie den Sinn der Begriffe verwirrt. Wenn die Politiker gesetzlich gezwungen würden, jeden Begriff, den sie verwenden wollen, zu definieren, so würden sie einen Großteil ihrer Popularität und ihrer Anziehungskraft verlieren, ihre Reden würden kürzer sein, und man würde

finden, daß viele ihrer Meinungsverschiedenheiten rein verbaler Natur sind.» Diese Stelle ist sehr charakteristisch für eines der Vorurteile, das wir Aristoteles verdanken, für das Vorurteil, daß die Sprache durch die Verwendung von Definitionen genauer gemacht werden kann. Überlegen wir, ob das wirklich der Fall ist.

Zunächst ist folgendes klar: «Wenn die Politiker» (oder sonst jemand) «gesetzlich gezwungen würden, jeden Begriff zu definieren, den sie verwenden wollen», so würden ihre Reden nicht kürzer, sondern unendlich lang werden. Denn eine Definition kann den Sinn eines Begriffs ebensowenig begründen, wie ein Beweis oder eine Ableitung⁴⁷ die Wahrheit eines Satzes begründen kann; beide können dieses Problem nur verschieben. Die Ableitung verschiebt das Problem der Wahrheit zurück auf die Prämissen, die Definition verschiebt das Problem des Sinnes zurück auf die definierenden Begriffe (das heißt auf jene Begriffe, die die Definitionsformel aufbauen). Aber diese definierenden Begriffe werden aus vielen Gründen⁴⁸ höchst wahrscheinlich ebenso vage und verwirrend sein wie die Begriffe, von denen wir ausgegangen sind; und auf jeden Fall müßten wir nun sie selbst definieren, was zu neuen Begriffen führt, die gleichfalls definiert werden müssen. Und so weiter in infinitum. Man sieht, daß die Forderung der Definition aller unserer Begriffe ebenso unhaltbar ist wie die Forderung des Beweises aller unserer Behauptungen.

Diese Kritik mag auf den ersten Blick unfair erscheinen. Der Einwand liegt nahe, daß jemand, der Definitionen ver-

langt, an die Ausschaltung der Zweideutigkeiten denkt, die so oft mit Worten wie ⁴⁹ «Demokratie», «Freiheit», «Pflicht», «Religion» verbunden sind; daß es sicher unmöglich ist, alle Begriffe zu definieren; daß es aber möglich ist, Definitionen für einige dieser mehr gefährlichen Begriffe zu geben und es dabei bewenden zu lassen; und daß wir eben die definierenden Begriffe hinnehmen müssen, das heißt, daß wir nach ein oder zwei Schritten anhalten müssen, um einen unendlichen Regreß zu vermeiden. Aber diese Verteidigung ist unhaltbar. Zugegeben – die erwähnten Begriffe werden häufig mißbraucht. Aber ich bestreite, daß der Versuch, sie zu definieren, die Situation verbessern kann. Er kann sie nur verschlechtern. Es ist klar, daß die Politiker, auch wenn sie ihre «Begriffe» nur einmal «definieren» und hierauf die definierenden Ausdrücke undefiniert lassen würden, ihre Reden nicht abkürzen könnten; denn jede essentialistische Definition, das heißt jede Definition, die «unsere Begriffe definiert» (im Gegensatz zu einer nominalistischen Definition, die neue Fachausdrücke einführt) bedeutet, wie wir gesehen haben, die Einführung einer langen Story anstelle einer kurzen. Außerdem würde der Versuch, gewisse Begriffe zu definieren, die Vagheit und die Verwirrung nur noch vermehren. Denn da wir nicht verlangen können, daß alle definierenden Ausdrücke ihrerseits definiert werden, so kann ein kluger Politiker oder Philosoph die Forderung nach Definitionen mühelos erfüllen. Auf die Frage, was er unter «Demokratie» versteht, kann er zum Beispiel antworten «die Herrschaft des allgemeinen Willens» oder «die

Herrschaft des Volksgeistes»; und da er nun eine Definition gegeben und damit die höchsten Maßstäbe der Präzision erfüllt hat, so wird es niemand wagen, ihn länger zu kritisieren. In der Tat – wie könnte er auch kritisiert werden, wo uns doch die weitere Forderung nach einer Definition der Begriffe «Herrschaft» oder «Volk» oder «Willen» oder «Geist» in einen unendlichen Regreß treibt, so daß jedermann zögern wird, sie zu erheben; sollte sie aber all dem zum Trotz doch erhoben werden, so läßt sie sich ebenso leicht erfüllen. Andererseits kann ein Streit über die Korrektheit oder Wahrheit der aufgestellten Definition nur zu einem leeren Wortgefecht führen.

Damit bricht die essentialistische Definitionslehre zusammen, und dies auch dann, wenn sie nicht, wie bei Aristoteles, die «Prinzipien» unseres Wissens zu begründen versucht, sondern sich mit der scheinbar bescheideneren Forderung begnügt, daß wir «den Sinn unserer Worte definieren sollten».

Aber sicher ist die Forderung klar und unzweideutig zu sprechen sehr wichtig, und es muß ihr Genüge getan werden. Läßt sie sich innerhalb der nominalistischen Lehre erfüllen? Und kann der Nominalismus dem infiniten Regreß entgehen?

Er kann es. Für die nominalistische Position gibt es keine Schwierigkeit, die dem unendlichen Regreß entspricht. Wie wir gesehen haben, verwendet die Wissenschaft Definitionen nicht, um den Sinn ihrer Begriffe festzustellen, sondern nur, um handliche abkürzende Etiketten einzuführen. Und

sie hängt nicht von Definitionen ab; alle Definitionen können ohne Verlust der gegebenen Information weggelassen werden. Daraus folgt, daß in der Wissenschaft *alle wirklich notwendigen Begriffe undefinierte Begriffe sein müssen*. Aber wie versichert sich dann die Wissenschaft des Sinnes ihrer Begriffe? Auf diese Frage sind verschiedene Antworten vorgeschlagen worden⁵⁰, doch glaube ich nicht, daß auch nur eine von ihnen wirklich befriedigend ist. Die Situation scheint so zu liegen. Die aristotelische Lehre und verwandte philosophische Richtungen haben uns so lange Zeit eingeredet, wie wichtig es ist, den Sinn unserer Begriffe genau zu kennen, daß wir alle geneigt sind, daran zu glauben. Und bei diesem Glauben verharren wir trotz der unbestreitbaren Tatsache, daß die Philosophie, die sich für zwanzig Jahrhunderte um den Sinn ihrer Begriffe Sorgen gemacht hat, nicht nur voll ist von Gerede, sondern auch erschreckend vage und vieldeutig, während eine Wissenschaft wie die Physik, die sich kaum um Begriffe und ihren Sinn, sondern statt dessen um Tatsachen kümmert, große Präzision erreicht hat. Das ist sicher ein wichtiger Hinweis darauf, daß die Wichtigkeit des Sinnes von Begriffen unter dem Einfluß der Aristotelischen Lehren sehr übertrieben worden ist. Aber ich glaube, daß das Beispiel der Physik noch mehr zeigt. Denn ganz abgesehen davon, daß diese Konzentration auf das Problem des Sinnes nicht zu größerer Genauigkeit führt, ist sie selbst die Hauptquelle von Vagheit, Zweideutigkeit und Verwirrung.

In der Wissenschaft sorgen wir dafür, daß die Behauptungen, die wir aufstellen, nie vom Sinn unserer Begriffe

abhängen. Sogar dort, wo die Begriffe definiert werden, versuchen wir nie aus der Definition irgendein Wissen herzuleiten oder ein Argument auf sie zu gründen. Das ist der Grund, warum uns unsere Begriffe so wenig Sorge bereiten. Wir überlasten sie nicht» Wir bemühen uns, ihnen so wenig Gewicht wie nur möglich beizumessen. Wir nehmen ihren «Sinn» nicht allzu ernst. Wir sind uns immer des Umstandes bewußt, daß sie ein wenig vage sind (denn wir haben ihren Gebrauch nur in praktischen Anwendungen gelernt), und wir erreichen Präzision nicht, indem wir ihren Halbschatten von Vagheit reduzieren, sondern indem wir uns von ihm entfernt halten, das heißt, indem wir unsere Sätze sorgfältig so formulieren, daß die möglichen Abschattungen des Sinns unserer Begriffe nichts ausmachen. Auf diese Weise vermeiden wir einen Streit über bloße Worte.

Die Idee, daß die Genauigkeit der Wissenschaft oder der wissenschaftlichen Sprache von der Genauigkeit ihrer Begriffe abhängt, ist sicher sehr plausibel, aber ich halte sie nichtsdestoweniger für ein bloßes Vorurteil. Die Präzision einer Sprache hängt vielmehr gerade davon ab, daß sie sich sorgfältig bemüht, ihre Begriffe nicht mit der Aufgabe zu belasten, präzise zu sein. Ein Begriff wie «Düne» oder «Wind» ist sicher sehr vage. (Wie viele Zentimeter hoch muß ein kleiner Sandhügel sein, um eine «Düne» zu heißen? Wie schnell muß sich die Luft bewegen, um «Wind» genannt zu werden?) Dennoch sind diese Begriffe für viele Zwecke des Geologen hinreichend genau; und in anderen Umständen, wenn ein höherer Grad der Unterscheidung

verlangt wird, kann er immer sagen «Dünen von einer Höhe zwischen einem und acht Metern» oder «Wind von einer Geschwindigkeit zwischen fünfzehn und dreißig Kilometern pro Stunde». Und in den mehr exakten Wissenschaften ist die Situation ähnlich. Bei physikalischen Messungen zum Beispiel bemühen wir uns immer, den Bereich in Betracht zu ziehen, innerhalb dessen Fehler auftreten können; und Präzision besteht weder in dem Versuch, diesen Bereich zur Gänze zu beseitigen, noch in der Behauptung, daß es einen solchen Bereich nicht gebe, sondern vielmehr in seiner expliziten Anerkennung.

Selbst dort, wo ein Begriff Ungelegenheit machte – was zum Beispiel in der Physik auf den Begriff «Gleichzeitigkeit» zutrifft –, beruhte die Schwierigkeit nicht auf der mangelnden Präzision oder auf der Zweideutigkeit seines Sinnes, sondern vielmehr darauf, daß uns ein intuitives Vorurteil veranlaßte, ihn mit zu viel Sinn oder mit einem zu «präzisen» Sinn zu beladen – nicht mit zu wenig. Was Einstein bei seiner Kritik der Gleichzeitigkeit fand, war, daß die Physiker bei der Erörterung gleichzeitiger Ereignisse eine stillschweigende Annahme trafen (die Annahme, daß es ein unendlich schnelles Signal gibt), die sich als unrichtig erwies. Ihr Fehler bestand nicht darin, daß sie nichts meinten oder daß der Sinn dessen, was sie meinten, zweideutig war oder daß der Begriff nicht genügend präzise war. Was Einstein fand, war vielmehr, daß die Ausschaltung einer theoretischen Annahme, die wegen ihrer Selbstevidenz unbemerkt geblieben war, die Beseitigung einer Schwierig-

rigkeit ermöglichte, die sich in der Wissenschaft erhoben hatte. Er befaßte sich also gar nicht mit der Frage des Sinnes eines Begriffs, sondern mit der Frage der Wahrheit einer Theorie. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die von einem bestimmten physikalischen Problem unabhängige Analyse des «wesentlichen Sinnes» des Begriffes der Gleichzeitigkeit oder gar die Untersuchung dessen, was die Physiker mit dem Begriff der Gleichzeitigkeit «eigentlich meinen», weit geführt hätte.

Ich denke, wir können aus diesem Beispiel lernen, daß wir nicht versuchen sollten, Probleme zu lösen, bevor wir überhaupt in Schwierigkeiten geraten sind. Und ich glaube auch, daß man das Beispiel Einsteins nicht zur Rechtfertigung einer vorwiegenden Beschäftigung mit Fragen heranziehen kann, die den Sinn von Begriffen betreffen, wie etwa mit der Frage ihrer Vagheit oder ihrer Mehrdeutigkeit. Die ausschließliche Beschäftigung mit derartigen Fragen beruht vielmehr auf der Annahme, daß vieles vom Sinn unserer Begriffe abhängt und daß wir mit diesem Sinn operieren; und sie muß daher zu Gerede und Scholastizismus führen. Hier können wir sogleich eine Lehre wie die Wittgensteins⁵¹ kritisieren, nach der die Wissenschaft Tatsachen untersucht, während die Philosophie die Aufgabe hat, den Sinn von Begriffen zu klären, dadurch unsere Sprache zu reinigen und linguistische Vexierfragen zu beseitigen. Es ist charakteristisch für die Ansichten dieser Schule, daß sie nicht zu Argumenten führen, die rational kritisiert werden können; die Schule wendet sich daher mit ihren

subtilen Analysen⁵² einzig an den kleinen esoterischen Kreis der Eingeweihten. Dies legt die Annahme nahe, daß die ausschließliche Beschäftigung mit Sinnfragen immer die Tendenz hat, zu jenem Ergebnis zu Führen, das so typisch ist für die aristotelischen Richtungen in der Philosophie – zu Scholastizismus und Mystizismus.

Betrachten wir noch kurz, wie diese heulen typischen Ergebnisse des Aristotelianismus entstanden sind. Aristoteles betonte, daß die Demonstration, oder der Beweis, und die Definition die beiden fundamentalen Methoden sind, mit deren Mille wir Wissen erlangen. Wenn wir zuerst die Beweislehre betrachten, so kann kein Zweifel bestehen, daß sie zu zahllosen Versuchen führte, mehr zu beweisen, als bewiesen werden kann; die mittelalterliche Philosophie ist voll von diesem Scholastizismus, und dieselbe Tendenz läßt sich auf dem Kontinent bis herab auf Kant beobachten. Kants Kritik aller Versuche, die Existenz Gottes zu beweisen, führte zur romantischen Reaktion von Fichte, Schelling und Hegel. Die neue Tendenz besteht darin, Beweise und mit ihnen jede Art rationaler Argumentation zu verwerfen. Mit der Romantik wird in *der* Philosophie, wie auch in den Sozialwissenschaften, eine neue Art von Dogmatizismus Mode. Dieser Dogmatizismus konfrontiert uns mit seinem Machtspruch, der nur blindlings akzeptiert oder verworfen werden kann. Diese romantische Periode einer Orakelphilosophie, die Schopenhauer die «Periode der Unredlichkeit» genannt hat, wird von ihm auf folgende Weise beschrieben⁵³: «... der Charakter der Redlichkeit,

des gemeinschaftlichen Forschens mit dem Leser, welchen die Schriften aller früheren Philosophen tragen, ist hier verschwunden; nicht belehren, sondern betören will der Philosophaster dieser Zeit seinen Leser; davon zeugt jede Seite.»

Die aristotelische Definitionslehre führte zu einem ähnlichen Ergebnis. Zuerst produzierte sie ein Gutteil Haarspalterei. Später begannen aber die Philosophen zu fühlen, daß ein Argumentieren über Definitionen nicht möglich ist. Auf diese Weise ermunterte der Essentialismus nicht nur das Herumreden, er führte auch zur Enttäuschung am Argument, das heißt zur Enttäuschung an der Vernunft. Scholastizismus, Mystizismus, Verzweiflung an der Vernunft – dies sind die unvermeidlichen Resultate des platonischen und aristotelischen Essentialismus. Und mit Aristoteles wird Platons offener Aufstand gegen die Freiheit zum verborgenen Aufstand gegen die Vernunft.

Wie wir von Aristoteles selbst wissen, trafen der Essentialismus und die Lehre von der Definition, als sie zuerst vorgetragen wurden, auf eine starke Opposition, insbesondere auf die Opposition des Antisthenes, des alten Gefährten des Sokrates, der sehr vernünftige Einwände erhoben haben dürfte⁵⁴. Aber diese Opposition wurde unglücklicherweise geschlagen. Die Folgen, die diese Niederlage für die intellektuelle Entwicklung der Menschheit hatte, lassen sich kaum überschätzen. Einige von ihnen werden im nächsten Kapitel diskutiert werden. Damit beende ich meine Abschweifung, die Kritik der platonisch-aristotelischen Definitionslehre.

III

Ich brauche wohl kaum zu wiederholen, daß ich Aristoteles nur höchst skizzenhaft behandelt habe, weitaus skizzenhafter als Platon. Was ich über diese beiden Philosophen geschrieben habe, sollte vor allem zeigen, welchen Anteil sie an der Entstehung des Historizismus und am Kampf gegen die offene Gesellschaft hatten, und es sollte weiterhin ihren Einfluß auf die Probleme unserer eigenen Zeit zeigen – auf die Entstehung der Orakelphilosophie Hegels, des Vaters des modernen Historizismus sowie auf die Entstehung der modernen totalitären Lehren. Die Entwicklung zwischen Aristoteles und Hegel kann hier überhaupt nicht behandelt werden. Zumindest ein weiterer Band wäre nötig, um ihr auch nur einigermaßen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Auf den verbleibenden wenigen Seiten dieses Kapitels werde ich jedoch versuchen anzudeuten, wie diese Periode im Lichte des Konflikts zwischen der offenen und der geschlossenen Gesellschaft beschrieben werden könnte.

Der Konflikt zwischen der platonisch-aristotelischen Spekulation und dem Geiste der großen Generation, dem Geiste des Perikles, des Sokrates und des Demokrit läßt sich durch alle Zeiten verfolgen. Dieser Geist wurde von der Bewegung der Kyniker mehr oder weniger rein aufbewahrt; wie die frühen Christen predigten sie die Brüderlichkeit der Menschen, die sie mit einem monotheistischen Glauben an die Vaterschaft Gottes verbanden. Das Reich Alexanders wie auch das Reich des Augustus wurde durch diese Ideen beeinflusst, die zuerst im imperialistischen Athen des Perikles

Gestalt angenommen hatten und die durch den Kontakt zwischen dem Westen und dem Osten stets von neuem angeregt worden waren. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Ideen und vielleicht die kynische Bewegung selbst auch die Entstehung des frühen Christentums beeinflußt haben.

Zu Beginn stand das Christentum wie auch die kynische Bewegung im Gegensatz zum geschraubten platonisierenden Idealismus und Intellektualismus der «Schreiber», der Schriftgelehrten. («Du hast diese Dinge vor den Weisen und Klugen verborgen und sie den Kindern geoffenbart».) Ich zweifle nicht, daß es teilweise ein Protest war gegen eine Bewegung, die man als den jüdischen Platonismus im weiteren Sinn⁵⁵ beschreiben konnte, ein Protest gegen die abstrakte Verehrung Gottes und seines Worts, und es war ganz gewiß ein Protest gegen die jüdische Stammesgehundenheit, gegen ihre starren und leeren Stammestabus und gegen die Ausschließlichkeit des jüdischen Stammes, die sich zum Beispiel in der Lehre vom auserwählten Volk, das heißt in der Deutung der Gottheit als Stammesgott, äußerte. Es scheint, daß ein derartiges Betonen der Stammesgesetze und der Einheit des Stammes nicht so sehr eine primitive Stammesgesellschaft charakterisiert, sondern daß es viel mehr ein verzweifelter Versuch ist, die alten Formen des Stammeslebens wiederherzustellen und festzuhalten. Und im Falle des Judentums scheint es eine Reaktion gegen die Auswirkungen der babylonischen Eroberungen auf das jüdische Stammesleben gewesen zu sein. Aber Seite an Seite mit dieser Bewegung zu größerer Starrheit finden wir eine

andere Bewegung, die gleichzeitig entstanden sein dürfte und die humanitäre Ideen produzierte, Ideen, welche der Reaktion der großen Generation auf die Auflösung des griechischen Stammeslebens sehr ähnlich waren. Dieser Prozeß scheint sich wiederholt zu haben, als die jüdische Unabhängigkeit schließlich von Rom zerstört wurde. Das führte zu einem neuen und tieferen Schisma zwischen den beiden möglichen Lösungen, der Rückkehr zum Stamm, dargestellt vom orthodoxen Judentum, und der humanitären Einstellung der neuen Sekte der Christen, die Barbaren (oder Heiden) und auch Sklaven umfaßte. Aus der *Apostelgeschichte*⁵⁶ können wir ersehen, wie ernsthaft diese Probleme waren, das soziale Problem und das nationale Problem; und dasselbe läßt sich aus der Entwicklung des Judentums ablesen; denn die Konservativen reagierten auf genau dieselbe Situation mit einem zweiten Versuch, ihre Stammeslebensformen festzuhalten und zu versteinern, indem sie sich an ihre «Gesetze» klammerten mit einer Zähigkeit, die den Beifall Platons gewonnen haben würde. Es läßt sich kaum bezweifeln, daß diese Entwicklung, wie auch die Entwicklung der Ideen Platons, durch einen starken Widerstand gegen das neue Kredo der offenen Gesellschaft, in diesem Fall gegen das Christentum, inspiriert war.

Aber es gibt noch tiefere Ähnlichkeiten zwischen dem Glauben der großen Generation, insbesondere des Sokrates, und dem Glauben des frühen Christentums. Es läßt sich kaum bezweifeln, daß die Stärke der frühen Christen in ihrem sittlichen Mut lag. Sie lag darin, daß sie dem Anspruch

Roms, «es sei berechtigt, seine Untertanen zu Handlungen zu zwingen, die ihrem Gewissen widersprachen»⁵⁷, ihre Anerkennung verweigerten. Die christlichen Märtyrer, die der Macht das Recht absprachen, die Maßstäbe des Rechts zu bestimmen, litten für dieselbe Sache, für die Sokrates gestorben war.

Es ist klar, daß sich dies sehr änderte, als der christliche Glauben selbst im Römischen Reich die Macht erlangte. Es erhebt sich die Frage, ob diese offizielle Anerkennung der christlichen Kirche (und ihre spätere Organisation nach dem Vorbild der neuplatonischen Gegenkirche des Julian Apostata⁵⁸) nicht ein genialer politischer Schachzug von seiten der herrschenden Mächte war, der den Zweck hatte, den ungeheuren moralischen Einfluß einer Religion zu brechen – einer Religion, gegen die sie mit Gewalt sowie mit der Anklage des Atheismus und der Gottlosigkeit vergeblich zu Felde gezogen waren. Mit anderen Worten – es erhebt sich die Frage, ob es Rom (insbesondere nach Julian) nicht notwendig fand, dem Rat Paretos zu folgen und «an die moralischen Gefühle der Menschen zu appellieren, statt sich in nutzlosen Versuchen aufzureiben, diese Gefühle zu verändern». Diese Frage ist schwer zu beantworten. Aber sie kann sicher nicht (wie bei Toynbee⁵⁹) zurückgewiesen werden durch einen Appell an «unseren historischen Sinn, der uns warnt», dem Zeitraum Konstantins und seiner Nachfolger «Beweggründe zuzuschreiben, deren Zynismus anachronistisch wäre», das heißt also Beweggründe, die mehr unserer eigenen «modernen abendländischen

Lebensform» entsprechen. Denn wir haben gesehen, daß derartige Beweggründe schon im fünften Jahrhundert v. Chr. von Kritias, dem Anführer der Dreißig Tyrannen, offen und «zynisch» oder, genauer, schamlos ausgedrückt werden; und ähnliche Darlegungen sind in der Geschichte der griechischen Philosophie nicht selten⁶⁰. Wie dem auch sei – es läßt sich kaum bezweifeln, daß das dunkle Zeitalter mit der Verfolgung der Nichtchristen, Häretiker und Philosophen durch Justinian (529 n. Chr.) begann. Die Kirche wandelte in den Spuren des platonisch-aristotelischen totalitären Gedankenguts, und diese Entwicklung kulminierte in der Inquisition. Insbesondere die Theorie der Inquisition kann als rein platonisch beschrieben werden. Sie wird in den drei letzten Büchern der *Gesetze* auseinandergesetzt, wo Platon zeigt, daß die Pflicht der Hirtenherrscher darin besteht, ihre Schafe unter allen Umständen zu schützen, indem sie die Gesetze und insbesondere die religiöse Praxis und Theorie starr und unverändert beibehalten – selbst dann, wenn es notwendig werden sollte, den Wolf zu töten, der sicher ein ehrlicher und rechtschaffener Mensch sein kann, dessen erkranktes Gewissen es ihm aber leider nicht gestattet, sich vor den Drohungen der Mächtigen zu beugen.

Es ist eine der charakteristischen Reaktionen auf die Last der Zivilisation in unserer eigenen Zeit, daß der angeblich «christliche» Autoritätsglaube des Mittelalters in gewissen intellektuellen Kreisen eine der Moden des Tages geworden ist⁶¹. Dies ist zweifellos nicht nur auf die

Idealisierung einer mehr «organischen» und «integrierten» Vergangenheit zurückzuführen, sondern auch auf eine verständliche Wendung gegen den modernen Agnostizismus, der diese Last über alle Maßen vermehrt hat. Die Menschen glaubten, daß Gott die Welt regiert. Dieser Glauben schränkte ihre Verantwortlichkeit ein. Der neue Glauben, daß sie die Welt selbst regieren müssen, schuf für viele eine nahezu unerträgliche Last an Verantwortung. All das muß zugegeben werden. Aber ich glaube nicht, daß das Mittelalter, selbst wenn man es vom Standpunkt des Christentums aus betrachtet, besser regiert wurde als unsere westlichen Demokratien. Denn wir können in den Evangelien lesen, daß der Gründer des Christentums von einem «Rechtsgelehrten» gefragt wurde, nach welchem Kriterium zwischen einer wahren und einer falschen Deutung seiner Worte zu unterscheiden sei. Er beantwortete diese Frage mit dem Gleichnis vom Priester und vom Leviten, die beide einen Verwundeten in großer Qual sahen und «vorübergingen», während der Samariter seine Wunden verband und sich um seine materiellen Bedürfnisse kümmerte. Ich glaube, daß sich alle «Christen», die nicht nur eine Zeit herbeiwünschen, in der die Kirche Freiheit und Gewissen niederhielt, sondern auch eine Zeit, in der vor den Augen und mit der Autorität der Kirche eine unerhörte Unterdrückung die Menschen zur Verzweiflung trieb, dieses Gleichnis ins Gedächtnis rufen sollten. Als einen erschütternden Kommentar zum Leiden der Menschen in jenen Tagen und zugleich zum «Christentum» der nun so

modernen romantischen Verehrung des Mittelalters, die diese Zeit zurückbringen möchte, sei hier eine Stelle aus H. Zinssers Buch *Rats, Lice and History*⁶² zitiert, in der er über Epidemien von Tanzwut (bekannt als St. Johannestanz» und «St. Veitstanz» usw.) im Mittelalter spricht. (Ich habe nicht die Absicht, Zinsser als eine Autorität des Mittelalters anzuführen; es besteht dafür kein Bedürfnis, denn die fraglichen Tatsachen sind kaum umstritten; aber seine Bemerkungen tragen den seltenen Stempel des praktischen Samariters, den Stempel eines großen und menschlichen Arztes.) «Diese merkwürdigen Anfälle, obgleich in früheren Zeiten nicht unbekannt, waren während und unmittelbar nach dem entsetzlichen Elend der Pest allgemein verbreitet. Die Tanzwut besitzt nur selten die Merkmale, die wir mit epidemischen Infektionskrankheiten des Nervensystems verbinden. Sie gleicht vielmehr einer *Massenhysterie, die durch Angst und Verzweiflung in einer unterdrückten und ausgehungerten und in einem heute fast unvorstellbaren Ausmaß elenden Bevölkerung erzeugt wird*. Zu dem Elend fortwährender Kriege, politischer und sozialer Auflösung fügte sich das schreckliche Leiden einer unentrinnbaren, mysteriösen und tödlichen Krankheit. Die Menschheit stand hilflos, gleichsam gefangen in einer Welt voll von Schrecken und Gefahren, gegen die es keine Verteidigung gab. Gott und Teufel waren für die Menschen dieser Tage, die sich unter den, wie sie glaubten, von übernatürlichen Mächten auferlegten Leiden beugten, lebendige Begriffe. Für sie, die unter der Last zusammenbrachen, gab es kein

anderes Entrinnen als die Flucht nach innen, die Flucht in die geistige Zerstörung, die, unter den Zeitumständen, die Form eines religiösen Fanatismus annahm.» Zinsser zieht dann einige Parallelen zwischen diesen Ereignissen und gewissen Reaktionen in unseren Tagen, in denen, wie er sagt, «ökonomische und politische Hysterie die religiösen Hysterien früherer Zeiten ersetzen»; und hierauf faßt er seine Charakterisierung der Menschen, die in jenen Tagen einer autoritären Herrschaft lebten, zusammen: «eine von Furcht niedergedrückte und elende Bevölkerung, die unter der Last fast unglaublicher Bedrängnis und Gefahr zusammengebrochen war». Ist es notwendig, zu fragen, welche Einstellung wohl christlicher ist – das Verlangen nach der Rückkehr zur «ungebrochenen Harmonie und Einheit» des Mittelalters oder eine Einstellung, die die Vernunft anwenden will, um die Menschheit von Seuchen und Unterdrückung zu befreien?

Aber zumindest ein Teil der autoritären Kirche des Mittelalters brachte es fertig, eine solche praktische humanitäre Einstellung als «weltlich», «epikureisch» und als die Einstellung von Menschen zu brandmarken, denen es einzig darauf ankommt, «sich den Wanst zu füllen wie das Vieh». Die Begriffe «Epikureismus», «Materialismus» und «Empirismus», das heißt die Philosophie des Demokrit, eines der Größten der Großen Generation, wurde auf diese Weise gleichbedeutend mit Verworfenheit, und der Stammesidealismus des Platon und Aristoteles wurde als eine Art Christentum vor Christus verherrlicht. Und in der

Tat ist die Ursache der auch heute noch ungeheuren Autorität von Platon und Aristoteles darin zu suchen, daß ihre Philosophie im Mittelalter von den Vertretern autoritärer Lehren übernommen wurde. Es darf aber nicht vergessen werden, daß außerhalb des totalitären Lagers ihr Ruhm ihren praktischen Einfluß auf unser Leben überlebt hat. Und wenn der Namen des Demokrit auch wenig bekannt ist, so sind doch seine Moral und seine Wissenschaft noch immer mitten unter uns.

ZWEITES KAPITEL:

HEGEL UND DER NEUE MYTHOS VON DER HORDE

Die Philosophie Hegels war also eine Zergliederung des Denkens von solcher Tiefe, daß es größtenteils ganz unmöglich war, sie zu verstehen ...

J. H. STIRLING

I

Hegel, die Quelle des gesamten zeitgenössischen Historizismus, war ein direkter Nachfolger von Heraklit, Platon und Aristoteles. Hegel konnte Wunder wirken. Für einen logischen Hexenmeister wie ihn war es ein Kinderspiel, mit Hilfe seiner zauberkräftigen Dialektik wirkliche, physische Kaninchen aus rein metaphysischen Zylindern herauszuholen. So gelang es ihm, ausgehend von Platons *Timaios*

und seinem Zahlenmystizismus, mit rein philosophischen Methoden zu beweisen (114 Jahre nach den *Principia* Newtons!), daß die Planeten sich nach Keplers Gesetzen bewegen müssen. Es gelang ihm¹ sogar, die wirkliche Position der Planeten herzuleiten und dadurch zu beweisen, daß sich kein Planet zwischen Mars und Jupiter befinden könne (unglücklicherweise war es seiner Aufmerksamkeit entgangen, daß ein solcher Planet wenige Monate vorher entdeckt worden war). Auf gleiche Art bewies er, daß die Magnetisierung das Gewicht des Eisens vermehrt, daß die Newtonischen Theorien der Trägheit und der Gravitation einander *widersprechen* (er konnte natürlich nicht vorhersehen, daß Einstein die *Identität* der trägen und schweren Masse zeigen würde) und viele andere Dinge mehr. Daß eine so überraschend fruchtbare philosophische Methode ernst genommen wurde, kann durch die Zurückgebliebenheit der deutschen Naturwissenschaft jener Tage nur zum Teil erklärt werden. Denn die Wahrheit scheint mir die zu sein, daß redliche Männer, wie Schopenhauer oder J. J. Fries, und vor allem jene Wissenschaftler, die, wie Demokrit², «lieber ein einziges Kausalgesetz finden als König von Persien sein würden», Hegel zunächst gar nicht ernst nahmen. Hegels Ruhm wurde von jenen begründet, die eine schnelle Einführung in die tiefen Mysterien der Welt der mühevollen Kleinarbeit einer Wissenschaft vorziehen, einer Wissenschaft, deren Unfähigkeit, alle Geheimnisse mit einem Schlag zu enthüllen, nur enttäuschen kann. Denn sie hatten es bald heraus, daß es keine Methode gab, die

sich mit so spielerischer Leichtigkeit, zugleich aber mit so eindrucksvoller (wenn auch nur scheinbarer) Schwierigkeit auf jedes beliebige Problem anwenden ließ: Nichts führte so schnell zu sicherem, aber imponierendem Erfolg, und nichts konnte mit so geringem Aufwand an Denken und mit so wenig wissenschaftlichem Studium und wissenschaftlicher Kenntnis zu einer imponierenden Schaustellung scheinbarer Wissenschaftlichkeit führen als die Hegelsche *Dialektik*, jene magische Methode, die die «unfruchtbare formale Logik» ersetzte. Hegels Erfolg war der Beginn der «Periode der Unredlichkeit» (wie Schopenhauer³ die Periode des deutschen Idealismus nannte) und des Zeitalters der Verantwortungslosigkeit (wie K. Heiden das Zeitalter der modernen totalitären Lehren charakterisiert hat); er war der Beginn einer Periode zunächst intellektueller und später, als eine der Folgen, sittlicher Unredlichkeit; er war der Beginn eines neuen Zeitalters, das durch die Magie hochtönender Worte und die Macht des Jargons beherrscht wird.

Um es von allem Anfang an zu verhindern, daß der Leser Hegels schwülstigen und mystifizierenden Jargon zu ernst nimmt, werde ich einige der überraschenden Details zitieren, die er über den Schall und insbesondere über die Beziehung von Schall und Wärme entdeckt hat. In seiner *Encyklopädie*⁴ schreibt er: «§ 302. Der Klang ist der Wechsel des spezifischen Auseinanderseins der materiellen Teile und des Negiertseins derselben; nur *abstrakte* und sozusagen nur ideelle *Idealität* dieses Spezifischen. Aber dieser Wechsel ist hiemit selbst unmittelbar die Negation des materiellen

spezifischen Bestehens; dieses ist damit *ideale Idealität* der spezifischen Schwere und *Kohäsionswärme*. Die Erhitzung der klingenden Körper, wie der geschlagenen, auch der aneinander geriebenen, ist die Erscheinung von der dem Begriffe nach mit dem Klange entstehenden Wärme.» Es gibt Leute, die noch immer an Hegels Redlichkeit glauben, oder die im Zweifel sind, ob sein Geheimnis nicht eher in der Tiefgründigkeit, in der Fülle seiner Gedanken als in der Leere zu suchen sei. Ich wünsche, sie würden den letzten Satz dieses Zitats – den einzig verständlichen – sorgfältig lesen, denn hier verrät sich Hegel. Offenkundig sagt dieser Satz nicht mehr als dies: «Die Erhitzung der klingenden Körper ... ist ... die Erscheinung von der ... mit dem Klange entstehenden Wärme.» Es erhebt sich die Frage, ob sich Hegel, durch seinen eigenen Jargon hypnotisiert, selbst hinters Licht geführt hat; oder ob er unverfroren genug war, andere zu verhexen und hinters Licht zu führen. Ich bin überzeugt, daß das letztere zutrifft, vor allem angesichts dessen, was Hegel in einem seiner Briefe schrieb⁵. In diesem Brief, der zwei Jahre vor der Publikation der *Naturphilosophie* datiert ist, verwies Hegel auf eine andere *Naturphilosophie*, auf die seines Freundes Schelling: «Sie wissen von mir, daß ich mich ... mit ... der Differentialrechnung, mit Physik, Naturgeschichte, Chemie zu sehr beschäftigt habe» – so rühmt sich Hegel in diesem Brief (aber das ist nur Bluff) «... um mich von dem Schwindel der Naturphilosophie, ohne Kenntnisse durch Einbildungskraft zu philosophieren und *leere Einfälle, selbst des Aberwitzes, für Gedanken zu halten*, ergreifen zu lassen.»

Das ist eine gerechte Beurteilung der Methode Schellings, das heißt jener frechen Täuschungsmethode, die Hegel selbst kopierte oder vielmehr vergrößerte, als er einsah, daß sie vor einem entsprechenden Publikum Erfolg bedeutete.

Trotzdem ist es unwahrscheinlich, daß Hegel ohne Unterstützung von seiten des preußischen Staates je zu der einflußreichsten Gestalt der deutschen Philosophie hätte emporsteigen können. Wie die Dinge lagen, wurde er der erste offizielle Philosoph des Preußentums, ernannt in einer Periode feudaler «Restauration» nach den napoleonischen Kriegen. Später half der Staat auch seinen Schülern (Deutschland besaß und besitzt noch immer nur Universitäten, die vom Staat kontrolliert werden), und diese halfen einander. Und obgleich der Hegelianismus von den meisten seiner Anhänger offiziell verleugnet wurde, haben doch Philosophen der Hegelschen Schule seit je den Lehrbetrieb und dadurch indirekt sogar die Mittelschulen Deutschlands kontrolliert. (Im deutschen Sprachbereich blieben einzig die Universitäten des römisch-katholischen Österreich gleich Inseln in einer Flut ziemlich unbehelligt.) Nachdem sich die Hegelsche Philosophie auf diese Weise auf dem Kontinent als höchst erfolgreich erwiesen hatte, war es für sie ein leichtes, in England von jenen Unterstützung zu erhalten, die meinten, daß eine so einflußreiche Bewegung schließlich etwas zu bieten haben müsse, und die begannen nach dem zu suchen, was Stirling *das Geheimnis Hegels* nannte. Sie wurden natürlich von Hegels «höherem» Idealismus und von seiner Forderung nach einer «höheren»

Moral angezogen; auch fürchteten sie sich, vom Chor der Anhänger Hegels als unmoralisch gebrandmarkt zu werden; denn selbst die bescheideneren Hegelianer nannten ihre Lehren «Errungenschaften, die angesichts ... der Bedrohung durch die den geistigen und sittlichen Werten ewig feindlichen Mächte stets aufs neue erkämpft werden müssen». Einige wirklich hervorragende Männer (ich denke vor allem an McTaggart) unternahmen ernsthafte Versuche in konstruktivem idealistischem Denken, Versuche, die weit über dem Niveau Hegels standen. Aber diese Versuche waren am Ende nicht mehr als ein Ziel für die Angriffe gleich vortrefflicher Kritiker. Und man kann sagen, daß außerhalb des europäischen Kontinents insbesondere in den letzten zwanzig Jahren das Interesse der Philosophen an Hegel ständig zurückgegangen ist.

Aber wenn dies zutrifft, ist es dann überhaupt noch notwendig, sich über Hegel den Kopf zu zerbrechen? Die Antwort darauf lautet, daß Hegels Einfluß trotz der Tatsache, daß die Wissenschaftler ihn nie ernst nahmen und daß viele Philosophen (abgesehen von den «Evolutionisten»⁶⁾ das Interesse an ihm zu verlieren beginnen, eine höchst wirksame Kraft geblieben ist. In der Moral- und Sozialphilosophie, in den Sozial- und politischen Wissenschaften (mit der einzigen Ausnahme der Volkswirtschaftslehre) ist Hegels Einfluß und insbesondere der Einfluß seines Jargons noch immer sehr wirksam. Vor allem sind die Philosophen der Geschichte, der Politik und der Erziehung noch immer weitgehend von ihm beherrscht. In der Politik

geht dies höchst drastisch aus dem Umstand hervor, daß sowohl der marxistische extreme linke Flügel als auch die konservative Mitte sowie auch schließlich die faschistische extreme Rechte alle ihre politische Philosophie auf Hegel gründen; der linke Flügel ersetzt den Kampf der Nationen, der im historizistischen Schema Hegels erscheint, durch den Klassenkampf, die extreme Rechte ersetzt ihn durch den Kampf der Rassen; aber beide folgen ihm mehr oder weniger bewußt. (Der konservativen Mitte ist es in der Regel weniger klar, wieviel sie Hegel verdankt.)

Wie kann dieser ungeheure Einfluß erklärt werden? Ich habe nicht so sehr die Absicht, dieses Phänomen zu erklären als es zu bekämpfen. Aber ich kann einige Vorschläge zu einer Erklärung machen. Aus irgendeinem Grunde haben die Philosophen, selbst heute noch, etwas von dem Gehen und der Atmosphäre von Magiern beibehalten. Die Philosophie gilt als ein seltsames und verstiegenes Ding, als eine Disziplin, die sich mit denselben Mysterien beschäftigt wie die Religion, aber auf eine Weise, die «Kindern» oder gewöhnlichen Menschen nicht «geoffenbart werden kann»; man nimmt an, daß sie dafür zu tiefgründig ist, und man hält sie für die Religion und die Theologie der Intellektuellen, der Gelehrten, der Weisen. Die Hegelsche Philosophie paßt ausgezeichnet zu dieser Einstellung; sie ist genau das, was der oben beschriebene populäre Aberglaube von der Philosophie denkt. Sie weiß alles über alles. Sie hat auf jede Frage eine Antwort bereit. Und wer kann schon sicher sein, daß diese Antwort nicht wahr ist?

Dies ist aber nicht der Hauptgrund für den Erfolg Hegels. Sein Einfluß und die Notwendigkeit ihn zu bekämpfen, läßt sich vielleicht besser verstehen, wenn wir einen kurzen Blick auf die allgemeine historische Situation werfen.

Die Auflösung der mittelalterlichen Autokratie begann in der Renaissance. Aber auf dem Kontinent wurde ihr politisches Gegenstück, der mittelalterliche Feudalismus, erst durch die Französische Revolution ernsthaft bedroht (die Reformation hatte ihn nur verstärkt): Der Kampf für die offene Gesellschaft setzte erst mit den Ideen von 1789 wieder ein; und die feudalen Monarchien erfuhren bald, wie ernst diese Gefahr war. Als die reaktionäre Partei im Jahre 1815 in Preußen wieder die Macht übernahm, bedurfte sie dringend einer Ideologie. Hegel wurde ernannt, um diesem Bedürfnis zu entsprechen; das tat er denn auch, indem er die Ideen der ersten großen Feinde der offenen Gesellschaft, die Ideen Heraklits, Platons und Aristoteles' wiederbelebte. Ebenso, wie die Französische Revolution die ewigen Ideen der großen Generation und des Christentums wiederentdeckte, die Ideen der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit aller Menschen, ebenso entdeckte Hegel die Platonischen Ideen wieder, die die Grundlage des ewigen Aufstands gegen die Vernunft und gegen die Freiheit sind. Die Hegelsche Philosophie ist die Renaissance der Ideologie der Horde. Die historische Bedeutung Hegels wird aus dem Umstand klar, daß er gleichsam das «Bindeglied» ist (missing link) zwischen Platon und den modernen Formen des totalitären Gedankenguts. Nur die wenigsten modernen Autokraten

wissen, daß ihre Ideen bis auf Platon zurückverfolgt werden können. Aber viele wissen, was sie Hegel verdanken, und sie alle wurden in der engstirnigen Atmosphäre des Hegelschen Denkens großgezogen. Sie wurden gelehrt, den Staat, die Geschichte und die Nation zu verehren. (Meine Deutung Hegels setzt natürlich voraus, daß er Platons Lehre genau so interpretiert hat wie ich, das heißt als eine totalitäre Lehre, um diese moderne Bezeichnung zu verwenden; und man kann in der Tat zeigen⁷ [vgl. Hegels Kritik an Platon in der *Philosophie des Rechts*], daß seine Interpretation mit der unseren übereinstimmt.)

Um dem Leser einen kurzen Blick auf Hegels platonisierende Verehrung des Staates zu ermöglichen, werde ich einige Stellen zitieren, noch bevor ich mit der Analyse seiner historizistischen Philosophie beginne. Diese Stellen zeigen, daß der radikale Kollektivismus Hegels ebenso sehr von Platon wie von Friedrich Wilhelm III. abhängt, der in der kritischen Periode während und nach der Französischen Revolution König von Preußen war. Ihre Lehre ist, daß der Staat alles ist und das Individuum nichts; denn das Individuum verdankt dem Staate alles, seine physische sowie auch seine geistige Existenz. Dies ist die Botschaft Platons, die Botschaft Friedrich Wilhelms III. und die Botschaft Hegels. «Das allgemeine ist im Staate», schreibt Hegel⁸. «Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist ... Man muß daher den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren und einsehen, daß, wenn es schwer ist, die Natur zu begreifen, es noch unendlich schwerer ist, den Staat zu fassen ...

Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist ... Der Staat ist Organismus, und zum vollendeten Staat gehört wesentlich das Bewußtsein, das Denken; der Staat weiß daher, was er will. Der Staat ist wirklich und ... die wahrhafte Wirklichkeit ist Notwendigkeit: Was wirklich ist, ist in sich notwendig.» Der Staat ist «um seiner selbst willen ... der Staat ist das vorhandene, wirkliche, sittliche Leben». Diese Auswahl mag hinreichen, um Hegels Platonismus zu zeigen und um zu zeigen, wie unerbittlich er auf der absoluten sittlichen Autorität des Staates besteht, die die persönliche Sittlichkeit und das Gewissen völlig zur Seite schiebt. Hegels Platonismus ist natürlich bombastisch und hysterisch, aber dies macht es nur noch deutlicher, daß er den Platonismus mit den modernen totalitären Lehren verbindet.

Man könnte die Frage stellen, ob Hegel nicht durch diese Dienste und durch seinen Einfluß auf die Geschichte seinen Genius erwiesen habe. Ich halte diese Frage nicht für sehr wichtig, denn es ist nur ein weiteres Zeugnis für unseren Romantizismus, daß wir soviel über den «Genius» nachdenken; und abgesehen davon glaube ich nicht, daß Erfolg irgend etwas beweist oder daß die Geschichte unser Richter ist⁹; diese Thesen sind vielmehr selbst ein Teil der Hegelschen Philosophie. Was aber Hegel betrifft, so glaube ich, daß er nicht einmal talentiert war. Er ist ein unverdaulicher Schreiber. Sogar seine glühendsten Apologeten¹⁰ müssen zugeben, daß sein Stil «zweifelloos skandalös» ist. Und was den Inhalt seiner Schriften betrifft, so zeichnet er sich einzig durch seinen bemerkenswerten Mangel an

Originalität aus. Es gibt nichts in Hegels Schriften, das nicht vor ihm besser gesagt worden wäre. Es ist nichts in seiner apologetischen Methode, das er nicht von seinen apologetischen Vorläufern erborgt hätte¹¹. Aber diese erborgten Gedanken und Methoden widmete er einseitig, wenn auch ohne eine Spur von Talent, einem einzigen Ziel, dem Ziel, die offene Gesellschaft zu bekämpfen und auf diese Weise seinem Arbeitgeber, Friedrich Wilhelm von Preußen, zu dienen. Hegels Verwirrung und Erniedrigung der Vernunft ist zum Teil als ein Mittel zu diesem Zweck notwendig, zum Teil ist sie ein mehr zufälliger, wenn auch sehr natürlicher Ausdruck seines Geisteszustands. Und die «Affäre Hegel» wäre kaum der Rede wert, wenn sie nicht zu jenen unheilvollen Konsequenzen geführt hätte, die zeigen, wie leicht ein Clown zu einem «Geschichtsbildner» werden kann. Die Tragikomödie der Entstehung des «deutschen Idealismus» ähnelt trotz der abscheulichen Verbrechen, zu denen sie geführt hat, am ehesten noch einer komischen Oper; und diese Anfänge sind vielleicht die Erklärung dafür, warum man von seinen späteren Helden so schwer sagen kann, ob sie aus Wagners großen teutonischen Opern entsprungen sind oder aus Offenbachs Farcen.

Meine Behauptung, daß die Philosophie Hegels durch äußere Beweggründe, nämlich durch sein Interesse an der Restauration der preußischen Regierung Friedrich Wilhelms III., bestimmt war und daß sie daher nicht ernst genommen werden kann, ist keineswegs neu. Die Sache war all denen wohlbekannt, die die politische Situation

kannten, und sie wurde von den wenigen Unabhängigen offen erzählt. Der beste Zeuge ist Schopenhauer; selbst ein platonischer Idealist und ein Konservativer, wenn nicht ein Reaktionär¹², aber ein Mann von größter Redlichkeit, der die Wahrheit über alles verehrte. Es besteht kein Zweifel, daß er einer der kompetentesten Richter in philosophischen Dingen war, die man zu seiner Zeit finden konnte. Schopenhauer hatte das Vergnügen, Hegel persönlich zu kennen; er schlug Shakespeares¹³ Worte «solches Zeug, wie Tolle verstandlos plaudern» als Motto für Hegels Philosophie vor; und er zeichnete das folgende ausgezeichnete Bild des Meisters: «Hegel, von oben herunter zum großen Philosophen gestempelt, ein platter, geistloser, ekelhaft-widriger unwissender Scharlatan, der, mit beispielloser Frechheit, Aberwitz und Unsinn zusammenschmierte, welche von seinen feilen Anhängern als unsterbliche Weisheit ausposaunt und von Dummköpfen richtig dafür genommen wurden, und ein so völliger Chorus der Bewunderung entstand, wie man ihn nie zuvor vernommen hatte. Die einem solchen Menschen gewaltsam verschaffte, ausgebreitete geistige Wirksamkeit hat den intellektuellen Verderb einer ganzen gelehrten Generation zur Folge gehabt.» An einer anderen Stelle beschreibt Schopenhauer das politische Spiel der Hegelianer wie folgt: «Demgemäß mußte, nachdem Kant die Philosophie von neuem zu Ansehen gebracht hatte, auch sie gar bald das Werkzeug der Zwecke werden, der staatlichen von oben, der persönlichen von unten ... Sieht man ... eine auffallende Regsamkeit ... so darf man zuversicht-

lich voraussehen, daß das wirkliche *primum mobile*, die versteckte Triebfeder solcher Bewegung, aller feierlichen Mienen und Versicherungen ungeachtet, allein reale, nicht ideale Zwecke sind ... daß folglich bloße Parteizwecke die vielen Federn angeblicher Weltweiser so stark in Bewegung setzen ... die Wahrheit aber gewiß das letzte ist, woran dabei gedacht wird ... Ja ich möchte sagen, daß keine Zeit der Philosophie ungünstiger sein kann, als sie von der einen Seite als Staatsmittel, von der anderen als Erwerbsmittel schnöde mißbraucht wird. Oder glaubt man etwa, daß bei solchem Streben ... so nebenher auch die Wahrheit zutage kommen wird? ... *Machen nun die Regierungen die Philosophie zum Mittel der Staatszwecke, so sehen andererseits die Gelehrten in philosophischen Professuren ein Gewerbe*, das seinen Mann nährt ...» Die Ansicht Schopenhauers, daß Hegel die Interessen der preußischen Regierung vertrat und dafür bezahlt wurde, wird auch, um nur ein Beispiel zu erwähnen, von Schwegler, einem bewundernden Schüler Hegels, bestätigt¹⁴. Schwegler sagt von Hegel: «Seine eigentliche Berühmtheit und seine weitgreifende Wirksamkeit existiert aber erst von seiner 1818 erfolgten Berufung nach Berlin. Hier war es, wo er sich eine zahlreiche, ausgebildete ... sehr tätige Schule heranzog; wo er namentlich durch seine Verbindung mit dem preußischen Beamtenstaate auch politisch administrativen Einfluß gewann und seiner Philosophie die Geltung einer Staatsphilosophie erwarb. Beides nicht zum Vorteile der inneren Reinheit seiner Philosophie und ihres moralischen Kredits.» J. H. Stirling¹⁵, Schweglers

englischer Herausgeber und der erste britische Jünger der Hegelschen Philosophie, verteidigt natürlich Hegel, indem er seine Leser davor warnt, «den kleinen Wink Schweglers ... daß die Philosophie Hegels eine Staatsphilosophie gewesen sei», allzu buchstäblich aufzufassen. Aber einige Seiten darauf bestätigt er ganz unabsichtlich Schweglers Darstellung sowie die Ansicht, daß Hegel selbst die parteipolitische und apologetische Funktion seiner Philosophie wohl kannte. (Die von Stirling zitierten Zeugnisse¹⁶ zeigen, daß sich Hegel über diese Funktion seiner Philosophie ziemlich zynisch ausgedrückt hat.) Und ein wenig später gibt Stirling unwissentlich das «Geheimnis Hegels» preis, indem er die folgenden poetischen wie auch prophetischen Enthüllungen macht¹⁷, die auf den Blitzkrieg Preußens gegen Österreich im Jahre 1866 anspielen, dem Jahr vor der Abfassung dieser Zeilen: «Ist es nicht Hegel und insbesondere seine Philosophie der Ethik und Politik, denen Preußen jenes mächtige Leben und jene Organisation verdankt, die es nunmehr so rapide entwickelt? Ist nicht in der Tat der grimmige Hegel das Zentrum jener Organisation, die den Plan in einem unsichtbaren Gehirne heranreifen läßt und die blitzartig zuschlägt mit einer Hand, der die Masse Gewicht verleiht? Was aber den Wert dieser Organisation betrifft, so wird er viel handgreiflicher erscheinen, wenn ich sage, daß im konstitutionellen England Inhaber von Aktien und Schuldscheinen durch die herrschende kommerzielle Unmoral zugrunde gerichtet werden, während sich die gewöhnlichen Kapitalsinhaber der preußischen Eisenbahnen auf einen

sicheren Durchschnitt von 8,33 Prozent verlassen können. Das spricht doch sicher zu guter Letzt für Hegel!»

«Die Grundzüge Hegels müssen nun, wie ich denke, jedem Leser einsichtig sein. Ich habe viel von Hegel gewonnen ...», setzt Stirling seine Lobrede fort. Auch ich hoffe, daß die Grundzüge Hegels nun einsichtig geworden sind, und ich bin sicher, daß der Gewinn Stirlings vor der herrschenden kommerziellen Unmoral eines unhegelschen und konstitutionellen England gerettet wurde.

(Wer könnte der Versuchung widerstehen, in diesem Zusammenhang zu erwähnen, daß die marxistischen Philosophen, die immer bereit sind, darauf zu verweisen, wie sehr die Theorie eines Opponenten durch sein Klasseninteresse beeinflußt ist, gewöhnlich vor der Anwendung dieser Methode auf Hegel haltmachen? Statt ihn als einen Apologeten des preußischen Absolutismus anzuprangern, bedauern sie¹⁸, daß die Werke des Urhebers der Dialektik und insbesondere seine Werke über Logik in England nicht öfter gelesen werden – im Gegensatz zu Rußland, wo das Verdienst der Hegelschen Philosophie im allgemeinen und seiner Logik im besonderen offiziell anerkannt ist.)

Wir kehren zurück zum Problem der politischen Beweggründe Hegels. Es gibt, wie mir scheint, mehr als hinreichende Gründe für den Verdacht, daß seine Philosophie durch die Interessen der preußischen Regierung beeinflußt wurde, bei der er angestellt war. Aber unter dem Absolutismus Friedrich Wilhelms III. bedeutete ein solcher Einfluß mehr, als Schopenhauer oder Schwegler wissen konnten;

denn erst in den letzten Jahrzehnten sind die Dokumente publiziert worden, die die Klarheit und Folgerichtigkeit zeigen, mit der dieser König auf der völligen Unterordnung alles Lehrens und Lernens unter das Staatsinteresse bestand. «Die abstrakten Wissenschaften», so lesen wir in diesem Erziehungsprogramm ¹⁹, «die nur die akademische Welt berühren und nur zur Erleuchtung dieser Gruppe dienen, sind natürlich für die Wohlfahrt des Staates ohne Wert; es wäre unvernünftig, sie völlig zu unterdrücken; aber es ist gesund, wenn sie in geziemenden Grenzen gehalten werden.» Hegels Berufung nach Berlin im Jahre 1818 fand während der Hochflut der Reaktion statt, während einer Periode, die damit begann, daß der König seine Regierung von den Reformern und Nationalliberalen säuberte, die so viel zu seinem Erfolg im «Befreiungskrieg» beigetragen hatten. Wenn wir diesen Umstand in Betracht ziehen, so erhebt sich die Frage, ob Hegels Berufung nicht ein Schachzug war, um «die Philosophie in geziemenden Grenzen zu halten», um sie gesund zu erhalten und um es ihr zu ermöglichen, «der Wohlfahrt des Staates», das heißt der Wohlfahrt Friedrich Wilhelms und seiner absoluten Herrschaft zu dienen. Und dieselbe Frage erhebt sich, wenn wir lesen, was ein großer Bewunderer ²⁰ über Hegel sagt: «Und in Berlin verblieb er bis zu seinem Tod im Jahre 1831, der anerkannte Diktator einer der mächtigsten philosophischen Schulen in der Geschichte des Denkens.» (Ich glaube, wir sollten «Denken» durch «Gedankenlosigkeit» ersetzen; denn es leuchtet mir nicht ein, was ein Diktator, selbst ein Diktator der Philoso-

phie, mit der Geschichte des Denkens zu schaffen hat. Aber abgesehen davon ist diese aufklärende Stelle nur zu wahr. So zum Beispiel gelang es den Bemühungen dieser einflußreichen Schule durch die Methode des Totschweigens, sogar die Tatsache der Existenz Schopenhauers für vierzig Jahre vor der Welt zu verbergen.) Wir sehen, daß Hegel in der Tat die Macht gehabt zu haben scheint, «die Philosophie in geziemenden Grenzen zu halten», und daher ist unsere Frage vielleicht gar nicht so unberechtigt.

Im folgenden werde ich zu zeigen versuchen, daß sich die ganze Philosophie Hegels als eine nachdrückliche Antwort auf diese Frage auffassen läßt; selbstverständlich als eine bejahende Antwort. Und ich werde zu zeigen versuchen, wieviel Licht auf die Hegelsche Philosophie fällt, wenn man sie auf diese Weise, das heißt als eine Apologie des Preußentums interpretiert. Meine Analyse zerfällt in drei Teile, die in den Abschnitten II, III und IV dieses Kapitels behandelt werden sollen. Abschnitt II beschäftigt sich mit Hegels Historizismus, mit seinem moralischen Positivismus sowie mit dem ziemlich abstrusen theoretischen Hintergrund dieser Ideen, seiner dialektischen Methode und seiner sogenannten Identitätsphilosophie. Abschnitt III behandelt den Aufstieg des Nationalismus. In Abschnitt IV werden wir einiges über Hegels Beziehung zu Burke sagen. Und Abschnitt V behandelt die Abhängigkeit der modernen totalitären Lehren von den Lehren Hegels.

II

Ich beginne meine Analyse der Philosophie Hegels mit einem allgemeinen Vergleich zwischen seinem Historizismus und dem Historizismus Platons.

Platon glaubte, daß die Ideen oder Essenzen *vor* den veränderlichen Dingen existieren und daß der Gang aller Entwicklung als eine Bewegung von der Vollkommenheit der Ideen weg und daher als ein Abstieg, als eine Bewegung auf den Verfall zu erklärt werden kann. Insbesondere die Geschichte der Staaten ist die Geschichte eines Verfalls; und dieser Verfall ist letzten Endes auf die rassische Entartung der herrschenden Klasse zurückzuführen. (Wir müssen uns hier an die nahe Verwandtschaft zwischen den platonischen Begriffen «Rasse», «Seele», «Natur» und «Essenz» erinnern²¹.) Hegel glaubt mit Aristoteles, daß die Ideen oder Essenzen in den veränderlichen Dingen sind, oder genauer (soweit wir einen Hegel mit Genauigkeit behandeln können) Hegel lehrt, daß sie mit den veränderlichen Dingen identisch sind: «Alles Wirkliche ist eine Idee²².» Aber das bedeutet nicht, daß die Kluft, die Platon zwischen der Essenz eines Dinges und seiner wahrnehmbaren Erscheinung ausgerissen hatte, nunmehr geschlossen wird; denn Hegel schreibt: «Wenn wir vom Wesen sprechen, so unterscheiden wir davon das Sein» (des Dinges). «Das unmittelbare Sein der Dinge wird hier gleichsam als eine Rinde oder als ein Vorhang vorgestellt, hinter welchem das Wesen verborgen ist. Wenn dann ferner gesagt wird: ‚Alle Dinge haben ein Wesen,‘ so wird damit ausgesprochen, daß sie wahrhaft nicht

das sind, als was sie sich unmittelbar erweisen.» Und wie Platon und Aristoteles stellt sich auch Hegel die Wesenheiten, zumindest die Wesenheiten der Organismen (und daher auch der Staaten), als Seelen oder «Geister» vor.

Aber im Gegensatz zu Platon lehrt Hegel nicht, daß die Entwicklung der Welt ein Abstieg ist, daß sie von der Idee weg und zum Verfall führt. Wie Speusippos und Aristoteles lehrt auch er, daß die allgemeine Entwicklung auf die Idee zugerichtet ist; sie ist Fortschritt. Obgleich er mit Platon feststellt²³: «Die Dinge sind überhaupt, allein ihr Sein besteht darin, ihr Wesen zu zeigen. Das Sein macht sich zum Wesen», so hebt er doch im Gegensatz zu Platon hervor, daß sich selbst die Wesen entwickeln. In der Welt Hegels ist, wie bei Heraklit, *alles* in Bewegung. Und die Wesenheiten, die Platon ursprünglich eingeführt hatte, um etwas Festes, Stabiles zu erhalten, sind davon nicht ausgenommen. Aber diese Bewegung ist nicht Verfall. Hegels Historizismus ist optimistisch. Seine Essenzen und Geister bewegen sich, wie die Seelen Platons, von selbst; sie entwickeln sich selbst oder, um einen mehr modernen Ausdruck zu gebrauchen, sie sind «emergent» oder «selbstschöpferisch». Und sie treiben sich selbst in die Richtung einer aristotelischen «Zweckursache» weiter oder, wie es bei Hegel heißt²⁴, in Richtung auf einen «sich realisierenden und realisierten Zweck an ihm selbst». Diese Zweckursache oder das Ziel der Entwicklung der Essenzen ist es, was Hegel die «absolute Idee» oder «die Idee» nennt. (Diese Idee ist, wie wir von Hegel erfahren, ziemlich komplex; sie ist alles in

einem, das Schöne; Erkenntnis und praktische Tätigkeit; Begreifen; das höchste Gut; das wissenschaftlich betrachtete Universum. Aber wir brauchen uns über kleinere Schwierigkeiten wie diese wirklich nicht den Kopf zu zerbrechen.) Wir können sagen, daß Hegels bewegte Welt sich in einem Zustand «emergenter» oder «schöpferischer» Evolution²⁵ befindet; jeder ihrer Zustände enthält die vorhergehenden und geht aus ihnen hervor; und jedes Stadium verdrängt alle vorhergehenden und nähert sich mehr und mehr der Vollkommenheit. Das allgemeine Entwicklungsgesetz ist daher ein Gesetz des Fortschrittes; aber, wie wir sehen werden, nicht eines einfachen und geraden, sondern eines «dialektischen» Fortschrittes.

Wie die vorhergehenden Zitate gezeigt haben, stellt sich der Kollektivist Hegel den Staat wie Platon als einen Organismus vor; und Rousseau folgend, der den Staat mit einem kollektiven «allgemeinen Willen» versehen hatte, versieht ihn Hegel mit einem bewußten und denkenden Wesen, seiner «Vernunft» oder seinem «Geist». Dieser Geist, dessen «wahres Wesen Tätigkeit ist» (was seine Abhängigkeit von Rousseau zeigt), ist zur gleichen Zeit der kollektive *Volksgeist*, der den Staat bildet.

Für einen Essentialisten muß Kenntnis oder Verständnis des Staates offenkundig dasselbe bedeuten wie Kenntnis seines Wesens oder seines Geistes. Und wie wir im letzten Kapitel²⁶ gesehen haben, können wir das Wesen und seine «Potentialitäten» nur aus seiner «aktualen» Geschichte erkennen. Damit erreichen wir die grundlegende Position

der historizistischen Methode, nach der wir ein Wissen über soziale Institutionen wie etwa den Staat erhalten, indem wir ihre Geschichte oder die Geschichte ihres «Geistes» studieren. Und ebenso folgen die beiden anderen historizistischen Konsequenzen, die wir im letzten Kapitel entwickelt haben. Der Geist der Nation bestimmt ihr verborgenes historisches Geschick; und jede Nation, die «zur Existenz zu kommen» wünscht, muß ihre Individualität oder ihre Seele dadurch behaupten, daß sie die «Bühne der Weltgeschichte» betritt, das heißt dadurch, daß sie die anderen Nationen bekämpft; der Gegenstand des Kampfes ist die Weltherrschaft. Daraus können wir ersehen, daß Hegel, wie auch Heraklit, den Kampf für den Vater und den König aller Dinge hielt. Wie schon Heraklit glaubt er, daß der Krieg, der Kampf, gerecht ist: «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht», schreibt Hegel. Und wie Heraklit verallgemeinert er diese Lehre, er dehnt sie auf die Natur aus, er betrachtet die Kontraste und die Gegensätze der Dinge, die Polarität der Gegensätze usw. als eine Art Kampf und als die bewegende Kraft der Naturentwicklung. Und wie Heraklit glaubt Hegel an die Einheit oder Identität der Gegensätze; in der Tat: Die Einheit der Gegensätze spielt in der Entwicklung, im «dialektischen» Fortschritt eine so wichtige Rolle, daß wir diese beiden Lehren Heraklits, den Kampf der Gegensätze sowie ihre Einheit oder Identität, die Hauptideen der Hegelschen *Dialektik* nennen können.

Soweit zeigt sich diese Philosophie als ein erträglich anständiger, wenn auch wenig origineller Historizismus²⁷; und es scheint kein Grund zu bestehen, sie mit Schopenhauer

als Scharlatanerei zu beschreiben. Aber dieser Eindruck ändert sich, wenn wir uns nun einer Analyse der Hegelschen Dialektik zuwenden. Denn Hegel führt diese Methode mit einem Auge auf Kant vor, der in seinem Angriff auf die Metaphysik (die Heftigkeit dieses Angriffs kann man aus dem Motto zu meiner «Einführung» ermessen) zeigen wollte, daß alle Spekulationen dieser Art unhaltbar sind. Hegel hat nie versucht, Kant zu widerlegen. Er machte seine Verbeugung und verdrehte Kants Ansicht in ihr Gegenteil. So wurde Kants «Dialektik», der Angriff auf die Metaphysik, in die Hegelsche «Dialektik», das Hauptwerkzeug der Metaphysik, verwandelt.

Unter dem Eindruck Humes hatte Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* festgestellt, daß sich die reine Spekulation oder die Vernunft, sobald sie sich auf ein Gebiet wagt, in dem sie auf keinen Fall von der Erfahrung überprüft werden kann, in Widersprüche oder «Antinomien» verwickelt und daß sie Gefahr läuft, Gebilde zu produzieren, die er unzweideutig als «Blendwerk», «Nonsens», «Illusionen», «einen sterilen Dogmatismus» und «oberflächliche Anmaßung, alles zu wissen» beschrieb²⁸. Kant versuchte zu zeigen, daß zu jeder metaphysischen Behauptung oder *Thesis*, die zum Beispiel den Anfang der Welt in der Zeit oder die Existenz Gottes betrifft, eine Gegenbehauptung oder *Antithesis* aufgestellt werden kann; beide Behauptungen können von denselben Annahmen ausgehen und mit dem gleichen Grad von «Evidenz» bewiesen werden. Anders ausgedrückt: Wenn wir den Bereich der Erfahrung

verlassen, dann können unsere Spekulationen nicht mehr wissenschaftlich sein, da es nun zu jedem Argument ein ebenso gültiges Gegenargument geben muß. Kant hatte die Absicht, ein für allemal der «verwünschten Fruchtbarkeit» der metaphysischen Vielschreiber Einhalt zu gebieten. Aber unglücklicherweise war die Wirkung eine ganz andere. Was Kant wirklich zum Stillstand brachte, waren die Versuche der Skribenten, sich rationaler Argumente zu bedienen; sie gaben nur den Versuch auf, zu belehren, nicht aber den Versuch, das Publikum zu behexen (wie es Schopenhauer ausdrückt²⁹). Es muß zugegeben werden, daß Kant selbst an dieser Entwicklung schuld war; denn der dunkle Stil seines Werkes (das er nach langen Jahren der Überlegung in großer Eile niederschrieb), trug sehr zu einer weiteren Verminderung der ohnehin schon geringen Klarheit des deutschen theoretischen Schrifttums bei³⁰.

Keiner der metaphysischen Skribenten, die auf Kant folgten, hat je den Versuch unternommen, ihn zu widerlegen³¹; Hegel hatte sogar die Kühnheit, Kant gönnerhaft zu loben, weil er «die Dialektik ... aufs neue in ihre Würde eingesetzt hat». Der Hinweis auf die Antinomien, so lehrte Hegel, ist schon in Ordnung; der Irrtum Kants bestand nur darin, daß ihn die Antinomien beunruhigten. Es liegt eben in der Natur der Vernunft, daß sie sich widersprechen muß; und nicht eine Schwäche unserer menschlichen Fähigkeiten, sondern das Wesen aller Vernünftigkeit ist es, daß sie mit Widersprüchen und Antinomien arbeiten muß; denn dies ist die Weise, in der sich die *Vernunft entwickelt*. Kant

hat die Vernunft analysiert, als sei sie etwas Statisches; er vergaß, daß sich die Menschheit und mit ihr unser soziales Erbe entwickelt. Aber was wir unsere eigene Vernunft zu nennen belieben, das ist nichts anderes als das Produkt dieser sozialen Erbschaft, das Produkt der historischen Entwicklung der sozialen Gruppe, in der wir leben, der Nation. Diese Entwicklung schreitet *dialektisch*, das heißt in einem Dreitaktrhythmus fort. Zuerst wird eine *Thesis* vorgeführt; aber sie produziert Kritik; Opponenten, die ihr widersprechen, behaupten ihr Gegenteil, eine *Antithesis*; und aus dem Konflikt dieser Ansichten entsteht eine *Synthesis*, das heißt eine Art Einheit der Gegensätze, ein Kompromiß oder eine Versöhnung auf einer höheren Ebene. Diese Synthese absorbiert gleichsam die beiden ursprünglich entgegengesetzten Positionen, indem sie sie überwindet; sie reduziert sie zu ihren eigenen Komponenten und negiert, erhebt und bewahrt sie dadurch. Und sobald die Synthese erreicht ist, kann sich der ganze Prozeß auf der nunmehr erreichten höheren Ebene wiederholen. Soweit in kurzen Zügen der Dreitaktrhythmus des Fortschritts, den Hegel die «dialektische Triade» nannte.

Ich gebe gerne zu, daß dies keine schlechte Beschreibung der Weise ist, in der sich eine kritische Diskussion und damit auch das wissenschaftliche Denken manchmal abwickeln mag. Denn die Kritik besteht immer in dem Aufweis gewisser Widersprüche oder Diskrepanzen, und der wissenschaftliche Fortschritt besteht hauptsächlich in der Beseitigung von Widersprüchen, wo immer sie auftreten.

Aber das bedeutet, daß das Vorgehen der Wissenschaft auf der Annahme der *Unzulässigkeit und Vermeidbarkeit von Widersprüchen* beruht, was zur Folge hat, daß die Entdeckung eines Widerspruchs den Wissenschaftler zwingt, alles zu seiner Beseitigung zu unternehmen; und es ist wirklich so, daß die Wissenschaft zusammenbrechen muß³², sobald auch nur ein Widerspruch zugelassen wird. Aber Hegel zieht aus seiner dialektischen Triade einen ganz anderen Schluß. Da Widersprüche die Mittel sind, durch die die Wissenschaft fortschreitet, so zieht er den Schluß, daß Widersprüche nicht nur zulässig und unvermeidlich, sondern auch in hohem Grade erwünscht seien. Das ist eine Lehre, die jedes Argument und jeden Fortschritt zerstören muß. Denn wenn Widersprüche unvermeidbar und erwünscht sind, dann besteht kein Bedürfnis zu ihrer Beseitigung, und damit muß aller Fortschritt enden.

Aber diese Lehre ist gerade einer der Hauptgrundsätze der Hegelschen Philosophie. Hegel will frei mit allen Widersprüchen operieren. «Das Ding ... ist der Widerspruch», behauptet er³³, um eine Position zu verteidigen, die das Ende nicht nur aller Wissenschaft, sondern auch aller rationalen Argumentation bedeutet. Und der Grund, warum er Widersprüche zulassen will, ist sein Wunsch, die rationale Argumentation und damit den wissenschaftlichen und intellektuellen Fortschritt aufzuhalten. Indem er Kritik und Argumentation unmöglich macht, schützt er seine eigene Philosophie vor aller Kritik; so vor jedem Angriff sicher, kann sie sich als ein *doppelt verschanzter*

Dogmatismus und als der unübertreffliche Gipfel der philosophischen Entwicklung niederlassen. (Hier haben wir ein erstes Beispiel eines typischen *dialektischen Drehs*; die Idee des Fortschritts, populär in einer Periode, die zu Darwin führt, aber nicht bequem für konservative Interessen, wird in ihr Gegenteil verdreht – in die Idee einer Entwicklung, die bereits bei einem Ziel angekommen ist, in die Idee einer zum Stillstand gebrachten Entwicklung.)

Soviel über Hegels dialektische Triade, eine der beiden Säulen, auf denen seine Philosophie ruht. Die Bedeutung der Theorie wird aus ihrer Anwendung klar werden.

Die andere Säule der Hegelschen Philosophie ist die sogenannte *Philosophie der Identität*. Sie ist ihrerseits eine Anwendung der Dialektik. Ich habe nicht die Absicht, die Zeit des Lesers mit dem Versuche zu verschwenden, ihr irgendeinen Sinn abzugewinnen; das habe ich an anderer Stelle unternommen³⁴; denn im großen und ganzen ist die Philosophie der Identität nichts als eine unverschämte Äquivokation, und sie besteht, um Hegels eigene Worte zu verwenden, aus nichts als «leeren Einfällen, selbst des Aberwitzes». Sie ist ein Labyrinth, in dem die Schatten und das Echo vergangener Philosophien gefangen sind, die Schatten der Philosophie Heraklits, Platons und Aristoteles' ebenso wie die Schatten Rousseaus und Kants; in diesem Labyrinth zelebrieren sie einen Hexensabbath und versuchen wie toll, den naiven Zuschauer zu verwirren und irrezuführen. Die Hauptidee, und zur gleichen Zeit das Bindeglied zwischen der Dialektik Hegels und seiner

Identitätsphilosophie, ist die Heraklitisches Lehre von der Einheit der Gegensätze. «Der Weg nach oben und der Weg nach unten sind derselbe», hatte Heraklit gesagt. Hegel wiederholt das mit den Worten: «Der Weg nach Westen und der Weg nach Osten sind derselbe». Diese Heraklitisches Lehre von der Identität der Gegensätze wird auf eine Unzahl von Reminiszenzen aus alten Philosophien angewendet, die dadurch «zu Komponenten» des Hegelschen System «reduziert» werden. Essenz und Idee, das Eine und das Viele, Substanz und Akzidenz, Form und Inhalt, Subjekt und Objekt, Sein und Werden, alles und nichts, Bewegung und Ruhe, Aktualität und Potentialität, Wirklichkeit und Erscheinung, Materie und Geist, alle diese Gespenster der Vergangenheit scheinen im Gehirne des großen Diktators zu spuken, während er seinen Tanz mit dem Ballon, mit seinen aufgeblasenen und eingebildeten Problemen von Gott und der Welt aufführt. Aber es ist Methode in diesem Wahnsinn, und sogar preußische Methode. Denn hinter der scheinbaren Konfusion lauern die Interessen der absoluten Monarchie Friedrich Wilhelms. Die Philosophie der Identität dient der Rechtfertigung der bestehenden Ordnung. Ihr Hauptergebnis ist ein *ethischer und juridischer Positivismus*, die Lehre, daß das Bestehende gut ist, da es keine anderen Maßstäbe geben kann als die bestehenden; es ist die Lehre, daß *Macht Recht ist*.

Wie wird diese Lehre abgeleitet? Nur durch eine Reihe von Äquivokationen. Platon, dessen Formen oder Ideen, wie wir gesehen haben, etwas ganz anderes sind als die

«Ideen im Bewußtsein», das heißt die Vorstellungen, hatte die Wirklichkeit der Ideen und die Unwirklichkeit der vergänglichen Dinge behauptet. Hegel übernimmt aus dieser Lehre die Gleichung *Ideal = wirklich*. Kant sprach in seiner Dialektik von den «Ideen der reinen Vernunft» und verwandte dabei den Begriff «Idee» im Sinne von «Idee (= Vorstellung) des Bewußtseins». Hegel übernimmt aus dieser Lehre den Gedanken, daß die Ideen etwas Bewußtseinsartiges, etwas Geistiges oder Rationales sind; das läßt sich in der Gleichung *Idee = Vernunft* ausdrücken. Kombiniert ergeben diese beiden Gleichungen oder eher Äquivokationen *wirklich = Vernunft*; dies nun gestattet Hegel die Behauptung, daß alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig sein müsse und daß die Entwicklung der Wirklichkeit mit der Entwicklung der Vernunft zusammenfällt. Da es aber keinen höheren bestehenden Maßstab geben kann als die letzte Entwicklungsphase der Vernunft oder der Idee, so existiert alles, das jetzt wirklich oder aktual ist, mit Notwendigkeit und muß vernünftig und gut sein³⁵. Und besonders gut ist, wie wir sehen werden, der aktual existierende preußische Staat.

Das ist die Philosophie der Identität; abgesehen vom ethischen Positivismus kommt so nebenher auch eine Theorie der Wahrheit zutage (um Schopenhauers Worte zu verwenden). Und in der Tat eine sehr bequeme Theorie. Alles Vernünftige ist wirklich, wie wir gesehen haben. Das bedeutet natürlich, daß alles Vernünftige mit der Wirklichkeit übereinstimmen und daher wahr sein muß. Die Wahrheit

entwickelt sich in derselben Weise wie die Vernunft, und alles, was bei der Vernunft in ihrem letzten Entwicklungsstadium Anklang findet, muß für dieses Stadium auch wahr sein. Anders ausgedrückt: Alles, was denen sicher zu sein scheint, deren Vernunft sich auf dem laufenden befindet, ist damit auch wahr. Selbstevidenz und Wahrheit sind eines und dasselbe. Wer auf dem laufenden ist, der braucht nur an eine Doktrin zu glauben; diese Doktrin ist dann nach Definition wahr. So wird der Gegensatz zwischen dem, was Hegel das «Subjektive» nennt, das heißt zwischen dem Glauben und dem «Objektiven», das heißt der Wahrheit, in eine Identität verwandelt. Und diese Einheit der Gegensätze erklärt auch die wissenschaftliche Erkenntnis. «Die Idee ist die Vereinigung von Subjektivem und Objektivem ... Die Wissenschaft setzt voraus, daß die Trennung seiner selbst und der Wahrheit bereits aufgehoben ist³⁶.»

Soviel über Hegels Philosophie der Identität, die zweite Säule der Weisheit, auf der sein Historizismus ruht. Mit ihrer Errichtung haben wir die etwas mühevollen Arbeit der Analyse der mehr abstrakten Lehren Hegels beendet. Der Rest dieses Kapitels wird sich auf die praktischen politischen Anwendungen beschränken, die Hegel von diesen abstrakten Theorien gemacht hat. Und diese praktischen Anwendungen werden uns klarer den apologetischen Zweck seiner Bemühungen zeigen.

Ich behaupte, daß Hegels Dialektik zum Großteil mit der Absicht ersonnen wurde, die Ideen von 1789 zu verdrehen. Hegel war sich völlig darüber im klaren, daß man die dia-

lektische Methode verwenden kann, um eine Idee in ihr Gegenteil zu verdrehen. «Die Dialektik», so schreibt er³⁷, «ist in der Philosophie nichts Neues ... Sokrates ... pflegte den Schein anzunehmen, als wolle er sich näher über die Sache, von welcher die Rede war, unterrichten; er tat in dieser Beziehung allerhand Fragen und führte so die, mit denen er sich unterredete, auf das Entgegengesetzte von dem, was ihnen zuerst als das Richtige erschienen war.» Als eine Beschreibung der Absichten des Sokrates ist diese Darstellung Hegels wohl kaum sehr fair (wenn wir uns überlegen, daß das Hauptziel des Sokrates die Bloßstellung von Anmaßung und Einbildung war, nicht aber die Bekehrung von Leuten zum Gegenteil dessen, was sie vorher geglaubt hatten); aber Hegels eigene Absicht ist damit ausgezeichnet beschrieben, wenn es sich auch herausstellt, daß Hegels Methode in der Praxis schwerfälliger ist, als es dieses Programm vermuten läßt.

Als ein erstes Beispiel für diesen Gebrauch der Dialektik wähle ich das Problem der *Gedankenfreiheit*, der Unabhängigkeit der Wissenschaft und des Maßstabs objektiver Wahrheit, so wie es von Hegel in der *Philosophie des Rechts* (§ 270) behandelt wird. Hegel beginnt so, daß man nur glauben kann, er fordere Gedankenfreiheit und ihre Beschützung durch den Staat. Er schreibt: «Weil das Prinzip seiner (i. e. des Staates) Form als Allgemeines wesentlich der Gedanke ist, so ist es auch geschehen, daß von seiner Seite die Freiheit des Denkens und der Wissenschaft ausgegangen ist (und eine Kirche hat vielmehr den Giordano

Bruno verbrannt, den Galilei wegen der Darstellung des Kopernikanischen Sonnensystems ... Abbitte tun lassen. Auf seiner Seite hat darum auch die Wissenschaft ihre Stelle, denn ... sie hat den Zweck des Erkennens, und zwar der gedachten objektiven Wahrheit.» Nach diesem vielversprechenden Beginn, den wir als die Darstellung der «ersten Eindrücke» seiner Gegner auffassen können, geht Hegel daran, sie «auf das Entgegengesetzte von dem» zu führen, «was ihnen zuerst als das Richtige erschienen war», indem er seinen Frontwechsel durch einen anderen Scheinangriff auf die Kirche verschleiert: «Das denkende Erkennen kann zwar auch aus der Wissenschaft in das Meinen, in das Räsonieren aus Gründen herunterfallen, sich auf sittliche Gegenstände und die Staatsorganisation wendend, und dies etwa auch mit denselben Präntentionen, als die Kirche für ihr Eigentümliches macht ... – in seiner Meinung und Überzeugung frei zu sein.» Die Forderung nach Gedankenfreiheit und die Forderung der Wissenschaft, sich selbst zu beurteilen, ist also «präntentiös»; aber dies ist bloß der erste Schritt der Hegelschen Verdrehungen. Als nächstes hören wir, daß der Staat, wenn er umstürzlerischen Meinungen gegenübersteht, «die objektive Wahrheit ... in Schutz zu nehmen» hat, was zur grundlegenden Frage führt: Wer ist der Richter darüber, was objektive Wahrheit ist und was nicht? Hegels Antwort: Der *Staat* hat «das formelle Recht des Selbstbewußtseins an die eigene Einsicht, Überzeugung und überhaupt Denken dessen, was als objektive Wahrheit gelten soll, geltend zu machen ...» Mit dieser Antwort

weicht schließlich die Gedankenfreiheit und die Forderung der Wissenschaft, ihre eigenen Maßstäbe aufzustellen, den Gegensätzen dieser Ideen.

Als ein zweites Beispiel dieses Gebrauchs der Dialektik wähle ich Hegels Behandlung der Forderung nach einer *politischen Verfassung*, die er mit seiner Behandlung der *Gleichheit* und der *Freiheit* kombiniert. Um das Problem der Verfassung richtig einschätzen zu können, muß man sich ins Gedächtnis rufen, daß der preußische Absolutismus kein konstitutionelles Gesetz kannte (wenn wir von Prinzipien wie dem Prinzip der vollen Souveränität des Königs absehen) und daß das Schlagwort des Feldzugs für demokratische Reform in den verschiedenen deutschen Fürstentümern von den Fürsten forderte, sie sollten «dem Lande eine Verfassung gewähren». Aber Friedrich Wilhelm stimmte mit seinem Kanzler Ancillon in der Überzeugung überein, daß er «den Hitzköpfen, jener aktiven und lauten Gruppe von Menschen» nie weichen dürfe, «die sich seit einigen Jahren als die Nation ausgeben und eine Verfassung verlangen»³⁸. Und obgleich der König unter großem Druck eine Verfassung versprach, löste er sein Versprechen nie ein. (Es gibt eine Geschichte, nach der eine unschuldige Bemerkung über die «Verfassung» des Königs zur Entlassung seines unglücklichen Hofarztes führte.) Wie behandelt nun Hegel dieses kitzlige Problem? «Der Staat», so schreibt er, «ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisierter, in die besonderen Wirksamkeiten unterschiedener Ganzer ... Die *Verfassung* ist diese Gliederung

der Staatsmacht ... sie ist die existierende *Gerechtigkeit* ... Freiheit und Gleichheit sind ... die Grundbestimmung und das letzte Ziel und Resultat der Verfassung ...», das ist natürlich nur die Einleitung. Bevor wir uns aber an die dialektische Transformation der Forderung nach einer Verfassung in die Forderung nach einer absoluten Monarchie begeben, müssen wir zuerst zeigen, wie Hegel die beiden «Ziele und Resultate», die Freiheit und die Gleichheit in ihr Gegenteil verdreht.

Sehen wir zuerst, wie Hegel aus Gleichheit Ungleichheit macht: «Daß die Bürger vor dem Gesetz gleich sind», gesteht Hegel zu³⁹, «enthält eine hohe Wahrheit, aber die so ausgedrückt eine Tautologie ist; denn es ist damit nur der gesetzliche Zustand überhaupt, daß die Gesetze herrschen, ausgesprochen. Aber in Rücksicht auf das Konkrete sind die Bürger ... vor dem Gesetze nur in dem gleich, worin sie auch *außerhalb desselben* gleich sind. Nur die ... *Gleichheit des Vermögens, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeit usw. kann und soll eine gleiche Behandlung derselben vor dem Gesetz ... rechtfertigen*. Die Gesetze selbst ... setzen die ungleichen Zustände voraus ... Im Gegenteil ist zu sagen, daß eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste konkrete Ungleichheit der Individuen in die Wirklichkeit hervorbringen.»

In dieser Skizze der Verdrehung der «hohen Wahrheit» der Gleichheitslehre in ihr Gegenteil habe ich Hegels Argument gründlich gekürzt; und ich muß den Leser darauf

aufmerksam machen, daß ich das ganze Kapitel hindurch auf diese Weise werde vorgehen müssen. Denn nur so ist es überhaupt möglich, seine Weitschweifigkeit und seine (zweifelloso pathologische) Gedankenflucht ⁴⁰ lesbar darzustellen.

Betrachten wir die Freiheit als nächstes. «Was die Freiheit betrifft», schreibt Hegel, «wurden ehemals die gesetzlich bestimmten Rechte, sowohl Privat- als auch öffentliche Rechte, einer Nation, Stadt erst die ‚Freiheiten‘ derselben genannt ... In der Tat ist jedes wahrhafte Gesetz eine Freiheit, denn es enthält eine Vernunftbestimmung ... einen Inhalt somit der Freiheit.» Dieses Argument, das zu zeigen versucht, daß «Freiheit» dasselbe ist wie «eine Freiheit» und daher dasselbe wie «Gesetz», woraus dann folgt, daß das Ausmaß der Freiheit mit der Zahl der Gesetze zunimmt, ist offenkundig nichts anderes als eine plumpe Darstellung (sie ist plump, weil sie auf einem Wortspiel beruht) des zuerst von Platon entdeckten Paradoxons der Freiheit, das wir weiter oben kurz diskutiert haben ⁴¹. Man kann dieses Paradox so ausdrücken: Uneingeschränkte Freiheit hat das Gegenteil der Freiheit zur Folge; denn ohne Schutz und ohne Einschränkungen durch das Gesetz muß die Freiheit zu einer Tyrannei der Starken über die Schwachen führen. Dieses Paradox, das Rousseau in vager Weise wieder aufgegriffen hat, wurde von Kant gelöst; er forderte die Einschränkung der Freiheit jedes einzelnen, aber in nicht höherem Grade, als notwendig ist, um ein gleiches Ausmaß an Freiheit für alle zu sichern. Hegel kennt natürlich die Lösung Kants,

aber sie ist ihm nicht sympathisch; und er stellt sie, ohne ihren Autor zu erwähnen, auf die folgende herabsetzende Weise dar: «Dagegen ist nichts geläufiger geworden als die Vorstellung, daß jeder seine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der anderen beschränken müsse und der Staat der Zustand dieses gegenseitigen Beschränkens und die Gesetze die Beschränkung seien. Dies aber», so fährt er mit der Kritik der Theorie Kants fort, «sieht die Freiheit gefangen in der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür.» Mit dieser kryptischen Bemerkung wird Kants Gleichberechtigungstheorie der Gerechtigkeit verabschiedet.

Aber Hegel selbst spürt, daß der kleine Scherz, durch den er die Freiheit mit dem Gesetz identifiziert, für seinen Zweck nicht ganz ausreicht; und etwas zögernd wendet er sich wieder seinem ursprünglichen Problem zu, nämlich der Frage der Verfassung. «Die politische Freiheit», so sagt er⁴², werde oft «im Sinne einer förmlichen Teilnahme ... auch derjenigen ... welche sich sonst zu ihrer Hauptbestimmung die partikulären Zwecke und Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft machen» (mit anderen Worten, der gewöhnlichen Bürger), «an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates» verstanden. Und es ist «üblich geworden, Verfassung nur die Seite des Staates zu nennen, welche eine solche Teilnahme ... betrifft, und einen Staat, in welchem sie nicht förmlich statthat, als einen Staat ohne Verfassung anzusehen.» Dies ist in der Tat üblich geworden. Aber wie davon loskommen? Durch einen rein verbalen Trick – durch eine Definition: «Es ist über diese Bedeutung zunächst nur dies zu sagen,

daß unter Verfassung die Bestimmung des Rechts, d. i. der Freiheiten überhaupt ... verstanden werden muß.» Aber wiederum fühlt Hegel selbst die schreckliche Dürftigkeit des Arguments, und voll Verzweiflung wirft er sich einem kollektiven Mystizismus (Rousseauscher Herkunft) und dem Historizismus⁴³ in die Arme: «Die Frage, wem, welcher und wie organisierter Autorität die Gewalt zukomme, die Verfassung zu machen, ist dieselbe mit der, wer den Geist eines Volkes zu machen habe. Trennt man die Vorstellung einer Verfassung von der des Geistes, so als ob dieser wohl existiere oder existiert habe, ohne eine Verfassung, die ihm gemäß ist, zu besitzen, so beweist solche Meinung nur die Oberflächlichkeit des Gedankens über den Zusammenhang» (nämlich des Geistes und der Verfassung) «... es ist der innewohnende Geist und die Geschichte – und zwar ist die Geschichte nur seine Geschichte –, von welchen die Verfassungen gemacht worden sind und gemacht werden.» Dieser Mystizismus ist aber noch immer zu vage, um den Absolutismus zu rechtfertigen. Man muß bestimmter sein; und Hegel beeilt sich nun, bestimmter zu sein: «Die lebendigste Totalität», so schreibt er, «die Erhaltung, d. i. die fortdauernde Hervorbringung des Staates überhaupt und seiner Verfassung ist die *Regierung* ... In der Regierung als organischer Totalität ist ... der alles haltende, beschließende Wille des Staates, die höchste Spitze desselben wie aller durchdringenden Einheit – die fürstliche Regierungsgewalt. In der vollkommenen Form des Staates, in der alle Momente ... ihre freie Existenz erlangt haben, ist diese Subjektivität

nicht eine sogenannte moralische Person oder ein aus der Majorität hervorgehendes Beschließen – Formen, in welchen die Einheit des beschließenden Willens nicht eine *wirkliche* Existenz hat – sondern als wirklicher Individualität Wille *eines beschließenden Individuums*; – Monarchie. Die monarchische Verfassung ist daher die Verfassung der entwickelten Vernunft; alle anderen Verfassungen gehören niedrigeren Stufen der Entwicklung und Realisierung der Vernunft an.» Und um noch deutlicher zu sein, erklärt Hegel an einer Parallelstelle seiner *Philosophie des Rechts* – die vorhergehenden Zitate stammen alle aus seiner *Encyklopädie* –, daß «das Moment der letzten Entscheidung ... dieses *absolute* Selbstbestimmen ... das unterscheidende Prinzip der fürstlichen Gewalt als solcher» ausmache. «Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist ... ein Individuum, der Monarch.»

Da haben wir's nun! Wie kann jemand so dumm sein, eine «Verfassung» für ein Land zu verlangen, das mit einer absoluten Monarchie, der auf jeden Fall höchsten Stufe aller Verfassungen, gesegnet ist? Wer eine solche Forderung stellt, der weiß offenbar nicht, was er tut und worüber er spricht, ebenso wie diejenigen, die nach Freiheit verlangen, zu blind sind, um zu sehen, daß in der preußischen absoluten Monarchie «alle Momente ihre freie Existenz erlangt haben». Wir haben hier mit anderen Worten Hegels absolut dialektischen Beweis, daß Preußen die «höchste Spitze» und eine wirkliche Festung der Freiheit ist; daß seine absolutistische Verfassung der Leuchtturm der Freiheit ist (und

nicht ein Zwingturm, wie man vielleicht zu glauben geneigt sein könnte), das Ziel, auf das die Menschheit hinsteuert; und daß seine Regierung den Geist der Freiheit in seiner reinsten Form sorgfältig «aufhebt» und einlagert – den Geist der Freiheit in Konzentration.

Mit Hegel wird Platons Philosophie, die einst die Herrschaft im Staate beansprucht hatte, dessen gehorsamster Diener.

Es muß gesagt werden, daß diese verächtlichen Dienste ⁴⁴ freiwillig geleistet wurden. In jenen glücklichen Tagen der absoluten Monarchie gab es keine totalitäre Einschüchterung; noch war die Zensur sehr wirksam, was die zahlreichen liberalen Publikationen beweisen. Als Hegel seine *Encyklopädie* publizierte, war er Professor in Heidelberg. Unmittelbar nach der Publikation wurde er nach Berlin berufen, um, wie seine Bewunderer sagen, der «anerkannte Diktator» der Philosophie zu werden. Aber, so könnte man einwenden, selbst wenn es damit seine Richtigkeit hätte, so läge doch noch nicht der geringste Beweis vor gegen die Vortrefflichkeit der Hegelschen dialektischen Philosophie oder gegen Hegels Größe als Philosoph. Auf diese Behauptung ist bereits die Antwort Schopenhauers gegeben worden: «Ja ich möchte sagen, daß keine Zeit der Philosophie ungünstiger sein kann als die, da sie von der einen Seite als Staatsmittel, von der anderen als Erwerbsmittel schnöde mißbraucht wird. *Oder glaubt man etwa, daß bei solchem Streben ... so nebenher auch die Wahrheit ... zutage kommen wird?*»

Diese Stellen geben uns einen Schimmer davon, wie Hegels dialektische Methode in der Praxis angewendet wird. Ich wende mich nun der vereinten Anwendung der Dialektik und der Identitätsphilosophie zu.

Wir haben gesehen, daß sich nach Auffassung Hegels alles in Bewegung befindet, sogar die Essenzen. Essenzen, Ideen und Geister entwickeln sich; ihre Entwicklung ist natürlich eine dialektische Selbstbewegung⁴⁵. Und das letzte Stadium jeder Entwicklung muß vernünftig und daher gut und wahr sein, denn es ist der Gipfel aller vergangenen Entwicklungen und überwindet alle vorhergehenden Stadien. (Die Verhältnisse können also nur besser und besser werden.) Da jede wirkliche Entwicklung ein wirklicher Prozeß ist, so muß sie der Philosophie der Identität zufolge ein rationaler und vernünftiger Prozeß sein. Und dasselbe muß offenbar auch für die Geschichte gelten.

Heraklit hatte behauptet, daß in der Geschichte eine verborgene Vernunft waltet. Für Hegel wird die Geschichte ein offenes Buch. Das Buch ist reine Apologetik. Mit seinem Appell an die Weisheit der Vorsehung bietet es eine Apologie für die Vortrefflichkeit des preußischen Monarchentums; mit seinem Appell an die Vortrefflichkeit des preußischen Monarchentums bietet es eine Apologie für die Weisheit der Vorsehung.

Die Geschichte ist die Entwicklung von etwas Wirklichem. Also muß sie, der Philosophie der Identität zufolge, etwas Vernünftiges sein. Die Entwicklung der wirklichen Welt, deren wichtigster Teil die Geschichte ist, wird von

Hegel mit einer Art logischer Operation oder mit einem Denkprozeß identifiziert. Die Geschichte, wie er sie sieht, ist der Denkprozeß des «absoluten Geistes» oder des «Weltgeistes». Sie ist die Manifestation dieses Geistes. Sie gleicht einem riesigen dialektischen Syllogismus⁴⁶, den die Vorsehung durchdenkt. Der Syllogismus ist der Plan, dem die Vorsehung folgt; und die logische Schlußfolgerung, die sich ergibt, ist das Ziel, das die Vorsehung verfolgt – die Vervollkommenung der Welt. «Der einzige Gedanke», so schreibt Hegel in seiner *Philosophie der Geschichte*, «den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte *vernünftig zugegangen sei*. Diese Überzeugung und Einsicht ist ... in der Philosophie selbst keine Voraussetzung ... in ihr wird es erwiesen, daß die Vernunft ... die *Substanz* wie die *unendliche Macht*, ... der *unendliche Stoff* ... wie die *unendliche Form* ... ist ... Daß nun solche Idee das *Wahre*, das *Ewige*, das *schlechthin Mächtige* ist, daß sie sich in der Welt offenbart und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Ehre und Herrlichkeit, das ist es, was, wie gesagt, in der Philosophie bewiesen und hier so als bewiesen vorausgesetzt wird.» Dieser Erguß bringt uns nicht weit. Wenn wir aber an der Stelle der «Philosophie» (d. h. in seiner *Encyklopädie*) nachsehen, auf die sich Hegel beruft, dann wird sein apologetischer Zweck schon ein wenig deutlicher. Denn hier lesen wir: «Daß der Geschichte, und zwar wesentlich der Weltgeschichte – ein Endzweck an und für sich zugrunde liegt und derselbe wirklich in ihr

realisiert worden sei und werde – der Plan der Vorsehung –, daß überhaupt Vernunft in der Geschichte sei, muß für sich selbst philosophisch und damit auch an und für sich notwendig ausgemacht werden.» Da nun das Ziel der Vorsehung im Ergebnis der Geschichte «realisiert worden ist», so liegt der Verdacht nahe, daß diese Realisierung im aktuellen Preußen stattgefunden hat. Und das trifft auch zu; es wird uns sogar gezeigt, wie dieses Ziel erreicht wird, in drei dialektischen Stufen der historischen Entwicklung der Vernunft, oder, wie sich Hegel ausdrückt, des «Geistes», dessen «Leben ... ein Kreislauf von Stufen» ist⁴⁷. Der orientalische Despotismus ist die erste dieser Stufen; die zweite Stufe bilden die griechischen und römischen Demokratien und Aristokratien; die dritte und höchste Stufe ist die germanische Monarchie, die natürlich eine absolute Monarchie ist. Und Hegel macht es völlig klar, daß er nicht eine utopische Monarchie der Zukunft meint: «Die Idee», so schreibt er, «ist präsent, der Geist unsterblich, das heißt, er ist nicht vorbei und ist noch nicht, sondern ist wesentlich *jetzt*. So ist hiemit schon gesagt, daß die gegenwärtige Gestalt des Geistes alle früheren Stufen in sich begreift.»

Aber Hegel kann noch deutlicher sein. Er unterteilt die dritte Periode der Geschichte, die germanische Monarchie oder die «germanische Welt» in drei Unterabschnitte, von denen er sagt⁴⁸: «Zuerst haben wir die *Reformation* als solche zu betrachten, die alles verklärende *Sonne*, die auf jene Morgenröte am Ende des Mittelalters folgt, dann die Entwicklung des Zustandes nach der Reformation und endlich

die neueren Zeiten vom Ende des vorigen Jahrhunderts ab», das heißt den Zeitraum von 1800 bis 1830 (dem letzten Jahr, in dem diese Vorlesungen gehalten wurden). Und wieder beweist Hegel, daß dieses gegenwärtige Preußen der Gipfel, das Bollwerk und das Ziel der Freiheit ist. «Der Geist ist ... auf dem Theater, auf dem wir ihn betrachten, in der Weltgeschichte, in seiner konkreten Wirklichkeit.» Das Wesen des Geistes aber, so lehrt Hegel, ist die Freiheit. «Die Freiheit» ist «das einzig Wahrhafte des Geistes». Dementsprechend muß die Entwicklung des Geistes die Entwicklung der Freiheit sein, und höchste Freiheit muß in jenen dreißig Jahren der germanischen Monarchie erreicht worden sein, die die letzte Unterteilung der historischen Entwicklung darstellen. Und in der Tat lesen wir ⁴⁹: «Der germanische Geist ist der Geist der neuen Welt, deren Zweck die Realisierung der absoluten Wahrheit als der unendlichen Selbstbestimmung der Freiheit ist.» Und nach einer Lobrede auf Preußen, dessen Regierung, wie uns Hegel versichert, «bei der Beamtenwelt ruht – und die persönliche Entscheidung des Monarchen steht an der Spitze, denn eine letzte Entscheidung ist, wie früher bemerkt worden, schlechthin notwendig», erreicht Hegel die krönende Schlußfolgerung seines Werkes: «Bis hieher», sagt er, «ist das Bewußtsein gekommen, und dies sind die Hauptmomente der Form, in welcher das Prinzip der Freiheit sich verwirklicht hat, denn die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit ... Daß die Weltgeschichte das wirkliche Werden des Geistes ist ... dies ist die wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung

Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht ... wesentlich das Werk seiner selbst ist.»

Ich frage, ob ich nicht recht hatte, als ich sagte, daß uns Hegel auf einen Schlag mit einer Apologie für Gott und für Preußen versieht, und ob es nicht klar ist, daß der Staat, den wir auf Befehl Hegels als die göttliche Idee auf Erden verehren sollen, einfach das Preußen Friedrich Wilhelms von 1800 bis 1830 ist. Und ich frage, ob diese verächtliche Verdrehung aller uns teuren Ideen wohl übertroffen werden kann, die Verdrehung nicht nur der Vernunft, der Freiheit, der Gleichheit und der anderen Ideen der offenen Gesellschaft, sondern auch eines aufrichtigen Glaubens an Gott und sogar eines aufrichtigen Patriotismus.

Ich habe beschrieben, wie Hegel, von scheinbar fortschrittlichen und sogar revolutionären Annahmen ausgehend, unter Verwendung jener allgemeinen dialektischen Methode, die nun dem Leser geläufig sein dürfte, die Dinge verdreht und schließlich bei einem überraschend konservativen Ergebnis endet. Zur gleichen Zeit verbindet er seine Geschichtsphilosophie mit seinem ethischen und juristischen Positivismus und gibt dem letzten eine Art historizistischer Rechtfertigung. Die Geschichte ist unser Richter. Da die Geschichte und die Vorsehung die bestehenden Mächte ins Dasein gebracht haben, so muß ihre Macht Recht und sogar göttliches Recht sein.

Aber Hegel ist mit diesem ethischen Positivismus nicht

völlig zufrieden. Er verlangt mehr. Ebenso, wie er Freiheit und Gleichheit bekämpft, ebenso bekämpft er auch die Brüderlichkeit der Menschen, das humanitäre Gedanken-gut oder, wie er sich ausdrückt, die «Philantropie». Das Gewissen ist durch blinden Gehorsam und durch eine romantische herakliteische Ethik des Ruhmes und Schicksals zu ersetzen, die Brüderlichkeit aller Menschen aber durch einen *totalitären Nationalismus*. Wie das zugeht, werden wir in Abschnitt III und insbesondere⁵⁰ in Abschnitt IV dieses Kapitels zeigen.

III

Es folgt nun eine sehr kurze Darstellung einer ziemlich merkwürdigen Sache – der Geschichte der *Entstehung des deutschen Nationalismus*. Die mit diesem Begriff bezeichneten Tendenzen sind zweifellos eng verwandt mit dem Aufstand gegen die Vernunft und die offene Gesellschaft. Der Nationalismus wendet sich an unsere Stammesinstinkte, er wendet sich an Leidenschaft und Vorurteil, an unseren nostalgischen Wunsch, von der Last individueller Verantwortlichkeit befreit zu werden, die er durch eine kollektive oder Gruppenverantwortlichkeit zu ersetzen sucht. Es stimmt mit diesen Tendenzen überein, wenn wir finden, daß die ältesten theoretisch-politischen Werke, sogar die Schrift des Alten Oligarchen, aber deutlicher noch die Werke Platons und Aristoteles, entschieden nationalistische Auffassungen vertreten: denn diese Werke wurden verfaßt in einem Versuch, die offene Gesellschaft

und die neuen Ideen des Imperialismus, Kosmopolitismus und der Gleichberechtigung aller Menschen⁵¹ zu bekämpfen. Aber diese frühe Entwicklung einer nationalistischen politischen Theorie hört mit Aristoteles auf. Mit dem Reiche Alexanders verschwindet der echte Stammesnationalismus für immer aus der politischen Praxis und für eine lange Zeit auch aus der politischen Theorie. Von Alexander an waren alle zivilisierten Staaten Europas und Asiens übernationale Staaten, die Völker sehr verschiedenen Ursprungs umfaßten. Die europäische Zivilisation und alle politischen Einheiten, die ihr angehören, sind seitdem international oder, genauer, intertribal geblieben. (Es scheint, daß das Reich der alten Sumerer ebensolange vor Alexander, als Alexander vor unserer Zeit liegt, die erste internationale Zivilisation geschaffen hatte.) Und was für die politische Praxis gilt, das gilt auch für die politische Theorie; bis vor ungefähr hundert Jahren war der platonisch-aristotelische Nationalismus aus den politischen Theorien praktisch verschwunden. (Die Gefühle für Stamm und Gemeinde waren natürlich immer stark.) Als der Nationalismus vor etwa hundert Jahren wiederbelebt wurde, geschah dies in einem der heterogensten Teile des ohnehin bereits gründlich durchmischten Europa, in Deutschland und insbesondere in Preußen mit seiner zum Großteil slawischen Bevölkerung. (Es ist nicht allgemein bekannt, daß vor kaum einem Jahrhundert Preußen mit seiner damals vorwiegend slawischen Bevölkerung noch überhaupt nicht als ein deutscher Staat angesehen wurde; obgleich seine Könige, die

als Fürsten von Brandenburg «Kurfürsten» des deutschen Reiches waren, als deutsche Fürsten betrachtet wurden. Beim Wiener Kongreß war Preußen als ein «Slawisches Königreich» verzeichnet; und noch im Jahre 1830 führte Hegel⁵² selbst Brandenburg und Mecklenburg als Länder an, die von «germanisierten Slawen» bewohnt seien.)

Es ist also nicht lange her, seit das *Prinzip des Nationalstaates* wieder in die politische Theorie eingeführt wurde. Dennoch ist dieses Prinzip heutzutage so allgemein anerkannt, daß man es gewöhnlich, und sehr oft unbewußt, als eine Selbstverständlichkeit betrachtet. Es spielt gewissermaßen die Rolle einer impliziten Annahme des populären politischen Denkens. Viele Menschen halten dieses Prinzip für das grundlegende Postulat der politischen Ethik, und dies insbesondere seit Wilsons wohlgemeintem, aber weniger wohlüberlegtem Prinzip der nationalen Selbstbestimmung. Es ist schwer zu verstehen wie ein Mensch, der auch nur die geringste Kenntnis der europäischen Geschichte besaß, der von der Verschiebung und Vermischung aller möglichen Volksstämme wußte, von den zahllosen Völkerwellen, die aus ihrem ursprünglichen asiatischen Wohnsitz herangekommen waren und sich in dem Gewirr von Halbinseln, das Europa heißt, aufgespalten und vermischt hatten, je ein so unanwendbares Prinzip aufstellen konnte. Die Erklärung ist, daß Wilson, der (wie auch Masaryk, einer der größten Vorkämpfer für die offene Gesellschaft⁵³) ein aufrechter Demokrat war, einer Bewegung zum Opfer fiel, die der reaktionärsten und dienstfertigsten politischen

Philosophie entsprang, die je der sanften und übergedul-
digen Menschheit auferlegt worden ist. Er wurde das Opfer
seiner Erziehung in den metaphysischen politischen Lehren
Platons und Hegels sowie der nationalistischen Bewegung,
die auf ihnen beruht.

Das *Prinzip des Nationalstaats*, das heißt die politische
Forderung, daß das Territorium jedes Staates mit dem von
einer Nation bewohnten Territorium zusammenfallen solle,
ist durchaus nicht so einleuchtend, wie es vielen Menschen
heute erscheinen mag. Selbst wenn man den Begriff der
Nation genauer umschreiben könnte, wäre es doch noch
lange nicht klar, warum gerade die Nationalität eine funda-
mentale politische Kategorie sein soll, eine Kategorie, die
wichtiger ist als zum Beispiel die Religion oder die Geburt
innerhalb eines bestimmten geographischen Gebietes oder
die Loyalität zu einer Dynastie, oder als ein politisches
Bekenntnis, wie das der Demokratie (das, so könnte man
sagen, der vereinende Faktor der vielsprachigen Schweiz
ist). Während sich aber Religion, Territorium oder ein
politisches Bekenntnis mehr oder weniger klar bestimmen
lassen, ist niemand jemals fähig gewesen, in einer für die
praktische Politik nützlichen Weise zu erklären, was er
unter einer Nation versteht. (Natürlich: Wenn wir sagen,
daß eine Nation eine Zahl von Menschen ist, die in einem
bestimmten Staate wohnen oder geboren wurden, dann ist
alles klar; aber eine solche Erklärung würde die Aufgabe
des Prinzips vom Nationalstaat bedeuten, das fordert, daß
der Staat durch die Nation bestimmt werde, und nicht um-

gekehrt.) Keine der Theorien, die die Einheit einer Nation in ihrem gemeinsamen Ursprung, in ihrer gemeinsamen Sprache oder in einer gemeinsamen Geschichte sieht, ist haltbar oder läßt sich in der Praxis anwenden. Das Prinzip des Nationalstaates ist aber nicht nur unanwendbar, es wurde außerdem niemals klar durchdacht. Es ist ein Mythos, ein irrationaler romantischer und utopischer Traum, ein Traum von Naturalismus und Stammeskollektivismus.

Seltsam genug war der moderne Nationalismus, trotz der ihm innewohnenden reaktionären und irrationalen Tendenzen in seiner kurzen Geschichte vor Hegel, ein liberales und revolutionäres Bekenntnis. Durch einen historischen Zufall – die Invasion der deutschen Lande durch die erste Nationalarmee, die französische Armee unter Napoleon, und die durch dieses Ereignis verursachte Reaktion – hatte er seinen Weg in das Lager der Freiheit gefunden. Die Geschichte dieser Entwicklung und die Art, auf die Hegel den Nationalismus in das totalitäre Lager zurückbrachte (dem er angehört hatte, seit Platon als erster mit der Behauptung hervorgetreten war, daß sich Griechen zu Barbaren ebenso verhalten wie Herren zu Sklaven), ist nicht ohne Interesse.

Man wird sich erinnern⁵⁴, daß Platon sein fundamentales politisches Problem unglücklicherweise in der Frage formulierte: Wer soll herrschen? Wessen Wille soll Gesetz sein? Vor Rousseau lautete die Antwort auf diese Frage gewöhnlich: Der Fürst. Rousseau gab eine neue und höchst revolutionäre Antwort. Nicht der Fürst, sondern das Volk

solle regieren; nicht der Wille eines Mannes, sondern der Wille aller entscheide. Auf diese Weise wurde er zur Erfindung des Volkswillens, des kollektiven Willens oder des «allgemeinen Willens», wie er es nannte, geführt; und das Volk, einmal mit einem Willen versehen, mußte nun zu einer Überperson erhoben werden; «in Beziehung zu dem, was außer ihm liegt» (d. h. in Beziehung zu anderen Völkern) «wird es ein Einzelwesen, ein Individuum», sagt Rousseau. Eine tüchtige Portion eines romantischen Kollektivismus steckte in dieser Erfindung, aber noch keine Tendenz zum Nationalismus. Rousseaus Theorie enthielt jedoch ganz offenkundig den Keim des Nationalismus, dessen hervorstechendste Lehre ja behauptet, daß die verschiedenen Nationen als Persönlichkeiten aufgefaßt werden müßten. Und ein großer praktischer Schritt in die Richtung des Nationalismus geschah, als die Französische Revolution eine auf nationaler Konstruktion gegründete Volksarmee einführte.

Einer der nächsten, der zur Theorie des Nationalismus beitrug, war J. G. Herder, ein früherer Schüler und zur Zeit ein persönlicher Freund Kants. Herder behauptete, daß ein guter Staat natürliche Grenzen haben solle, das heißt Grenzen, die mit den Grenzen des von seiner «Nation» bewohnten Gebietes zusammenfallen; diese Theorie trug er zuerst in seinen *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* vor (1785): «Der natürlichste Staat», so schreibt er⁵⁵, «ist ein Staat, dem nur ein Volk mit nur einem Nationalcharakter angehört ... Ein Volk ist ein natürliches

Gewächs, und es gleicht darin einer Familie, nur ist es weiter ausgebreitet ... Wie in allen menschlichen Gemeinschaften, so ist auch im Falle des Staates die natürliche Ordnung die beste – das heißt jene Ordnung, in der jeder die ihm von der Natur zugedachte Funktion ausübt.» Diese Theorie, die eine Antwort auf das Problem der «natürlichen» Grenzen des Staates⁵⁶ zu geben sucht, eine Antwort übrigens, die nur zum neuen Problem der «natürlichen» Grenzen der Nation führt, übte zunächst keinen großen Einfluß aus. Es ist von Interesse, wenn man sieht, daß Kant sogleich die gefährliche irrationale Romantik des Werkes Herders erkannte, den er sich durch seine freimütige Kritik zum geschworenen Feinde machte. Ich zitiere eine Stelle dieser Kritik, da sie ein für allemal nicht nur den Geist Herders, sondern auch den der späteren Orakelphilosophen, den Geist Fichtes, Schellings, Hegels und ihrer modernen Nachfolger in glänzender Weise charakterisiert als «eine in der Auffindung von Analogien fertige Sagazität, im Gebrauch derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit, für seinen immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die als Wirkungen von einem großen Gehalte der Gedanken oder als vielbedeutende Winke mehr von sich vermuten lassen, als kalte Beurteilung wohl geradezu in derselben antreffen würde». So schreibt Kant. Und später schreibt er: «Aber ebenso wenig wollen wir hier untersuchen, ... ob nicht hie und da Synonymen für Erklärungen und Allegorien für Wahrheiten gelten.»

Der Mann, der den deutschen Nationalismus mit seiner ersten Theorie versah, war Fichte. Die Grenzen einer Nation, behauptete er, sind durch die Sprache bestimmt. (Das macht die Sache nicht besser. Wo werden Unterschiede des Dialekts zu sprachlichen Unterschieden? Wie viele verschiedene Sprachen sprechen die Slawen oder die Germanen, oder sind diese Unterschiede nur Dialekte?)

Fichtes Ansichten hatten eine höchst merkwürdige Entwicklung, vor allem wenn wir bedenken, daß er einer der Begründer des deutschen Nationalismus war. 1793 verteidigte er Rousseau und die Französische Revolution, und 1799 erklärte er noch immer⁵⁷: «Es ist klar, daß von nun an nur die Fr[anzösische] Rep[ublik] das Vaterland des rechtschaffenen Mannes sein kann, nur dieser er seine Kräfte widmen kann, indem von nun an nicht nur die teuersten Hoffnungen der Menschheit, sondern sogar die Existenz derselben an ihren Sieg geknüpft ist ... ich übergebe mich hiedurch feierlich, mit allem, was ich kann und vermag, in die Hände der Republik.» Es verdient festgehalten zu werden, daß Fichte, als er diese Bemerkungen machte, wegen einer Universitätsstelle im damals französisch kontrollierten Mainz verhandelte. «Im Jahr 1804», so schreibt Anderson in seiner interessanten Studie zum Nationalismus, «war Fichte ... darauf erpicht, die preußischen Dienste zu verlassen und eine Berufung aus Rußland anzunehmen. Die preußische Regierung hatte ihn nicht im erwünschten finanziellen Ausmaß geschätzt; von Rußland erhoffte er mehr Anerkennung; an den russischen Unterhändler

schrieb er, er würde der ihre sein bis zu seinem Tode, allerdings unter der Voraussetzung seiner Ernennung zu einem Mitglied der Petersburger Akademie der Wissenschaften und der Ausbezahlung eines Gehaltes von nicht weniger als vierhundert Rubel. Zwei Jahre später», so setzt Anderson fort, «war die Verwandlung Fichtes, des Kosmopoliten, in Fichte, den Nationalisten, vollendet.»

Als Berlin von den Franzosen besetzt wurde, verließ Fichte die Stadt aus Patriotismus; «er sorgte dafür», schreibt Anderson, «daß dieser Akt dem preußischen König und der preußischen Regierung nicht unbekannt blieb». Als A. Müller und W. v. Humboldt von Napoleon empfangen wurden, schrieb Fichte ungehalten an seine Frau: «Ich beneide Müller und Humboldt nicht; ich bin froh, daß ich diese beschämende Ehrung nicht erhielt ... Es macht einen Unterschied für das eigene Gewissen *und scheinbar auch für den eigenen späteren Erfolg* ... wenn man offen gezeigt hat, daß man der guten Sache ergeben ist.» Dazu bemerkt Anderson: «Und er hat wirklich profitiert; seine Berufung an die Berliner Universität war zweifellos das Ergebnis dieser Episode. Das beeinträchtigt nicht den Patriotismus seiner Handlung, setzt ihn aber ins richtige Licht.» All dem ist hinzuzufügen, daß die philosophische Karriere Fichtes von Anfang an auf einem Betrug aufgebaut war. Sein erstes Buch wurde unter dem Titel *Kritik aller Offenbarung* anonym publiziert, und das zu einer Zeit, als man Kants Religionsphilosophie allgemein erwartete. Das Werk kopierte klug den Stil Kants, war aber im Grunde außerordentlich

geistlos. Alles, Gerüchte eingeschlossen, wurde in Bewegung gesetzt, um die Leute glauben zu machen, daß hier das Werk Kants vorliege. Wenn wir uns nun vergegenwärtigen, daß Fichte nur durch die Freundlichkeit Kants (der es nie über sich gebracht hatte, mehr als die ersten paar Seiten des Buches zu lesen) einen Verleger fand, dann erscheint die Sache erst im rechten Licht. Als die Presse Fichtes Werk als ein Werk Kants feierte, war Kant gezwungen, die Autorenschaft Fichtes öffentlich festzustellen; und Fichte, solcherart plötzlich mit Ruhm bedeckt, wurde zum Professor in Jena ernannt. Kant war aber später gezwungen, eine zweite Erklärung abzugeben, in der er sich von Fichte distanzierte, eine Erklärung, in der die folgenden Worte vorkommen⁵⁸: «Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden, vor unseren Feinden wollen wir uns ... selbst in acht nehmen.»

Das sind einige Episoden aus der Karriere jenes Mannes, dessen «Windbeutelei» zum modernen Nationalismus wie auch zur modernen idealistischen Philosophie geführt hat, die aus der Verdrehung der Lehren Kants entstanden ist. (Schopenhauer folgend, unterscheide ich zwischen der «Windbeutelei» Fichtes und der «Scharlatanerie» Hegels, obgleich ich zugeben muß, daß diese Unterscheidung ein wenig pedantisch ist.) Die ganze Angelegenheit wirft ein interessantes Licht auf die «Geschichte der Philosophie» und auf die «Geschichte» im allgemeinen. Damit meine ich nicht nur die eher lächerliche als skandalöse Tatsache, daß Clowns wie ein Fichte und ein Hegel ernst genommen und zu Götzen eines Rituals, zu Objekten feierlicher,

wenn auch langweiliger Studien (und dazu passender Prüfungsaufsätze) gemacht werden. Ich meine nicht nur den erschreckenden Umstand, daß der Windbeutel Fichte und der Scharlatan Hegel in einem Atem mit Männern wie Demokrit, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, J. St. Mill und Bertrand Russell genannt werden, daß man ihre ethischen Lehren ernst nimmt und sie manchmal wegen ihrer angeblichen Überlegenheit sogar den Lehren anderer Philosophen vorzieht. Was ich meine, ist, daß viele dieser lobrednerischen Historiker der Philosophie, unfähig, zwischen Gedanken und Einbildung, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, die Stirn haben und verkünden, daß ihre Geschichte unser Richter sei und ihre Geschichte der Philosophie eine implizite Kritik der verschiedenen »Denksysteme«. Denn es ist wohl klar, daß sie mit ihren Schmeicheleien und Lobpreisungen im Grunde nur einzig ihre eigenen Philosophiegeschichten kritisieren, daß sie all die Einbildung und Prahlerei, den Lärm und die kleinlichen Verschwörungen kritisieren, die zum höheren Ruhm des Geschäfts der Philosophie in Gang gesetzt werden. Es scheint ein Gesetz dessen zu sein, was in jenen Kreisen die »menschliche Natur« genannt wird, daß ihre Aufgeblasenheit in direktem Verhältnis zur Unfähigkeit im Denken und im umgekehrten Verhältnis zu den der Menschheit erwiesenen Diensten anwächst.

Zur Zeit, als Fichte der Apostel des Nationalismus wurde, erhob sich in Deutschland als Reaktion auf die Napoleonsche Invasion ein instinktiver und revolutionärer Nationa-

lismus. (Das war eine jener typischen Stammesreaktionen gegen die Ausdehnung eines übernationalen Reiches.) Die Völker verlangten demokratische Reformen, die sie im Sinne Rousseaus und der Französischen Revolution verstanden, die sie aber ohne ihre französischen Eroberer zu verwirklichen wünschten. Sie wandten sich gleichzeitig gegen ihre eigenen Fürsten und gegen Napoleon. Dieser frühe Nationalismus erhob sich mit der Gewalt einer neuen Religion; wie ein Mantel umhüllte er einen humanitären Wunsch für Freiheit und Gleichheit. «Der Nationalismus», so schreibt Anderson⁵⁹, «wuchs heran, als das orthodoxe Christentum verfiel, er ersetzte den Glauben des letzteren durch den Glauben an eine besondere mystische Erfahrung», durch die mystische Erfahrung der Gemeinschaft mit den übrigen Mitgliedern des unterdrückten Stammes, durch eine Erfahrung, die nicht nur das Christentum, sondern insbesondere das durch die Mißbräuche des Absolutismus zerstörte Gefühl des Vertrauens und der Loyalität dem König gegenüber ersetzte. Diese unbändige neue und demokratische Religion war offenkundig eine Quelle großer Beunruhigung und sogar Gefahr für die herrschende Klasse und insbesondere für den preußischen König. Wie sollte man dieser Gefahr begegnen? Nach den Befreiungskriegen begegnete ihr Friedrich Wilhelm zuerst mit der Entlassung seiner nationalistischen Ratgeber, dann mit der Ernennung Hegels. Denn die Französische Revolution hatte den Einfluß der Philosophie bewiesen, ein Punkt, den Hegel (als die Grundlage seiner eigenen Dienste) nach Gebühr hervor-

hob⁶⁰: «Das Bewußtsein des Geistigen ist jetzt wesentlich das Fundament, und die Herrschaft ist dadurch die der *Philosophie* geworden. Man hat gesagt, die Französische Revolution sei von der Philosophie ausgegangen, und nicht ohne Grund hat man die Philosophie Weltweisheit genannt, denn sie ist nicht nur die Wahrheit an und für sich ... sondern auch die Wahrheit, insoferne sie in der Weltlichkeit lebendig wird. Man muß sich also nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, daß die Revolution von der Philosophie ihre erste Anregung erhalten hat.» Dies zeigt, daß Hegel seine unmittelbare Aufgabe in der Schaffung eines Gegenimpulses sah; eines Impulses, durch den die Philosophie, nicht zum erstenmal, die Kräfte der Reaktion stärken sollte. Die Verdrehung der Ideen der Freiheit, Gleichheit usw. war ein Teil dieser Aufgabe. Aber vielleicht noch dringender war die Zähmung der revolutionären nationalistischen Religion. Hegel erfüllte diese Aufgabe getreu dem Rate Paretos, «an die moralischen Gefühle der Menschen zu appellieren, statt sich in vergeblichen Versuchen aufzureiben, diese Gefühle zu verändern». Er zähmte den Nationalismus nicht durch eine ausgesprochene Opposition, sondern durch seine Umwandlung in einen wohldisziplinierten preußischen Autoritätsglauben. Und damit brachte er eine mächtige Waffe ins Lager der geschlossenen Gesellschaft zurück, in das sie im Grunde gehörte.

All dies wurde auf ziemlich plumpe Weise getan. Hegel griff in seinem Wunsch, der Regierung zu Gefallen zu sein, die Nationalisten manchmal viel zu offen an. In seiner

Philosophie des Rechts lesen wir⁶¹: «Volkssouveränität als im Gegensatze gegen die im Monarchen existierende Souveränität genommen, ist der gewöhnliche Sinn, in welchem man in neueren Zeiten von Volkssouveränität zu sprechen angefangen hat – in diesem Gegensatze gehört die Volkssouveränität zu den verworrenen Gedanken, denen die wüste Vorstellung des Volkes zugrunde liegt. Das Volk, ohne seinen Monarchen ... ist die formlose Masse.» Früher, in der *Encyklopädie*, hatte er geschrieben: «Das Aggregat des Privaten pflegt ... häufig das *Volk* genannt zu werden; als ein solches Aggregat ist es aber vulgus, nicht populus; und in dieser Beziehung ist es der alleinige Zweck des Staates, daß ein Volk *nicht* als solches Aggregat zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zustand eines Volkes ist der Zustand der Unredlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft überhaupt; das Volk wäre in demselben nur eine unförmliche, wüste, blinde Gewalt, wie die des aufgeregten elementarischen Meeres, welche selbst jedoch sich nicht zerstört, wie das Volk als geistiges Element tun würde. Man hat solchen Zustand oft als den der wahren Freiheit vorstellen hören können.» Das ist eine unverkennbare Anspielung auf die liberalen Nationalisten, die der König wie die Pest haßte. Und das wird noch klarer, wenn wir sehen, wie sich Hegel zum frühnationalistischen Traum des Wiederaufbaues des deutschen Reiches stellt: «Die Lüge eines Reiches», sagt er in seiner Lobrede auf die jüngste Entwicklung in Preußen, «ist vollends verschwunden. Es ist in souveräne Staaten auseinandergebrochen.» Hegels antiliberale Tendenzen veranlaßten

ihn, England als das charakteristische Beispiel einer Nation im schlechten Sinne anzuprangern. «Wie zum Beispiel von England», so schreibt er, «dessen Verfassung darum als die freieste angesehen wird, weil die Privatpersonen eine überwiegende Teilnahme an den Staatsgeschäften haben, die Erfahrung zeigt, daß dies Land in der bürgerlichen und peinlichen Gesetzgebung, dem Recht und der Freiheit des Eigentums, den Veranstaltungen für *Kunst und Wissenschaft* und so fort gegen die anderen gebildeten Staaten Europas am weitesten zurück und die objektive Freiheit, das ist vernünftiges Recht, vielmehr der formellen⁶² Freiheit und dem besonderen Privatinteresse (dies sogar in den der Religion gewidmet sein sollenden Veranstaltungen und Besitztümern) *aufgeopfert* ist.» Eine in der Tat überraschende Feststellung, insbesondere, wenn man die «Künste und Wissenschaften» betrachtet, denn kein Staat befand sich mehr im Rückstand als Preußen, wo die Universität Berlin nur unter dem Einfluß der Napoleonischen Kriege und, wie der König sagte⁶³, mit der Idee gegründet worden war, daß «der Staat durch intellektuelle Tapferkeit ersetzen müsse, was er an physischer Stärke verloren hat». (Einige Seiten später vergißt Hegel, was er über die Künste und Wissenschaften in England gesagt hat; denn er spricht hier von «England, wo die Geschichtsschreibung sich zu einem festeren und weiteren Charakter gereinigt hat».)

Wie wir sehen, wußte Hegel sehr wohl, daß seine Aufgabe darin bestand, die liberalen und selbst die imperialistischen Neigungen des Nationalismus zu bekämpfen. Er tat dies,

indem er den Nationalisten einredete, daß ihre kollektivistischen Forderungen in einem allmächtigen Staat automatisch erfüllt seien und daß sie nur bei der Stärkung der Macht des Staates hilfreich mitzuwirken brauchten. «Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit», so schreibt er⁶⁴; «daher die absolute Macht auf Erden ... Der Staat ... ist der Geist des Volkes selbst. Der wirkliche Staat ist beseelt von diesem Geist in allen seinen besonderen Angelegenheiten, Kriegen, Institutionen usw. ... Das Selbstbewußtsein eines besonderen Volkes ist Träger ... des allgemeinen Geistes in seinem Dasein und die objektive Wirklichkeit, in welche es seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille des anderen, besonderen Volksgeistes rechtlos. *Jenes Volk ist das weltbeherrschende.*» Es ist also die Nation, ihr Geist und ihr Wille, die auf der Bühne der Geschichte handeln. Die Geschichte ist der Wettstreit der verschiedenen Nationalgeister um die Weltherrschaft. Daraus folgt, daß die von den liberalen Nationalisten empfohlenen Reformen unnötig sind, da die Nation und ihr Geist auf jeden Fall die Hauptrollen spielen; außerdem besitzt «jedes Volk ... die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört» (juridischer Positivismus). Wir sehen, daß Hegel die liberalen Elemente des Nationalismus nicht nur durch eine platonisch-preußische Verehrung des Staates, sondern auch durch eine Verehrung der Geschichte und des historischen Erfolges ersetzt. (Friedrich Wilhelm war gegen Napoleon erfolgreich gewesen.) Auf

diese Weise begann Hegel nicht nur ein neues Kapitel in der Geschichte des Nationalismus, sondern er versah den Nationalismus überdies mit einer neuen Theorie. Wie wir gesehen haben, hatte Fichte die Theorie aufgestellt, daß der Nationalismus auf der Sprache beruht. Hegel führte die *historische Theorie der Nation* ein. Eine Nation ist nach Hegel durch einen Geist vereinigt, der in der Geschichte handelt. Sie ist vereint durch den gemeinsamen Feind und durch die Kameradschaft der Kriege, die sie gefochten hat. (Es ist gesagt worden, daß eine Rasse eine Ansammlung von Menschen ist, die vereinigt sind nicht durch ihren Ursprung, sondern durch einen gemeinsamen Irrtum in bezug auf ihren Ursprung. In ähnlicher Weise könnte man sagen, daß eine Nation im Sinne Hegels eine Anzahl von Menschen ist, die vereinigt sind durch einen gemeinsamen Irrtum in bezug auf ihre Geschichte.) Die Verbindung dieser Theorie mit dem historizistischen Essentialismus Hegels ist klar: Die Geschichte einer Nation ist die Geschichte ihrer Essenz oder ihres «Geistes», der sich auf der Bühne der Weltgeschichte» behauptet.

Bevor ich diesen Abriß der Entstehung des Nationalismus beschließe, möchte ich eine Bemerkung über die Ereignisse bis zu Bismarcks Gründung des Deutschen Reiches machen. Hegels Politik hatte darin bestanden, daß er an die nationalistischen Gefühle appellierte, statt sich in vergeblichen Versuchen aufzureiben, diese Gefühle zu verändern. Aber diese berühmte Methode scheint manchmal ziemlich seltsame Konsequenzen zu haben. Die mittel-

alterliche Umwandlung des Christentums in ein autoritäres Bekenntnis konnte seine humanitären Tendenzen nicht völlig unterdrücken; immer wieder durchbricht das Christentum den autoritären Mantel (und wird dann als Häresie verfolgt). Auf diese Art führt der Rat Paretos nicht nur zur Neutralisierung von Tendenzen, die die herrschende Klasse gefährden, sondern er kann auch unabsichtlich zu ihrer Aufbewahrung beitragen. Etwas Ähnliches geschah mit dem Nationalismus. Hegel hatte ihn gezähmt, und er hatte versucht, den deutschen Nationalismus durch einen preußischen Nationalismus zu ersetzen. Aber indem Hegel so «den Nationalismus zu einer Komponente» seines Preußentums «reduzierte» (um seinen eigenen Jargon zu verwenden), «hob» er ihn «auf»; und Preußen sah sich später gezwungen, sich nach alter Methode der Gefühle des deutschen Nationalismus zu bedienen. Als nämlich Preußen im Jahre 1866 gegen Österreich kämpfte, so war es gezwungen, dies im Namen des deutschen Nationalismus und unter dem Vorwand der Sicherung und Bewahrung der Führerschaft «Deutschlands» zu tun. Und es mußte für das sehr vergrößerte Preußen von 1871 unter dem Namen eines neuen «Deutschen Reiches» Propaganda machen, einer neuen «deutschen Nation», die genau nach Hegels historischer Theorie der Nation durch Kampf und Krieg zu einer Einheit zusammengeschweißt worden war.

IV

In unserer eigenen Zeit ist Hegels hysterischer Historizis-

mus noch immer der Dünger, dem die modernen totalitären Lehren ihr rapides Wachstum verdanken. Sein Gebrauch hat den Grund vorbereitet und hat die Intelligenz zu intellektueller Unredlichkeit erzogen, wie im V. Abschnitt dieses Kapitels gezeigt werden wird. Wir müssen lernen, daß die intellektuelle Redlichkeit allem, was uns teuer ist, zugrunde liegt.

Aber ist das alles? Und ist es gerecht? Ist denn die Behauptung völlig grundlos, daß Hegels Größe auf der Tatsache beruht, daß er der Schöpfer einer neuen historischen Denkweise – eines neuen historischen Sinnes – war?

Viele meiner Freunde haben mich kritisiert wegen meiner Einstellung zu Hegel und wegen meiner Unfähigkeit, Hegels Größe zu sehen. Sie hatten damit natürlich völlig recht, denn ich war wirklich unfähig, sie zu sehen. (Ich bin es noch immer.) Um diesem Fehler abzuhelpen, habe ich ziemlich systematisch mit der Untersuchung der Frage begonnen – worin liegt Hegels Größe?

Das Ergebnis war enttäuschend. Es ist zuzugeben, daß Hegels häufige Anspielungen auf die Unermeßlichkeit und die Größe des historischen Dramas das Interesse an der Geschichte förderten. Ohne Zweifel faszinierten seine anspruchsvollen historizistischen Verallgemeinerungen, Periodisierungen und Deutungen einige Historiker und regten sie zu wertvollen und detaillierten Studien an (die fast ausnahmslos die Schwäche der Entdeckungen Hegels sowie die Schwäche seiner Methode zeigten). Aber war dieser belebende Einfluß das Werk eines Historikers, war

er das Werk eines Philosophen? War dieser Einfluß nicht vielmehr das Werk eines Propagandisten? Ich fand, daß die Historiker die Tendenz haben, Hegel (wenn überhaupt) als einen Philosophen zu betrachten, und Philosophen glauben gewöhnlich, daß seine Beiträge (wenn es solche gibt) das Verstehen der Geschichte betreffen. Aber Historizismus ist nicht Geschichte, und wer an ihn glaubt, der zeigt weder historisches Verständnis noch historischen Sinn. Und wenn wir den Wunsch haben, Hegels Größe als Historiker oder als Philosoph zu bestimmen, so sollten wir nicht fragen, ob einige Köpfe seine Vision der Geschichte inspirierend fanden, sondern vielmehr, ob in dieser Vision viel Wahres enthalten war.

Ich fand nur eine wichtige Idee, von der man sagen könnte, daß sie in Hegels Philosophie enthalten ist. Diese Idee veranlaßt Hegel, einen abstrakten Rationalismus und Intellektualismus anzugreifen, der übersehen hat, wieviel die Vernunft der Tradition verdankt. Sie besteht in einer gewissen Einsicht in die Tatsache (die aber Hegel in seiner Logik bereits wieder vergessen hat), daß die Menschen ihr Leben nicht als ein unbeschriebenes Blatt beginnen können, daß es ihnen nicht möglich ist, eine Welt des Denkens aus dem Nichts zu schaffen, sondern daß ihre Gedanken zum Großteil das Produkt einer intellektuellen Erbschaft sind.

Ich gebe gerne zu, daß dies ein wichtiger Punkt ist und daß man ihn bei Hegel finden kann, wenn man bereit ist, sich der Mühe des Suchens zu unterziehen. Aber ich be-

streite, daß diese Idee Hegels eigener Beitrag war. Sie war das Gemeingut der Romantik. Daß soziale Wesenheiten das Produkt der Geschichte sind, keine von der Vernunft geplanten Erfindungen, sondern Bildungen, die aus den Schrullen historischer Ereignisse, aus dem Wechselspiel von Ideen und Interessen, aus Leiden und Leidenschaften hervorgehen – alles das ist älter als Hegel. Es geht auf Edmund Burke zurück, dessen Hinweis auf die Bedeutung der Tradition für das Funktionieren aller sozialen Institutionen das politische Denken der deutschen romantischen Bewegung beträchtlich beeinflußt hatte. Die Spur dieses Einflusses findet man bei Hegel, aber einzig in der übertriebenen und unhaltbaren Form eines historischen und Entwicklungsrelativismus – in der Form der gefährlichen Lehre, daß das heute Geglaubte die Wahrheit von heute ist und in dem gleich gefährlichen Korollar, daß die Wahrheit von gestern (die *Wahrheit* und nicht nur der Glauben) die Unwahrheit von morgen sein kann – in der Form einer Lehre also, die sicher nicht dazu angetan ist, zu einer richtigen Einschätzung der Bedeutung der Tradition zu führen.

V

Ich wende mich nun dem letzten Teil meiner Behandlung der Hegelschen Philosophie zu, der Analyse der Abhängigkeit des neuen Stammesmythos und der neuen totalitären Lehren von den Lehren Hegels. Wenn mein Ziel darin bestünde, eine Geschichte der Entstehung totalitärer Ideen zu schreiben, so müßte ich zuerst den Marxismus behandeln;

denn der Faschismus ging zum Teil aus dem geistigen und politischen Zusammenbruch des Marxismus hervor. (Wir werden sehen, daß etwas Ähnliches von der Beziehung zwischen dem Marxismus und dem Leninismus gilt.) Da aber der Historizismus mein Hauptanliegen ist, so schlage ich vor, den Marxismus, die bisher reinste Form des Historizismus, später zu behandeln, und nehme zuerst den Faschismus in Angriff.

Die modernen totalitären Theorien und Praktiken sind nur eine Episode des ewigen Aufstandes gegen die Freiheit und gegen die Vernunft. Von älteren Episoden unterscheiden sie sich nicht so sehr durch ihre Ideologie als durch die Tatsache, daß es ihren Führern gelang, einen der kühnsten Träume ihrer Vorgänger zu verwirklichen; sie machten den Aufstand gegen die Freiheit zu einer populären Bewegung. (Ihre Popularität darf natürlich nicht überschätzt werden; die Intelligenz ist nur ein Teil des Volkes.) Dies war nur deshalb möglich, weil in den betroffenen Ländern eine andere populäre Bewegung zusammengebrochen war, nämlich die Sozialdemokratie oder die demokratische Version des Marxismus, die nach Ansicht des arbeitenden Volkes die Ideen der Freiheit und der Gleichheit vertrat. Als es klar wurde, daß diese Bewegung es nicht nur durch Zufall versäumt hatte, 1914 entschieden gegen den Krieg aufzutreten; als ihre Hilflosigkeit dem Problem des Friedens und vor allem dem Problem der Arbeitslosigkeit und der ökonomischen Depression gegenüber immer mehr hervortrat; und als sich diese Bewegung zuletzt nur mit halbem Herzen gegen die

faschistische Aggression verteidigte, da war der Glaube an den Wert der Freiheit und an die Möglichkeit der Gleichheit ernsthaft bedroht, und der ewige Aufstand gegen die Freiheit konnte so oder so eine mehr oder weniger populäre Unterstützung erhalten.

Der Faschismus hatte also einen Teil der Erbschaft des Marxismus zu übernehmen; das erklärt den einen «originellen» Zug der faschistischen Ideologie, den einen Punkt, an dem sie von der traditionellen Aufmachung des Aufstandes gegen die Freiheit abweicht. Denn der Faschismus weiß mit einem offenen Appell an das Übernatürliche nicht viel anzufangen. Er ist zwar nicht unbedingt atheistisch oder frei von mystischen oder religiösen Elementen. Aber die Verbreitung des Agnostizismus durch den Marxismus führte zu einer Situation, in der sich kein politisches Glaubensbekenntnis, das unter den Arbeitern populär zu werden wünschte, an auch nur eine der traditionellen religiösen Formen binden konnte. Deshalb auch mischte der Faschismus, zumindest in seinem Frühstadium, seiner offiziellen Ideologie ein wenig von dem evolutionistischen Materialismus des 19. Jahrhunderts bei.

Die Formel des faschistischen Gebräus ist also in allen Ländern dieselbe: Hegel plus ein Schuß Materialismus des 19. Jahrhunderts (insbesondere Darwinismus in der vergrößerten Form, die ihm Haeckel⁶⁵ gegeben hatte). Das «wissenschaftliche Element» der Rassenlehre läßt sich bis auf Haeckel zurückverfolgen, dem die Verantwortung für ein im Jahre 1900 veranstaltetes Preisausschreiben zukommt, das

den Titel trug: «Was können wir in bezug auf die innere und politische Entwicklung eines Staates aus den Prinzipien des Darwinismus lernen?» Den ersten Preis erhielt ein umfangreiches rassentheoretisches Werk von W. Schallmeyer, der auf diese Weise der Großvater der Rassenbiologie wurde. Es ist interessant, wenn man sieht, wie sehr diese materialistische Rassenlehre trotz ihres so ganz anderen Ursprungs dem Naturalismus Platons ähnelt. Die Grundidee ist in beiden Fällen dieselbe; es ist die Idee, daß die Wurzel des politischen Verfalls (lies: des Fortschritts der offenen Gesellschaft) in der Degeneration, insbesondere der oberen Klassen, zu suchen ist. Außerdem hat der moderne Mythos von Blut und Boden in Platons Mythos von den Erdgeborenen sein genaues Gegenstück. Nichtsdestoweniger ist nicht «Hegel plus Platon», sondern «Hegel plus Haeckel» die Formel der modernen Rassenlehre. Wie wir sehen werden, ersetzte Marx den «Geist» Hegels durch die Materie und durch materielle und ökonomische Interessen. In derselben Weise ersetzt die Rassenlehre den «Geist» Hegels durch etwas Materielles, durch die quasi-biologische Vorstellung des Blutes oder der Rasse. Statt des «Geistes» ist nun das Blut die sich selbst entwickelnde Essenz; statt des «Geistes» ist das Blut der Beherrscher der Welt und entfaltet sich auf der Bühne der Weltgeschichte; und statt ihres «Geistes» bestimmt das Blut einer Nation ihr wesentliches Schicksal.

Die Verwandlung der Hegelschen Philosophie in die Rassenlehre oder die Verwandlung des Geistes in das Blut ändert nicht viel an der Haupttendenz des Hegelianismus.

Sie verleiht ihr nur einen biologischen und modern-evolutionistischen Anstrich. Das Resultat ist eine materialistische und zur gleichen Zeit mystische Religion einer sich selbst entwickelnden biologischen Wesenheit, die sehr an die Religion der schöpferischen Entwicklung erinnert (deren Prophet der Hegelianer⁶⁶ Bergson war), eine Religion, die G. B. Shaw, mehr prophetisch als gründlich, einst «einen Glauben» nannte, «der sich der ersten Bedingung aller Religionen fügte, die jemals die Menschheit ergriffen haben: nämlich, daß er ... eine *Metabiologie* sein muß». Und in der Tat zeigt diese neue Religion der Rassenlehre ganz klar gleichsam eine *Metakomponente* und eine *biologische Komponente*, nämlich die mystische Metaphysik Hegels auf der einen Seite und die materialistische Biologie Haeckels auf der anderen.

Soviel über den Unterschied zwischen den modernen totalitären Lehren und der Hegelschen Philosophie. Obwohl vom Standpunkt der Popularität aus betrachtet von Bedeutung, ist dieser Unterschied unwesentlich, wenn wir die wichtigsten politischen Tendenzen der beiden Lehren in Betracht ziehen. Wenn wir uns aber nun den Ähnlichkeiten zuwenden, dann bekommt die Sache ein anderes Gesicht. Fast alle wichtigeren Ideen der modernen totalitären Richtungen sind direkt von Hegel übernommen, der, wie A. Zimmern⁶⁷ sagt, «das Waffenlager für autoritäre Bewegungen» zusammengestellt und behütet hat. Obgleich die meisten dieser Waffen nicht von Hegel selbst geschmiedet, sondern von ihm in den verschiedenen altherwürdigen

Kriegsschatzkammern des ewigen Aufstands gegen die Freiheit aufgefunden wurden, so ist es doch zweifellos seinem Einsatz zuzuschreiben, daß sie wiederentdeckt und seinen modernen Anhängern übergeben worden sind. Hier eine kurze Liste einiger der kostbarsten dieser Ideen. (Ich übergehe den Platonischen Totalitarismus und Tribalismus, die beide bereits diskutiert worden sind, sowie die Theorie vom Herrn und vom Sklaven.)

[a] Der Nationalismus in Form der historizistischen Idee, daß der Staat die Inkarnation des Geistes (oder jetzt – des Blutes) der staatsbildenden Nation (oder Rasse) ist; eine auserwählte Nation (nunmehr – die auserwählte Rasse) ist zur Weltherrschaft bestimmt, [b] Der Staat als der natürliche Feind aller anderen Staaten muß seine Existenz im Kriege behaupten, [c] Der Staat ist jeder sittlichen Verpflichtung ledig; die Geschichte, das heißt der geschichtliche Erfolg, ist der einzige Richter, der Kollektivnutzen das einzige Prinzip des persönlichen Verhaltens; propagandistisches Lügen und Verdrehung der Wahrheit ist zulässig, [d] Die «sittliche» Idee des Krieges (der total und kollektivistisch ist), insbesondere des Krieges der jungen Nationen gegen die älteren; Krieg, Schicksal, Ruhm als höchst wünschenswerte Güter, [e] Die schöpferische Rolle des großen Mannes, der welthistorischen Persönlichkeit, des Mannes tiefer Weisheit und großer Leidenschaft (nunmehr das Prinzip des Führertums). [f] Das Ideal des heroischen Lebens («lebt gefährlich») und des «heroischen Menschen» im Gegensatz zum kleinlichen Bürger und seinem Leben voll von schaler Mittelmäßigkeit.

Diese Liste spiritueller Schätze ist weder systematisch noch vollständig. Sie alle sind von einer alten Patrimonie untrennbar. Und sie wurden nicht nur in den Werken Hegels und seiner Nachfolger, sondern auch in den Köpfen einer Intelligenz aufbewahrt und zum Gebrauch vorbereitet, die während dreier langer Generationen ausschließlich von solch minderwertiger geistiger Nahrung lebte, von einer Philosophie, die Schopenhauer⁶⁸ schon früh als eine «intelligenzzerstörende Pseudophilosophie» und einen «mutwilligen und kriminellen Mißbrauch der Sprache» erkannt hatte. Ich gehe nun an eine mehr detaillierte Untersuchung der einzelnen Punkte dieser Liste.

[a] Nach den modernen totalitären Lehren ist der Staat als solcher nicht der höchste Zweck. Der höchste Zweck ist vielmehr das Blut, das Volk, die Rasse. Die höheren Rassen besitzen die Fähigkeit zur Staatenbildung. Das höchste Ziel einer Rasse oder einer Nation besteht in der Ausbildung eines mächtigen Staates, der als ein wirkungsvolles Instrument ihrer Selbsterhaltung dienen kann. Diese Lehre ist (bis auf die Substitution von Blut für Geist) Hegel zuzuschreiben, bei dem wir lesen⁶⁹: «In dem Dasein eines Volkes ist der substantielle Zweck, ein Staat zu sein und als solcher sich zu erhalten; ein Volk ohne Staatenbildung (*eine Nation als solche*) hat eigentlich keine Geschichte, wie die Völker vor der Staatenbildung existierten und andere noch jetzt als wilde Nationen existieren. Was einem Volke geschieht ... hat in der Beziehung auf den Staat seine wesentliche Bedeutung.» Der so gebildete Staat muß totalitär sein, das

heißt seine Macht muß das ganze Leben des Volkes in allen seinen Funktionen durchdringen und beherrschen. Er ist «die Grundlage und der Mittelpunkt der anderen konkreten Seiten des Volkslebens» ... der Kunst, des Rechts, der Sitten, der Religion, der Wissenschaft ... Der bestimmte Inhalt ... der ... in der konkreten Wirklichkeit, welche der Staat ist, liegt, ist der Geist des Volkes selber. Der wirkliche Staat ist beseelt von diesem Geist des Volkes in allen seinen besonderen Angelegenheiten, Kriegen, Institutionen usf.» Da der Staat mächtig sein muß, muß er mit anderen Staaten in den Wettstreit treten. Er muß sich auf der «Bühne der Weltgeschichte» behaupten, er muß sein besonderes Wesen, seinen Geist und seinen «streng bestimmten» nationalen Charakter durch seine historischen Taten bewähren, und er muß schließlich nach der Weltherrschaft streben. Hier ist in Hegels eigenen Worten ein Abriß dieses historizistischen Essentialismus: «Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk ... so der Geist eines Volkes: Er ist ein bestimmter Geist, der sich zu einer vorhandenen Welt erbaut, die jetzt steht und besteht ... im ganzen Umfang seiner Einrichtungen, in seinen Begebenheiten und Taten. Das ist sein Werk – das *ist* dies Volk. Was ihre Taten sind, das sind die Völker ... Das Volk ist sittlich, tugendhaft, kräftig, indem es das hervorbringt, was es will und es verteidigt ... Die Verfassungen, worin die welthistorischen Völker ihre Blüte erreicht haben, sind ihnen eigentümlich ... Es ist daher in Ansetzung der Vergleichung der Verfassungen der früheren

welthistorischen Völker der Fall, daß sich ... nichts aus denselben lernen läßt ... Das andere und weitere ist, daß der bestimmte Volksgeist selbst nur ein Individuum ist im Gange der Weltgeschichte.» Der Geist oder der nationale Genius muß sich schließlich in der Weltherrschaft bewähren: «Das Selbstbewußtsein eines besonderen Volkes ... ist die objektive Wirklichkeit, in welche er» (d. h. der Zeitgeist) «seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der anderen besonderen Volksgeister rechtlos: *jenes* Volk ist das weltbeherrschende.»

Aber Hegel hat nicht nur die historische und totalitäre Theorie des Nationalismus entwickelt, er sah auch klar die psychologischen Möglichkeiten des Nationalismus voraus. Er sah, daß der Nationalismus ein Bedürfnis erfüllt – er erfüllt den Wunsch der Menschen, ihren bestimmten Platz in der Welt zu finden und zu kennen, sowie das Bedürfnis, einem mächtigen Kollektivkörper anzugehören. Zur gleichen Zeit zeigt er jenes bemerkenswerte Charakteristikum des deutschen Nationalismus, sein stark entwickeltes Minderwertigkeitsgefühl (um eine neuere Terminologie zu verwenden), insbesondere den Engländern gegenüber. Und er appelliert mit seinem Nationalismus und seinem Hervorheben der Stammeseinheit bewußt an jene Gefühle, die ich im 10. Kapitel des ersten Bandes die *Last der Zivilisation* genannt habe: «Ein jeder Engländer», so schreibt Hegel⁷⁰, «wird sagen: Wir sind die, welche den Ozean beschiffen und den Welthandel besitzen, denen Ostindien gehört und seine Reichtümer ... Das Verhältnis des Individuums dazu ist ...

daß dieses seine Sinnesart und Geschicklichkeit werde, auf daß es *etwas sei*. Denn es findet das Sein des Volkes als eine bereits fertige, feste Welt vor sich, der es sich einzuverleiben hat. In diesem seinem Werke, seiner Welt genießt sich nun der Geist des Volkes und ist befriedigt.»

[b] Eine Theorie, die sowohl Hegel als auch seine rassentheoretisch eingestellten Anhänger vertreten, lautet, daß der Staat seinem Wesen nach nur im Gegensatz zu anderen individuellen Staaten bestehen kann. H. Freyer, einer der führenden Soziologen des heutigen Deutschland, schreibt⁷¹: «Wenn ein Wesen sich nach innen zusammenzieht, schafft es, selbst wenn es nicht will, den Grenzsäum. Und die Grenze, selbst wenn sie es nicht will, schafft den Feind.» Ähnlich Hegel: «Sowenig der einzelne eine wirkliche Person ist ohne Relation zu anderen Personen ... sowenig ist der Staat ein wirkliches Individuum ohne Verhältnis zu anderen Staaten ... In das Verhältnis der Staaten gegeneinander ... fällt das höchst bewegte Spiel der inneren Besonderheit der Leidenschaften, Interessen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laster wie der äußeren Zufälligkeit in den größten Dimensionen der Erscheinung – ein Spiel, worin das sittliche Ganze selbst, die Selbständigkeit des Staates, der Zufälligkeit ausgesetzt ist.» Sollten wir also nicht versuchen, diesen unbefriedigenden Zustand dadurch zu regeln, daß wir Kants Plan der Herstellung ewigen Friedens mit Hilfe eines «Föderalismus freier Staaten» annehmen? Sicher nicht, sagt Hegel in seiner Bemerkung zum Friedensplane Kants:

«Kant hat einen Fürstenbund vorgeschlagen», so bemerkt er ziemlich ungenau (denn Kant schlug eine Vereinigung von Einheiten vor, die wir nunmehr demokratische Staaten nennen), «der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die Heilige Allianz hatte die Absicht, ungefähr ein solches Institut zu sein. Allein der Staat ist ein Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen.» In der Hegelschen Dialektik ist nämlich die Negation mit der Begrenzung gleichzusetzen und bedeutet daher nicht nur die Grenzlinie, die Grenze, sondern auch die Schaffung eines Gegensatzes, eines Feindes: «Ihre» (d. h. der Volksgeister) «Schicksale und Taten in ihrem Verhältnis zueinander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister.» Diese Zitate stammen aus der *Philosophie des Rechts*; doch nimmt Hegel in der früher entstandenen *Encyklopädie* die modernen Theorien, insbesondere die Theorie Freyers noch deutlicher vorweg: «Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit eines einzelnen ... Volkes zu sein. Als einzelnes Individuum ist er ausschließend gegen andere, ebensolche Individuen. In ihrem Verhältnis zueinander hat die Willkür und die Zufälligkeit statt ... Diese Unabhängigkeit macht den Streit zwischen ihnen zu einem Verhältnis der Gewalt, einem *Zustand des Krieges* ... Dieser Zustand zeigt die Substanz des Staates in ihrer ... Individualität.» Wenn also der preußische Historiker Treitschke wiederholt:

«Der Krieg ist nicht nur eine praktische, sondern auch eine theoretische Notwendigkeit, eine Forderung der politischen Logik. Mit dem Begriff des Staates ist der Begriff des Kriegs schon mitgegeben, denn das Wesen des Staates liegt in der Macht», so zeigt er, daß er Hegels dialektischen Essentialismus nur zu gut verstanden hat.

[c] Der Staat *ist* das Gesetz, das sittliche wie auch das juristische. Daher kann er keinem anderen Maßstab und insbesondere nicht dem Maßstab der bürgerlichen Moral unterworfen werden. Seine historischen Verantwortlichkeiten liegen tiefer. Die Weltgeschichte ist sein einziger Richter. Der einzig mögliche Maßstab einer Beurteilung des Staates ist der weltgeschichtliche *Erfolg* seiner Handlungen. Und dieser Erfolg, die Macht und die Ausdehnung des Staates muß alle anderen Überlegungen im Privatleben der Bürger beiseite schieben; Recht ist, was der Macht des Staates dient. Das ist die Theorie Platons; das ist die Theorie der modernen totalitären Lehren; und das ist die Theorie Hegels: Das ist die Platonisch-preußische Sittlichkeit. «Der Staat», so schreibt Hegel⁷², «ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille.» Dementsprechend kann es keine ethische Idee geben, die über dem Staat steht. «Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch Krieg entschieden werden. Welche Verletzungen aber ... als bestimmter Bruch der Traktate oder Verletzung der Anerkennung und Ehre anzusehen seien, bleibt ein an sich Unbestimmbares, indem

ein Staat seine Unendlichkeit und Ehre in jede seiner Einzelheiten legen kann.» Denn «das Verhältnis von Staaten zu Staaten ist schwankend. Es ist kein Prätor vorhanden, der da schlichtet.» Mit anderen Worten: Es ist «keine Gewalt vorhanden ... welche gegen den Staat entscheidet, was an sich Recht ist. ... Das Verhältnis von Staaten ist das von Selbständigkeiten, die zwischen sich stipulieren, aber zugleich über diesen Stipulationen stehen» (d. h., sie brauchen sie nicht einzuhalten). Ein Staatenbund, Verträge zwischen den Staaten beruhen «immer auf besonderen souveränen Willen» und bleiben dadurch «mit Zufälligkeit behaftet».

Über welthistorische Ereignisse und Taten kann also nur *eine* Art von «Urteil» gefällt werden: ihr Ergebnis, ihr Erfolg. Hegel kann daher die «substantielle *Bestimmung*», den «absoluten Endzweck» und das «wahrhafte *Resultat* der Weltgeschichte» identifizieren⁷³. Erfolgreich sein, das heißt als der Stärkste aus dem dialektischen Kampf der verschiedenen Nationalgeister um die Macht, um die Weltherrschaft, hervorgehen, das ist somit das einzige und letzte Ziel und die einzige Urteilsgrundlage; oder, wie es Hegel mehr poetisch ausdrückt: Die Schicksale des Volksgeistes «sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieses Geistes, aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht – und sein Recht ist das allerhöchste – an ihnen in der Weltgeschichte als dem Weltgericht ausübt.»

Freyers Ideen sind sehr ähnlich, aber er drückt sie freimütiger aus⁷⁴: «In der Geschichte herrscht ein männlicher und

verwegener Ton. Wer den Griff hat, hat die Beute. Wer sich verhaut, ist erledigt ... Und nur wer schießen will, trifft.» Aber alle diese Ideen sind letzten Endes nur Wiederholungen Heraklits: «Der Krieg erweist einige als Götter und andere als bloße Menschen, indem er diese zu Sklaven, jene aber zu Herren macht ... Der Krieg ist gerecht.» Nach diesen Theorien kann es keinen moralischen Unterschied geben zwischen einem Krieg, in dem wir angegriffen werden, und einem Krieg, in dem wir unsere Nachbarn angreifen; der einzig mögliche Unterschied liegt im Erfolg. F. Haiser, der Autor des Buches *Die Sklaverei, ihre biologische Begründung und sittliche Rechtfertigung* (München 1923), Prophet einer Herrenrasse und einer Herrenmoral, argumentiert auf die folgende Weise: «Wenn wir zur Verteidigung gezwungen sind, dann muß es auch Angreifer geben ... Warum sollten wir dann nicht selber die Angreifer sein?» Aber sogar diese Lehre (ihr Vorgänger ist die berühmte Doktrin Clausewitz', daß ein Angriff immer die wirksamste Verteidigung darstellt) stammt von Hegel; anläßlich der Erwähnung von Angriffen, die zu einem Krieg führen, zeigt Hegel nicht nur, daß es notwendig ist, einen «Verteidigungskrieg» zu einem «Eroberungskrieg» zu machen; sondern er teilt uns auch mit, daß ein Staat, der eine starke Individualität besitzt, «mehr zu dieser Reizbarkeit geneigt ist», um eine Gelegenheit und ein Gebiet für «einen Stoff der Tätigkeit nach außen» zu finden, wie er das so schön nennt.

Mit der Einsetzung des historischen Erfolges als einzigen Richters in allen Angelegenheiten, die Staaten und Nationen

betreffen, und mit dem Versuch, sittliche Unterscheidungen, wie etwa den Unterschied zwischen Angriff und Verteidigung, niederzureißen, wird es jedoch notwendig, gegen den sittlichen Charakter des Gewissens zu argumentieren. Dies tut Hegel, indem er die «wahrhaften Grundsätze der Moral» errichtet im Gegensatz zu dem, was er die «falsche Moralität» nennt. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß diese «wahre Moralität» die mit einer Dosis Historizismus versehene platonisch-totalitäre Moral ist, während die «falsche Moral», die er auch «formale Richtigkeit» nennt, die Moral des persönlichen Gewissens ist. «Wir können hier», so schreibt Hegel⁷⁵, «die wahrhaften Grundsätze der Moralität oder vielmehr der Sittlichkeit gegen die falsche Moral fest ...setzen. Denn die Weltgeschichte bewegt sich auf einem höheren Boden, als der ist, auf dem die Moralität ihre eigene Stätte hat, welche ... das Gewissen der Individuen, ihr eigentümlicher Wille und ihre Handlungsweise ist ... Was der an und für sich seiende Endzweck des Geistes fordert und vollbringt, was die Vorsehung tut, liegt über den Verpflichtungen ... welche auf die Individualität in Rücksicht ihrer Sittlichkeit fällt ... es ist daher nur ein formelles, vom lebendigen Geiste und von Gott verlassenes Recht, was die sich für berechtigt haltenden Auftretenden verteidigen.» (D. h. jene Sittenlehrer, die sich z. B. auf das Neue Testament berufen.) Gegen «die Taten der großen Menschen, welche Individuen der Weltgeschichte sind ... müssen sich nicht moralische Ansprüche erheben, denen sie nicht angehören. *Die Litanei der Privattugenden der Bescheidenheit, Demut,*

Menschenliebe und Mildtätigkeit muß nicht gegen sie erhoben werden. Die Weltgeschichte könnte überhaupt dem Kreise, worin Moralität ... fällt, sich ganz entheben.» Hier haben wir zu guter Letzt die Verdrehung der dritten Idee von 1789, der Idee der Brüderlichkeit oder, wie sich Hegel ausdrückt, der Philantropie sowie der Gewissensethik. Diese Platonisch-Hegelsche historizistische Sittenlehre ist ständig wiederholt worden. So zum Beispiel verurteilt der berühmte Historiker E. Meyer eine «flache, moralisierende Beurteilung, welche an die großen politischen Aktionen den unzulänglichen Maßstab der bürgerlichen Moral anlegt, weil sie die tieferen, wahrhaft sittlichen Faktoren des Staates und der geschichtlichen Verantwortung ignoriert».

Wo Ansichten vertreten werden wie diese, dort muß alle Zurückhaltung in bezug auf Propagandalügen und Verdrehung der Wahrheit verschwinden, und dies insbesondere dann, wenn damit der Förderung der Macht des Staates gedient wird. Hegel läßt jedoch diesem Problem eine ziemlich subtile Behandlung zuteil werden: «Ein großer Geist», so schreibt er⁷⁶, «hat die Frage zur öffentlichen Beantwortung aufgestellt, ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen. Man muß antworten, daß ein Volk über seine substantielle Grundlage ... sich nicht täuschen lasse» (F. Haiser, der Herrenmoralist, sagt: «Sie irren nicht, denn sie leben mit ihrer Gattungsseele vereint»), «aber über die Weise, wie es dieses weiß ... *von sich selbst* getäuscht wird ... Die öffentliche Meinung», so setzt Hegel fort, «verdient daher ebenso geachtet als verachtet zu werden ... Wer die öffentliche Meinung, wie er sie

hier und da hört, nicht zu verachten versteht, wird es nie zu etwas Großem bringen ... Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit.» Kurz gesagt: Es ist immer nur der Erfolg, der zählt. War die Lüge erfolgreich, dann war es keine Lüge, da das Volk nicht über seine substantielle Grundlage getäuscht worden ist.

[d] Wir haben gesehen, daß der Staat, insbesondere in seiner Beziehung zu anderen Staaten, von der Moralität ausgenommen ist – er ist amoralisch. Wir dürfen also die Mitteilung erwarten, daß der Krieg kein moralisches Übel ist, sondern daß er moralisch neutral ist. Hegels Theorie entspricht aber dieser Erwartung nicht; aus ihr folgt, daß der Krieg an sich selbst gut ist. «In dem Angegebenen liegt das sittliche Moment des Krieges», so lesen wir⁷⁷. «Es ist notwendig, daß das Endliche, Besitz und Leben, als Zufälliges gesetzt werde, weil dies der Begriff des Endlichen ist. Diese Notwendigkeit hat einerseits die Gestalt von Naturgewalt, und alles Endliche ist sterblich und vergänglich. Im sittlichen Wesen aber, im Staate, wird ... die Notwendigkeit zum Werk der Freiheit, einem Sittlichen erhoben ... Der Krieg ist hiermit das Moment, worin die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird; – er hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn ... die sittliche Gesundheit der Völker gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ewiger Friede, versetzen wür-

de.» Es zeigt sich, «daß glückliche Kriege innere Unruhen verhindert und die innere Staatsmacht gefestigt haben ... Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach außen Ruhe im Innern». Diese Stelle, die aus der *Philosophie des Rechts* stammt, zeigt den Einfluß der Lehren Platons und Aristoteles' von den «Gefahren des Besitzes»; gleichzeitig ist die Stelle ein gutes Beispiel für die Identifikation von Sittlichkeit und Gesundheit, von Ethik und politischer Hygiene oder von Recht und Macht; dies führt, wie wir sehen werden, geradewegs zur Identifikation von Tugend und Kraft, wie die folgende Stelle aus Hegels *Philosophie der Geschichte* zeigt. (Sie folgt unmittelbar auf die bereits erwähnte Stelle, die sich mit dem Nationalismus als einem Mittel zur Überwindung von Minderwertigkeitsgefühlen befaßt und damit nahelegt, daß selbst ein Krieg ein geeignetes Mittel für diesen edlen Zweck sein kann.) Zur gleichen Zeit ist die moderne Theorie der edlen Aggressivität der jungen oder Habenichtsländer gegen die verruchten alten Besitzerstaaten deutlich zu erkennen: «Ein Volk», so schreibt Hegel, «ist sittlich, tugendhaft, kräftig, indem es das hervorbringt, was es will ... Aber sobald dies erreicht ist, so ist diese Tätigkeit des Geistes nicht mehr nötig, er hat, was er will. Das Volk kann noch viel tun in Krieg und Frieden ... aber es ist gleichsam die lebende substantielle Seele selbst nicht mehr in Tätigkeit ... Das Volk lebt so wie das vom Mann zum Greisenalter übergehende Individuum ... Diese *Gewohnheit* (die Uhr ist aufgezogen und geht von selbst fort) ist, was den natürlichen Tod herbeiführt ... So

sterben Individuen, so sterben Völker einen natürlichen Tod ... Gewaltamen Todes kann ein Volk nur sterben, wenn es natürlich tot in sich geworden ...» (Die letzte Bemerkung gehört zur Tradition der Untergangs- und Verfallsgeschichten.)

Hegels Gedanken über den Krieg sind überraschend modern; er sieht sogar die sittlichen Konsequenzen der Mechanisierung; oder vielmehr – er sieht in der mechanischen Kriegführung die Konsequenzen des ethischen Geistes des Totalitarismus oder des Kollektivismus⁷⁸: «Die Tapferkeit ist ... verschieden. Der Mut des Tieres, des Räubers, die Tapferkeit für die Ehre, die ritterliche Tapferkeit sind noch nicht die wahren Formen. Die wahre Tapferkeit gebildeter Völker ist das Bereitsein zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur *eines unter vielen* ausmacht.» (Eine Anspielung auf die allgemeine Wehrpflicht!) «Nicht der persönliche Mut, sondern die *Einordnung in das Allgemeine* ist hier das Wichtige ... Das Prinzip der modernen Welt ... hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, daß ihre Äußerung mechanischer zu sein scheint ... ebenso daß sie nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen ein feindseliges Ganzes überhaupt gekehrt» (hier haben wir die Vorwegnahme des Prinzips vom *totalen Krieg*); «somit der persönliche Mut als ein nicht persönlicher erscheint. Jenes Prinzip hat daher das Feuergewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung hat die bloß persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstraktere verwandelt.» Im gleichen Tonfall schildert Hegel die Erfindung des Schießpulvers:

«Die Menschheit bedurfte seiner, und alsobald war es da.»
(Wie nett von der Vorsehung!)

Es ist also reinstes Hegel, wenn der Philosoph E. Kaufmann im Jahre 1911 gegen das Kantische Ideal einer Gemeinschaft freier Menschen auf die folgende Weise argumentiert: «Nicht die ‚Gemeinschaft frei wollender Menschen‘, sondern *der siegreiche Krieg* ist das soziale Ideal ... Im Kriege offenbart sich der Staat in seinem wahren Wesen»⁷⁹; oder wenn E. Banse, der berühmte «Wehrwissenschaftler», im Jahre 1933 schreibt: «Der Krieg ist die höchste Steigerung ... der gesamten Geistigkeit seiner Zeit und auch äußerster Aufschwung der volksseelischen Kräfte ... Er ist die Zusammenfassung von Tat und Geist ... ja er ist jener Boden, auf dem sich die menschliche Seele am stärksten und reichsten zu offenbaren vermag ... Wenn irgendwo Wille und Werk einer Volkheit, eines Staates sich allerreichst zu offenbaren vermögen, dann können sie das im Kriege.» Und General Ludendorff setzt 1935 fort: «Während der Jahre des sogenannten Friedens hat die Politik nur insofern einen Sinn, als sie auf den totalen Krieg vorbereitet.» Er drückt damit nur etwas genauer aus, was der berühmte essentialistische Philosoph Max Scheler im Jahre 1915 gesagt hatte: «Krieg ..., das ist der Staat in seinem aktuellsten Wachsen und Werden selbst. Krieg ist ‚Politik katexochen‘.» Dieselbe Hegelsche Lehre wird von Frey er im Jahre 1935 neu formuliert: «Der Staat» verpflichtet sich «vom ersten Augenblick seiner Existenz an zur Gewalt ... Der Krieg ist nicht nur der klarste Fall der staatlichen Aktion, er ist das

Element, in dem der Staat steht. Man muß dann freilich den aufgeschobenen, den verhinderten, den verdeckten und den vermiedenen Krieg hinzunehmen.» Aber den kühnsten Schluß zieht F. Lenz, der in seinem Buch *Die Rasse als Wertprinzip* versuchsweise die Frage stellt: «Wenn aber die Menschheit der Inbegriff der Sittlichkeit sein sollte, haben dann nicht schließlich *wir* falsch gewählt?», und der diesen absurden Gedanken natürlich sofort durch die Antwort vertreibt: «Weit davon entfernt, daß die Menschheit für uns den Krieg widerlegen sollte, ist es vielmehr der Krieg, der die Menschheit widerlegt.» Diese Idee wird von E. Jung mit dem Historizismus verknüpft; er bemerkt: «Humanität, Menschenrechtsgedanke ... sind keine Regler der Geschichte.» Es ist aber Hegels Vorgänger Fichte, den Schopenhauer einen «Windbeutel» nannte, auf den das antihumanitäre Argument ursprünglich zurückgeht. Fichte schrieb: «Hätte man nun etwa dem Deutschen statt des Wortes *Humanität* das Wort *Menschlichkeit*, wie jenes wörtlich übersetzt werden muß, ausgesprochen, so hätte er ... gesagt: da ist man nicht eben viel, wenn man ein Mensch ist und kein wildes Tier. Also aber, wie wohl nie ein Römer gesagt haben würde, würde der Deutsche sagen, deswegen, weil die Menschlichkeit überhaupt in seiner Sprache nur ein sinnlicher Begriff geblieben, niemals aber wie bei den Römern zum Sinnbilde eines übersinnlichen geworden ... Wer nun den Deutschen dennoch dieses fremde römische Schriftbild» (d. h. das Wort Humanität) «künstlich in die Sprache spielen wollte, der würde ihre sittliche Denkart

offenbar herunterstimmen ...» Fichtes Lehre wird von Spengler wiederholt, der schreibt: «Aber die Menschheit hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, sowenig die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat. Die Menschheit ist ein leeres Wort», und auch von Rosenberg, bei dem wir lesen: «Der Mensch ... wurde innerlich entstellt, weil ihm in schwachen Stunden seines Schicksals ein ihm an sich fremdes Motiv vorgegaukelt wurde: Weltbekehrung, Humanität, Menschheitskultur.»

Kolnai, dessen Buch ich eine Fülle von Material verdanke, das mir sonst nicht zugänglich gewesen wäre, sagt⁸⁰ höchst treffend: «Alle von uns ... die sich für ... rationale und zivilisierte Methoden des Regierens und der sozialen Organisation einsetzen, stimmen darin überein, daß der Krieg in sich selbst ein Übel ist.» Er fügt hinzu, daß er nach Ansicht der meisten Menschen (mit Ausnahme der Pazifisten) unter gewissen Umständen ein notwendiges Übel werden kann, und er setzt fort: «Die nationalistische Einstellung ist davon verschieden, wenn sie auch keinen Wunsch nach fortwährender oder häufiger Kriegführung einzuschließen braucht. Sie sieht im Krieg ein Gut und kein Übel, ein unter Umständen gefährliches Gut, einem außerordentlich berauschenden Wein ähnlich, den man am besten für die seltenen Gelegenheiten hoher Festlichkeit aufbewahrt.» Der Krieg ist kein allgemeines und überflüssiges Übel, sondern ein kostbares, wenn auch seltenes Gut: – damit sind die Ansichten Hegels und seiner Nachfolger trefflich zusammengefaßt.

Eines der Kunststücke Hegels war die Wiederbelebung der Heraklitschen Idee des Schicksals; er hob hervor⁸¹, daß diese prächtige griechische Idee eines Schicksals, das das Wesen einer Person oder einer Nation ausdrückt, im Gegensatz steht zur nominalistischen jüdischen Idee universaler Natur- oder Sittengesetze. Die essentialistische Lehre vom Schicksal läßt sich, wie wir im letzten Kapitel gezeigt haben, aus der Ansicht herleiten, daß sich das Wesen einer Nation nur in ihrer Geschichte enthüllen kann. Sie ist nicht «fatalistisch» in dem Sinn, daß sie die Untätigkeit fördert; «Schicksal» wird nicht mit «Vorausbestimmung» identifiziert. Das gerade Gegenteil ist der Fall. Das Selbst, die eigene reale Wesenheit, die eigene innerste Seele, der Stoff, aus dem man besteht (Wille und Leidenschaft, nicht so sehr Verstand), *all dies ist* von entscheidender Bedeutung für die Bildung des eigenen Schicksals. Seit Hegels Erweiterung dieser Theorie wurde die Idee des Schicksals oder des Geschicks gleichsam eine Lieblingsbesessenheit des Aufstands gegen die Freiheit. Kolnai hebt mit Recht die Verbindung zwischen der Rassenlehre (das Schicksal macht einen Menschen zum Mitglied seiner Rasse) und der Feindschaft gegen die Freiheit hervor: «Das Prinzip der Rasse», so schreibt er⁸², «ist bestimmt, die äußerste Negation der menschlichen Freiheit, die Leugnung gleicher Rechte zu verkörpern und auszudrücken», es ist eine Herausforderung ins Angesicht der Menschheit. Und er verweist mit Recht darauf, daß die Rassenlehre die Tendenz hat, «der *Freiheit* das *Schicksal*, dem individuellen Gewissen den zwingenden

Drang des Blutes entgegenzusetzen». Sogar diese Tendenz finden wir bei Hegel, wenn auch, wie üblich, etwas dunkel ausgedrückt: «Was wir *Prinzip, Endzweck, Bestimmung* oder die Natur und den Begriff des Geistes genannt haben», so schreibt Hegel, ist «nur ein allgemeines, Abstraktes ... ein Inneres, das als solches nicht vollständig wirklich ist ... Die Tätigkeit, welche sie ins Werk und Dasein setzt, ist des Menschen *Bedürfnis, Trieb* und *Leidenschaft*.» E. Kriek, der moderne Philosoph totalitärer Erziehung, schreitet in die Richtung des Fatalismus weiter fort: «Alles rationale Wollen, Machen und Können des einzelnen ist auf seinen alltäglichen Wirkungskreis beschränkt; darüber hinaus kann er Bestimmung und Erfüllung nur erlangen, wenn ihn höhere, schicksalsbestimmende Mächte ergreifen.» Wie persönliche Erfahrung hört es sich an, wenn er fortsetzt: «Er wird zum schöpferischen und schicksalstragenden Menschen nicht aus eigenem Planen und rationalem Wollen, sondern nur durch das, was über ihm und unter ihm ist, was nicht aus seinem Selbst stammt, sondern durch sein Selbst hindurchgeht und sich Bahn bricht.» (Es ist aber eine unberechtigte Verallgemeinerung höchst privater persönlicher Erfahrungen, wenn derselbe Philosoph glaubt, daß nicht nur «das Zeitalter der ‚voraussetzungslosen‘ und ‚wertfreien‘ Wissenschaft», sondern auch «der ‚reinen Vernunft‘» zu Ende gehe.)

Zugleich mit der Idee des Geschicks wird auch ihr Gegenstück, die Idee des Ruhmes von Hegel wiederbelebt: «Einzelne ... sind ... *Werkzeuge*. Was sie daher durch den individuellen Anteil, den sie an dem substantiellen ...

Geschäfte genommen, für sich erlangt haben, ist ... *der Ruhm*, der ihre Belohnung ist⁸³.» Und Stapel, ein Propagator des neu verheidnischten Christentums, wiederholt prompt: «Um des Ruhmes willen sind alle großen Taten getan worden.» Aber dieser «christliche» Moralist ist sogar noch radikaler als Hegel: «Ruhm im metaphysischen Sinn ist die wahre Sittlichkeit», so lehrt er, und der «kategorische Imperativ» dieser einen wahren Sittlichkeit lautet dementsprechend: «Tue, was rühmlich ist!»

[e] Aber nicht jeder kann Ruhm erlangen; die Religion des Ruhmes hat eine Aufhebung der Idee der Gleichheit zur Folge, sie führt zu einer Religion des «großen Mannes». Für die moderne Rassenlehre ist dementsprechend «nicht Seele gleich Seele, nicht Mensch gleich Mensch»⁸⁴ (Rosenberg). Und es bestehen also keine Hindernisse mehr, das Führerprinzip oder, wie es Hegel nennt, die Idee der weltgeschichtlichen Persönlichkeit aus dem Arsenal des ewigen Aufstands gegen die Freiheit zu übernehmen. Diese Idee ist eines der liebsten Themen Hegels. Anlässlich der Diskussion der lästerlichen Frage, «ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen?» (siehe oben), sagt er: «In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden, ist die Sache des großen Mannes. Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit. Er tut, was das Innere und Wesen der Zeit ist, verwirklicht sie, und wer die öffentliche Meinung, wie er sie hier und da hört, *nicht zu verachten versteht*, wird es nie zu Großem bringen.» Diese ausgezeichnete Darstellung des

Führers als eines Publizisten wird mit einem detaillierten Mythos von der Größe des großen Mannes verbunden, die darin besteht, daß er das vorderste Instrument des Geistes in der Geschichte ist. In dieser Diskussion über «geschichtliche Menschen – welthistorische Individuen» sagt Hegel: «Sie waren praktische und politische Menschen. Aber zugleich waren sie denkende, die die Einsicht hatten von dem, was not tat und was an der Zeit ist ... Die welthistorischen Menschen, die Heroen einer Zeit, sind darum als die Einsichtigen anzuerkennen; *ihre* Handlungen, *ihre* Reden sind das Beste ihrer Zeit ... denn sie sind die, die es am besten verstanden haben und von denen es dann vielmehr alle gelernt und gut gefunden oder sich wenigstens darin» (d. h. in ihre Politik) «gefügt haben ... Deshalb folgen die anderen diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, die ihnen entgegentritt.» Aber der große Mann ist nicht nur der Mann des größten Verständnisses und der größten Weisheit, sondern der Mann der großen Leidenschaften – vor allem natürlich politischer Leidenschaften und Ambitionen. Er ist dadurch fähig, Leidenschaften in anderen zu erwecken. «Große Menschen haben gewollt, um sich zu befriedigen, nicht um andere ... Es sind große Menschen, eben weil sie ein Großes ... gewollt und vollbracht haben ... Nichts Großes in der Welt» ist «ohne *Leidenschaft* vollbracht worden ... *Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaft für sich wirken läßt* ... Leidenschaft ist auch nicht ganz das passende Wort für das, was ich hier

ausdrücken will. Ich verstehe hier nämlich überhaupt die Tätigkeit des Menschen aus *privaten*, partikulären ... oder, wenn man will, selbstsüchtigen Absichten, und zwar so, wie sie in diese Zwecke die ganze Energie ihres Wollens und Charakters legen ... Die Leidenschaften dagegen, die Zwecke des partikulären Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht sind das Gewaltigste. Sie haben ihre Macht darin, daß sie keine der Schranken achten, welche das Recht und die Moralität ihnen setzen wollen, und daß diese Naturgewalten dem Menschen unmittelbar näher liegen als die künstliche und langwierige Zucht zur Ordnung, zur Mäßigung, zum Rechte und zur Moralität.» Seit Rousseau hat die romantische Schule eingesehen, daß der Mensch nicht nur und nicht hauptsächlich rational ist. Während aber die Vertreter humanitärer Lehren an der Rationalität als Ziel festhalten, beutet der Aufstand gegen die Vernunft diese psychologische Einsicht in die Irrationalität des Menschen für seine politischen Ziele aus. Der faschistische Appell an die «menschliche Natur» ergeht an unsere Leidenschaften, an unsere kollektivistischen mystischen Bedürfnisse, an «den Menschen, das unbekannte Wesen». Die eben zitierten Worte Hegels verwendend, können wir diesen Appell die *List des Aufstands gegen die Vernunft* nennen. Den Höhepunkt dieser List erreicht aber Hegel in dem folgenden dialektischen Dreh, der wohl als sein kühnster gelten kann. Während er dem Rationalismus Scheindienste erweist, während er lauter als irgendein Mensch vor oder nach ihm von der «Vernunft» spricht, endet er im Irrationalismus; in

einer Apotheose nicht nur der Leidenschaft, sondern der brutalen Gewalt: «Es ist», so schreibt Hegel, «das absolute Interesse der Vernunft, daß dieses sittliche Ganze» (d. h. der Staat) «vorhanden sei; und hierin liegt das Recht und Verdienst der Heroen, welche Staaten, sie seien auch noch so unausgebildet gewesen, gegründet haben ... So ist es auch der Fall, daß sie andere große, ja heilige Interessen leichtsinnig behandeln, welches Benehmen sich freilich dem moralischen Tadel unterwirft. Aber solche große Gestalt muß manche unschuldige Blume zertreten, manches zertrümmern auf ihrem Wege.»

[f] Die Vorstellung, daß der Mensch nicht so sehr ein rationales als ein heroisches Wesen ist, wurde nicht vom Aufstand gegen die Vernunft erfunden; sie ist ein typisches Stammesideal. Wir müssen zwischen diesem Ideal des heroischen Menschen und einer mehr vernünftigen Achtung vor dem Heroismus unterscheiden. Der Heroismus ist bewundernswürdig und wird es immer bleiben; unsere Bewunderung sollte aber, so scheint es mir, sehr von unserer Einschätzung der Sache abhängen, für die sich der Held eingesetzt hat. Das heroische Element im Gangstertum verdient meiner Ansicht nach nur geringe Würdigung. Aber Kapitän Scott und seine Mannschaft, die Erforscher der Röntgenstrahlen oder der Malaria und vor allem die Verteidiger der Freiheit verdienen unsere volle Bewunderung.

Das Stammesideal des heroischen Menschen beruht, insbesondere in seiner faschistischen Form, auf anderen

Ideen. Es ist ein direkter Angriff auf all die Dinge, um deren willen wir den Heroismus bewundern, so etwa auf die Förderung der Zivilisation. Denn es ist ein Angriff auf die Idee des zivilen Lebens selbst; dieses wird wegen der von ihm gepflegten Idee der Sicherheit als schal und materialistisch angeprangert. *Lebt gefährlich!* ist sein Gebot; die Sache, um deren willen ihr diesem Gebot folgt, ist von sekundärer Bedeutung; oder wie W. Best sagt⁸⁵: «Auf den guten Kampf kommt es an, nicht auf die ‚gute Sache‘. Nicht wofür wir kämpfen ist das Wesentliche, sondern *wie* wir kämpfen.» Wir finden wieder, daß dieses Argument eine weitere Ausführung Hegelscher Ideen ist: «Im Frieden», so schreibt Hegel, «dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen ...

Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei ... ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blauen Säbeln wirklich zur Sprache, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen.» An einer anderen Stelle malt Hegel ein düsteres Bild der sogenannten bloßen «Gewohnheit», unter der er so etwas wie das normale Leben einer zivilisierten Gemeinschaft zu verstehen scheint: «Die Gewohnheit ist ein gegensatzloses Tun ... in dem die Fülle und Tiefe des Zwecks nicht mehr zur Sprache zu kommen braucht, eine gleichsam äußerliche, sinnliche» (d. h., wie

sich einige Leute unserer Tage auszudrücken belieben, «materialistische») «Existenz, die sich nicht mehr in die Sachen vertieft ... eine politische Nullität und Langeweile.» Hegel, seinem Historizismus immer treu, gründet seine antiutilitaristische Haltung (anders als Aristoteles in seinen Bemerkungen über die «Gefahren des Besitzes») auf seine Interpretation der Geschichte: «Die Weltgeschichte ist keine Bühne der Glückseligkeit. Zeiten des Glücks sind in ihr leere Seiten, denn sie sind Zeiten der Harmonie.» Damit sind der Liberalismus, die Freiheit und die Vernunft wie üblich Gegenstand der Angriffe Hegels. Das hysterische Geschrei: Wir wollen unsere Geschichte! Wir wollen unser Geschick! Wir wollen unseren Kampf! Wir wollen unsere Ketten! dröhnt durch das Gebäude des Hegelianismus, durch diese Feste der geschlossenen Gesellschaft und des Aufstands gegen die Freiheit.

Ogleich die Theorie der Identität des Wirklichen mit dem Vernünftigen für einen gewissermaßen offiziellen Optimismus in der Philosophie Hegels sorgt, finden wir bei Hegel auch Züge, auf die man den *Pessimismus* zurückführen kann, der so charakteristisch ist für die intelligenteren unter den modernen Rassenphilosophen; vielleicht nicht so sehr für die früheren unter ihnen (wie Lagarde, Treitschke oder Moeller van den Brück) als für die Nachfolger Spenglers, des berühmten Historizisten. Weder Spenglers biologischer Holismus, weder das intuitive Verstehen, der Gruppengeist, der Zeitgeist noch sogar sein Romantizismus vermag diese Wahrsager vor einer

höchst pessimistischen Lebensanschauung zu bewahren. Ein Element blanker Verzweiflung steckt unverkennbar in dem «grimmigen» Aktivismus, der denen bleibt, die die Zukunft voraussehen und die sich als Werkzeuge ihrer Ankunft fühlen. Es ist interessant zu beobachten, daß beide Flügel der Rassenlehre, der «atheistische» wie auch der «christliche» Flügel, in gleicher Weise diese düstere Ansicht von den Dingen teilen.

Stapel, der dem «christlichen» Flügel angehört (hier gibt es aber noch andere, wie zum Beispiel Gogarten), schreibt⁸⁶: «Der Mensch steht in seiner Totalität unter der Erbsünde ... Der Christ weiß, daß er überhaupt nicht anders leben kann als in der Sünde ... Ihm bleibt daher das Rechenhafte moralischer Kleinlichkeit fern ... Das ethisierte Christentum ist ... schlechthin ein Gegenchristentum ... Die Welt ist von Gott der Sterblichkeit überliefert worden, sie ist zur Vernichtung bestimmt, also mag sie nach ihrer Bestimmung zugrunde gehen! Der Mensch, der sie ‚bessern‘ zu können vermeint, der eine ‚höhere Sittlichkeit‘ herbeiführen will, macht einen lächerlich kleinen Aufstand gegen Gott ...» Die himmlische Hoffnung «bedeutet nicht die Zuversicht auf eine ... Lust der ‚Seligkeit‘, sondern es bedeutet Gehorsam und Kriegskameradschaft ... Wenn Gott befiehlt, daß sein Mann zur Hölle fahren soll, so fährt der Geschworene Gottes ... in die Hölle. Wenn Gott seinem Geschworenen zeitliche Pein bestimmt, so ist diese Pein zu ertragen ... Glauben ist nur ein anderes Wort für siegen. Sieg fordert der Herr, und Sieg verbürgt der Herr.»

Ein sehr ähnlicher Geist lebt in dem Werk der beiden führenden Philosophen des zeitgenössischen Deutschland, der «Existentialisten» Heidegger und Jaspers, die beide ursprünglich Anhänger der essentialistischen Philosophen Husserl und Scheler waren. Heidegger ist durch die Wiederbelebung der Hegelschen *Philosophie des Nichts* berühmt geworden: Hegel hatte die Theorie «aufgestellt»⁸⁷, daß das «reine Sein» und das «reine Nichts» identisch sind: wenn man versucht, sich die Idee eines *reinen* Seins vorzustellen, dann muß man von allen besonderen «Objektbestimmungen» abstrahieren, und daher «verbleibt nichts», wie es Hegel ausdrückt. (Diese heraklitisches Methode ließe sich zum Beweis aller möglichen Identitäten verwenden – so zum Beweis der Identität des reinen Reichtums und der reinen Armut, des reinen Herrentums und des reinen Sklaventums, des reinen Ariertums und des reinen Judentums usw.) Heidegger wendet diese Hegelsche Theorie des Nichts geschickt auf eine praktische Lebens- oder «Existenz»philosophie an. Das Leben, die Existenz, läßt sich nur verstehen, wenn wir das Nichts verstehen. In seiner Schrift *Was ist Metaphysik?* sagt Heidegger: «Erforscht werden soll das Seiende nur und sonst – nichts; ... das Seiende einzig und darüber hinaus – *nichts*.» Die Untersuchung des Nichts («Wo suchen wir das Nichts? Wie finden wir das Nichts?») wird durch den Umstand ermöglicht, daß wir «das Nichts kennen»; wir kennen es aus der Angst: «Die Angst offenbart das Nichts.»

Die Angst; die Angst vor dem Nichts; die Todesqual; sie

sind die Grundkategorien der Heideggerschen Existenzphilosophie; eines Lebens, dessen wahrer Sinn⁸⁸, in der «Geworfenheit des Daseins», im «Sein zum Tode» liegt. Die menschliche Existenz ist als ein «Stahlgewitter» zu deuten; die «eigentliche Existenz» eines Menschen ist, «ein Ich zu sein, leidenschaftlich frei zum Tode ... in vollem Selbstbewußtsein und Pein». Aber diese düsteren Bekenntnisse sind nicht ohne jeden tröstenden Aspekt. Der Leser braucht sich durch die Leidenschaft Heideggers «zum Tode» nicht überwältigen zu lassen. Denn der Wille zur Macht und der Wille zu leben scheint in ihm nicht weniger entwickelt zu sein als in seinem Herrn und Meister, Hegel. «Der Wille zum Wesen der deutschen Universität», so schreibt Heidegger im Jahre 1933, «ist der Wille zur Wissenschaft als Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes als eines in seinem Staat sich selbst wissenden Volkes. Wissenschaft und deutsches Schicksal müssen zumal im Wesenswillen zur Macht kommen.» Diese Stelle ist nicht gerade ein Monument an Originalität und Klarheit, aber sicher ein Monument der Loyalität zu seinen Herren; und jene Bewunderer Heideggers, die all dem zum Trotz weiter an die tiefe Weisheit seiner «Existenzphilosophie» glauben, mögen an die Worte Schopenhauers erinnert werden: «... glaubt man etwa, daß bei solchem Streben so nebenher auch die Wahrheit zutage kommen wird?» Und angesichts der letzten Zitate Heideggers sollten sie sich fragen, ob nicht Schopenhauers Rat an einen ehrlosen Vormund von vielen Erziehern mit Erfolg auf zahlreiche vielversprechende

junge Menschen, innerhalb und außerhalb Deutschlands, angewendet worden ist. Ich denke an die Stelle: «Wenn man einen Jüngling absichtlich verdummen und zu allem Denken völlig unfähig machen will, so gibt es kein probateres Mittel, als das Heilige Studium Hegelscher Originalwerke: Denn diese monströsen Zusammenfügungen von Worten, die sich aufheben und widersprechen, so daß der Geist irgend etwas dabei zu denken vergeblich sich abmartert, bis er endlich ermattet zusammensinkt, vernichten in ihm allmählich die Fähigkeit zum Denken so gänzlich, daß von dann an hohle leere Floskeln ihm für Gedanken gelten. – Wenn einmal ein Vormund besorgen sollte, sein Mündel könnte für seine Pläne zu klug werden, so ließe sich durch ein fleißiges Studium der Hegelschen Philosophie diesem Unglück vorbeugen.»

Jaspers⁸⁹ spricht seine nihilistischen Tendenzen wenn möglich noch freimütiger aus als Heidegger. Nur wenn du dem Nichts, der Vernichtung gegenüberstehst, so lehrt Jaspers, nur dann wirst du fähig sein, die Existenz zu erfahren und richtig einzuschätzen. Wesentlich leben heißt in einer Krise leben. Um das Leben zu schmecken, muß man nicht nur riskieren, sondern auch verlieren! – Jaspers führt die historizistische Idee der Veränderung und des Schicksals rücksichtslos bis zu ihrem düsteren Extrem weiter. Alle Dinge müssen zugrunde gehen; alles endet im Verfall; auf diese Weise stellt sich das historizistische Entwicklungsgesetz seinem enttäuschten Intellekt dar. Fasse aber die Zerstörung ins Auge – und du wirst die erregenden

Seiten deines Lebens kennenlernen. Nur in den «Grenzsituationen» am Rande zwischen Sein und Nichts leben wir wirklich. Die Wonne des Lebens fällt immer mit dem Ende seiner Verständlichkeit zusammen, insbesondere aber mit außerordentlichen Situationen des Körpers und vor allem mit körperlicher Gefahr. Du schmeckst das Leben nicht, solange du nicht den Mißerfolg erfahren hast. Genieße deine Vernichtung! Drängt sich hier nicht die Frage auf, ob das nicht eine Philosophie des Spielers ist – eine Philosophie des Gangsters? Unnötig zu sagen, daß diese teuflische Religion «der Triebe und des Schreckens, der triumphierenden oder der gehetzten Bestie» (Kolnai ⁹⁰), dieser absolute Nihilismus im vollen Sinne des Wortes kein populäres Kredo ist. Dieses Bekenntnis ist charakteristisch für eine esoterische Gruppe von Intellektuellen, die ihre Vernunft und damit ihre Menschlichkeit aufgegeben haben.

Es gibt ein anderes Deutschland, das der gewöhnlichen Leute, deren Gehirne nicht durch ein zerstörendes System höherer Erziehung vergiftet worden sind. Aber dieses «andere» Deutschland ist sicher nicht das seiner Denker. Es ist wahr – Deutschland hatte auch einige «andere» Denker (unter ihnen vor allem Kant); aber der eben beendete Überblick ist nicht ermutigend, und ich sympathisiere völlig mit Kolnais Bemerkung ⁹¹: «Vielleicht ist es kein Paradox ... wenn wir uns in unserer Verzweiflung über die deutsche Kultur mit der Überlegung trösten, daß es schließlich neben dem Deutschland der preußischen Denker noch ein anderes Deutschland gibt, das der preußischen Generale.»

VI

Ich habe die Identität des Hegelschen Historizismus mit der Philosophie der modernen totalitären Lehren zu zeigen versucht. Diese Identität wird selten klar genug gesehen. Der Hegelsche Historizismus ist die Sprache weiter Kreise von Intellektuellen und sogar der offenen «Antifaschisten» und «Linken» geworden. Er ist so sehr ein Teil ihrer intellektuellen Atmosphäre, daß er und seine erschreckende Unredlichkeit von vielen ebensowenig bemerkt wird wie die Luft, die sie atmen. Doch sind sich einige Rassenphilosophen ihrer Abhängigkeit von Hegel voll bewußt. Ein Beispiel ist H. O. Ziegler, der in seiner Studie *Die moderne Nation* die Einführung von Hegels (und A. Müllers) Idee «der als Personalitäten gefaßten Kollektivgeister» völlig richtig die «kopernikanische Revolution in der Philosophie der Nation» nennt⁹². Eine andere Illustration dieses Gewahrwerdens der Bedeutung der Hegelschen Philosophie, das vor allem britische Leser interessieren dürfte, finden wir in den Urteilen, die in einer neu erschienenen deutschen Geschichte der britischen Philosophie (von R. Metz, 1935) gefällt werden. Ein Mann von der Vortrefflichkeit T. H. Greens wird hier kritisiert, natürlich nicht deshalb, weil er von Hegel beeinflusst wurde, sondern weil er «in den typischen Individualismus der Engländer» zurückfiel, «... er schreckte ... vor den radikalen Konsequenzen etwa in der Richtung auf den Hegelschen Staatsbegriff zurück». Hobhouse, der tapfer gegen die Hegelsche Philosophie kämpfte, wird verächtlich eine «typische Form des bürgerlichen

Liberalismus» genannt, «der sich gegen die Omnipotenz des Staates zur Wehr setzt, weil er sich durch sie in seiner Freiheit bedroht fühlt» – obgleich sein Gefühl manchen als wohlbegründet erscheinen dürfte. Bosanquet wird natürlich für seinen echten Hegelianismus gepriesen. Von Bedeutung ist aber der Umstand, daß all dies von den meisten britischen Rezensenten völlig ernst genommen wurde.

Ich erwähne dies vor allem deshalb, weil ich zu zeigen wünsche, wie schwer und zugleich wie dringend es ist, Schopenhauers Kampf gegen dieses schale und flache Gewäsch fortzusetzen (das Hegel selbst gründlich begriffen hat, als er seine eigene Philosophie als mit «erhabener Tiefe» begabt bezeichnete). Zumindest der neuen Generation sollte man helfen, sich von diesem intellektuellen Betrug zu befreien; dem größten vielleicht, den die Geschichte der Zivilisation und des Kampfes gegen ihre Feinde kennt. Vielleicht erfüllt sie die Erwartungen Schopenhauers, der 1840 prophezeite⁹³, daß «diese kolossale Mystifikation noch der Nachwelt das unerschöpfliche Thema des Spottes über unsere Zeit liefern wird». (Bis jetzt hat sich allerdings der große Pessimist in bezug auf unsere Zeit als ein wilder Optimist erwiesen.) Die Hegelsche Farce hat genug Unheil angerichtet. Wir müssen ihr Einhalt gebieten. Wir müssen sprechen – sogar auf die Gefahr hin, uns bei der Berührung mit diesem skandalösen Gebilde zu beschmutzen, das, leider ohne Erfolg, vor hundert Jahren so klar entlarvt wurde. Zu viele Philosophen haben Schopenhauers unaufhörlich wiederholte Warnungen vernachlässigt; sie vernachlässigten sie nicht

so sehr auf eigene Gefahr (denn sie fuhren nicht schlecht) als auf die Gefahr derer, die sie lehrten, und auf die Gefahr der Menschheit.

Es scheint mir angemessen, dieses Kapitel mit den Worten Schopenhauers zu beschließen, des Antinationalisten, der vor über hundert Jahren von Hegel sagte: «Ihm geht meiner Überzeugung nach nicht nur alles Verdienst um die Philosophie ab; sondern er hat auf dieselbe, und dadurch auf die deutsche Literatur überhaupt, einen höchst verderblichen, recht eigentlich verdummenden, man könnte sagen pestilenzialischen Einfluß gehabt, welchem daher bei jeder Gelegenheit auf das nachdrücklichste entgegenzuwirken, die Pflicht jedes selbst zu denken und selbst zu urteilen Fähigen ist. *Denn schweigen wir, wer soll dann sprechen?*»

Marxens Methode

Die Kollektivisten ... besitzen den Drang zum Fortschritt, die Sympathie für die Armen, den brennenden Sinn für Unrecht, den Impuls für große Taten, alles Dinge, die dem späteren Liberalismus fehlten. Aber ihre Wissenschaft beruht auf einem grundlegenden Mißverständnis ... und daher sind ihre Handlungen zutiefst destruktiv und reaktionär. So werden die Herzen der Menschen zerrissen, ihre Entschlüsse werden schwankend, und sie werden vor unmögliche Alternativen gestellt.

WALTER LIPPMANN

DRITTES KAPITEL:

MARXENS SOZIOLOGISCHER DETERMINISMUS

Die höhere Kriegskunst des Aufstandes gegen die Freiheit hat stets darin bestanden, «an die moralischen Gefühle der Menschen zu appellieren, statt sich in nutzlosen Versuchen aufzureiben, diese Gefühle zu verändern¹». Die kostbarsten Ideen humanitärer Denker wurden oft von ihren Todfeinden laut gepriesen, die auf diese Weise, als Bundesgenossen verkleidet, ins humanitäre Lager eindrangten und dort Entzweiung und äußerste Verwirrung verursachten. Diese Strategie ist in vielen Fällen höchst erfolgreich gewesen; so

sind viele ernsthafte Vertreter humanitärer Prinzipien noch immer zutiefst beeindruckt von der platonischen Idee der «Gerechtigkeit», von der mittelalterlichen Idee christlicher Autorität, von Rousseaus Lehre vom «allgemeinen Willen» oder von Fichtes und Hegels Lehre von der «nationalen Freiheit»². Aber ihren größten Erfolg erreichte diese Methode der Durchdringung, Spaltung und Verwirrung des humanitären Lagers – die Methode des Aufbaus einer zum Großteil unwissenden und daher doppelt erfolgreichen intellektuellen fünften Kolonne – erst, nachdem aus der Hegelschen Schule eine wahrhaft humanitäre Bewegung hervorgegangen war: der Marxismus, die bis jetzt reinste, am weitesten entwickelte und gefährlichste Form des Historizismus.

Es wäre verlockend, bei den Ähnlichkeiten zwischen dem Marxismus, der Hegelschen Linken und ihrem faschistischen Gegenstück zu verweilen. Aber es wäre doch sehr ungerecht, wenn man die Unterschiede zwischen ihnen übersehen wollte. Denn obgleich der intellektuelle Ursprung dieser Bewegungen nahezu derselbe ist, kann doch über den humanitären Impuls des Marxismus kein Zweifel bestehen. Außerdem machte Marx im Gegensatz zu den Hegelianern des rechten Flügels einen ehrlichen Versuch, rationale Methoden auf die dringlichsten Probleme des sozialen Lebens anzuwenden. Dieser durchaus ernste Versuch wird auch dadurch nicht wertlos gemacht, daß ihm, wie ich zu zeigen hoffe, der Erfolg größtenteils versagt blieb. Die Wissenschaft schreitet durch Versuch

und Irrtum weiter fort. Marx versuchte; und obgleich er in seinen Hauptlehren irrte, war sein Versuch doch nicht vergeblich. Er öffnete unsere Augen und er schärfte unseren Blick für viele neue Fragen. Eine Rückkehr zur vormarxistischen Sozialwissenschaft ist undenkbar. *Alle* modernen Schriftsteller sind Marx verpflichtet, auch dann, wenn sie es nicht wissen. Das gilt insbesondere für jene, die, wie ich, anderer Ansicht sind; und ich gebe bereitwillig zu, daß zum Beispiel meine Behandlung Platons³ und Hegels unter dem Einfluß von Marx steht.

Man kann Marx nicht gerecht werden, ohne seine Aufrichtigkeit zuzugestehen. Seine Aufgeschlossenheit, sein Wirklichkeitssinn, sein Mißtrauen vor leerem Wortschwall und insbesondere vor moralisierendem Wortschwall machten ihn zu einem der größten und einflußreichsten Kämpfer gegen Heuchelei und Pharisäertum. Marx hatte ein brennendes Verlangen, den Unterdrückten zu helfen, und er war sich der Tatsache voll bewußt, daß es darauf ankommt, sich in Taten und nicht nur in Worten zu bewähren. Da seine Begabung vor allem auf theoretischem Gebiet lag, setzte er seine ganze ungeheure Arbeitskraft ein, um die, wie er glaubte, wissenschaftlichen Waffen für den Kampf zur Verbesserung des Loses der großen Mehrheit der Menschen zu schmieden. Er war ein echter Wahrheits-sucher, und seine intellektuelle Redlichkeit unterscheidet ihn, wie ich glaube, von vielen seiner Anhänger (wenn er sich auch leider selbst von dem verderblichen Einfluß einer Erziehung in der Atmosphäre Hegelscher Dialektik nicht

ganz befreien konnte, einer Atmosphäre, die Schopenhauer «intelligenzzerstörend»⁴ genannt hatte). Marxens Interesse an den Sozialwissenschaften und an der Sozialphilosophie war im Grunde ein praktisches Interesse. Er sah im Wissen ein Mittel zur Förderung des Fortschritts der Menschen⁵.

Warum also der Angriff auf Marx? Ich glaube, daß Marx trotz seiner Verdienste ein falscher Prophet gewesen ist. Er war ein Prophet des Ablaufs der Geschichte, und seine Prophezeiungen haben sich nicht bewahrheitet; aber das ist nicht mein Hauptvorwurf. Viel wichtiger ist, daß er zahllose intelligente Menschen dazu verführte, zu glauben, daß die wissenschaftliche Behandlung sozialer Probleme in der Aufstellung historischer Prophezeiungen besteht. Marx ist verantwortlich für den verheerenden Einfluß der historizistischen Denkmethode in den Reihen derer, die die Sache der offenen Gesellschaft zu fördern wünschen.

Aber ist der Marxismus wirklich ein Historizismus reinsten Wassers? Gibt es im Marxismus nicht einige Elemente von Sozialtechnologie? Der Umstand, daß Rußland kühne und oft erfolgreiche Experimente im sozialen Auf- und Umbau anstellt, hat viele zu dem Schluß verführt, daß der Marxismus, die Wissenschaft oder das Glaubensbekenntnis, das dem russischen Experiment zugrunde liegt, eine Art Sozialtechnologie sein müsse oder daß er einer solchen zumindest günstig sei. Aber kein Mensch, der die Geschichte des Marxismus einigermaßen kennt, kann diesen Irrtum begehen. Der Marxismus ist eine rein historische Theorie, eine Theorie, die sich die Aufgabe setzt, den zukünftigen

Verlauf ökonomischer und machtpolitischer Entwicklungen und insbesondere den Ablauf von Revolutionen vorherzusagen. Als eine solche Theorie war der Marxismus sicher nicht die Grundlage der Politik der Russischen Kommunistischen Partei nach ihrem Aufstieg zur Macht. Da Marx praktisch alle Sozialtechnologie verboten und als utopisch angeprangert hatte⁶, so waren seine russischen Schüler für ihre großen Aufgaben auf dem Gebiet der Sozialtechnik zunächst völlig unvorbereitet. Wie Lenin schnell erkannte, war der Marxismus unfähig, in Dingen praktischer Wirtschaftsführung Hilfe zu leisten. «Ich kenne keinen Sozialisten, der diese Probleme behandelt hat», sagte Lenin⁷ nach seinem Aufstieg zur Macht; «nichts stand über solche Dinge in den Lehrbüchern der Bolschewiken und der Menschewiken geschrieben.» Nach einer Periode erfolglosen Experimentierens, der sogenannten «Periode des Kriegskommunismus», entschloß sich Lenin, Maßnahmen zu ergreifen, die in Wirklichkeit eine vorübergehende und beschränkte Rückkehr zur Privatinitiative bedeuteten. Diese sogenannte NEP (Neue Wirtschaftspolitik) und die späteren Experimente – Fünfjahrespläne usw. – haben mit den seinerzeit von Marx und Engels vorgelegten Theorien des «wissenschaftlichen Sozialismus» nicht das geringste zu schaffen. Ohne eine gebührende Würdigung dieses Umstandes kann man weder die besondere Situation, in der sich Lenin vor der Einführung der NEP befand, noch auch seine Leistungen richtig einschätzen. Die Probleme einer konstruktiven Wirtschaftspolitik, wie zum Beispiel

die Probleme der Wirtschaftsplanung, wurden in den ausgedehnten ökonomischen Untersuchungen Marxens nicht einmal berührt. Wie Lenin zugibt, *findet sich in Marxens Werk* – abgesehen von derart nutzlosen Schlagworten⁸ wie «jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen» – *kaum ein Wort über die Wirtschaftslehre des Sozialismus*. Das hat seinen Grund darin, daß die ökonomischen Untersuchungen Marxens seinen historischen Prophezeiungen völlig untergeordnet sind. Aber wir müssen noch mehr sagen. Marx unterstrich mit allem Nachdruck den Gegensatz zwischen seiner rein historizistischen Methode und jedem Versuch einer ökonomischen Analyse im Hinblick auf rationales Planen. Versuche dieser Art prangerte er als utopisch und als illegitim an. Infolgedessen wurde das Material, das die «bürgerlichen Ökonomen» auf diesem Gebiet erhalten hatten, von den Marxisten nicht einmal studiert. Durch ihr Training waren sie für eine konstruktive Arbeit sogar noch weniger vorbereitet als selbst manche der «bürgerlichen Ökonomen».

Marx sah seine besondere Mission darin, den Sozialismus von seinem sentimental, moralistischen und visionären Hintergrund zu befreien. Der Sozialismus sollte von einer Utopie zur Wissenschaft weiterentwickelt werden⁹; er sollte auf der wissenschaftlichen Methode der Analyse von Ursache und Wirkung und auf wissenschaftlichen Voraussagen aufbauen. Und da Marx annahm, daß Vorhersage im Gebiet der Gesellschaft dasselbe sei wie historisches Prophezeien, so mußte der wissenschaftliche Sozialismus auf das Stu-

dium historischer Ursachen und historischer Wirkungen und schließlich auf die Vorhersage seiner eigenen Ankunft gegründet werden.

Wenn die Marxisten finden, daß man ihre Theorien angreift, dann ziehen sie sich gewöhnlich auf die Position zurück, daß der Marxismus primär nicht so sehr eine Lehre als eine Methode sei.

Diese Methode bleibe selbst dann unangreifbar, wenn sich irgendein besonderer Teil der Lehren Marxens oder seiner Anhänger als überholt erweise. Ich halte die Behauptung für korrekt, daß der Marxismus im Grunde eine Methode ist. Es ist aber ein Irrtum, wenn man glaubt, daß er als eine Methode vor allen Angriffen geschützt ist. Die Lage ist einfach die, daß jeder, der den Marxismus zu beurteilen wünscht, ihn als eine Methode überprüfen und kritisieren muß, das heißt, er muß ihn mit methodologischen Maßstäben messen. Er muß fragen, ob der Marxismus eine fruchtbare oder eine unfruchtbare Methode ist, das heißt, ob er zur Förderung der Aufgabe der Wissenschaft taugt oder nicht. Die Maßstäbe, nach denen wir die marxistische Methode beurteilen müssen, sind also praktischer Natur. Und wenn ich den Marxismus einen Historizismus reinsten Wassers genannt habe, so habe ich damit angedeutet, daß ich die marxistische Methode wirklich für sehr dürftig halte¹⁰.

Eine solche praktische Kritik der marxistischen Methode hätte sicher die Zustimmung Marxens erhalten, denn Marx hat als einer der ersten Philosophen die Ideen entwickelt, die später «Pragmatismus» genannt wurden. Was ihn zu dieser

Position führte, war, wie ich glaube, die Überzeugung, daß der praktische Politiker, das heißt natürlich der sozialistische Politiker, einen wissenschaftlichen Hintergrund dringend braucht. Die Wissenschaft, so lehrte er, soll zu praktischen Resultaten führen. Sieh immer auf die Früchte, auf die praktischen Konsequenzen einer Theorie! Diese Früchte sagen auch etwas über die wissenschaftliche Struktur der Theorie aus. Eine Philosophie oder eine Wissenschaft, die zu keinen praktischen Ergebnissen führt, interpretiert die Welt, in der wir leben; aber sie kann und sie soll mehr leisten; sie soll die Welt verändern. «Die Philosophen», so schrieb Marx ¹¹ in jungen Jahren, «haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern!» Es war vielleicht diese pragmatische Einstellung, die ihn dazu führte, die wichtige methodologische Lehre der späteren Pragmatisten vorwegzunehmen, nämlich die Lehre, daß die augenfälligste Aufgabe der Wissenschaft nicht in der Gewinnung von Wissen über vergangene Fakten, sondern in der Vorhersage der Zukunft besteht.

Dieser Nachdruck auf wissenschaftliche Vorhersagen – eine an und für sich wichtige und fortschrittliche methodologische Entdeckung – führte Marx unglücklicherweise in die Irre. Denn die plausible Annahme, daß die Wissenschaft die Zukunft nur vorhersagen kann, wenn die Zukunft vorherbestimmt ist, wenn sie gleichsam in der Vergangenheit gegenwärtig, in sie eingeschachtelt ist, diese Annahme führte ihn zu dem falschen Glauben, daß eine streng wissenschaftliche Methode auf einem strengen

Determinismus beruhen muß. Marxens «unerbittliche Gesetze» der Natur und der historischen Entwicklung zeigen deutlich den Einfluß der Atmosphäre Laplaces und der französischen Materialisten. Aber die Ansicht, daß die Begriffe «wissenschaftlich» und «deterministisch», wenn schon nicht synonym, so doch untrennbar miteinander verbunden sind, diese Ansicht erweist sich nunmehr als eines der abergläubischen Vorurteile einer noch nicht völlig vergangenen Zeit ¹². Da ich hauptsächlich an Methodenfragen interessiert bin, so begrüße ich es, daß eine Diskussion des methodologischen Aspekts des Determinismus nicht zu einer Diskussion des metaphysischen Problems des Determinismus zu führen braucht. Denn wie auch immer ein solcher metaphysischer Streit ausgehen mag (wie zum Beispiel der Streit um die Beantwortung der Frage, welcher Zusammenhang zwischen der Quantentheorie und dem Problem des «freien Willens» besteht), eines scheint mir sicher zu sein: Keine Art von Determinismus – ob er nun als das Gesetz universaler Verursachung oder als das Prinzip der Einförmigkeit des Naturverlaufs ausgedrückt wird – kann länger als eine notwendige Annahme der wissenschaftlichen Methode betrachtet werden; denn die Physik, die unter allen Wissenschaften am weitesten fortgeschritten ist, hat nicht nur gezeigt, daß sie ohne derartige Annahmen auskommen kann, sie hat auch gezeigt, daß sie ihnen in gewissem Ausmaße widerspricht. Der Determinismus ist kein notwendiger Bestandteil einer Wissenschaft, die Vorhersagen machen kann. Man kann daher nicht sagen, daß

die Wissenschaft den strengen Determinismus begünstigt. Sie kann auch ohne eine solche Annahme streng wissenschaftlich sein. Man kann Marx natürlich nicht dafür zur Rechenschaft ziehen, daß er anderer Ansicht war; denn die besten Wissenschaftler seiner Zeit taten dasselbe.

Es muß festgestellt werden, daß Marx nicht so sehr durch die abstrakte Lehre des Determinismus auf Abwege geführt wurde als vielmehr durch den praktischen Einfluß dieser Lehre auf seine Ideen von der wissenschaftlichen Methode sowie auf seine Ideen von den Zielen und Möglichkeiten einer Sozialwissenschaft. Die abstrakte Idee von «Ursachen», die «soziale Entwicklungen» bestimmen, ist als solche völlig harmlos, solange sie nicht zum Historizismus führt. Und es gibt wirklich keinen Grund, warum uns diese Idee veranlassen sollte, soziale Institutionen unter einem historizistischen Gesichtspunkt zu betrachten, *wo doch jedermann, die Deterministen eingeschlossen, mechanische und elektrische Maschinen von einem rein technologischen Gesichtspunkt aus betrachtet.* Es gibt keinen Grund zu der Annahme, daß die Sozialwissenschaft als einzige unter allen Wissenschaften fähig sein sollte, den uralten Traum zu verwirklichen – uns zu enthüllen, was für uns in der Zukunft verborgen liegt. Dieser Glauben an die Möglichkeit wissenschaftlicher Wahrsagerei beruht nicht auf dem Determinismus allein; seine zweite Grundlage ist die Verwechslung zwischen einer *wissenschaftlichen Voraussage*, wie wir sie aus der Physik oder aus der Astronomie kennen, mit einer *anspruchsvollen historischen Prophezeiung*, die

uns in groben Linien die Haupttendenzen der zukünftigen Entwicklung der Gesellschaft erzählt. Diese beiden Arten des Vorhersagens sind grundsätzlich verschieden (wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe¹³), und die Wissenschaftlichkeit der ersten ist kein Argument zugunsten der Wissenschaftlichkeit der zweiten.

Marxens historizistische Ansichten von den Zielen der Sozialwissenschaften störten beträchtlich den Pragmatismus, der ihn ursprünglich dazu geführt hatte, die Vorhersagefunktion der Wissenschaft zu betonen. Sie zwangen ihn zu einer Modifikation seiner früheren Idee, daß die Wissenschaft die Welt verändern kann und soll. Wenn es nämlich eine Sozialwissenschaft und damit historische Prophezeiungen geben soll, dann muß der Verlauf der Geschichte in groben Zügen vorherbestimmt sein, und weder der gute Wille noch die Vernunft haben dann die Macht, ihn zu ändern. Die einzige Möglichkeit einer vernünftigen Einwirkung besteht darin, daß wir uns durch eine historische Prophezeiung des bevorstehenden Verlaufs der Entwicklung versichern und die ärgsten Hindernisse aus dem Wege räumen. «Auch wenn eine Gesellschaft», so schreibt Marx im *Kapital*¹⁴, «dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist ... kann sie naturgemäß Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern.» Das sind die Ansichten, auf Grund deren Marx alle Sozialwissenschaftler als «Utopisten» brandmarkte, die die sozialen Institutionen mit den Augen des Techni-

kers betrachteten, die glaubten, daß sie der menschlichen Vernunft und dem menschlichen Willen zugänglich seien und daß hier ein mögliches Gebiet für rationales Planen vorliege. Diese «Utopisten», so schien es ihm, versuchten mit gebrechlicher menschlicher Hand das riesige Schiff der Gesellschaft durch die natürlichen Ströme und Stürme der Geschichte zu steuern. Ein Wissenschaftler kann aber nach seiner Auffassung nur die Wirbel und die Windstöße vorhersagen, die zu erwarten sind. Die praktischen Dienste, die er leisten kann, sind also darauf beschränkt, daß er vor dem nächsten Sturm warnt, der das Schiff vom rechten Kurs abbringen könnte (der rechte Kurs ist natürlich der linke!), oder daß er die Passagiere anweist, sich auf der einen oder der anderen Seite des Schiffes zu versammeln. Marx sah die wirkliche Aufgabe des wissenschaftlichen Sozialismus in der Verkündigung des bevorstehenden sozialistischen Milleniums. Nur durch diese Verkündigung, so behauptet er, kann das wissenschaftliche sozialistische Lehren zum Zustandekommen einer sozialistischen Welt beitragen, deren Ankunft es fördern kann, indem es das Bewußtsein des Menschen auf die bevorstehende Änderung und auf die Rollen lenkt, die ihnen im Spiel der Geschichte zugeteilt sind. Der wissenschaftliche Sozialismus ist also keine Sozialtechnologie; er lehrt nicht die Mittel und Wege zur Konstruktion sozialistischer Institutionen. Die Ideen Marxens über die Beziehung zwischen der sozialistischen Theorie und der sozialistischen Praxis zeigen die Reinheit seiner historizistischen Ideen.

Das Denken Marxens war in vieler Hinsicht ein Produkt seiner Zeit, einer Zeit, in der sich die Französische Revolution, jenes große historische Erdbeben, noch immer in frischer Erinnerung befand. (Diese Erinnerung wurde durch die Revolution von 1848 neu belebt.) Marx fühlte, daß eine solche Revolution nicht von der menschlichen Vernunft geplant und in Szene gesetzt werden konnte. Aber eine historizistische Sozialwissenschaft hätte sie voraussehen können; genügende Einsicht in die soziale Situation hätte ihre Ursachen aufdecken können. Daß diese historizistische Einstellung für die damalige Zeit ziemlich typisch war, kann man aus der engen Verwandtschaft zwischen dem Historizismus Marxens und dem Historizismus J. St. Mills ersehen. (Diese Verwandtschaft entspricht der Ähnlichkeit zwischen den historizistischen Lehren ihrer Vorgänger, Hegel und Comte.) Marx hielt nicht sehr viel von «bürgerlichen Ökonomen wie ... J. St. Mill»¹⁵, in dem er einen typischen Repräsentanten eines «geistlosen Synkretismus» sah. Zugegeben, daß bei Marx an manchen Stellen so etwas wie eine gewisse Achtung für die «modernen Tendenzen» des «menschenfreundlichen Ökonomen» Mill durchblickt, scheint es doch zahlreiche Indizienbeweise gegen die Annahme zu geben, daß Marx von Mills (oder eher Comtes) methodologischen Grundsätzen direkt beeinflusst worden ist. Die Übereinstimmung zwischen den Ansichten von Marx und Mill ist daher nur um so auffallender. Wenn zum Beispiel Marx in der Vorrede zum *Kapital* schreibt «Es ist der letzte Endzweck dieses Werkes, das ... Bewegungsgesetz

der modernen Gesellschaft zu enthüllen»¹⁶, so kann man sagen, daß er damit das Programm Mills ausführt: «Das Grundproblem der Sozialwissenschaft besteht darin, das Gesetz zu finden, nach welchem ein beliebiger Zustand der Gesellschaft den Zustand hervorbringt, der auf ihn folgt und seine Stelle einnimmt.» Mill unterschied mit relativ großer Klarheit die Möglichkeit von, wie er sie nannte, «zwei Arten soziologischer Untersuchung»; die erste Art entspricht ziemlich genau dem, was ich Sozialtechnologie nenne, die zweite entspricht der historischen Prophezeiung; und er stellte sich auf die Seite der letzten und charakterisierte sie als die «allgemeine Wissenschaft von der Gesellschaft, durch die die Ergebnisse der anderen und mehr speziellen Untersuchungsweise begrenzt und kontrolliert werden müssen.» Diese allgemeine Wissenschaft von der Gesellschaft beruht nach Mills methodologischen Ansichten auf dem Prinzip der Kausalität; und er beschreibt diese Kausalanalyse der Gesellschaft als die «historische Methode». Mills «Zustände der Gesellschaft»¹⁷ mit ihren «Eigenschaften ... die sich von Zeitalter zu Zeitalter verändern», entsprechen genau den marxistischen «historischen Perioden», und Mills optimistischer Glauben an den Fortschritt ähnelt dem Marxens, obgleich er natürlich viel naiver ist als sein dialektisches Gegenstück. (Nach Mill muß die Bewegungsart, «der die menschlichen Ereignisse entsprechen müssen ... eine von zwei möglichen astronomischen Bewegungsarten sein», das heißt entweder «eine Kreisbahn» oder «eine Wurfbahn». Die Marxistische Dialektik ist von der Einfachheit der

Gesetze der historischen Entwicklung weniger überzeugt; sie verwendet gleichsam eine Kombination der beiden Bewegungen Mills – eine Art Wellen- oder Schraubenbewegung.)

Es gibt weitere Ähnlichkeiten zwischen Marx und Mill; so zum Beispiel waren beide mit dem *Laissez-faire*-Liberalismus unzufrieden, und beide versuchten bessere Grundlagen zu schaffen, um die fundamentale Idee der Freiheit in die Praxis umzusetzen. Aber in ihrer Auffassung der Methode der Soziologie zeigt sich ein sehr wichtiger Unterschied; Mill glaubte, daß es letzten Endes möglich sein müsse, das Studium der Gesellschaft auf die Psychologie zu reduzieren; daß die Gesetze der historischen Entwicklung auf Grund der Gesetze der *menschlichen Natur*, der «Gesetze des Bewußtseins» und insbesondere der Gesetze seiner Fortschrittlichkeit erklärbar sein müßten. «Die Fortschrittlichkeit der Menschenrasse», so sagt Mill, «ist die Grundlage, auf der eine den früher ... vorherrschenden ... Denkweisen weit überlegene Methode der ... Sozialwissenschaften errichtet worden ist¹⁸.» Viele Denker haben die Theorie vertreten, daß die Soziologie im Grunde auf die Sozialpsychologie reduzierbar sein muß, mag auch die Reduktion wegen der Komplikationen, die aus der Wechselwirkung von zahlreichen Individuen entstehen, sehr schwierig sein; und dies ist wirklich eine von jenen Theorien, die sehr oft einfach hingenommen und keiner weiteren Prüfung unterworfen werden. Ich werde diesen Weg zur Soziologie den (methodischen) *Psychologismus*¹⁹

nennen. Mill, so können wir nun sagen, glaubte an den Psychologismus. Aber Marx lehnte ihn ab. «Meine Untersuchung», so schrieb er ²⁰, «mündet in das Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen sich» nicht «... aus der sogenannten ‚allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes‘ erklären lassen.» Es ist vielleicht die größte Leistung des Soziologen Marx, daß er den Psychologismus in Frage gestellt hat. Auf diese Weise eröffnete er den Weg zu einer tiefer durchdachten Vorstellung von einem spezifischen Bereich soziologischer Gesetze und einer zumindest teilweise autonomen Soziologie.

In den folgenden Kapiteln werde ich einige Punkte der Methode Marxens erklären, und ich werde immer versuchen, jene seiner Ansichten hervorzuheben, von deren bleibendem Wert ich überzeugt bin. Daher werde ich mich zuerst mit Marxens Angriff auf den Psychologismus befassen, das heißt, ich werde die Argumente besprechen, die er zugunsten einer autonomen, nicht auf die Psychologie reduzierbaren Sozialwissenschaft vorzubringen hat. Und erst später werde ich versuchen, die folgenschwere Schwäche und die destruktiven Konsequenzen seines Historizismus zu zeigen.

VIERTES KAPITEL

DIE AUTONOMIE DER SOZIOLOGIE

Eine scharfe und treffende Formulierung von Marxens Opposition gegen den Psychologismus¹, das heißt gegen die plausible Lehre, daß alle Gesetze des sozialen Lebens letztlich auf die psychologischen Gesetze der «menschlichen Natur» reduzierbar sein müßten, ist sein berühmtes Epigramm: «Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt².» Die Funktion dieses Kapitels und der beiden Kapitel, die ihm folgen, besteht hauptsächlich darin, dieses Epigramm zu erläutern. Und ich kann gleich vorwegnehmen, daß die Lehre, die ich für den Antipsychologismus Marxens halte, eine Lehre ist, der ich selbst zustimme.

Als eine elementare Illustration und als der erste Schritt unserer Untersuchung sei das Problem der sogenannten Exogamieregeln gewählt, das heißt das Problem, wie es zu verstehen ist, daß Ehegesetze, die scheinbar zur Verhütung von Inzucht bestimmt sind, eine so weite Verbreitung unter den verschiedensten Kulturen aufweisen. Mill und seine psychologistisch eingestellte soziologische Schule (der sich später viele Psychoanalytiker anschlossen) würde versuchen, diese Regeln zu erklären, indem er sich auf die «menschliche Natur» beruft, zum Beispiel auf eine Art instinktiver Abneigung gegen den Inzest (die sich etwa durch natürliche Zuchtwahl oder durch «Verdrängung»

entwickelt haben mag); und die naive oder populäre Erklärung würde ähnlich lauten. Wenn man jedoch den Standpunkt einnimmt, der in Marxens Epigramm ausgedrückt ist, dann erhebt sich die Frage, ob nicht genau das Umgekehrte der Fall ist, das heißt, ob nicht der scheinbare Instinkt ein Produkt der Erziehung ist, nicht die Ursache, sondern die Auswirkung von sozialen Regeln und Institutionen, die Exogamie verlangen und Inzucht verbieten³. Es ist klar, daß diese beiden Standpunkte genau dem sehr alten Problem entsprechen (das wir im 5. Kapitel des ersten Bandes ausführlich behandelt haben), ob die sozialen Gesetze «natürlich» sind oder «konventionell». In einer Frage wie der, die hier zur Illustration gewählt wurde, kann man nur sehr schwer feststellen, welche der beiden Theorien die richtige ist: die Erklärung der traditionellen sozialen Regeln durch einen Instinkt oder die Erklärung eines scheinbaren Instinkts durch traditionelle soziale Regeln. Aber in einem ähnlichen Fall konnte die Frage experimentell entschieden werden, nämlich im Fall der scheinbar instinktiven Abneigung vor Schlangen. Diese Abneigung erweckt in weit höherem Grade den Eindruck des Instinktiven oder «Natürlichen», denn sie kommt nicht nur bei Menschen vor, sondern auch bei allen anthropoiden Affen und bei den meisten übrigen Affen. Experimente scheinen jedoch zu zeigen, daß diese Furcht konventionell ist. Sie ist anscheinend ein Produkt der Erziehung nicht nur innerhalb der menschlichen Rasse, sondern auch zum Beispiel bei den Schimpansen, denn der angebliche Instinkt

fehlt sowohl bei kleinen Kindern als auch bei jungen Schimpansen, denen die Furcht vor Schlangen nicht beigebracht wurde⁴. Dieses Beispiel sollte uns warnen. Wir haben hier eine Abneigung vor uns, die allem Anschein nach universell ist und die sogar über die menschliche Rasse hinausreicht. Aber obgleich wir die Tatsache, daß eine Verhaltensweise nicht allgemein ist, vielleicht als ein Argument gegen die Annahme verwenden können, daß sie auf einem Instinkt beruht (aber selbst dieses Argument ist gefährlich, denn es gibt soziale Sitten, die die Unterdrückung von Instinkten erzwingen), so sehen wir doch, daß das Umgekehrte sicher nicht zutrifft. Die allgemeine Verbreitung eines bestimmten Verhaltens ist kein entscheidendes Argument zugunsten der Annahme, daß es sich um einen Instinkt handelt, oder zugunsten der Annahme, daß es in der «menschlichen Natur» verwurzelt ist.

Überlegungen wie diese zeigen die Naivität der Idee, daß sich im Prinzip alle sozialen Gesetze aus der Psychologie der «menschlichen Natur» herleiten lassen müssen. Aber diese Analyse ist noch immer ziemlich grob. Um weiterzukommen, untersuchen wir die Hauptthese des Psychologismus in einer mehr direkten Weise, das heißt, wir untersuchen die Lehre, daß sich soziale Gesetze letztlich auf psychologische Gesetze reduzieren lassen müssen, da die Gesellschaft ein Produkt der Wechselwirkung bewußter Wesen ist, und da die Ereignisse des sozialen Lebens, seine Konventionen eingeschlossen, die Ergebnisse von Beweggründen sein müssen, die dem Bewußtsein individueller Menschen entspringen.

Gegen diese These des Psychologismus können die Verteidiger einer autonomen Soziologie *institutionalistische* Ansichten vorbringen⁵. Sie können zuallererst darauf verweisen, daß sich keine Handlung je durch Beweggründe allein erklären läßt; wenn Beweggründe (oder andere psychologische oder behavioristische Begriffe) in einer Erklärung Verwendung finden sollen, dann müssen sie durch eine Bezugnahme auf die allgemeine Situation, und insbesondere auf die Umgebung, ergänzt werden. Im Falle menschlicher Handlungen ist diese Umgebung hauptsächlich eine soziale; somit lassen sich unsere Handlungen nicht ohne Berücksichtigung unserer sozialen Umgebung, sozialer Institutionen und ihrer Funktionsweise erklären. Es ist also nach Auffassung des Institutionalisten unmöglich, die Soziologie auf eine psychologische oder behavioristische Analyse unserer Handlungen zu reduzieren; vielmehr setzt jede solche Analyse die Soziologie voraus, und diese kann daher von der psychologischen Analyse nicht völlig abhängen. Die Soziologie, oder zumindest ein sehr wichtiger Teil der Soziologie, muß autonom sein.

Gegen diese Ansicht können die Anhänger des Psychologismus einwenden, daß sie ja durchaus bereit sind, die große Bedeutung von Umgebungsfaktoren zuzugeben, seien es nun natürliche Faktoren oder soziale Faktoren; aber die Struktur (oder vielleicht ziehen sie das Modewort «pattern» vor) der sozialen Umgebung sei im Gegensatz zur Struktur der natürlichen Umgebung ein Werk des Menschen; und daher müsse es möglich sein, sie auf Grund der

menschlichen Natur zu erklären, ganz so, wie es die Lehre des Psychologismus behauptet. So zum Beispiel lasse sich die charakteristische Institution, die die Volkswirtschaftslehre den «Markt» nennt und deren Funktionieren das Hauptthema ihrer Untersuchungen ist, letztlich aus der Psychologie des «ökonomischen Menschen» oder, um Mills Ausdrucksweise zu verwenden, aus den psychologischen «Phänomenen ... des Strebens nach Reichtum»⁶ herleiten. Außerdem betonen die Anhänger des Psychologismus, daß die Institutionen einzig wegen der besonderen psychischen Struktur des Menschen in unserer Gesellschaft eine so wichtige Rolle spielen und daß sie, einmal errichtet, die Tendenz zeigen, zu einem traditionellen und relativ festen Bestandteil unserer Umgebung zu werden. Schließlich – und das ist ihr entscheidender Punkt – müsse es möglich sein, den *Ursprung wie auch die Entwicklung* von Traditionen auf Grund der menschlichen Natur zu erklären. Wenn wir Traditionen und Institutionen auf ihren Ursprung zurückverfolgen, so müssen wir finden, daß sich ihre Errichtung auf rein psychologische Weise erklären läßt, denn sie wurden ja von Menschen für den einen oder den anderen Zweck und unter dem Einfluß gewisser Beweggründe eingeführt. Und selbst wenn diese Beweggründe im Lauf der Zeit in Vergessenheit geraten sind, so beruht doch diese Vergeßlichkeit sowie auch die Bereitschaft, uns mit Institutionen abzufinden, deren Zweck wir nicht kennen, wieder auf der menschlichen Natur. Daher sind «alle sozialen Phänomene Phänomene der menschlichen Natur»⁷, wie Mill sagte; und «die Gesetze

der Phänomene der Gesellschaft sind nichts anderes als die Gesetze der Handlungen und Leidenschaften menschlicher Wesen, und sie können auch gar nichts anderes sein». Sie sind «die Gesetze der individuellen menschlichen Natur. Menschen, die zusammengebracht werden, verwandeln sich nicht in eine Substanz anderer Art ...⁸.»

Diese letzte Bemerkung Mills enthüllt einen der lobenswertesten Aspekte des Psychologismus, nämlich seine gesunde Opposition gegen den Kollektivismus und den Holismus, seine Weigerung, sich vom Romantizismus Hegels und Rousseaus – von einem allgemeinen Willen, einem Nationalgeist oder einem Gruppengeist – beeindrucken zu lassen. Der Psychologismus befindet sich meiner Ansicht nach nur insofern im Recht, als er im Gegensatz zum «methodologischen Kollektivismus» auf einem Prinzip beharrt, das man den «methodologischen Individualismus» nennen könnte. Er hebt mit Recht hervor, daß es möglich sein muß, das «Verhalten» und die «Handlungen» von Kollektiven wie Staaten und Sozialgruppen auf das Verhalten und die Handlungen menschlicher Individuen zu reduzieren. Aber er irrt, wenn er meint, daß die Wahl einer solchen individualistischen Methode die Wahl einer psychologischen Methode nach sich zieht (das wird an einer späteren Stelle dieses Kapitels gezeigt werden), obgleich eine solche Annahme auf den ersten Blick sehr überzeugend erscheinen mag. Und aus einigen späteren Stellen der Millsschen Darlegungen geht klar hervor, daß sich der Psychologismus als solcher, abgesehen von sei-

ner empfehlenswerten individualistischen Methode, auf ziemlich gefährlichem Grunde bewegt. Denn diese Stellen zeigen, daß der Psychologismus gezwungen ist, historizistische Methoden anzunehmen. Der Versuch, die Tatsachen unserer sozialen Umgebung auf psychologische Tatsachen zu reduzieren, zwingt uns zu Spekulationen über Ursprünge und Entwicklungen. Als wir die platonische Soziologie analysierten, hatten wir Gelegenheit, die zweifelhaften Verdienste eines derartigen Vorgehens in den Sozialwissenschaften zu beurteilen (vgl. Band I, Kap. 5). Wenn wir nun Mill kritisieren, so werden wir versuchen, diesem Vorgehen einen entscheidenden Schlag zu versetzen.

Es ist zweifellos der Psychologismus, der Mill zur Annahme einer historizistischen Methode zwingt; und Mill hat sogar eine vage Ahnung von der Unfruchtbarkeit und dem Elend des Historizismus, wenn er versucht, diese Unfruchtbarkeit mit dem Hinweis auf die Schwierigkeiten zu erklären, die sich aus der ungeheuren Mannigfaltigkeit der Wechselwirkung so vieler bewußter Individuen ergeben. «Es ist zwar ein ... Gebot», so sagt er, «... in den Sozialwissenschaften nie eine Verallgemeinerung einzuführen, solange es nicht gelingt, hinreichende Gründe dafür in der menschlichen Natur aufzuweisen; dennoch glaube ich nicht, daß auch nur ein Mensch behaupten wird, man hätte, ausgehend vom Prinzip der menschlichen Natur und von den allgemeinen Umständen der Lage unserer Art, *a priori* die Ordnung bestimmen können, in der die menschliche Entwicklung stattfinden muß, und man hätte in Folge davon

die allgemeinen Tatsachen der Geschichte bis zur Gegenwart voraussagen können⁹.» Als Grund gibt er an, daß «der Einfluß, den jede Generation von den vorhergehenden Generationen erfährt, nach den ersten wenigen Gliedern der Reihe ... alle anderen Einflüsse mehr und mehr überwiegt.» (Mit anderen Worten, die soziale Umgebung wird ein dominierender Einfluß.) «Es ist undenkbar, daß eine so lange Reihe von Aktionen und Reaktionen ... je mit menschlichen Fähigkeiten berechnet werden kann.»

Dieses Argument und insbesondere Mills Bemerkung über «die ersten Glieder der Reihe» sind ein schlagender Beweis für die Schwäche der psychologistischen Version des Historizismus. Wenn alle Regelmäßigkeiten des sozialen Lebens, die Gesetze unserer sozialen Umgebung, aller Institutionen usw. letztlich durch die «Handlungen und Leidenschaften menschlicher Wesen» zu erklären und auf sie zu reduzieren sind, dann sind wir nicht nur zu der Idee einer historisch-kausalen Entwicklung, sondern auch zur Idee der *ersten Schritte* einer solchen Entwicklung gezwungen. Denn der Nachdruck auf den psychologischen Ursprung der sozialen Regeln oder Institutionen kann nur bedeuten, daß sie sich auf einen Zustand zurückverfolgen lassen, in dem ihre Einführung nur mehr von psychologischen Faktoren abhing, oder genauer, in dem sie unabhängig waren von allen bereits errichteten sozialen Institutionen. Der Psychologismus wird also, ob er will oder nicht, dazu gezwungen, mit der Idee eines *Beginns der Gesellschaft* und mit der Idee einer menschlichen Natur und einer mensch-

lichen Psychologie zu arbeiten, die vor der Gesellschaft existierten. Anders ausgedrückt: Mills Bemerkung über die «ersten Glieder der Reihe» der sozialen Entwicklung ist nicht, wie man vielleicht denken könnte, ein zufälliges Versehen, sondern der treffende Ausdruck für die verzweifelte Position, die ihm aufgezwungen wurde. Seine Position ist verzweifelt, denn diese Theorie einer präsozialen menschlichen Natur, die die Gründung der Gesellschaft erklärt – eine psychologische Fassung des «Gesellschaftsvertrages» –, ist nicht nur ein historischer Mythos, sondern gewissermaßen auch ein methodologischer Mythos. Ein Mythos überdies, der kaum ernsthaft diskutiert werden kann, wo wir doch allen Grund zu der Annahme haben, daß der Mensch, oder vielmehr sein Vorfahre, sozial war, bevor er ein Mensch war (überlegen wir doch z. B., daß die Sprache die Gesellschaft voraussetzt). Aber daraus folgt, daß die sozialen Institutionen und mit ihnen typische soziale Regelmäßigkeiten oder soziologische Gesetze¹⁰, vor dem, was einige Leute die «menschliche Natur» zu nennen belieben und auch vor der menschlichen Psychologie existiert haben müssen. Wenn schon reduziert werden soll, dann würde also der Versuch einer Reduktion der Psychologie auf die Soziologie oder der Versuch einer soziologischen Deutung der Psychologie wohl mehr Aussicht auf Erfolg haben als umgekehrt.

Das führt uns zurück zu Marxens Epigramm am Beginne dieses Kapitels. Die Menschen – das heißt das menschliche Bewußtsein, die Bedürfnisse, Hoffnungen, Ängste, Erwartungen, die Beweggründe und das Streben und Trachten

menschlicher Individuen – sind, wenn überhaupt, eher das Erzeugnis des Lebens in der Gesellschaft als seine Erzeuger. Es muß zugegeben werden, daß die Struktur unserer sozialen Umgebung in gewissem Sinne vom Menschen geschaffen ist; daß ihre Institutionen und Traditionen weder das Werk Gottes sind noch das Werk der Natur, sondern das Ergebnis menschlicher Handlungen und Entschlüsse und daß sie durch menschliche Handlungen und Entschlüsse geändert werden können. Aber das bedeutet nicht, daß sie alle bewußt geplant wurden und daß sie auf Grund von Bedürfnissen, Hoffnungen und Beweggründen erklärt werden können. Im Gegenteil: Sogar jene Institutionen und Traditionen, die als das Ergebnis bewußter und absichtlicher menschlicher Handlungen entstehen, sind in der Regel das *indirekte, unbeabsichtigte und oft unerwünschte Beiprodukt solcher Handlungen*. «Nur wenige soziale Institutionen werden bewußt geplant, während die große Mehrheit einfach als das unbeabsichtigte Resultat menschlicher Handlungen ‚gewachsen‘ ist», wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe¹¹; und wir können hinzufügen, daß selbst jene wenigen Institutionen, die bewußt und mit Erfolg geplant worden sind (z. B. eine neugegründete Universität, eine Gewerkschaft) nur selten plangemäß ausfallen – und das wieder wegen der unbeabsichtigten sozialen Rückwirkungen, zu denen ihre bewußte Schöpfung führt. Denn ihre Schöpfung wirkt nicht nur zurück auf viele andere soziale Institutionen, sondern auch auf die «menschliche Natur», auf die Hoffnungen, Ängste und Ambitionen zuerst jener Menschen, die mehr

unmittelbar beteiligt sind, und später oft aller Mitglieder der Gesellschaft. Infolge davon sind die sittlichen Werte einer Gesellschaft – die Forderungen oder Vorschläge, die von allen oder von fast allen ihrer Mitglieder anerkannt werden – mit ihren Institutionen und Traditionen eng verbunden, und sie können die Zerstörung der Institutionen und Traditionen einer Gesellschaft nicht überleben (wie wir in Band I, Kapitel 9, anlässlich der Diskussion des «Leinwandreinigens» der radikalen Revolutionäre angedeutet haben).

All dies gilt höchst nachdrücklich für die ältere Zeit der sozialen Entwicklung, das heißt für die geschlossene Gesellschaft, in der die bewußte Konstruktion von Institutionen ein höchst seltenes Ereignis war, wenn es überhaupt eintrat. Das mag heute bereits etwas anders sein, dank der langsamen Zunahme unseres Wissens von der Gesellschaft, das heißt dank des Studiums der unbeabsichtigten Rückwirkungen unserer Pläne und Handlungen; und eines Tages wird es vielleicht sogar dahin kommen, daß die Menschen zu den bewußten Schöpfern einer offenen Gesellschaft und damit zu den Schöpfern eines Großteils ihres eigenen Geschicks werden. (Marx unterhielt diese Hoffnung, wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden.) Aber alles das ist zum Teil eine Frage des Grades, und obgleich wir lernen können, viele der unbeabsichtigten Folgen unsrer Handlungen vor auszusehen (was das Hauptziel aller Sozialtechnologie ist), wird es doch immer viele andere derartige Folgen geben, die wir nicht vorausgesehen haben.

Die Tatsache, daß der Psychologismus mit der Idee eines psychologischen Ursprungs der Gesellschaft operieren muß, ist meines Erachtens ein entscheidendes Argument gegen ihn. Es ist aber nicht das einzige Argument. Vielleicht der wichtigste Einwand gegen den Psychologismus besteht in der Feststellung, daß es ihm nicht gelingt, die Hauptaufgabe der erklärenden Sozialwissenschaften zu verstehen.

Diese Aufgabe besteht nicht, wie der Historizist meint, in der Prophezeiung des zukünftigen Verlaufs der Geschichte. Sie besteht vielmehr in der Entdeckung und Erklärung der weniger offenkundigen Abhängigkeiten auf sozialem Gebiet. In der Entdeckung der Schwierigkeiten, die dem sozialen Handeln entgegenstehen, in dem Studium gleichsam der Schwerfälligkeit, der Elastizität oder der Sprödigkeit des sozialen Stoffes, im Studium seines Widerstandes gegen unsere Versuche, ihn zu formen und mit ihm zu arbeiten.

Um meine Gedanken zu verdeutlichen, werde ich in kurzen Zügen eine Theorie beschreiben, die weit verbreitet ist, die aber das genaue Gegenteil dessen annimmt, was ich für das richtige Ziel der Sozialwissenschaften halte; ich nenne sie die *Verschwörungstheorie der Gesellschaft*. Diese Theorie behauptet, daß die Erklärung eines sozialen Phänomens in dem Aufweis der Menschen und Gruppen besteht, die am Eintreten dieses Phänomens ein Interesse haben (dieses Interesse ist manchmal verborgen und muß erst enthüllt werden) und die zum Zwecke seiner Herbeiführung Pläne gemacht und konspiriert haben.

Diese Auffassung von der Aufgabe der Sozialwissenschaften entspringt natürlich der irrtümlichen Theorie, daß alle Vorgänge innerhalb einer Gesellschaft – insbesondere Kriege, Arbeitslosigkeit, Armut, Mangelerscheinungen, also Vorgänge, die die Menschen in der Regel unangenehm finden – das Ergebnis eines direkten Plans von seiten gewisser mächtiger Individuen oder Gruppen sind. Diese Theorie ist weit verbreitet; sie ist sogar noch älter als der Historizismus (der, wie seine primitive theistische Form zeigt, ein Derivat der Verschwörungstheorie ist). In ihren modernen Formen ist die Theorie – wie auch der moderne Historizismus und eine gewisse moderne Einstellung zu den «natürlichen Gesetzen» – ein typisches Ergebnis der Säkularisierung eines religiösen Aberglaubens. Der Glaube an die homerischen Götter, deren Verschwörungen die Geschichte des Trojanischen Kriegs erklären, ist verschwunden. Die Götter sind abgeschafft. Aber ihre Stelle nehmen nun mächtige Männer oder Gruppen ein – unheilvolle Druckgruppen, deren Bosheit für alle Übel verantwortlich ist, unter denen wir leiden – wie die Weisen von Zion, die Monopolisten, die Kapitalisten oder die Imperialisten.

Ich will damit nicht sagen, daß sich Verschwörungen niemals ereignen. Im Gegenteil: Verschwörungen sind ein typisches soziales Phänomen. Sie werden zum Beispiel immer dann wichtig, wenn Menschen an die Macht kommen, die an die Verschwörungstheorie glauben. Und Menschen, die allen Ernstes zu wissen glauben, wie man den Himmel auf Erden errichtet, werden aller Wahrscheinlichkeit nach

die Verschwörungstheorie übernehmen, und sie werden sich in eine Gegenverschwörung gegen nicht existierende Verschwörer verwickeln lassen. Denn die einzige Erklärung für das Fehlschlagen ihres Versuches, den Himmel auf Erden zu errichten, sind die dunklen Pläne des Teufels, der ein erworbenes Interesse an der Hölle besitzt.

Es muß also zugegeben werden, daß Verschwörungen vorkommen. Aber die überraschende Tatsache, die die Verschwörungstheorie trotz der Existenz von Verschwörungen widerlegt ist, daß letzten Endes nur wenige Verschwörungen erfolgreich sind. *Verschwörer vollenden ihre Verschwörung nur selten.*

Warum ist dies so? Warum unterscheiden sich die Ergebnisse so sehr von den Absichten? Weil es im sozialen Leben mit oder ohne Verschwörung gewöhnlich so ist. Das soziale Leben ist nicht nur eine Stärkeprüfung zwischen entgegengesetzten Gruppen – es ist Handeln in einem mehr oder weniger elastischen oder spröden Rahmen von Institutionen und Traditionen, und es führt – wenn wir von bewußten Gegenhandlungen absehen – zu vielen unvorhergesehenen Rückwirkungen innerhalb dieses Rahmens, zu Rückwirkungen, die zum Teil sogar unvorhersehbar sein können.

Die Hauptaufgabe der Sozialwissenschaften besteht nun, wie ich glaube, in dem Versuch, diese Rückwirkungen zu analysieren und sie soweit als möglich vorherzusehen. Es ist ihre Aufgabe, die unbeabsichtigten sozialen Rückwirkungen absichtlicher menschlicher Handlungen zu analysieren

– also jene Rückwirkungen, deren Bedeutung sowohl von der Verschwörungstheorie als auch, wie bereits angedeutet, vom Psychologismus vernachlässigt wird. Eine Handlung, die genau wunschgemäß verläuft, führt zu keinem Problem für die Sozialwissenschaften (obgleich ein Bedürfnis bestehen kann, zu erklären, warum in diesem besonderen Fall keine unbeabsichtigten Rückwirkungen eingetreten sind). Eine der primitivsten ökonomischen Handlungen mag als Beispiel dienen, um die Idee einer absichtslosen Handlung so gut als möglich zu verdeutlichen. Wenn jemand dringend ein Haus kaufen möchte, dann kann man mit Sicherheit annehmen, daß er nicht wünscht, den Marktpreis des Hauses zu erhöhen. Aber gerade der Umstand, daß er als ein Käufer auf dem Markt erscheint, wird die Tendenz haben, die Marktpreise zu erhöhen. Und ähnliche Bemerkungen gelten für den Verkäufer. Oder, um ein Beispiel aus einem ganz anderen Gebiet heranzuziehen: Wenn ein Mensch sich entschließt, sein Leben zu versichern, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß er die Absicht hat, andere Menschen zur Investition ihres Geldes in Versicherungswechseln anzuregen. Aber seine Handlung wird nichtsdestoweniger zu diesem Ergebnis führen. Wir sehen hier klar, daß nicht alle Folgen unserer Handlungen beabsichtigte Folgen sind; woraus folgt, daß die Verschwörungstheorie nicht wahr sein kann; denn diese Theorie behauptet ja, daß alle Ergebnisse, sogar jene, die auf den ersten Blick von niemand beabsichtigt zu sein scheinen, die beabsichtigten Resultate der Handlungen von Menschen sind, die an ihrem Eintreten interessiert sind.

Die angeführten Beispiele widerlegen den Psychologismus nicht so leicht wie die Verschwörungstheorie; denn ein Psychologist kann darauf verweisen, daß das *Wissen* der Verkäufer um die Anwesenheit eines Käufers am Markt sowie ihre *Hoffnung*, einen höheren Preis zu erzielen, also psychologische Faktoren, die beschriebenen Rückwirkungen erklären. Das ist ganz richtig; wir dürfen aber nicht vergessen, daß dieses Wissen und diese Hoffnung nicht letztgegebene Daten der menschlichen Natur sind und daß sie *auf Grund der sozialen Situation* – der Marktsituation – erklärt werden können.

Diese soziale Situation läßt sich kaum auf Beweggründe und auf die allgemeinen Gesetze der «menschlichen Natur» zurückführen. Das Dazwischenkommen gewisser «Züge der menschlichen Natur», wie etwa unserer Empfänglichkeit für Propaganda, kann manchmal sogar zu Abweichungen von dem eben erwähnten wirtschaftlichen Verhalten führen. Außerdem kann der Verbraucher in einer sozialen Situation, die sich von der eben betrachteten unterscheidet, durch die Handlung des Kaufens indirekt zur Verbilligung des Artikels beitragen; zum Beispiel dadurch, daß er seine Massenherstellung einträglicher macht. Und obgleich dieses Ergebnis zufällig seinem Interesse als Verbraucher entgegenkommt, kann es doch unter genau denselben psychologischen Bedingungen und ebenso unabsichtlich verursacht worden sein wie das Gegenteil. Es scheint klar zu sein, daß die sozialen Situationen, die zu so verschiedenen unbeabsichtigten oder unerwünschten

Rückwirkungen führen können, von einer Sozialwissenschaft studiert werden müssen, die nicht von dem Vorurteil ausgeht, es sei «geboten, nie eine Verallgemeinerung in die Sozialwissenschaften einzuführen, solange es nicht gelingt, hinreichende Gründe dafür in der menschlichen Natur aufzuweisen», wie Mill sagte ¹². Sie müssen von einer autonomen Sozialwissenschaft studiert werden.

Wir setzen unsere Einwände gegen den Psychologismus fort; wir können sagen, daß sich unsere Handlungen in weitem Ausmaße aus der Situation erklären lassen, in der sie stattfinden. Eine Erklärung aus der Situation allein ist natürlich nie möglich; wenn wir erklären wollen, warum ein Mensch beim Überqueren der Straße den Fahrzeugen in bestimmter Weise ausweicht, so werden wir vielleicht über die Situation hinausgehen müssen; wir werden Bezug nehmen müssen auf seine Beweggründe, auf einen «Instinkt» der Selbsterhaltung, auf einen Wunsch, Schmerzen zu vermeiden. Aber dieser psychologische Teil der Erklärung ist sehr oft trivial im Vergleich zu der detaillierten Bestimmung seiner Handlungen durch das, was man die *Logik der Situation* nennen könnte; und außerdem ist es unmöglich, alle psychologischen Faktoren in die Beschreibung der Situation einzubeziehen. Die Analyse von Situationen, die Situationslogik, spielt im sozialen Leben wie auch in den Sozialwissenschaften eine sehr wichtige Rolle. Sie ist die Methode der ökonomischen Analyse. Als ein Beispiel außerhalb der Volkswirtschaftslehre sei die «Logik der Macht» ¹³, angeführt, die wir verwenden können, um die

Schachzüge der Machtpolitik sowie auch das Arbeiten bestimmter politischer Institutionen zu erklären. Die Methode der Anwendung einer Situationslogik auf die Sozialwissenschaften beruht auf keiner psychologischen Annahme über die Rationalität (oder eine andere hervorstechende Eigenschaft) der «menschlichen Natur». Im Gegenteil: Wenn wir von «rationalem Verhalten» oder «irrationalem Verhalten» sprechen, so meinen wir damit ein Verhalten, das der Logik der Situation entspricht oder nicht. In der Tat setzt die psychologische Zerlegung einer Handlung in ihre Beweggründe – wie Max Weber gezeigt hat ¹⁴ – voraus, daß wir schon einen Maßstab entwickelt haben, nach dem wir beurteilen können, was in der fraglichen Situation als rational zu gelten hat.

Meine Argumente gegen den Psychologismus dürfen nicht mißverstanden werden ¹⁵. Sie sollen natürlich nicht zeigen, daß psychologische Studien und Entdeckungen für den Sozialwissenschaftler von geringer Bedeutung sind. Sie bedeuten vielmehr, daß die Psychologie – die Psychologie des Individuums – selbst eine Sozialwissenschaft, wenn auch nicht die Basis aller Sozialwissenschaften ist. Niemand wird bestreiten, daß psychologische Tatsachen, wie etwa die Machtgier und die verschiedenen neurotischen Phänomene, die mit ihr verbunden sind, für die politischen Wissenschaften von großer Wichtigkeit sind. Aber die «Machtgier» ist zweifellos ebenso sehr ein sozialer wie ein psychologischer Begriff: Wir dürfen nicht vergessen, daß wir das erste Auftreten dieses Triebes in der Kindheit

im Rahmen einer bestimmten sozialen Institution, zum Beispiel der Institution unserer modernen Familie, studieren. (In einer Eskimofamilie können sich ganz andere Phänomene ergeben.) Eine andere psychologische Tatsache, die wichtig ist für die Soziologie und die schwierige politische und institutionelle Probleme schafft, beruht auf dem Umstand, daß das Leben im Schoße eines Stammes oder einer «Gemeinschaft», die einem Stamme gleicht, für viele Menschen eine emotionale Notwendigkeit ist (und insbesondere für junge Menschen, die – vielleicht in Übereinstimmung mit der Parallele zwischen ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklung – ein Stammes- oder «Indianer»-Stadium durchschreiten müssen). Daß mein Angriff auf den Psychologismus kein Angriff auf alle psychologischen Überlegungen sein soll, das ergibt sich aus der Art und Weise, in der ich einen Begriff verwendet habe wie den Begriff der «Last der Zivilisation» (im 10. Kapitel des ersten Bandes), die je zum Teil das Resultat dieses unbefriedigten emotionalen Bedürfnisses ist. Dieser Begriff verweist auf Gefühle des Unbehagens und ist daher ein psychologischer Begriff. Aber er ist zur gleichen Zeit auch ein soziologischer Begriff; denn er charakterisiert diese Gefühle nicht nur als unerfreulich und beunruhigend usw., sondern er bezieht sie auf eine bestimmte soziale Situation und auf den Gegensatz zwischen der offenen und der geschlossenen Gesellschaft (viele psychologische Begriffe, wie Ehrgeiz und Liebe, sind von ähnlicher Art). Auch dürfen wir nicht die großen Verdienste übersehen, die sich der Psychologismus

durch die Empfehlung eines methodologischen Individualismus und durch die Bekämpfung des methodologischen Kollektivismus erworben hat; denn er unterstützt damit die wichtige Lehre, daß alle sozialen Phänomene, insbesondere das Funktionieren der sozialen Institutionen, immer als das Resultat der Entscheidungen, Handlungen, Einstellungen usw. menschlicher Individuen verstanden werden sollten und daß wir nie mit einer Erklärung auf Grund sogenannter «Kollektive» (Staaten, Nationen, Rassen usw.) zufrieden sein dürfen. Der Irrtum des Psychologismus ist seine Annahme, daß dieser methodologische Individualismus auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften das Programm der Reduktion aller sozialen Phänomene und aller sozialen Regelmäßigkeiten auf psychologische Phänomene und psychologische Gesetze nach sich zieht. Die Gefahr dieser Annahme ist ihre Neigung zum Historizismus. Und wie unberechtigt sie ist, das zeigt sich aus dem Bedürfnis nach einer Theorie der unbeabsichtigten sozialen Rückwirkungen unserer Handlungen, und aus dem Bedürfnis nach dem, was ich die Logik der Situation genannt habe.

Bei der Verteidigung und Entwicklung der Ansicht Marxens, daß sich die Probleme der Gesellschaft nicht auf die Probleme der «menschlichen Natur» reduzieren lassen, nahm ich mir die Freiheit, über die Argumente hinauszugehen, die Marx selbst gebraucht hat. Denn Marx hat weder den Ausdruck «Psychologismus» verwendet, noch hat er den Psychologismus systematisch kritisiert; es war auch nicht Mill, den er vor Augen hatte, als er das zu

Beginn dieses Kapitels zitierte Epigramm schrieb. Dieses Epigramm richtet sich vielmehr gegen den «Idealismus» in seiner hegelschen Form. Man kann jedoch sagen, daß Mills Psychologismus in bezug auf das Problem der psychologischen Natur der Gesellschaft identisch ist mit der von Marx bekämpften idealistischen Theorie¹⁶. Wie es oft geschieht, war es nun gerade der Einfluß eines weiteren Elements der Hegelschen Philosophie – nämlich der platonische Kollektivismus Hegels –, der Marx zu den in diesem Kapitel dargelegten Ansichten führte. (Ein Beispiel für die Tatsache, daß man auch aus einer absurden philosophischen Theorie manchmal wertvolle Anregungen schöpfen kann.) Historisch gesehen, entwickelte also Marx gewisse Ideen Hegels über den Vorrang der Gesellschaft vor dem Individuum und benützte sie als Argument gegen andere Ideen Hegels. Aber da mir Mill ein würdigerer Gegner zu sein scheint als Hegel, so habe ich mich nicht an die Geschichte der Ideen Marxens gehalten, sondern ich habe versucht, diese Ideen in Form eines Arguments gegen Mill zu entwickeln.

FÜNFTES KAPITEL: DER ÖKONOMISCHE HISTORIZISMUS

Eine Darstellung wie diese, die Marx als einen Gegner jeder psychologischen Theorie der Gesellschaft beschreibt, dürfte manche Marxisten und manche Gegner des Marxismus überraschen. Denn für viele Menschen scheint die Sache

ganz anders zu liegen. Die Ansicht ist weit verbreitet, daß Marx den alles durchdringenden Einfluß ökonomischer Beweggründe im Leben der Menschen gelehrt hat und daß er die ungeheure Macht dieses Einflusses erklären konnte, indem er zeigte, daß «das überwältigende Bedürfnis des Menschen in dem Wunsch besteht, die Mittel für sein Leben zu erhalten»¹; man glaubt, daß er damit die grundlegende Bedeutung von Beweggründen, wie der Profitgier oder des Klasseninteresses, für die Handlungen nicht nur von Individuen, sondern auch von sozialen Gruppen bewiesen hat; und daß er gezeigt hat, wie es möglich ist, diese Kategorien bei der Erklärung des Verlaufs der Geschichte zu verwenden. Und es wird angenommen, daß der eigentliche Kern des Marxismus in der Lehre besteht, daß *ökonomische Beweggründe* und insbesondere das *Klasseninteresse* die Triebkräfte der Geschichte sind und daß es genau diese Lehre ist, auf die der Name *materialistische Geschichtsauffassung* oder *historischer Materialismus* anspielt, ein Name, durch den Marx und Engels den Kern ihrer Ideen zu kennzeichnen versuchten.

Derartige Ansichten sind weit verbreitet; aber für mich besteht nicht der geringste Zweifel darüber, daß sie Marx mißdeuten. Alle jene, die Marx bewundern, weil sie glauben, daß er solche Ansichten vertreten hat, werde ich weiterhin Vulgärmarxisten nennen (in Anlehnung an den Namen der «Vulgärökonomen», den Marx einigen seiner Opponenten zuteilt²). Der Durchschnittsvulgärmarxist ist der Auffassung, daß der Marxismus die dunklen Geheim-

nisse des Soziallebens bloßlegt, indem er die verborgenen Beweggründe, die Gier und die Gewinnsucht enthüllt, die die Mächte hinter der Bühne der Geschichte in Bewegung setzen; Mächte, die listig und mit vollem Bewußtsein Krieg, Arbeitslosigkeit, Hunger inmitten der Fülle und alle übrigen Formen sozialen Elends herbeiführen, um ihre gemeine Gewinnsucht zu befriedigen. (Und der Vulgärmarxist befaßt sich manchmal ernsthaft mit dem Problem, wie wohl der Anspruch Marxens mit dem Anspruch Freuds und Adlers vereinbart werden kann; und wenn er sich nicht für den einen oder den anderen von diesen drei Denkern entscheidet, so kommt er vielleicht zu dem Schluß, daß Hunger, Liebe und Machtgier³ die drei großen verborgenen Beweggründe der menschlichen Natur sind, die von Marx, Freud und Adler, den drei großen Schöpfern der Philosophie des modernen Menschen, ans Licht gebracht wurden ...)

Ob nun solche Ansichten haltbar und anziehend sind oder nicht – sie haben sicher sehr wenig mit der Lehre zu tun, die Marx den «historischen Materialismus» genannt hat. Es muß zugegeben werden, daß Marx manchmal von psychologischen Phänomenen spricht, wie etwa von der Gier, von der Gewinnsucht usw., doch geschieht dies nie, um die Geschichte zu erklären. Er deutet jene Phänomene vielmehr als Symptome des verderblichen Einflusses des *sozialen Systems*, das heißt eines Systems von Institutionen, die im Laufe der Geschichte entwickelt worden sind; als Ergebnisse, und nicht als Ursachen der Verderbnis; als Rückwirkungen, und nicht als die treibenden Kräfte

der Geschichte. Für ihn waren Erscheinungen wie Kriege, Depressionen, Arbeitslosigkeit, Hunger inmitten der Fülle nicht das Ergebnis einer listigen Verschwörung von seiten der «Großkapitalisten» oder der «imperialistischen Kriegshetzer», sondern die unerwünschten sozialen Folgen von Handlungen, die auf andere Ergebnisse gerichtet waren, ausgeführt von Menschen, die im Netzwerk des sozialen Systems gefangen sind. Für ihn waren die menschlichen Akteure auf der Bühne der Geschichte, die «großen» eingeschlossen, bloße Marionetten, die von ökonomischen Drähten unwiderstehlich gezogen sind – von historischen Kräften, über die sie keine Kontrolle haben. Die Bühne der Geschichte, so lehrte er, ist in ein soziales System gesetzt, das uns alle bindet; sie ist in das «Reich der Notwendigkeit» gesetzt. (Aber eines Tages werden die Marionetten dieses System zerstören und in das «Reich der Freiheit» eintreten.)

Diese geistreiche und sehr originelle Lehre Marxens ist von den meisten seiner Anhänger – vielleicht aus propagandistischen Gründen, vielleicht auch, weil sie ihn nicht verstanden – aufgegeben worden, und eine vulgärmarxistische Verschwörungstheorie hat weithin ihre Stelle eingenommen. Es ist ein trauriger intellektueller Abstieg, dieser Abstieg vom Niveau des *Kapitals* zum Niveau des *Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts*.

Doch so war Marxens eigene Geschichtsphilosophie beschaffen, die man gewöhnlich den «historischen Materialismus» nennt. Sie ist das Hauptthema der folgenden

Kapitel. Im vorliegenden Kapitel werde ich in groben Zügen ihre «materialistische» oder ökonomische Seite erklären; hernach werde ich die Rolle des Klassenkampfes und des Klasseninteresses sowie die marxistische Auffassung eines «sozialen Systems» ausführlicher diskutieren.

I

Die Darstellung des ökonomischen Historizismus Marxens⁴ schließt sich zwanglos an unseren Vergleich zwischen Marx und Mill an.

Marx stimmt mit Mill in der Ansicht überein, daß soziale Phänomene historisch erklärt werden müssen und daß wir versuchen müssen, jeden historischen Zeitraum als ein historisches Produkt vorhergehender Entwicklungen zu verstehen. Der Punkt, an dem er sich von Mill trennt, ist, wie wir gesehen haben, der Psychologismus Mills (der dem Idealismus Hegels entspricht). Dieser wird in den Lehren Marxens durch das ersetzt, was er *Materialismus* nennt.

Viel Unhaltbares ist über den Materialismus Marxens gesagt worden. Die oft wiederholte Behauptung, Marx erkenne nur die «niederen» oder «materiellen» Aspekte des menschlichen Lebens an, ist eine besonders lächerliche Verdrehung. (Diese Behauptung ist eine weitere Wiederholung jener ältesten aller reaktionären Verleumdungen der Verteidiger der Freiheit, nämlich eine Wiederholung des Heraklitischen Schlagworts, daß «sie ihren Wanst füllen wie das Vieh»⁵.) Aber in diesem Sinn kann Marx überhaupt nicht ein Materialist genannt werden, und das ungeachtet

der Tatsache, daß er durch die französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts stark beeinflusst war und daß er sich selbst einen Materialisten zu nennen pflegte – was mit manchen seiner Lehren gut übereinstimmt. Denn es gibt einige wichtige Stellen, die eine materialistische Interpretation wohl kaum zulassen. Die Wahrheit scheint zu sein, daß sich Marx nicht so sehr mit rein philosophischen Streitfragen beschäftigte – weit weniger als zum Beispiel Engels und Lenin –, sondern daß ihn hauptsächlich die soziologische Seite des Problems anzog.

An einer wohlbekannten Stelle des *Kapitals*⁶ sagt Marx: «... die Dialektik steht bei ihm (Hegel) auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen ...» Die Tendenz ist klar. Marx wollte zeigen, daß der «Kopf», das heißt der menschliche Gedanke, nicht selbst die Basis des menschlichen Lebens ist, sondern eher eine Art Überbau auf einer physischen Grundlage. Eine ähnliche Tendenz wird an der folgenden Stelle ausgedrückt: «Bei mir ist ... das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.» Es ist nun vielleicht nicht zur Genüge erkannt worden, daß hier keine radikale Form des Materialismus vorliegt; was hier vorliegt, ist vielmehr ein gewisses Hinneigen zu einem Dualismus von Leib und Seele. Und dieser Dualismus ist sozusagen ein praktischer Dualismus. Obgleich theoretisch der Geist für Marx scheinbar nur eine andere *Form* (ein anderer Aspekt oder vielleicht ein Epiphänomen) der Materie ist, ist er in der Praxis als eine *andere* Form der Materie von dieser unterschieden. Die angeführten Stellen deuten an, daß wir

zwar mit unseren Füßen am festen Grund der materiellen Welt verbleiben müssen, daß sich aber unsere Köpfe – und Marx schätzte menschliche Köpfe hoch ein – mit Gedanken oder Ideen befassen. Ich glaube, daß der Marxismus und sein Einfluß nicht verstanden werden kann, solange wir nicht diesen Dualismus in Betracht ziehen.

Marx liebte die Freiheit, die wirkliche Freiheit (nicht Hegels «wirkliche Freiheit»). Und er folgte, soweit ich sehen kann, Hegels berühmter Gleichsetzung von Freiheit und Geist, weil er glaubte, daß wir nur als geistige Wesen frei sein können. Zur gleichen Zeit gab er in praxi (als ein praktischer Dualist) zu, daß wir Geist *und* Fleisch sind, und er war auch realistisch genug, einzusehen, daß das Fleisch das grundlegende Element ist. Das ist der Grund, warum er sich gegen Hegel wandte und warum er sagte, daß Hegel die Dinge auf den Kopf stellt. Aber obgleich er einsah, daß die materielle Welt und ihre Notwendigkeiten grundlegend sind, fühlte er doch keine Sympathie für das «Reich der Notwendigkeit», wie er eine Gesellschaft nannte, die völlig von ihren materiellen Bedürfnissen abhängt. Er schätzte die geistige Welt, das «Reich der Freiheit» und die spirituelle Seite der «menschlichen Natur» ebenso sehr wie jeder christliche Dualist; und in seinen Schriften gibt es sogar Spuren von Abscheu vor dem Materiellen. Im folgenden soll gezeigt werden, daß sich diese Deutung der Ansichten Marxens durch seinen eigenen Text unterstützen läßt.

An einer Stelle im dritten Band des *Kapitals*⁷ beschreibt Marx die materielle Seite des Soziallebens, insbesondere

seine ökonomische Seite, die Seite der Produktion und Konsumtion, sehr passend als eine Erweiterung des menschlichen Stoffwechsels, das heißt des Austausches von Materie zwischen der Natur und dem Menschen. Er sagt ganz klar, daß unsere Freiheit immer durch die Notwendigkeiten dieses Stoffwechsels begrenzt sein müsse. Wir können größere Freiheit nur dadurch erreichen, daß wir, wie er sagt, «diesen ... Stoffwechsel mit der Natur rationell ... regeln ... mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen ... Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gibt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit, als seiner Basis, aufblühen kann ...» Unmittelbar vorher lesen wir: «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört. Es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlich materiellen Produktion.» Und Marx beendet die Stelle, indem er einen praktischen Schluß zieht, der klar zeigt, daß sein einziges Ziel darin bestand, allen Menschen in gleicher Weise den Weg in jenes nichtmaterialistische Reich der Freiheit zu eröffnen: «Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.»

Ich glaube, daß diese Stelle keinen Zweifel offen läßt in bezug auf das, was ich den Dualismus in der praktischen Lebensansicht Marxens genannt habe. Mit Hegel hält Marx die Freiheit für das Ziel der historischen Entwicklung. Mit

Hegel identifiziert er den Bereich der Freiheit mit dem Bereich des geistigen Lebens des Menschen. Aber er sieht, daß wir nicht rein geistige Wesen sind; daß wir weder völlig frei sind noch imstande, jemals völlige Freiheit zu erlangen, da wir für immer unfähig sein werden, uns zur Gänze von den Notwendigkeiten unseres Stoffwechsels und damit vom Leid der Arbeit zu emanzipieren. Wir können bestenfalls die anstrengenden und unwürdigen Bedingungen der Arbeit verbessern, wir können sie menschenwürdiger machen, sie ausgleichen und die Plackerei so weit reduzieren, daß *jeder von uns für einen Teil seines Lebens frei zu sein vermag*. Dies ist, wie ich glaube, die zentrale Lehre der «Weltanschauung» Marxens, zentral auch insoferne, als sie die einflußreichste seiner Lehren zu sein scheint.

Mit dieser Idee müssen wir nun den methodologischen Determinismus kombinieren, der weiter oben diskutiert worden ist (Kap. 3). Nach dieser Lehre ist die wissenschaftliche Behandlung der Gesellschaft und sind wissenschaftliche historische Voraussagen nur insoferne möglich, als die Gesellschaft durch ihre Vergangenheit determiniert ist. Aber daraus folgt, daß sich die Wissenschaft nur mit dem Reich der Notwendigkeit befassen kann. Wenn es dem Menschen jemals gelänge, völlig frei zu werden, dann würde dies das Ende historischer Prophezeiungen und damit das Ende der Sozialwissenschaft bedeuten. «Freie» geistige Aktivität als solche – wenn es sie gäbe – würde jenseits des Bereichs der Wissenschaft liegen, die immer nach Ursachen und nach Determinanten fragen muß. Die Wissenschaft kann sich

daher mit unserem geistigen Leben nur insoferne beschäftigen, als unsere Gedanken und Ideen durch das «Reich der Notwendigkeit», durch die materiellen und insbesondere die ökonomischen Bedingungen unseres Lebens, durch unseren Stoffwechsel verursacht oder determiniert oder notwendig bedingt sind. Gedanken und Ideen können nur dann wissenschaftlich behandelt werden, wenn man einerseits die materiellen Bedingungen in Betracht zieht, unter denen sie entstanden sind, das heißt die ökonomischen Bedingungen des Lebens der Menschen, die sie hervorgebracht haben, und andererseits die materiellen Bedingungen, unter denen sie assimiliert wurden, das heißt die ökonomischen Bedingungen der Menschen, die sie übernehmen. Daher müssen Gedanken und Ideen vom wissenschaftlichen oder kausalen Gesichtspunkt aus als ein «ideologischer Überbau auf der Grundlage ökonomischer Bedingungen» behandelt werden. Marx behauptet im Gegensatz zu Hegel, daß der Schlüssel zur Geschichte, sogar zur Ideengeschichte, in der Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Menschen und seiner natürlichen Umgebung gefunden werden müsse, das heißt in seinem ökonomischen und nicht in seinem geistigen Leben. Das ist der Grund, warum wir den Historizismus marxistischer Sorte im Gegensatz zu Hegels Idealismus oder Mills Psychologismus als einen *Ökonomismus* beschreiben können. Aber wir mißverstehen Marx vollständig, wenn wir seinen Ökonomismus mit einem Materialismus identifizieren, der das geistige Leben der Menschen gering einschätzt. Marxens

Vision des «Reichs der Freiheit», das heißt einer teilweisen, aber gerechten Befreiung der Menschen aus der Gefangenschaft ihrer materiellen Natur, könnte man eher idealistisch nennen. So betrachtet, erweist sich die marxistische Weltanschauung als ein folgerichtiges Denksystem; und mir scheint, daß so auch die scheinbaren Widersprüche und Schwierigkeiten verschwinden, die man in ihrer teilweise deterministischen und teilweise freiheitlichen Auffassung vom menschlichen Handeln zu finden glaubte.

II

Die Beziehung dessen, was ich Marxens Dualismus genannt habe, sowie seines wissenschaftlichen Determinismus zu seiner Ansicht von der Geschichte ist klar. Die wissenschaftliche Geschichte, die für ihn identisch ist mit der Sozialwissenschaft als ganzer, muß die Gesetze auffinden, nach denen sich der Austausch der Materie zwischen dem Menschen und der Natur entwickelt. Ihre zentrale Aufgabe muß die Erklärung der Entwicklung der Produktionsbedingungen sein. Soziale Beziehungen haben historische und wissenschaftliche Bedeutung nur in dem Ausmaß, in dem sie mit dem Produktionsprozeß verbunden sind – in dem sie ihn beeinflussen oder vielleicht von ihm beeinflusst werden. «Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwick-

lung erweitert sich dies Reich der Notwendigkeit, es erweitern sich seine Bedürfnisse, aber zugleich erweitern sich auch die Produktivkräfte, die diese befriedigen.» Dies ist in Kürze die Weise, in der Marx die Geschichte des Menschen auffaßt⁸.

Ähnliche Ansichten finden sich bei Engels. Die Expansion der modernen Produktionsmittel hat nach Engels «die Möglichkeit» geschaffen, «... allen Gesellschaftsgliedern eine Existenz zu sichern, die nicht nur material vollkommen ausreichend ist ... sondern die ihnen auch die vollständige freie Ausbildung und Betätigung ihrer körperlichen und geistigen Anlagen garantiert. Diese Möglichkeit ist jetzt zum ersten Male da.» Damit wird die Freiheit, das heißt die Emanzipation vom Fleische, möglich⁹. «Damit scheidet der Mensch ... endgültig aus dem Tierreich, tritt aus tierischen Daseinsbedingungen in wirklich menschliche.» Der Mensch ist in Fesseln in genau dem Ausmaße, in dem er durch die Wirtschaft beherrscht wird; wenn «die Herrschaft des Produkts über den Produzenten» verschwindet, werden die Menschen «zum erstenmal Herren ihrer eigenen Vergesellschaftung werden ... Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen ... Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.»

Wenn wir nun nochmals Marxens Fassung des Historizismus mit der Mills vergleichen, so finden wir, daß sein Ökonomismus leicht die Schwierigkeit zu lösen vermag, die, wie ich zeigte, dem Psychologismus Mills zum Verhängnis

wird. Ich denke an die ziemlich monströse Lehre eines Beginns der Gesellschaft, der sich auf psychologische Weise erklären läßt – eine Lehre, die ich als die psychologistische Fassung des Gesellschaftsvertrages beschrieben habe. Diese Idee hat in der marxistischen Theorie keine Parallele. Die Ersetzung der Priorität der Psychologie durch die Priorität der Ökonomie führt zu keiner analogen Schwierigkeit, da die «Ökonomie» den Stoffwechsel des Menschen, den Austausch von Materie zwischen dem Menschen und der Natur einschließt. Und die Frage kann offengelassen werden, ob dieser Stoffwechsel immer, also auch in vormenschlichen Zeiten, sozial organisiert war oder ob es eine Zeit gab, wo er nur vom Individuum abhing. Es wird nicht mehr angenommen, als daß die Wissenschaft von der Gesellschaft mit der Geschichte der Entwicklung der ökonomischen Bedingungen der Gesellschaft (die von Marx gewöhnlich die «Produktionsbedingungen» genannt werden) zusammenfallen muß.

Es sei am Rande bemerkt, daß der marxistische Begriff der «Produktion» sicher bestimmt war, in einem weiten Sinn verwendet zu werden, der den gesamten ökonomischen Prozeß umfaßt, Verteilung und Verbrauch eingeschlossen. Aber diese letzteren wurden von Marx und den Marxisten nur sehr wenig beachtet. Bei ihnen dominierte das Interesse an der Produktion im engen Sinn des Wortes. Dies ist ein weiteres Beispiel für die naive historisch-genetische Einstellung, für den Glauben, daß die Wissenschaft nur nach Ursachen fragen dürfe, so daß sie selbst auf dem Gebiet

der vom Menschen verfertigten Dinge die Frage stellen muß «Wer hat es verfertigt?», «Woraus besteht es?» und nicht «Wer soll es verwenden?» und «Wofür wurde es hergestellt?»

III

Wenn wir nun zu einer Kritik und einer Abwägung dessen übergehen, was bisher vom «historischen Materialismus» Marxens entwickelt worden ist, so können wir zwei verschiedene Aspekte unterscheiden. Der erste Aspekt ist der Historizismus, das heißt die Behauptung, daß der Bereich der Sozialwissenschaften mit dem Bereich der historischen oder evolutionistischen Methode und insbesondere mit dem Bereich historischer Prophezeiungen zusammenfällt. Ich glaube, daß diese Behauptung zurückgewiesen werden muß. Der zweite Aspekt ist der Ökonomismus (oder der «Materialismus»), das heißt die Behauptung, daß die ökonomische Organisation der Gesellschaft, die Organisation des Austausches von Materie zwischen uns und der Natur, grundlegend ist für alle sozialen Institutionen und insbesondere für ihre historische Entwicklung;. Diese Behauptung ist meiner Ansicht nach völlig einwandfrei, solange wir den Ausdruck «grundlegend» in einem gewöhnlichen, vagen Sinn auffassen und nicht zuviel Nachdruck auf ihn legen. Es kann mit anderen Worten kein Zweifel darüber bestehen, daß praktisch alle sozialen Studien, ob sie nun institutionell sind oder historisch, nur gewinnen können, wenn sie mit einem Auge auf die «ökonomischen Bedin-

gungen» der Gesellschaft durchgeführt werden. Sogar die Geschichte einer abstrakten Wissenschaft wie der Mathematik bildet da keine Ausnahme¹⁰. Man kann sagen, daß in diesem Sinne der Ökonomismus Marxens einen höchst wertvollen Fortschritt in den Methoden der Sozialwissenschaften darstellt.

Aber, wie ich vorhin sagte – wir dürfen den Ausdruck «grundlegend» nicht zu ernst nehmen. Marx hat das zweifellos getan. Infolge seiner Hegelschen Erziehung war er beeinflußt von der alten Unterscheidung zwischen «Wirklichkeit» und «Erscheinung» und von der entsprechenden Unterscheidung zwischen dem «Wesentlichen» und dem «Zufälligen». Er neigte dazu, seine eigene Verbesserung Hegels (und Kants) in der Identifikation der «Wirklichkeit» mit der materiellen Welt¹¹ (den Stoffwechsel des Menschen eingeschlossen) und der «Erscheinung» mit der Welt der Gedanken und Ideen zu sehen. Also müssen alle Gedanken und Ideen erklärt werden, indem man sie auf die zugrunde liegende essentielle Realität, das heißt auf die ökonomischen Bedingungen, reduziert. Dieser philosophische Standpunkt ist sicher nicht viel besser¹² als irgendeine andere Form des Essentialismus. Und seine Rückwirkungen auf das Gebiet der Methode müssen zu einem übertriebenen Hervorheben des Ökonomismus führen. Denn *obgleich die allgemeine Bedeutung des Marxschen Ökonomismus kaum überschätzt werden kann, ist es doch sehr leicht, die Wichtigkeit der ökonomischen Bedingungen in jedem Einzelfall zu überschätzen*. So zum Beispiel kann eine Kenntnis der ökonomischen

Bedingungen zu einer Geschichte der mathematischen Probleme einen beträchtlichen Beitrag leisten, aber eine Kenntnis der Probleme der Mathematik selbst ist für diesen Zweck noch viel wichtiger; und es ist sogar möglich, eine sehr gute Geschichte mathematischer Probleme zu schreiben, ohne daß ihr «ökonomischer Hintergrund» erwähnt würde. (Die «ökonomischen Bedingungen» und die «sozialen Beziehungen» der Wissenschaft sind meiner Ansicht nach Themen, die leicht übertrieben werden können und die Gefahr laufen, in Gemeinplätze auszuarten.)

Das ist jedoch nur ein relativ unwichtiges Beispiel der Gefahr, der wir uns aussetzen, wenn wir einen zu großen Nachdruck auf den Ökonomismus legen. Denn der Ökonomismus wird oft ziemlich anspruchsvoll als die Lehre gedeutet, daß die soziale Entwicklung von der Entwicklung der ökonomischen Bedingungen und insbesondere von der Entwicklung der physischen Produktionsmittel abhängt. Aber eine solche Lehre ist ganz offenkundig falsch. Ökonomische Bedingungen hängen auch von Ideen ab, und es ist nicht so, daß sie die letzten einseitig bedingen; ja wir können sogar sagen, daß gewisse «Ideen», nämlich jene Ideen, aus denen unser Wissen besteht, grundlegender sind als die mehr komplexen materiellen Produktionsmittel. Das wird aus der folgenden Überlegung klar. Stellen wir uns vor, daß unser ökonomisches System, Maschinen und soziale Organisationen eingeschlossen, eines Tages zerstört wird, daß aber das technische und das wissenschaftliche Wissen vor der Zerstörung bewahrt bleibt. In einem solchen Fall

wird bis zur Wiederherstellung des ökonomischen Systems (in kleinerem Maßstab und nachdem viele Menschen verhungert sind) vielleicht keine allzu lange Zeit vergehen. Aber stellen wir uns vor, daß *alles Wissen* von diesen Dingen verschwindet, während die Maschinen und materielle Erzeugnisse erhalten bleiben. Das ließe darauf hinaus, daß ein wilder und unzivilisierter Stamm ein hochindustrialisiertes und verlassenes Land besetzt. In diesem Fall würden auch die materiellen Relikte der Zivilisation bald verschwunden sein.

Es entbehrt nicht der Ironie, wenn wir bemerken, daß uns die Geschichte des Marxismus selbst ein Beispiel liefert, das diesen übertriebenen Ökonomismus glatt widerlegt. Marxens *Idee*, «Arbeiter aller Länder, vereinigt euch!», war von der größten Bedeutung bis zum Vorabend der russischen Revolution, und ihr Einfluß erstreckte sich auch auf die ökonomischen Bedingungen. Aber mit der Revolution verschlechterte sich die Lage zusehends, und das aus dem einfachen Grund, weil, wie Lenin selbst zugab, weitere konstruktive Ideen fehlten (siehe Kap. 3). Dann hatte Lenin einige neue Ideen, die sich kurz in dem Schlagwort zusammenfassen lassen: «Sozialismus bedeutet die Diktatur des Proletariats plus Elektrifizierung des ganzen Landes.» Diese neue Idee wurde die Grundlage einer Entwicklung, die den gesamten wirtschaftlichen und materiellen Hintergrund eines Sechstels der Erde veränderte. In einem höchst ungleichen Kampf wurden zahllose materielle Schwierigkeiten überwunden, zahllose materielle Opfer gebracht, um die

Produktionsbedingungen zu verändern oder vielmehr, um sie aus dem Nichts aufzubauen. Und die treibende Kraft dieser Entwicklung war der Enthusiasmus für eine *Idee*. Dieses Beispiel zeigt, daß Ideen unter gewissen Umständen die ökonomischen Bedingungen eines Landes revolutionieren können, statt von diesen Bedingungen geformt zu werden. In Marxens Terminologie können wir also sagen, daß er die Macht des Reichs der Freiheit unterschätzte sowie seine Aussichten, das Reich der Notwendigkeit zu erobern. Der Gegensatz zwischen der Entwicklung der russischen Revolution und Marxens metaphysischer Theorie einer ökonomischen Wirklichkeit und ihrer ideologischen Erscheinungsweise wird offenkundig, wenn man die folgenden Stellen in Betracht zieht: «In der Betrachtung solcher Umwälzungen», schreibt Marx, «muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen¹³.» Nach der Ansicht Marxens würde man vergeblich erwarten, daß die Verwendung legaler oder politischer Mittel eine wichtige Veränderung zu erreichen vermag; eine *politische Revolution* kann nur dazu führen, daß eine Reihe von Herrschern durch eine andere ersetzt wird – also zu einem bloßen Austausch der Personen, die die Rolle von Herrschern spielen. Einzig die Entwicklung der zugrunde liegenden Essenz, der ökonomischen Realität, kann eine wesentliche oder wirkliche Veränderung, eine

soziale Revolution hervorbringen. Und erst nachdem eine solche soziale Revolution Wirklichkeit geworden ist, erst dann kann eine politische Revolution Bedeutung erlangen. Aber selbst in diesem Fall ist sie nur der äußere Ausdruck der wesentlichen oder wirklichen Veränderung, die bereits eingetreten ist. In Übereinstimmung mit dieser Theorie behauptet Marx, daß sich jede soziale Revolution in der folgenden Weise entwickelt: Die materiellen Produktionsbedingungen wachsen und reifen, bis sie beginnen, den sozialen und gesetzlichen Beziehungen zu widersprechen, indem sie aus ihnen wie aus zu klein gewordenen Kleidern herauswachsen und sie schließlich zum Bersten bringen. «Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein», schreibt Marx. «Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um ... neue höhere Produktionsverhältnisse» (innerhalb des Überbaues) «treten nie an die Stelle, bevor die materielle Existenzbedingungen derselben im Schoße der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.» Angesichts dieser Feststellung ist es, wie mir scheint, unmöglich, die russische Revolution mit der von Marx vorausgesagten sozialen Revolution zu identifizieren; sie hat mit ihr wirklich nicht die geringste Ähnlichkeit¹⁴.

Es sei hier bemerkt, daß Marxens Freund, der Dichter H. Heine, in diesen Dingen ganz anderer Ansicht war. «Dieses merkt euch, ihr stolzen Männer der Tat», so schreibt er, «ihr seid nichts als unbewußte Handlanger der Gedankenmänner, die oft in demütigster Stille euch all euer

Tun aufs bestimmteste vorgezeichnet haben. Maximilian Robespierre war nichts als die Hand von Jean-Jacques Rousseau ¹⁵.» (Ähnliches ließe sich vielleicht von der Beziehung zwischen Lenin und Marx sagen.) Wir sehen, daß Heine in marxistischer Terminologie ein Idealist war und daß er seine idealistische Interpretation der Geschichte auf die Französische Revolution anwandte, die Marx als eines der wichtigsten Beispiele zugunsten seines Ökonomismus angeführt hatte und die dieser Lehre wirklich ganz gut entsprach – insbesondere, wenn wir sie mit der russischen Revolution vergleichen. Heine blieb aber, trotz dieser Häresie, Marxens Freund ¹⁶; denn in jenen glücklichen Tagen war die Exkommunikation aus Gründen der Häresie unter den Vorkämpfern der offenen Gesellschaft noch immer eine ziemlich ungewöhnliche Erscheinung, und Toleranz wurde noch immer toleriert.

Meine Kritik am «historischen Materialismus» Marxens darf sicher nicht als Zeichen einer Vorliebe für den «Idealismus» hegelscher Sorte aufgefaßt werden; ich hoffe, es klargemacht zu haben, daß sich meine Sympathien in diesem Konflikt zwischen Idealismus und Materialismus auf der Seite Marxens befinden. Aber ich wollte zeigen, daß Marxens «materialistische Geschichtsauffassung», so wertvoll sie auch ist, nicht zu ernst genommen werden darf; daß wir in ihr nicht mehr sehen dürfen als einen höchst wertvollen Vorschlag, die Dinge im Verhältnis zu ihrem ökonomischen Hintergrund zu betrachten.

SECHSTES KAPITEL: DIE KLASSEN

Unter den verschiedenen Formulierungen des «historischen Materialismus» von Marx nimmt seine (und Engels') Behauptung: «Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen»¹ einen wichtigen Platz ein. Die Tendenz dieser Behauptung ist klar. Aus ihr folgt, daß (im Gegensatz zu den Ansichten Hegels und der Mehrzahl der Historiker) der Kampf der Klassen und nicht der Kampf der Nationen die Geschichte vorwärtstreibt und das Geschick der Menschen bestimmt. In der kausalen Erklärung historischer Entwicklungen, nationale Kriege eingeschlossen, muß das Klasseninteresse die Stelle jenes angeblich nationalen Interesses einnehmen, das in Wirklichkeit nur das Interesse der herrschenden Klasse einer Nation ist. Aber darüber hinaus kann der Klassenkampf und das Klasseninteresse Phänomene erklären, die die traditionelle Geschichte im allgemeinen nicht einmal zu erklären versucht. Ein Beispiel eines solchen Phänomens, das für die marxistische Theorie von großer Wichtigkeit ist, ist die historische Tendenz zur Zunahme der Produktivität. Die traditionelle Geschichte wird vielleicht eine solche Tendenz verzeichnen; aber da sie die politische Macht als ihre Grundkategorie verwendet, so ist sie völlig unfähig, das Phänomen zu erklären. Hingegen liefert das Klasseninteresse und der Klassenkampf nach Marx eine

vollständige Erklärung; ein beträchtlicher Teil des *Kapitals* ist der Analyse des Mechanismus gewidmet, durch den jene Kräfte in der Periode, die Marx den «Kapitalismus» nennt, einen Zuwachs der Produktivität herbeiführen.

Wie verhält sich die Lehre vom Klassenkampf zur institutionalistischen Lehre von der Autonomie der Soziologie, die wir weiter oben diskutiert haben ²? Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob sich beide Lehren glatt widersprechen, denn in der Lehre vom Klassenkampf liegt das Hauptgewicht auf dem Klasseninteresse, und dieses scheint eine Art *Beweggrund* zu sein. Ich glaube aber nicht, daß dieser Teil der marxistischen Theorie eine ernsthafte Inkonsistenz aufweist; und ich würde sogar sagen, daß niemand Marx und insbesondere den Antipsychologismus, diese seine wichtige Errungenschaft, richtig verstanden hat, der nicht sieht, wie er mit der Theorie vom Klassenkampf vereinbart werden kann. Wir brauchen nicht mit den Vulgärmarxisten anzunehmen, daß das Klasseninteresse psychologisch interpretiert werden muß. Es mag zwar Stellen in Marxens eigenen Schriften geben, die ein wenig nach diesem Vulgärmarxismus schmecken, aber sobald Marx einen Begriff wie den des Klasseninteresses ernsthaft verwendet, meint er damit ausschließlich ein Ding im Bereich der autonomen Soziologie und nicht eine psychologische Kategorie. Er meint ein Ding, eine Situation, und nicht einen Bewußtseinszustand oder einen Gedanken oder ein Gefühl des Interesses für einen Gegenstand. Und es ist dieses Ding oder diese soziale Institution oder Situation selbst, die einer

Klasse zum Vorteil gereicht. Das Interesse einer Klasse ist einfach alles, was ihre Macht oder ihre Wohlfahrt fördert.

Nach Marx übt das Klasseninteresse in diesem institutionellen oder, wenn wir so sagen dürfen, «objektiven» Sinn einen entscheidenden Einfluß auf das Bewußtsein der Menschen aus. In Hegels Jargon könnten wir sagen, daß das objektive Interesse einer Klasse im subjektiven Bewußtsein ihrer Mitglieder hervortritt, bewußt wird; es macht sie klasseninteressiert und klassenbewußt, und es bewirkt, daß sie entsprechend handeln. Das Klasseninteresse als eine institutionelle oder objektive soziale Situation und sein Einfluß auf das Bewußtsein der Menschen wird von Marx in dem Epigramm beschrieben, das ich zu Beginn des vierten Kapitels zitiert habe: «Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.» Diesem Epigramm brauchen wir nur noch die Bemerkung hinzuzufügen, daß das Bewußtsein eines Menschen nach Marx genauer durch den Platz bestimmt ist, den er in der Gesellschaft einnimmt, durch seine Klassensituation.

Marx gibt uns einige Hinweise darauf, wie dieser Determinationsprozeß arbeitet. Im letzten Kapitel haben wir erfahren, daß wir nach Marx nur insoweit frei sein können, als wir uns vom Produktionsprozeß emanzipieren. Jetzt lernen wir, daß wir in jeder bisher existierenden Gesellschaft nicht einmal in diesem Ausmaße frei waren. Denn wie konnten wir uns vom Produktionsprozeß emanzipieren? Nur indem wir andere Menschen veranlaßten, die schmutzige Arbeit

für uns zu verrichten. Wir sind also gezwungen, andere Menschen als Mittel für unsere Zwecke zu verwenden; wir müssen sie erniedrigen. Wir können ein größeres Ausmaß an Freiheit nur dadurch erkaufen, daß wir andere Menschen versklaven, daß wir die Menschheit in *Klassen* zerspalten; die herrschende Klasse gewinnt Freiheit auf Kosten der beherrschten Klasse, der Sklaven. Aber dies hat zur Folge, daß die Mitglieder der herrschenden Klasse ihre Freiheit mit einer neuen Art von Abhängigkeit bezahlen müssen. Sie *müssen* die Beherrschten unterdrücken und bekämpfen, wenn sie ihre eigene Freiheit und ihre eigene Stellung beibehalten wollen; sie müssen dies tun; denn wer nicht so handelt, der hört auf, der herrschenden Klasse anzugehören. Die Herrscher sind also durch ihre Klassensituation determiniert; sie können ihre soziale Beziehung zu den Beherrschten nicht loswerden; sie sind an die Beherrschten gebunden, denn sie sind an den sozialen Stoffwechsel gebunden. Alle, Herrscher wie auch Beherrschte, sind somit im Netz gefangen und gezwungen, einander zu bekämpfen. Es ist diese Bindung, diese Determination, die nach Marx ihren Kampf der wissenschaftlichen Methode und der wissenschaftlichen historischen Prophezeiung zugänglich macht; die es ermöglicht, die Geschichte der Gesellschaft wissenschaftlich, als die Geschichte von Klassenkämpfen zu behandeln. Dieses soziale Netz, in dem die Klassen gefangen sind und das sie zwingt, einander zu bekämpfen, nennt der Marxismus die ökonomische Struktur der Gesellschaft oder das Sozialsystem.

Nach dieser Theorie ändern sich Sozialsysteme oder Klassensysteme mit den Produktionsbedingungen, da die Weise, in der Herrscher die Beherrschten ausbeuten und bekämpfen können, von diesen Bedingungen abhängt. Jeder besonderen Periode der ökonomischen Entwicklung entspricht so ein besonderes Sozialsystem, und eine historische Periode wird am besten durch ihr soziales Klassensystem charakterisiert; das ist der Grund, warum wir vom «Feudalismus», vom «Kapitalismus» sprechen usw. «Die Handmühle», so schreibt Marx³, «ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten.» Die Klassenbeziehungen, die das soziale System charakterisieren, sind unabhängig vom Willen des individuellen Menschen. Das Sozialsystem gleicht somit einer ungeheuren Maschine, in der die Individuen gefangen sind und zermahlen werden. «In der gesellschaftlichen Produktion ihrer Lebensmittel», schreibt Marx⁴, «gehen die Menschen bestimmte notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die ihrer bestimmten Entwicklungsstufe, ihren materiellen Produktivkräften entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft», das heißt das Sozialsystem.

Obleich das Sozialsystem eine Art eigener Logik aufweist, arbeitet es doch blind, nicht vernünftig. Die Menschen, die in seiner Maschinerie gefangen sind, sind im allgemeinen gleichfalls blind – oder nahezu blind. Sie können nicht einmal einige der wichtigsten Rückwirkungen

ihrer Handlungen voraussehen. Der eine hindert vielleicht viele Menschen daran, sich einen Artikel zu verschaffen, der in großen Mengen zur Verfügung steht; er kauft eine geringe Menge und verhindert dadurch in einem kritischen Augenblick eine leichte Preissenkung. Ein anderer verteilt in der Güte seines Herzens seinen Reichtum, aber indem er so zu einer Verminderung des Klassenkampfes beiträgt, kann er die Befreiung der Unterdrückten verzögern. Da wir die mehr entlegenen sozialen Rückwirkungen unserer Handlungen unmöglich voraussehen können, da wir ein für allemal im Netz gefangen sind, so können wir nicht ernsthaft versuchen, mit ihm fertig zu werden. Eine Beeinflussung von außen ist offenbar unmöglich; aber blind, wie wir sind, können wir nicht einmal seine Verbesserung von innen planen. Soziales Bauen ist unmöglich und eine Sozialtechnologie nutzlos. Wir können unsere Interessen nicht dem Sozialsystem aufzwingen; statt dessen zwingt uns das System das auf, was wir für unsere Interessen *halten*. Es tut dies, indem es uns zwingt, so zu handeln, wie es unser Klasseninteresse verlangt. Es ist ein eitles Unterfangen, wenn wir das Individuum, und sei es auch der individuelle «Kapitalist» oder «Bourgeois», für die Ungerechtigkeit und die Unmoral der sozialen Bedingungen zur Rechenschaft ziehen wollen, denn es ist gerade dieses System von Bedingungen, das den Kapitalisten zwingt, so zu handeln, wie er handelt. Und es ist auch eine eitle Hoffnung, wenn wir glauben, daß die Zustände verbessert werden können, indem wir die Menschen verbessern; ganz im Gegenteil:

Die Menschen werden besser, wenn das System besser ist, in dem sie leben. «Nur soweit», schreibt Marx im *Kapital*⁵, «der Kapitalist personifiziertes Kapital ist, hat er einen historischen Wert ... Aber soweit sind auch nicht Gebrauchswert und Genuß, sondern Tauschwert und dessen Vermehrung sein treibendes Motiv» (seine eigentliche historische Aufgabe). «Als Fanatiker der Verwertung des Werts zwingt er rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen ... Nur als Personifizierung des Kapitals ist der Kapitalist respektabel. Als solcher teilt er mit dem Schatzbildner den absoluten Bereicherungstrieb. Was aber bei diesem als persönliche Leidenschaft erscheint, ist beim Kapitalisten die Wirkung des gesellschaftlichen Mechanismus, von dem er nur ein Rädchen bildet ... Die inneren Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise, welche die Konkurrenz jedem einzelnen Kapitalisten als äußere Zwangsgesetze aufherrscht, zwingen ihn, sein Kapital fortwährend auszudehnen, um es zu erhalten.»

Auf diese Weise bestimmt das soziale System nach Marx die Handlungen des Individuums; des Herrschers wie auch des Beherrschten; des Kapitalisten und Bourgeois wie auch des Proletariats. Es ist eine Illustration dessen, was weiter oben die «Logik einer sozialen Situation» genannt worden ist. Die Handlungen des Kapitalisten sind weitgehend «Funktion des in ihm mit Willen und Bewußtsein begabten Kapitals», wie sich Marx in seinem hegelischen Stil ausdrückt⁶. Aber das bedeutet, daß das soziale System auch seine Gedanken determiniert; denn Gedanken und

Ideen sind teils *Instrumente* von Handlungen, teils – das heißt, wenn sie öffentlich ausgedrückt werden – sind sie selbst eine wichtige *Spielart* sozialer Handlungen; in diesem letzten Fall haben sie ja die Beeinflussung der Handlungen anderer Mitglieder der Gesellschaft als ihr unmittelbares Ziel. Das soziale System und insbesondere das «objektive Interesse» einer Klasse erscheint, indem es so die Gedanken der Menschen bestimmt, im subjektiven Bewußtsein der Mitglieder dieser Klasse (wie wir weiter oben in hegelscher Ausdrucksweise gesagt haben⁷). Der Klassenkampf sowie die Konkurrenz zwischen den Mitgliedern derselben Klasse sind die Mittel, durch die das erreicht wird.

Wir haben gesehen, warum soziales Bauen und dementsprechend eine Sozialtechnologie für Marx unmöglich sind; sie sind unmöglich, weil uns die kausale Kette der Abhängigkeit an das Sozialsystem bindet – nicht *umgekehrt*. Aber obgleich wir das soziale System nicht nach Belieben⁸ ändern können, sind die Kapitalisten sowie auch die Arbeiter doch gezwungen, zu seiner Transformation und schließlich zu unserer Befreiung von seinen Fesseln beizutragen. Indem der Kapitalismus «die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen» antreibt, zwingt er sie «zu einer Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte und zur Schöpfung von materiellen Produktionsbedingungen, welche allein die reale Grundlage einer höheren Gesellschaftsform bilden können, deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist»⁹. Auf diese Weise müssen sogar die Mitglieder der kapitalistischen

Klasse ihre Rolle auf der Bühne der Geschichte spielen und zum schließlichen Advent des Sozialismus beitragen.

Der weiteren Erörterung dieses Themas sei eine sprachliche Bemerkung über jene marxistischen Begriffe vorausgeschickt, die gewöhnlich durch die Worte «klassenbewußt» oder «Klassenbewußtsein» ausgedrückt werden. Diese Worte beschreiben erstens das Ergebnis des oben analysierten Prozesses, durch den die objektive Klassensituation (das Klasseninteresse wie auch der Klassenkampf) im Bewußtsein der Mitglieder jener Klassen hervortritt, oder, um denselben Gedanken in einer weniger hegelschen Sprache auszudrücken, durch den die Mitglieder einer Klasse sich ihrer Klassensituation bewußt werden. Wenn sie klassenbewußt sind, so kennen sie nicht nur ihren Ort, sondern auch ihr wahres Klasseninteresse. Aber darüber hinaus ist das von Marx verwendete Wort mit Ideen verbunden, die bei der Übersetzung in andere Sprachen gewöhnlich verlorengehen. Es leitet sich her von einem allgemein gebrauchten deutschen Wort, das ein Teil des Hegelschen Jargons geworden ist, und es bedeutet, auch in seinem gewöhnlichen Sinn, daß man *seinen eigenen Wert und seine Fähigkeiten kennt*, das heißt, daß man auf sich stolz ist, daß man seiner völlig sicher ist, und vielleicht sogar, daß man mit sich zufrieden ist. Und der Ausdruck «klassenbewußt» bedeutet dementsprechend nicht einfach, daß man die Rolle kennt, die die eigene Klasse in der sozialen Situation spielt, sondern er deutet darüber hinaus an, daß man auf seine Klasse stolz und ihrer sicher ist und daß man an sie

gebunden ist durch das Bewußtsein der Notwendigkeit von Solidarität. Das ist der Grund, warum Marx und die Marxisten diesen Ausdruck fast ausschließlich auf die Arbeiter und fast nie auf die «Bourgeoisie» anwenden. Der klassenbewußte Proletarier – das ist der Arbeiter, der nicht nur um seine Klassensituation Bescheid weiß, sondern der auch auf seine Klasse stolz ist, der von der historischen Mission seiner Klasse fest überzeugt ist und der glaubt, daß ihr unerschrockener Kampf eine bessere Welt herbeiführen wird.

Wie weiß er, daß dies geschehen wird? Als ein klassenbewußter Proletarier muß er ein Marxist sein. Die marxistische Theorie selbst und ihre wissenschaftliche Prophezeiung der Ankunft des Sozialismus sind aber ein wesentlicher Bestandteil des Prozesses, durch den die Klassensituation «ins Bewußtsein übergeht» und sich in den Gehirnen der Arbeiter festsetzt.

II

Meine Kritik der marxistischen Theorie der Klassen, soweit sie historizistisch ist, folgt den Linien, die im letzten Kapitel vorgezeichnet wurden. Die Formel «die gesamte Geschichte ist Geschichte von Klassenkämpfen» ist von großem Wert als ein Hinweis auf die wichtige Rolle, die der Klassenkampf in der Machtpolitik und in anderen Entwicklungen spielt; dieser Hinweis ist um so wertvoller, als Platons brillante Analyse der Rolle von Klassenkämpfen in der Geschichte der griechischen Stadtstaaten in späteren Zeiten nur selten

wiederaufgenommen wurde. Aber wieder dürfen wir das Wort «gesamt» nicht zu ernst nehmen. Selbst die Geschichte der Klassenstreitigkeiten ist nicht immer eine Geschichte des Klassenkampfes im marxistischen Sinn, wenn wir die wichtige Rolle der Uneinigkeit innerhalb der Klassen selbst in Betracht ziehen. In der Tat geht die Divergenz der Interessen innerhalb der beherrschenden wie auch innerhalb der beherrschten Klassen oft so weit, daß Marxens Theorie von den Klassen selbst dann als eine gefährliche Übereinfachung betrachtet werden muß, wenn wir zugeben, daß die Auseinandersetzung zwischen den Reichen und den Armen stets fundamental ist. Eines der großen Themen der mittelalterlichen Geschichte, der Kampf zwischen Kaiser und Papst, ist ein Beispiel für Zwietracht innerhalb der herrschenden Klasse. Es wäre völlig falsch, wenn man diesen Kampf als einen Kampf zwischen Ausbeuter und Ausgebeuteten interpretieren wollte. (Man kann natürlich den marxistischen Begriff der «Klasse» so erweitern, daß er diesen und ähnliche Fälle deckt, und den Begriff der «Geschichte» einengen, bis schließlich die Lehre Marxens in trivialer Weise wahr – zu einer bloßen Tautologie – wird; aber damit würde sie jede Bedeutung verlieren.)

Eine der Gefahren der marxistischen Formel liegt darin, daß sie, zu ernst genommen, die Marxisten verleitet, alle politischen Konflikte als Kämpfe zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten aufzufassen (oder als Versuche, die «Kernfrage», das heißt den grundlegenden Klassenkonflikt, zu verdecken). Es gab daher insbesondere in Deutschland

Marxisten, die einen Krieg wie etwa den Ersten Weltkrieg als einen Krieg zwischen den revolutionären Zentralmächten oder den «Habenichtsen» und einer Allianz konservativer «Besitzer»Staaten deuteten – eine Deutung, die zur Entschuldigung jeder Aggression dienen kann. Das ist nur ein Beispiel für die Gefahr, die in der anspruchsvollen historizistischen Verallgemeinerung Marxens steckt.

Andererseits scheint mir sein Versuch bewundernswert, das, was man die «Logik der Klassensituation» nennen könnte, zur Erklärung der Arbeitsweise der Institutionen des Industriesystems zu verwenden; dieser Versuch ist bewundernswert, trotz gewisser Übertreibungen und trotz der Vernachlässigung wichtiger Aspekte der Situation; bewundernswert zumindest als eine soziologische Analyse jenes Stadiums des Industriesystems, an das Marx hauptsächlich denkt: des Systems des «schrankenlosen Kapitalismus» (wie ich es nennen werde¹⁰) vor einhundert Jahren.

SIEBENTES KAPITEL:

DAS LEGALE UND DAS SOZIALE SYSTEM

Wir sind nun vorbereitet, den vielleicht entscheidendsten Punkt unserer Analyse wie auch unserer Kritik des Marxismus in Angriff zu nehmen: Marxens Theorie des Staates und, wie paradox es auch manchen erscheinen mag, seine Theorie der Ohnmacht aller Politik.

Marxens Theorie des Staates läßt sich darstellen, indem man die Ergebnisse der beiden letzten Kapitel kombiniert. Nach Marx müssen wir das legale oder juridisch-politische System – das System legaler Institutionen, das vom Staat durchgesetzt wird – als einen Überbau verstehen, der auf den Produktivkräften des wirtschaftlichen Systems errichtet ist und der sie ausdrückt; Marx spricht¹ in diesem Zusammenhang vom «juridischen und politischen Überbau». Dieser ist natürlich nicht die einzige Weise, in der die ökonomische oder materielle Realität sowie die Beziehungen zwischen den Klassen, die ihr entsprechen, in der Welt der Ideologien und Ideen in Erscheinung treten. Ein anderes Beispiel eines solchen Überbaus wäre nach marxistischer Auffassung das vorherrschende Moralsystem. Dieses wird nicht, wie das legale System, von der Staatsgewalt durchgesetzt, sondern von einer Ideologie sanktioniert, die von der herrschenden Klasse geschaffen wurde und unter ihrer Kontrolle steht. Der Unterschied entspricht (ungefähr) dem Unterschied zwischen Überredung und Gewalt (wie Platon² gesagt haben würde); und es ist der Staat, das legale oder politische System, das Gewalt anwendet. Er ist, wie es bei Engels³ heißt, «eine besondere Repressionsgewalt», die es den Herrschern ermöglicht, die Beherrschten in Schranken zu halten. «Die politische Gewalt im eigentlichen Sinn», sagt das *Manifest*⁴, «ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer anderen.» Eine ähnliche Beschreibung finden wir bei Lenin⁵: «Nach Marx ist der Staat ein

Organ der Klassenherrschaft, ein Organ der Unterdrückung der einen Klasse durch eine andere, er dient zur Schaffung der Ordnung, die diese Unterdrückung festigt und zum Gesetz erhebt.» Der Staat ist also, kurz gesagt, nur ein Teil der Maschinerie, deren sich die herrschende Klasse bei ihrem Kampf bedient.

Bevor wir darangehen, die Folgen dieser Ansicht vom Staate zu entwickeln, sei darauf verwiesen, daß sie teils eine institutionalistische und teils eine essentialistische Theorie ist. Sie ist institutionalistisch insoferne, als Marx feststellen will, welche praktischen Funktionen die legalen Institutionen im sozialen Leben haben. Aber sie ist essentialistisch insoferne, als Marx weder die Vielfalt der Zwecke untersucht, denen diese Institutionen dienen können, noch angibt, welche institutionellen Reformen notwendig sind, um den Staat jenen Zwecken dienstbar zu machen, die er selbst für wünschenswert hält. Statt zu fordern oder vorzuschlagen, welche Funktionen er vom Staat, von den legalen Institutionen oder von der Regierung ausgeübt sehen will, stellt er Fragen wie «*Was ist der Staat?*»; das heißt er versucht, die *wesentliche* Funktion der legalen Institutionen zu entdecken. Wir haben schon früher gezeigt ⁶, daß eine solche typisch essentialistische Frage nicht auf befriedigende Weise beantwortet werden kann; aber sie paßt zweifellos zu dem essentialistischen und metaphysischen Vorgehen Marxens, wo das Gebiet der Ideen und Normen als die Erscheinungsweise einer ökonomischen Wirklichkeit aufgefaßt wird.

Welche Folgen hat diese Lehre vom Staat? Die wichtigste Folge ist, daß Politik, gesetzliche und politische Institutionen sowie auch politische Kämpfe nie von primärer Bedeutung sein können. *Die Politik ist ohnmächtig*. Sie kann die ökonomische Realität niemals entscheidend verändern. Die wichtigste, wenn nicht die einzige Aufgabe aufgeklärter politischer Tätigkeit ist, darauf zu achten, daß die Änderungen des juridisch-politischen Mantels mit den Änderungen der sozialen Realität, das heißt mit den Änderungen der Produktionsmittel und der Beziehungen zwischen den Klassen, Schritt halten; solcherart lassen sich Schwierigkeiten vermeiden, die entstehen müssen, wenn die Politik hinter diesen Entwicklungen zurückbleibt. Anders ausgedrückt: Politische Entwicklungen sind entweder oberflächlich, nicht durch die tiefere Wirklichkeit des sozialen Systems bedingt; in diesem Falle sind sie zur Bedeutungslosigkeit verurteilt und können für die Unterdrückten und Ausgebeuteten nie von wirklicher Hilfe sein. Oder sie sind der Ausdruck einer Veränderung des ökonomischen Hintergrundes und der Klassensituation, in welchem Fall sie den Charakter vulkanischer Eruptionen oder vollständiger Revolutionen haben, die man vorhersehen mag, sobald sie dem Sozialsystem entspringen, deren stürmische Entwicklung sich dann vielleicht dadurch mildern läßt, daß man sich den eruptiven Kräften nicht entgegenstellt, die aber durch politisches Handeln weder verursacht noch unterdrückt werden können.

Diese Konsequenzen zeigen wieder die Einheit in Marxens historizistischem Gedankensystem. Aber wenn wir

uns überlegen, daß es nur wenige Bewegungen gibt, die das Interesse am politischen Handeln so sehr angeregt haben wie der Marxismus, dann erscheint diese Theorie der grundsätzlichen Ohnmacht der Politik einigermaßen paradox. (Marxisten können dieser Bemerkung natürlich eines der beiden folgenden Argumente entgegenhalten. Das erste Argument besagt, daß das politische Handeln in der dargestellten Theorie seine Funktion *hat*; denn selbst wenn die Partei der Arbeiter durch ihre Handlungen das Los der ausgebeuteten Massen nicht zu verbessern vermag, so weckt doch ihr Kampf das Klassenbewußtsein und bereitet dadurch die Revolution vor. So würde der radikale Flügel argumentieren. Nach dem zweiten Argument, das vom gemäßigten Flügel verwendet wird, kann das politische Handeln in gewissen historischen Perioden direkt hilfreich sein; es sind dies Perioden, in denen sich die Kräfte der beiden opponierenden Klassen ungefähr das Gleichgewicht halten. In solchen Perioden kann politischer Einsatz und politische Energie von entscheidender Bedeutung sein, wenn es gilt, sehr wichtige Verbesserungen für die Arbeiter herbeizuführen. Dieses zweite Argument gibt offenkundig einige der grundlegenden Positionen der Theorie auf, aber ohne sich dessen bewußt zu sein, und daher ohne der Sache auf den Grund zu gehen.)

Es verdient festgestellt zu werden, daß nach der marxistischen Theorie die Arbeiterpartei kaum einen wichtigen politischen Fehler begehen kann, solange sie nur fortfährt, die ihr zugewiesene Rolle zu spielen und die Forderungen

der Arbeiter energisch geltend zu machen. Denn politische Fehler können die aktuelle Klassensituation nicht wesentlich beeinflussen und noch weniger die ökonomische Wirklichkeit, von der im Grunde alles übrige abhängt.

Eine andere wichtige Konsequenz der Theorie ist, daß im Prinzip jede Regierung, selbst eine demokratische Regierung, eine Diktatur der herrschenden Klasse über die beherrschte Klasse ist. «Die Exekutive des modernen Staates», so sagt das *Manifest*⁷, «ist bloß ein Komitee zur Erledigung der ökonomischen Angelegenheiten der Bourgeoisie.» Was wir eine Demokratie nennen, ist also nichts anderes als jene Form der Klassendiktatur, die sich in einer gewissen historischen Situation als die bequemste erweist. (Diese Lehre paßt schlecht zur Theorie vom Klassengleichgewicht, die der gemäßigte Flügel vertritt und die wir weiter oben erwähnt haben.)

Und ebenso wie der Staat unter dem Kapitalismus eine Diktatur der Bourgeoisie ist, ebenso wird er nach der sozialen Revolution zunächst eine Diktatur des Proletariats sein. Aber dieser proletarische Staat muß seine Funktion verlieren, sobald der Widerstand der alten Bourgeoisie zusammengebrochen ist. Denn die proletarische Revolution führt zu einer Einklassengesellschaft und damit zu einer klassenlosen Gesellschaft, in der es keine Klassendiktatur geben kann. Der Staat wird so jeder Funktion beraubt und muß verschwinden. «*Er stirbt ab*», wie Engels sagt⁸.

II

Ich bin weit davon entfernt, Marxens Theorie des Staates zu verteidigen. Insbesondere halte ich seine Theorie von der Ohnmacht aller Politik und seine Ansichten von der Demokratie nicht nur für Irrtümer, sondern für höchst verhängnisvolle Irrtümer. Aber es muß zugegeben werden, daß hinter diesen zugleich düsteren und geistreichen Theorien eine düstere und niederdrückende Erfahrung stand. Und wenn ich auch glaube, daß es Marx nicht gelungen ist, die Zukunft zu verstehen, die er so gerne vorausgesehen hätte, so scheint es mir doch, daß selbst seine irrigen Theorien ein Beweis sind für seine scharfe soziologische Einsicht in die Bedingungen seiner eigenen Zeit, für seine unbesiegbare humanitäre Gesinnung und für seinen Gerechtigkeitssinn.

Marxens Staatstheorie liefert zweifellos eine aufschlußreiche Interpretation seiner eigenen Zeit, und das trotz ihres abstrakten und philosophischen Charakters. Die Annahme ist nicht indiskutabel, daß sich die sogenannte «industrielle Revolution» zuerst vor allem als eine Revolution der «materiellen Produktionsmittel», das heißt der Maschinerie entwickelt hat; daß diese Entwicklung als nächstes zu einer Transformation der Klassenstruktur der Gesellschaft und damit zu einem neuen Sozialsystem führte; und daß die politischen Revolutionen und die übrigen Umformungen des juridischen Systems erst als ein dritter Schritt nachfolgten. Obgleich diese marxistische Interpretation der «Entstehung des Kapitalismus» von Historikern angegriffen worden ist,

denen es gelang, einige tiefe ideologische Voraussetzungen dieser Entwicklung bloßzulegen (Voraussetzungen, die Marx⁹ nicht ganz unbekannt gewesen zu sein scheinen, wenn sie auch seine Theorie empfindlich störten), so besteht doch nur geringer Zweifel über den Wert der marxistischen Interpretation als einer ersten Annäherung und über die Dienste, die Marx damit seinen Nachfolgern auf diesem Gebiet erwiesen hat. Und obgleich einige der von ihm studierten Entwicklungen durch legislative Maßnahmen vorsätzlich gefördert wurden und in Wirklichkeit (wie Marx selbst sagt¹⁰) einzig auf Grund der Gesetzgebung möglich waren, so war doch er es, der als erster den Einfluß ökonomischer Entwicklungen und ökonomischer Interessen auf die Gesetzgebung sowie die Funktion legislativer Maßnahmen als Waffen im Klassenkampf und insbesondere als Mittel zur Schaffung einer «Überbevölkerung» und damit des industriellen Proletariats diskutiert hat.

Wie aus vielen Stellen in den Schriften Marxens klar hervorgeht, bestärkten ihn diese Beobachtungen in dem Glauben, daß das juridisch-politische System ein bloßer «Überbau»¹¹ über dem sozialen, das heißt dem ökonomischen System ist; obzwar diese Theorie durch spätere Erfahrungen zweifellos widerlegt worden ist¹², ist sie noch immer von Interesse; es scheint mir auch, daß ein Körnchen Wahrheit in ihr steckt.

Aber es waren nicht nur die allgemeinen Ansichten Marxens über die Beziehung zwischen dem ökonomischen und dem politischen System, die auf diese Weise von seiner

historischen Erfahrung beeinflusst wurden; seine Ideen über den Liberalismus und die Demokratie, die er beide für nichts anderes hielt als für eine bloße Verschleierung der Diktatur der Bourgeoisie, führten zu einer Deutung der sozialen Situation seiner Zeit, die durch traurige Erfahrungen bestätigt wurde und die nur zu gut zu passen schien. Denn Marx erlebte, vor allem in seiner Jugend, eine Zeit schamlosester und grausamster Ausbeutung. Und diese schamlose Ausbeutung wurde zynisch von heuchlerischen Apologeten verteidigt, die an das Prinzip der menschlichen Freiheit appellierten, an das Recht des Menschen, sein eigenes Geschick zu bestimmen und frei jeden Kontrakt zu schließen, von dem er glaubt, daß er sein Interesse fördern wird.

Unter dem Schlagwort «gleicher und freier Wettstreit für alle!» widerstand der schrankenlose Kapitalismus dieses Zeitraums bis zum Jahre 1833 erfolgreich jeder Art von Arbeitsgesetzgebung und ihrer praktischen Ausführung für viele weitere Jahre¹³. Die Folge war ein Leben voll Elend und Verzweiflung, wie man es sich in unseren Tagen kaum vorstellen kann. Insbesondere die Ausbeutung von Frauen und Kindern führte zu unglaublichem Leiden. Hier sind zwei Beispiele, die ich aus dem *Kapital* übernehme: «William Wood, neunjährig, war 7 Jahre 10 Monate alt, als er zu arbeiten begann ... Er kommt jeden Tag in der Woche um 6 Uhr morgens und hört auf ungefähr 9 Uhr abends ...» Also 15stündige Arbeit für ein siebenjähriges Kind! ruft ein offizieller Bericht¹⁴ der Kinderarbeitskommission

im Jahre 1863 aus. Andere Kinder wurden gezwungen, um 4 Uhr morgens mit der Arbeit zu beginnen oder die Nacht hindurch bis 6 Uhr morgens zu arbeiten, und es war nicht selten, daß Kinder von nur sechs Jahren zu 15stündiger täglicher Arbeit gezwungen wurden. «Mary Anne Walkley hatte 26½ Stunden pausenlos zusammen mit 60 anderen Mädchen gearbeitet, davon 30 in einem einzigen Raum ... Ein Arzt, Mr. Keys, zu spät herbeigerufen, gab vor der Coroner's Jury an: Mary Anne Walkley sei gestorben an langen Arbeitsstunden in einem überfüllten Arbeitszimmer und überengem, schlecht durchlüftetem Schlafgemach.» Um dem Arzt eine Lehre in guter Lebensart zu geben, erklärt dagegen die Coroner's Jury: «Die Hingeschiedene sei gestorben am Schlaganfall, aber es bestehe Grund, zu befürchten, daß ihr Tod durch Überarbeit in einer überfüllten Werkstatt usw. beschleunigt worden sei¹⁵.» Das waren die Bedingungen der arbeitenden Klasse noch im Jahre 1863, als Marx das *Kapital* schrieb; sein flammender Protest gegen diese Verbrechen, die damals geduldet und manchmal sogar verteidigt wurden – und dies nicht nur von professionellen Volkswirtschaftlern, sondern auch von Männern der Kirche –, wird ihm für immer einen Platz unter den Befreiern der Menschheit sichern.

Angesichts solcher Erfahrungen ist es nicht erstaunlich, daß Marx vom Liberalismus nicht sehr viel hielt und daß er in der parlamentarischen Demokratie nichts anderes sah als eine verhüllte Diktatur der Bourgeoisie. Und es war für ihn ein leichtes, diese Tatsachen so zu deuten, daß sie seine

Analyse der Beziehung zwischen dem legalen und dem sozialen System unterstützten. Im legalen System waren Gleichheit und Freiheit zumindest angenähert hergestellt. Aber was bedeutete das in Wirklichkeit! Wir dürfen Marx wirklich nicht tadeln, wenn er immer wiederholt, daß nur die ökonomischen Tatsachen «wirklich» sind und daß das legale System ein großer Überbau ist, ein Mantel dieser Wirklichkeit sowie ein Instrument der Klassenherrschaft.

Der Gegensatz zwischen dem legalen System und dem Sozialsystem wird im *Kapital* sehr klar entwickelt. In einem der theoretischen Teile dieses Werkes (der im 10. Kap. ausführlicher behandelt werden wird) analysiert Marx das kapitalistische ökonomische System, indem er die vereinfachende und idealisierende Annahme trifft, daß das juristisch-politische System in jeder Hinsicht vollkommen ist. Er nimmt an, daß Freiheit, Gleichheit vor dem Gesetz und Gerechtigkeit für jedermann garantiert sind. Vor dem Gesetz gibt es keine privilegierten Klassen. Darüber hinaus nimmt er an, daß nicht einmal im ökonomischen Bereich irgendeine Art von «Räuberei» vorkommt; er nimmt an, daß «ein gerechter Preis» für alle Waren bezahlt wird, eingeschlossen die Arbeitskraft, die der Arbeiter dem Kapitalisten auf dem Arbeitsmarkt verkauft. Der Preis für diese Waren ist «gerecht» in dem Sinn, daß sie im Verhältnis zum durchschnittlichen Aufwand jener Arbeit gekauft und verkauft werden, die zu ihrer Herstellung notwendig ist (oder, in Marxens Terminologie, sie werden ihrem wahren «Wert»¹⁶ entsprechend gekauft und verkauft). Marx weiß

natürlich, daß er hier radikal vereinfacht hat, denn seiner Ansicht nach wird den Arbeitern nur höchst selten eine so faire Behandlung zuteil; mit anderen Worten, sie werden gewöhnlich betrogen. Aber indem er von diesen idealisierten Prämissen ausgeht, versucht er zu zeigen, daß das ökonomische System selbst unter diesem hervorragenden Legalsystem die Arbeiter am vollen Genuß ihrer Freiheit hindern muß. Trotz aller «Gerechtigkeit» sind sie am Ende nicht viel besser daran als Sklaven¹⁷. Denn wenn sie arm sind, so können sie nur sich selbst, ihre Frauen und ihre Kinder auf dem Arbeitsmarkt verkaufen, und zwar für gerade so viel, als zur Aufrechterhaltung ihrer Arbeitskraft nötig ist. Das heißt, sie werden für ihre volle Arbeitskraft nicht mehr erhalten als das bare Existenzminimum, woraus folgt, daß Ausbeutung nicht einfach Beraubung ist. Ausbeutung läßt sich durch gesetzliche Mittel allein nicht beiseitigen. (Und die Kritik Proudhons, daß «Eigentum Diebstahl ist», ist viel zu oberflächlich¹⁸.)

Überlegungen wie diese führten Marx zu der Ansicht, daß die Arbeiter keine großen Hoffnungen auf die Verbesserungen eines Gesetzessystems setzen können, das, wie jedermann weiß, den Reichen und den Armen in gleicher Weise die Freiheit gewährt, auf Parkbänken zu schlafen, und das ihnen beim Versuch, «ohne sichtbare Mittel» zu leben, in gleicher Weise Strafe androht. Sie führten ihn zu dem, was man (in Hegelscher Sprache) die Unterscheidung zwischen *formaler* und *materialer* Freiheit nennen könnte. Die formale¹⁹ oder legale Freiheit, die Marx durchaus nicht

geringschätzt, erweist sich als völlig unzureichend zur Sicherung jener Freiheit, die er für das Ziel der historischen Entwicklung der Menschheit hielt. Was wichtig ist, ist die reale, das heißt die ökonomische oder materielle Freiheit. Diese kann nur durch eine gleiche Emanzipation aller von der schweren Arbeit erreicht werden. Und für diese Emanzipation ist «die Verkürzung des Arbeitstages die Grundbedingung».

III

Was ist zu dieser Analyse zu sagen? Sollen wir glauben, daß die Politik oder der Rahmen gesetzlicher Institutionen im Grunde unfähig sind, eine derartige Situation zu reparieren und daß einzig und allein eine vollständige soziale Revolution, eine völlige Änderung des «Sozialsystems» helfen kann? Oder sollen wir den Verteidigern eines schrankenlosen «kapitalistischen» Systems Glauben schenken, die (wie mir scheint mit Recht) auf den ungeheuren Nutzen des Mechanismus der freien Märkte verweisen und die daraus schließen, daß ein wirklich freier Arbeitsmarkt von größtem Nutzen für alle Beteiligten sein müsse?

Ich glaube, daß man die Ungerechtigkeit und die Unmenschlichkeit des schrankenlosen «kapitalistischen Systems», so, wie es Marx beschrieben hat, zugeben muß; aber diese Erscheinung läßt sich mit Hilfe des *Paradoxons der Freiheit* deuten, von dem bereits in einem früheren Kapitel die Rede war²⁰. Wir haben gesehen, daß sich die Freiheit selbst aufhebt, wenn sie völlig uneingeschränkt ist. Schran-

kenlose Freiheit bedeutet, daß es dem Starken freisteht, den Schwachen zu tyrannisieren und ihn seiner Freiheit zu berauben. Das ist der Grund, warum wir verlangen, daß der Staat die Freiheit in gewissem Ausmaß einschränke, so daß am Ende jedermanns Freiheit vom Gesetz geschützt wird. Niemand soll der *Gnade* eines andern ausgeliefert sein, aber alle sollen das *Recht* haben, vom Staat geschützt zu werden.

Ich glaube nun, daß diese Überlegungen, die ursprünglich zur Anwendung auf den Bereich roher Gewalt und physischer Einschüchterung gedacht waren, auch auf den wirtschaftlichen Bereich übertragen werden müssen. Ein Staat, der seine Bürger vor der Einwirkung roher Gewalt schützt (was im Prinzip im System des schrankenlosen Kapitalismus der Fall ist), kann doch unsere Absichten dadurch vereiteln, daß er es versäumt, die Bürger auch vor dem Mißbrauch der ökonomischen Gewalt in Schutz zu nehmen. In einem solchen Staat steht es dem ökonomisch Starken noch immer frei, einen Menschen, der ökonomisch schwach ist, zu tyrannisieren und ihn seiner Freiheit zu berauben. Und unter diesen Umständen kann die schrankenlose ökonomische Freiheit sich ebenso selbst zerstören wie die unbeschränkte physische Freiheit, und die ökonomische Gewalt kann fast ebenso gefährlich sein wie physische Gewaltanwendung; denn wer einen Überschuß an Nahrungsmitteln besitzt, der kann die Hungrigen ohne jede Anwendung von Gewalt zwingen, sich «freiwillig» in die Knechtschaft zu begeben. Und wenn wir annehmen, daß

der Staat seine Tätigkeit auf die Unterdrückung der Gewalt (und auf den Schutz des Eigentums) einschränkt, dann ist es möglich, daß eine wirtschaftlich starke Minorität die Majorität der wirtschaftlich Schwachen ausbeutet.

Wenn diese Analyse²¹ korrekt ist, dann ist es klar, welches Heilmittel wir verschreiben müssen. Es muß ein *politisches* Heilmittel sein – ein Heilmittel ähnlich jenem, das wir gegen den Gebrauch physischer Gewalt verwenden. Wir müssen soziale Institutionen konstruieren, die die wirtschaftlich Schwachen vor den wirtschaftlich Starken schützen, und die Staatsgewalt muß diesen Institutionen zur Wirksamkeit verhelfen. Der Staat muß darauf achten, daß niemand aus Furcht vor Hunger oder vor wirtschaftlichem Zusammenbruch ein ungerechtes Abkommen zu schließen braucht.

Das bedeutet natürlich, daß das Prinzip der Nichtintervention eines unbeschränkten ökonomischen Systems aufgegeben werden muß; wenn wir die Freiheit sicherstellen wollen, dann müssen wir fordern, daß die Politik schrankenloser ökonomischer Freiheit durch die geplante ökonomische Intervention des Staates ersetzt werde. Wir müssen fordern, daß der schrankenlose *Kapitalismus* einem *ökonomischen Interventionismus*²² weiche. Und genau das ist geschehen. Das ökonomische System, das Marx beschrieben und kritisiert hat, hat überall zu bestehen aufgehört. Es ist durch verschiedene interventionistische Systeme ersetzt worden, in denen die Funktionen des Staates im ökonomischen Bereich weit über den Schutz des Eigentums und «freier Verträge» hinaus ausgedehnt werden – aber

nicht durch ein System, in dem der Staat seine Funktionen zu verlieren beginnt und in dem er also «Zeichen des Absterbens zeigt». (Diese Entwicklung wird in den nächsten Kapiteln diskutiert werden.)

IV

Es scheint mir, daß wir damit den zentralsten Punkt unserer Analyse erreicht haben. Erst jetzt können wir die Bedeutung des tiefen Gegensatzes zwischen dem Historizismus und der Sozialtechnik sowie seine Auswirkung auf die Politik der Freunde der offenen Gesellschaft voll und ganz ermessen.

Der Marxismus will mehr sein als eine Wissenschaft. Er tut mehr als bloß prophezeien. Er hält sich für die Grundlage des praktischen politischen Handelns. Er kritisiert die bestehende Gesellschaft, und er behauptet, daß er den Weg in eine bessere Welt weisen kann. Aber nach Marxens eigener Theorie können wir die ökonomische Realität nicht willkürlich ändern, zum Beispiel durch gesetzliche Reformen. Die Politik kann nur «die Geburtswehen abkürzen und vermindern»²³. Dies scheint mir nun ein äußerst dürftiges politisches Programm zu sein, und seine Dürftigkeit ist eine Folge des Umstandes, daß der Marxismus der politischen Gewalt in der Hierarchie der Gewalten nur eine Stelle dritten Ranges zuerkennt. Denn nach Marx liegt die wirkliche Gewalt in der Entwicklung der Maschinerie; ihr folgt an Wichtigkeit das System ökonomischer Klassenbeziehungen; die Politik aber übt den geringsten Einfluß aus.

Das genaue Gegenteil folgt aus der Position, die wir in unserer Analyse erreicht haben. In dieser Position kommt der politischen Gewalt eine grundlegende Rolle zu. Es wird angenommen, daß die politische Gewalt die ökonomische Gewalt kontrollieren kann. Das bedeutet eine enorme Ausdehnung des Bereichs der politischen Wirksamkeit. Wir können uns fragen, welche Ziele wir erreichen wollen und wie wir diese Ziele erreichen wollen. Wir können zum Beispiel ein rationales politisches Programm zum Schutz der Schwachen entwickeln. Wir können Gesetze einführen, die der Ausbeutung Grenzen setzen. Wir können den Arbeitstag einschränken; aber wir können noch viel mehr tun. Durch Gesetze können wir die Arbeiter (oder, was noch besser ist, alle Bürger) gegen Arbeitsunfähigkeit, Arbeitslosigkeit und Alter versichern. Auf diese Weise können wir Formen der Ausbeutung verhindern, die die wirtschaftliche Lage eines Arbeiters ausnützen, der sich in alles ergeben muß, um nicht zu verhungern. Und wenn wir durch Gesetz jedem, der willens ist zu arbeiten, eine Lebensmöglichkeit gewähren können – und es gibt wirklich keinen Grund, warum uns das nicht gelingen sollte –, dann wird der Schutz der Freiheit der Bürger vor wirtschaftlicher Furcht und wirtschaftlicher Einschüchterung allmählich vollkommen werden. So gesehen, ist die politische Gewalt der Schlüssel zum wirtschaftlichen Schutz. Die politische Gewalt und ihre Kontrolle ist alles. Die wirtschaftliche Gewalt darf die politische Gewalt nicht beherrschen; sie muß, wenn nötig, bekämpft und von der politischen Gewalt im Zaum gehalten werden.

Von dem eben erreichten Standpunkt aus können wir sagen, daß es Marx auf Grund seiner geringschätzigen Einstellung zur Politik nicht nur verabsäumt hat, eine Theorie der wichtigsten potentiellen Mittel zur Verbesserung des Loses der wirtschaftlich Schwachen zu entwickeln, sondern daß er auch die größte potentielle Gefahr für die menschliche Freiheit außer acht gelassen hat. Seine naive Idee, daß die Staatsgewalt in einer klassenlosen Gesellschaft ihre Funktion verlieren und «absterben» wird, zeigt sehr klar, daß er das Paradox der Freiheit nie begriffen hat und daß er auch die Funktion nicht verstanden hat, die die Staatsgewalt im Dienste der Freiheit und Menschlichkeit ausüben kann und soll. (Diese Idee ist jedoch ein Zeugnis der Tatsache, daß Marx trotz seines kollektivistischen Appells an das Klassenbewußtsein letzten Endes ein Individualist war.) In dieser Hinsicht ist die marxistische Ansicht mit dem liberalen Glauben verwandt, daß wir nichts weiter brauchen als «Gleichheit der Gelegenheit». Natürlich brauchen wir sie. Aber sie allein ist nicht genug. Sie schützt die weniger Begabten, die weniger Hemmungslosen, die weniger Glücklichen nicht vor der Ausbeutung durch die Begabteren, die Hemmungsloseren, die Glücklicheren.

Darüber hinaus wird auf Grund des erreichten Standpunktes das, was die Marxisten geringschätzig die «bloß formale Freiheit» nennen, die Grundlage alles übrigen. Diese «bloß formale Freiheit», das heißt die Demokratie, das Recht der Menschen, zu urteilen und ihre Regierung zu entlassen, ist das einzige bekannte Mittel, mit dessen

Hilfe wir versuchen können, uns gegen den Mißbrauch der politischen Gewalt zu schützen²⁴; sie ist die Kontrolle der Herrscher durch die Beherrschten, der Regierenden durch die Regierten. Und da die politische Gewalt die ökonomische Gewalt kontrollieren und im Zaume halten kann, so ist die politische Demokratie auch das einzige Mittel zur Kontrolle der ökonomischen Gewalt durch die Regierten. Ohne eine demokratische Kontrolle gibt es keinen erdenklichen Grund, warum eine Regierung ihre politische und ökonomische Macht nicht für Zwecke verwenden sollte, die mit dem Schutz der Freiheit ihrer Bürger nicht mehr das geringste zu schaffen haben.

Was die Marxisten übersehen, ist die grundlegende Rolle der «formalen Freiheit»; sie halten die formale Demokratie für unzureichend, und sie wünschen sie durch eine «ökonomische Demokratie» zu ergänzen, um ihre eigene Ausdrucksweise zu gebrauchen; eine vage und äußerst oberflächliche Wendung, die den Umstand verhüllt, daß nur die «bloß formale Freiheit» eine demokratische Wirtschaftspolitik garantieren kann.

Marx entdeckte die Bedeutung der ökonomischen Gewalt; und es ist verständlich, daß er ihren Rang übertrieb. Er und die Marxisten sehen die ökonomische Gewalt überall am Werke. Ihr Argument lautet: Wer das Geld hat, der hat die Macht; denn wenn nötig kann er Waffen und sogar Gangster kaufen. Aber das ist ein plumpes Argument. Es enthält sogar das Zugeständnis, daß der Mann, der die Kanonen hat, auch die Macht besitzt. Und wenn er diesen

Umstand einmal entdeckt hat, so dauert es sicher nicht lange, und er besitzt beides: Kanonen und Geld. In einem schrankenlosen kapitalistischen System trifft Marxens Argument jedoch in gewissem Ausmaße zu; denn eine Regierung, die Institutionen zur Kontrolle von Waffen und von Gangstern entwickelt hat, die aber keine Institutionen zur Überwachung der Macht des Geldes besitzt, eine solche Regierung hat die Neigung, dem Einfluß dieser Macht zu verfallen. In einem solchen Staate kann sehr wohl ein uneingeschränktes Gangstertum des Geldes die Herrschaft ausüben. Aber Marx selbst würde als erster zugegeben haben, daß dies nicht auf alle Staaten zutrifft; daß es in der Geschichte Zeiten gegeben hat, in denen zum Beispiel alle Ausbeutung Plündern war und direkt auf der Macht der bewaffneten Faust beruhte. Und heutzutage dürfte es wohl kaum einen Menschen geben, der naiv genug ist, zu glauben, daß der «Fortschritt der Geschichte» diese mehr direkte Form der Ausbeutung ein für allemal aus der Welt geschafft habe und daß nach Einführung der formalen Freiheit eine Rückkehr zu solchen primitiven Formen der Ausbeutung unmöglich sei.

Diese Betrachtungen würden zur Widerlegung der dogmatischen Lehre genügen, daß die ökonomische Gewalt grundlegender ist als die physische Gewalt und die Gewalt des Staates. Aber es gibt noch andere Überlegungen. Verschiedene Autoren (unter ihnen Bertrand Russell und Walter Lippmann ²⁵⁾ haben mit Recht darauf verwiesen, daß es einzig die aktive Intervention des Staates ist – der

Schutz des Eigentums durch Gesetze, die durch physische Sanktionen gedeckt werden –, die den Reichtum zu einer potentiellen Quelle der Gewalt macht; denn ohne diese Intervention würde der Reiche seinen Reichtum sehr schnell verlieren. Die ökonomische Gewalt hängt daher völlig von der politischen oder physischen Gewalt ab. Russell gibt historische Beispiele, die diese Abhängigkeit und manchmal sogar die Hilflosigkeit des Reichtums zeigen: «Die ökonomische Gewalt innerhalb des Staates», so schreibt er²⁶, «erlangt leicht eine gewisse Unabhängigkeit, obgleich sie sich letzten Endes aus dem Gesetz und der öffentlichen Meinung herleitet. Sie kann das Gesetz durch Korruption und die öffentliche Meinung durch Propaganda beeinflussen. Sie kann Politikern Verpflichtungen auferlegen, die ihre Freiheit beeinträchtigen. Sie kann mit einer finanziellen Krise drohen. *Es gibt aber wohlbestimmte Grenzen für das, was sie erreichen kann.* Cäsar kam mit Hilfe seiner Gläubiger an die Macht, deren Hoffnung, ihr Geld zurückzuerhalten, einzig von seinem Erfolg abzuhängen schien; aber als sein Erfolg eingetroffen war, war er mächtig genug, ihnen» zu trotzen. Karl V. erborgte das Geld, das er zum Ankauf der Kaiserwürde benötigte, von den Fuggern; aber sobald er Kaiser geworden war, schlug er ihnen ein Schnippchen, und sie verloren, was sie ihm geliehen hatten.»

Das Dogma, daß die ökonomische Gewalt die Wurzel allen Übels ist, muß aufgegeben werden. Ein Verständnis der Gefahren, die *jeder* Form von unkontrollierter Gewalt innewohnen, muß seine Stelle einnehmen. Das Geld als

solches ist nicht besonders gefährlich. Es wird gefährlich nur dann, wenn es zum Kauf von Macht verwendet werden kann, entweder direkt oder durch Versklavung der ökonomisch Schwachen, die sich selbst verkaufen müssen, um überleben zu können.

Wir müssen in diesen Dingen sozusagen noch materialistischer denken als Marx. Wir müssen einsehen, daß die Kontrolle der physischen Gewalt und der physischen Ausbeutung das zentrale politische Problem ist und bleibt. Um diese Kontrolle einzuführen, müssen wir die «bloß formale Freiheit» einführen. Und sobald uns das gelungen ist, sobald wir gelernt haben, sie zur Kontrolle der politischen Gewalt zu verwenden, von diesem Augenblick an hängt alles von uns selbst ab. Wir dürfen nicht mehr andere Menschen tadeln, wir dürfen auch nicht die dunklen ökonomischen Dämonen hinter der Szene anklagen. Denn in einer Demokratie besitzen wir den Schlüssel zur Kontrolle der Dämonen. Wir können sie zähmen. Es ist wichtig, daß wir diese Einsicht gewinnen und die Schlüssel gebrauchen; wir müssen Institutionen konstruieren, die es uns erlauben, die ökonomische Gewalt auf demokratische Weise zu kontrollieren und die uns Schutz vor der ökonomischen Ausbeutung gewähren.

Marxisten haben viel Aufhebens gemacht über der Möglichkeit, entweder direkt oder indirekt durch den Ankauf von Propagandamitteln Stimmen zu kaufen. Aber eine genauere Betrachtung zeigt, daß hier ein gutes Beispiel der oben analysierten machtpolitischen Situation vorliegt.

Wenn die formale Freiheit hergestellt ist, dann können wir den Kauf von Stimmen in jeder Form kontrollieren. Es gibt Gesetze, die den Ausgaben für die Vorbereitung von Wahlen Grenzen setzen, und es hängt ganz von uns ab, ob weit strengere Gesetze dieser Art eingeführt werden oder nicht ²⁷. Wir können das legale System zu einem machtvollen Instrument seines eigenen Schutzes ausbauen. Wir können die öffentliche Meinung beeinflussen und auf einen viel strengeren Moralkodex in politischen Angelegenheiten Gewicht legen. Das alles können wir tun; aber zuerst müssen wir einsehen, daß es unsere Aufgabe ist, die Gesellschaft in der angegebenen Weise umzuformen, daß diese Aufgabe in unserer Macht steht und daß wir nicht warten dürfen, bis uns ökonomische Erdbeben in wunderbarer Weise eine neue ökonomische Welt schenken, die wir nur mehr zu enthüllen brauchen, indem wir den alten politischen Mantel entfernen.

VI

Die Marxisten haben sich natürlich in der Praxis nie völlig auf die Lehre von der Impotenz der politischen Gewalt verlassen. Soweit sie eine Möglichkeit zum Handeln oder zum Planen hatten, nahmen sie, wie auch jedermann sonst, gewöhnlich an, daß die politische Gewalt zur Kontrolle der ökonomischen Gewalt verwendet werden kann. Aber ihre Pläne und ihre Handlungen beruhten weder auf einer klaren Widerlegung ihrer ursprünglichen Theorie noch auf wohlüberlegten Ideen zu jenem grundlegendsten Problem aller

Politik: der Kontrolle der Kontrollgewalt, jener gefährlichen Anhäufung von Gewalt, die im Staate vorliegt. Es kam ihnen nie in den Sinn, die volle Bedeutung der Demokratie darin zu sehen, daß sie das einzige bekannte Mittel ist, das uns erlaubt, jene Kontrolle auszuüben.

Infolge davon waren sich die Marxisten nie der Gefahren einer Politik bewußt, die die Gewalt des Staates vergrößert. Obgleich sie die Lehre von der Ohnmacht der Politik mehr oder weniger bewußt fallen ließen, beharrten sie doch auf der Ansicht, daß die Staatsgewalt kein ernsthaftes Problem ist und daß sie nur so lange schlecht ist, als sie sich in den Händen der Bourgeoisie befindet. Sie erkannten nicht, daß *jede* Art von Gewalt gefährlich ist – und die politische Gewalt zumindest ebensosehr wie die ökonomische. Also behielten sie ihre Formel von der Diktatur des Proletariats bei. Sie verstanden nicht das Prinzip (vgl. Band I, Kapitel 8), daß alles politische Handeln im großen Maßstab institutionell, nicht personell sein muß; und als sie (im Gegensatz zu Marxens Ansicht vom Staate) die Ausdehnung der Staatsgewalten forderten, kam es ihnen niemals in den Sinn, daß eines Tages die falschen Personen diese ausgedehnten Gewalten in die Hand bekommen könnten. Das ist einer der Gründe, warum sie (insofern sie daran gingen, Staatsinterventionen in Betracht zu ziehen) beabsichtigten, dem Staate im wirtschaftlichen Bereich praktisch grenzenlose Gewalt zu geben. Wie Marx hielten auch sie an dem holistischen und utopischen Glauben fest, daß nur ein funkelndes neues «Sozialsystem» die Situation verbessern könne.

Ich habe diesen utopischen und romantischen Weg zur Sozialtechnik in Band I, Kapitel 9, kritisiert. Aber ich möchte hier hinzufügen, daß jede Art ökonomischer Intervention, sogar die hier empfohlene Methode des schrittweisen Umbaus, die Tendenz haben wird, die Gewalt des Staates zu vergrößern. Der Interventionismus ist daher äußerst gefährlich. Das ist kein entscheidendes Argument gegen ihn, da ja die Staatsgewalt immer ein gefährliches wenn auch notwendiges Übel bleiben muß. Aber es sollte uns warnen. Wenn unsere Wachsamkeit nachläßt, wenn wir unsere demokratischen Institutionen nicht verstärken, dem Staate aber durch das interventionistische «Planen» zusätzliche Gewalt verschaffen, dann kann es leicht geschehen, daß wir unsere Freiheit verlieren. Wenn aber die Freiheit verloren ist, dann ist alles verloren, das «Planen» eingeschlossen. Denn warum sollten Pläne für die Wohlfahrt des Volkes ausgeführt werden, wenn das Volk keine Möglichkeit hat, diese Pläne durchzusetzen? Nur die Freiheit kann die Sicherheit sichern.

Es gibt also nicht nur ein Paradox der Freiheit, sondern auch ein Paradox des staatlichen Planens. Wenn wir zuviel planen, wenn wir dem Staat zuviel Gewalt übertragen, dann geht die Freiheit verloren, und dies ist dann auch das Ende des Planens selbst.

Überlegungen wie diese führen uns zurück zu unseren Argumenten für eine Methode des schrittweisen Umbaus sozialer Institutionen und gegen utopische oder holistische Methoden der Sozialtechnik. Und sie führen zurück zu un-

serer Forderung, Maßnahmen zur Bekämpfung konkreter Übel zu planen, statt ein ideales Gutes zu errichten. Die Staatsintervention sollte eingeschränkt werden auf das, was zum Schutz der Freiheit wirklich notwendig ist.

Es ist aber nicht genug, wenn wir sagen, daß unsere Lösung eine Minimallösung sein sollte; daß wir wachsam sein sollten und daß wir dem Staat nicht mehr Gewalt übertragen sollten, als zum Schutz der Freiheit unbedingt notwendig ist. Diese Bemerkungen schaffen zwar Probleme, sie zeigen aber keinen Weg zu einer Lösung. Es ist sogar vorstellbar, daß es keine Lösung gibt; daß die Aneignung neuer ökonomischer Gewalten von seiten des Staates – dessen Macht, verglichen mit der seiner Bürger, immer gefährlich groß ist – ihn unwiderstehlich macht. Bis jetzt haben wir weder gezeigt, daß die Freiheit bewahrt werden kann, noch haben wir gezeigt, wie sie bewahrt werden kann.

Unter diesen Umständen ist es vielleicht nützlich, wenn wir uns die Überlegungen ins Gedächtnis rufen, die wir im I. Band, Kap. 7, zur Frage der Kontrolle der politischen Gewalt und zum Paradox der Freiheit angestellt haben.

VII

Die wichtige Unterscheidung, die wir bei dieser Gelegenheit einführten, war die Unterscheidung zwischen Personen und Institutionen. Wir zeigten, daß zwar die politischen Tagesfragen eine personelle Lösung fordern, daß aber jede Art von Politik, die sich auf größere Zeiträume erstreckt – und insbesondere die langfristige Politik von Demokratien –,

auf der Grundlage unpersönlicher Institutionen konzipiert werden muß. Und wir deuteten an, daß insbesondere das Problem der Kontrolle der Herrscher und der Überprüfung ihrer Macht vor allem ein institutionelles Problem ist – es ist das Problem der Errichtung von Institutionen, die so arbeiten, daß auch schlechte Herrscher keinen allzu großen Schaden anrichten können.

Analoge Überlegungen gelten für die Frage der Kontrolle der ökonomischen Gewalt des Staates. Es ist vor allem die Zunahme der Macht der Herrscher, vor der wir auf der Hut sein müssen. Wir müssen uns vor Personen und ihrer Willkür schützen. Institutionen einer bestimmten Art werden einer Person unumschränkte Vollmachten übertragen; andere Institutionen werden der Person Vollmachten der angegebenen Art verweigern.

Wenn wir nun unsere Arbeitsgesetzgebung von diesem Standpunkt aus betrachten, dann werden wir beide Arten von Institutionen finden. Viele dieser Gesetze vermehren die Machtbefugnisse der Exekutivorgane des Staates nur sehr wenig. Es ist sicher vorstellbar, daß zum Beispiel ein Staatsbeamter die Gesetze gegen Kinderarbeit mißbraucht, um einen unschuldigen Bürger einzuschüchtern und um ihn zu unterdrücken. Aber Gefahren dieser Art fallen kaum ins Gewicht, wenn wir sie mit den Gefahren einer Gesetzgebung vergleichen, die die Regierungsbeamten befähigt, ihre Gewalt nach eigenem Gutdünken zu handhaben, wie das zum Beispiel auf die Gewalt der Verteilung von Arbeitskräften zutrifft²⁸. Ebenso ist ein Gesetz, das den Mißbrauch von

Besitz durch seinen Besitzer mit dem Verfall jenes Besitzes bestraft, unvergleichlich weniger gefährlich als ein Gesetz, das die Regierungsbeamten oder die Diener des Staates die Inanspruchnahme des Eigentums eines Bürgers nach eigenem Gutdünken vollziehen läßt.

Das führt uns zu einer Unterscheidung zwischen zwei völlig verschiedenen Methoden ²⁹, deren sich die ökonomische Intervention des Staates bedienen kann. Die erste besteht darin, daß ein «gesetzlicher Rahmen» protektiver Institutionen entworfen wird (ein Beispiel sind die Gesetze, die die Machtbefugnisse des Besitzers von Vieh oder eines Grundherrn einschränken). Die zweite besteht darin, daß die Organe des Staates – in gewissen Grenzen – bevollmächtigt werden, so zu handeln, wie sie es zur Erreichung der Ziele für notwendig halten, die zur gegebenen Zeit von den Regierungsbeamten festgelegt wurden. Die erste Prozedur können wir «institutionelle» oder «indirekte» Intervention nennen, die zweite «personelle» oder «direkte» Intervention. (Es gibt natürlich auch Übergänge.)

Vom Standpunkt demokratischer Kontrolle aus betrachtet, kann kein Zweifel darüber bestehen, welche dieser Methoden vorzuziehen ist. Die demokratische Intervention wird sich, wenn es nur irgendwie möglich ist, der ersten Methode bedienen, und sie wird die Verwendung der zweiten Methode auf Fälle einschränken, in denen sich die erste Methode als inadäquat erweist. (Solche Fälle gibt es. Das klassische Beispiel ist das Budget – dieser Ausdruck der Handlungsfreiheit des Schatzkanzlers und seines Sin-

nes dafür, was recht und billig ist. Und es ist vorstellbar, wenn auch sehr wenig wünschenswert, daß Maßnahmen zur Verhinderung von Konjunkturkrisen einen ähnlichen Charakter haben müssen.)

Vom Standpunkt einer schrittweise vorgehenden Sozialtechnik aus betrachtet, ist der Unterschied zwischen den beiden Methoden von großer Bedeutung. Nur die erste, die institutionelle Methode, ermöglicht Verbesserungen im Lichte von Diskussion und Erfahrung. Sie allein ermöglicht die Anwendung der Methode von Versuch und Irrtum auf unsere politischen Handlungen. Sie ist auf weite Sicht berechnet; der dauernde gesetzliche Rahmen kann aber trotzdem langsam abgeändert werden, um unvorhergesehenen und unerwünschten Konsequenzen oder Änderungen in anderen Teilen des Rahmens usw. Rechenschaft zu tragen. Sie allein erlaubt es uns, durch Erfahrung und Analyse herauszufinden, was wir wirklich getan haben, als wir mit einem bestimmten Ziel vor Augen intervenierten. Entscheidungen, die vom Gutdünken der Herrscher oder der Beamten allein abhängen, liegen außerhalb dieser rationalen Methoden. Sie sind auf kurze Sicht berechnet, vorübergehend, von Tag zu Tag oder bestenfalls von Jahr zu Jahr der Änderung unterworfen. In der Regel (das Budget ist die große Ausnahme) können sie nicht einmal öffentlich diskutiert werden, weil erstens die notwendige Information fehlt und weil zweitens die Prinzipien unklar sind, nach denen die Entscheidung gefällt wird. Wenn solche Prinzipien überhaupt existieren, dann

sind sie gewöhnlich nicht institutionalisiert, sondern Teil einer inneren Abteilungstradition.

Aber nicht nur in diesem Sinn kann die erste Methode als rational und die zweite als irrational beschrieben werden. Sie ist rational auch in einem ganz anderen und sehr wichtigen Sinn. Der individuelle Bürger kann den gesetzlichen Rahmen kennen und verstehen; und der gesetzliche Rahmen sollte auch so eingerichtet sein, daß er verstanden werden kann. Sein Funktionieren ist vorhersagbar. Er führt einen Faktor der Gewißheit und Sicherheit in das soziale Leben ein. Wenn er geändert wird, dann können während der Übergangsperiode jene Individuen entschädigt werden, die ihre Pläne in Erwartung seiner Konstanz gemacht haben.

Im Gegensatz dazu muß die Methode personeller Intervention ein ständig zunehmendes Element von Unvorhersagbarkeit in das Sozialleben einführen, und damit wird sich das Gefühl entwickeln, daß das Leben in der Gesellschaft irrational und unsicher ist. Der Gebrauch unumschränkter Vollmachten nimmt in der Regel schnell zu, sobald er einmal eine anerkannte Methode geworden ist; denn es wird notwendig sein, Berichtigungen einzuführen, und eine Berichtigung von kurzfristigen und willkürlichen Entscheidungen läßt sich kaum mit institutionellen Mitteln durchführen. Diese Tendenz muß den irrationalen Charakter des Systems sehr vermehren, indem sie den Eindruck erweckt, daß verborgene Kräfte hinter der Szene am Werke sind; sie wird die Menschen für die Verschwörungstheorie der Gesellschaft empfänglich machen mit allen ihren

Konsequenzen wie Häresie, Verfolgung, nationaler und Klassenfeindschaft.

All dem zum Trotz ist man weit davon entfernt, die klare und offenkundige Politik einer Bevorzugung der institutionellen Methode zu akzeptieren, wo immer dies möglich ist. Dafür gibt es meiner Ansicht nach verschiedene Gründe. Einer dieser Gründe ist, daß es einer gewissen Loslösung von den Tagesproblemen bedarf, wenn man sich auf die weitsichtige Aufgabe eines neuen Entwurfs des «gesetzlichen Rahmens» einlassen will. Aber Regierungen leben von der Hand in den Mund, und unumschränkte Vollmachten gehören zu diesem Lebensstil – ganz abgesehen davon, daß Herrscher im allgemeinen geneigt sind, jene Vollmachten um ihrer selbst willen zu schätzen. Der wichtigste Grund ist aber zweifellos der, daß die Bedeutung der Unterscheidung zwischen den beiden Methoden nicht verstanden wird. Der Weg zu ihrem Verständnis ist den Nachfolgern Platons, Hegels und Marxens versperrt. Sie werden nie sehen, daß die alte Frage «Wer sollen die Herrscher sein?» überwunden werden muß durch die realere Frage «Wie können wir sie zähmen?»

VIII

Wenn wir nun auf Marx' Theorie der Ohnmacht der Politik und der Macht historischer Kräfte zurückblicken, dann müssen wir zugeben, daß sie ein imponierendes Gebäude ist. Sie ist das direkte Ergebnis seiner soziologischen Methode; seines ökonomischen Historizismus, der Lehre,

daß die Entwicklung des ökonomischen Systems oder des menschlichen Stoffwechsels seine soziale und politische Entwicklung bestimmt. Die Erfahrung seiner Zeit, seine humanitäre Entrüstung und das Bedürfnis, den Unterdrückten den Trost einer Prophezeiung zu bringen, die Hoffnung oder sogar die Sicherheit ihres Sieges, all das ist in einem einzigen, grandiosen philosophischen System vereinigt, das sich mit den holistischen Systemen Platons und Hegels vergleichen läßt oder ihnen sogar überlegen ist. Nur dem zufälligen Umstände, daß Marx kein Reaktionär war, ist es zuzuschreiben, daß ihn die Geschichte der Philosophie so wenig beachtet und daß sie ihn hauptsächlich für einen Propagandisten hält. Der Rezensent des *Kapitals*, der schreibt «Auf den ersten Blick ... ist Marx der größte Idealphilosoph usw. im deutschen, das heißt schlechten Sinn des Wortes. In der Tat aber ist er unendlich mehr Realist als alle seine Vorgänger»³⁰, hat den Nagel auf den Kopf getroffen. Marx war der letzte der großen holistischen Systembildner. Wir sollten Sorge tragen, daß es dabei bleibt, und nicht versuchen, sein System durch ein anderes großes System zu ersetzen. Was wir brauchen, ist nicht der Holismus, sondern eine Schritt für Schritt vorgehende Sozialtechnik.

Damit beschließe ich meine kritische Analyse der Marx'schen Philosophie der *Methode* der Sozialwissenschaften, seines ökonomischen Determinismus und seines prophetischen Historizismus. Aber der endgültige Prüfstein einer Methode muß in ihren praktischen Ergebnissen liegen. Ich wende mich daher nunmehr einer ausführlicheren Unter-

suchung des Hauptergebnisses der Methode Marxens zu, nämlich der Prophezeiung der bevorstehenden Ankunft einer klassenlosen Gesellschaft.

Marxens Prophezeiung

ACHTES KAPITEL: DIE VERKÜNDIGUNG DES SOZIALISMUS

I

Der ökonomische Historizismus ist die Methode, die Marx auf eine Analyse der bevorstehenden Veränderungen unserer Gesellschaft anwendet. Nach Marx muß sich jedes besondere Sozialsystem selbst zerstören, weil es die Kräfte schaffen muß, die die nächste historische Periode hervorbringen. Eine hinreichend gründliche Analyse des feudalen Systems, unternommen kurz vor der industriellen Revolution, hätte zur Entdeckung der Kräfte führen können, die an der Zerstörung des Feudalismus arbeiteten, sowie zur Vorhersage der wichtigsten Merkmale der bevorstehenden Periode des Kapitalismus. In ähnlicher Weise kann uns eine Analyse der Entwicklung des Kapitalismus zur Entdeckung der Kräfte führen, die an seiner Zerstörung arbeiten, und sie kann es uns ermöglichen, die wichtigsten Kennzeichen der neuen historischen Periode zu prophezeien, die vor uns liegt. Denn wir haben sicher keinen Grund zu der Annahme, daß unter allen sozialen Systemen der Kapitalismus allein ewig währen wird. Im Gegenteil: Nie haben sich die materiellen Produktionsbedingungen und mit ihnen die menschlichen Lebensformen so schnell verändert wie im Zeitalter des Ka-

pitalismus. Indem er so seine eigenen Grundlagen verändert, muß der Kapitalismus sich selbst umformen und eine neue Periode in der Geschichte der Menschheit hervorbringen.

Nach der Methode Marxens, deren Prinzipien wir weiter oben diskutiert haben, ist es die Entwicklung der materiellen Produktionsmittel, die wir auf die grundlegenden oder wesentlichen ¹ Kräfte untersuchen müssen, welche den Kapitalismus zerstören oder umformen werden. Und wenn diese grundlegenden Kräfte entdeckt sind, dann ist es auch möglich, ihren Einfluß auf die sozialen Beziehungen zwischen den Klassen und auf die juridischen und politischen Systeme zu verfolgen.

Im *Kapital*, seinem großartigen Lebenswerk, hat Marx die fundamentalen Kräfte und die selbstmörderischen historischen Tendenzen jener Periode analysiert, die er selbst den «Kapitalismus» genannt hat. Die historische Periode und das ökonomische System, das er untersuchte, war Westeuropa und insbesondere England etwa von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis 1867 (dem Jahr der ersten Veröffentlichung des *Kapitals*). Der «letzte Endzweck dieses Werks» bestand, wie Marx in seiner Vorrede erklärt ², darin, «das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen» und damit ihr Geschick zu prophezeien. Ein sekundäres Ziel ³ war die Widerlegung der Apologeten des Kapitalismus, das heißt jener Ökonomen, die die Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise so darstellten, als seien sie unerbittliche Gesetze der Natur, und die mit Burke erklärten: «Die Gesetze des Handels sind

die Gesetze der Natur und damit die Gesetze Gottes.» Marx stellte diesen angeblich unerbittlichen Gesetzen die Gesetze gegenüber, die er für die einzigen unerbittlichen Gesetze der Gesellschaft hielt, nämlich die Gesetze ihrer Entwicklung; und er versuchte zu zeigen, daß die von den Ökonomen für ewig und unveränderlich erklärten Gesetze in Wirklichkeit nur vorübergehende Regelmäßigkeiten waren, deren Los darin bestand, zusammen mit dem Kapitalismus selbst zerstört zu werden.

Marxens historische Prophezeiung kann als ein streng geführtes Argument beschrieben werden. Aber das *Kapital* entwickelt nur, was ich den «ersten Schritt» dieses Arguments nennen werde, nämlich die Analyse der grundlegenden ökonomischen Kräfte des Kapitalismus und ihren Einfluß auf die Beziehungen zwischen den Klassen. Der «zweite Schritt», der zum Schluß führt, daß eine soziale Revolution unvermeidlich ist, und der «dritte Schritt», der mit der Voraussage des Auftretens einer klassenlosen, das heißt einer sozialistischen Gesellschaft endet, sind nur angedeutet. In diesem Kapitel werde ich zunächst näher erklären, was ich unter den drei Schritten des Marxistischen Arguments verstehe, und dann den dritten dieser Schritte im Detail diskutieren. In den beiden folgenden Kapiteln werde ich den zweiten und den ersten Schritt behandeln. Diese Umkehrung der Ordnung der Schritte erweist sich als das beste für eine detaillierte kritische Diskussion; der Vorteil besteht darin, daß es so viel leichter ist, die Wahrheit der Prämissen jedes Schrittes des Arguments vorurteilsfrei

anzunehmen und sich völlig auf die Frage zu beschränken, ob die in diesem besonderen Schritt erreichte Konklusion auch wirklich aus den Prämissen folgt. Hier sind die drei Schritte.

Im *ersten Schritt* seines Arguments untersucht Marx die Methode der kapitalistischen Produktion. Er findet eine Tendenz auf eine *Zunahme der Produktivität der Arbeit*, die verbunden ist mit technischen Verbesserungen und mit dem, was er die *Akkumulation* der Produktionsmittel nennt. Von hier führt ihn das Argument zum Schluß, daß diese Tendenz im Bereiche der sozialen Beziehungen zwischen den Klassen zur Anhäufung von mehr und mehr Reichtum in weniger und weniger Händen führen muß; das heißt, es wird geschlossen, daß eine Tendenz zur *Zunahme des Reichtums und des Elends* eintreten wird, und zwar des Reichtums der herrschenden Klasse, der Bourgeoisie, und des Elends der beherrschten Klasse, der Arbeiter. Diesen ersten Schritt werden wir im 10. Kapitel behandeln («Der Kapitalismus und sein Schicksal»).

Im *zweiten Schritt* des Arguments wird das Resultat des ersten Schritts als erwiesen vorausgesetzt. Zwei Schlüsse werden aus ihm gezogen; erstens, daß alle Klassen, außer einer kleinen herrschenden Bourgeoisie und einer großen ausgebeuteten Arbeiterklasse, verschwinden oder bedeutungslos werden müssen; zweitens, daß die wachsende Spannung zwischen diesen beiden Klassen zu einer *sozialen Revolution* führen muß. Dieser Schritt wird im 9. Kapitel analysiert werden («Die soziale Revolution»).

Im *dritten Schritt* des Arguments werden die Schlußfolgerungen des zweiten Schritts ihrerseits als erwiesen vorausgesetzt; und wir gelangen zum Endergebnis, daß es nach dem Siege der Arbeiter über die Bourgeoisie eine Gesellschaft geben wird, die aus nur einer Klasse besteht und die daher eine klassenlose Gesellschaft ist, eine Gesellschaft ohne Ausbeutung; das heißt der *Sozialismus*.

II

Ich wende mich nun der *Diskussion des dritten Schrittes* zu, der abschließenden Verkündung des Sozialismus.

Die Hauptprämissen dieses Schrittes, die im nächsten Kapitel kritisiert werden sollen, die aber hier als erwiesen vorausgesetzt werden, sind die folgenden: Die Entwicklung des Kapitalismus hat zur Elimination aller Klassen bis auf zwei geführt – einer kleinen Bourgeoisie und eines riesigen Proletariats; und die Zunahme des Elends hat die Proletarier gezwungen, gegen ihre Ausbeuter zu revoltieren. Geschlossen wird zuerst, daß die Arbeiter den Kampf gewinnen müssen, und zweitens, daß sie nach Ausschaltung der Bourgeoisie eine klassenlose Gesellschaft schaffen werden, da nur mehr eine einzige Klasse übrigbleibt.

Ich bin nun bereit, zuzugeben, daß die erste Konklusion aus den Prämissen (zusammen mit einigen Prämissen von geringerer Bedeutung, die wir nicht in Frage zu stellen brauchen) folgt. Nicht nur ist die Zahl der Mitglieder der Bourgeoisie klein, sondern ihre physische Existenz, ihr «Stoffwechsel» hängt auch vom Proletariat ab. Der Ausbeu-

ter, die Drohne, verhungert ohne den Ausgebeuteten; auf jeden Fall beendet er mit der Vernichtung des Ausgebeuteten seine eigene Karriere als Drohne. Er kann also nicht gewinnen; er kann sich höchstens solange als nur möglich zur Wehr setzen. Andererseits hängt der Arbeiter, was seinen materiellen Unterhalt betrifft, nicht von seinem Ausbeuter ab; sobald er sich auflehnt, sobald er sich entschieden hat, die bestehende Ordnung anzugreifen, in diesem Augenblick verliert der Ausbeuter alle wesentlichen sozialen Funktionen. Der Arbeiter kann seinen Klassenfeind zerstören, ohne seine eigene Existenz zu gefährden. Also kann der Kampf nur ein Ergebnis haben: Das Verschwinden der Bourgeoisie.

Aber folgt die zweite Konklusion? Ist es wahr, daß der Sieg der Arbeiter zu einer klassenlosen Gesellschaft führen muß? Ich glaube nicht. Aus dem Umstände, daß von zwei Klassen nur eine übrigbleibt, folgt nicht die klassenlose Gesellschaft. *Klassen sind nicht Individuen*, selbst dann nicht, wenn wir zugeben, daß sie sich fast wie Individuen verhalten, solange es *zwei* am Kampfe beteiligte Klassen gibt. Die Einheit oder Solidarität einer Klasse ist nach Marxens eigener Analyse ein Teil ihres Klassenbewußtseins⁴, welches seinerseits zum Großteil ein Produkt des Klassenkampfes ist. Es besteht nicht der geringste Grund, warum das Proletariat seine Klasseneinheit beibehalten sollte, sobald der Druck des Kampfes gegen den gemeinsamen Klassenfeind aufgehört hat. Jeder latente Interessenskonflikt wird nun das vorher vereinigte Proletariat höchst wahrscheinlich

in neue Klassen aufteilen und sich zu einem neuen Klassenkampf entwickeln. (Die Prinzipien der Dialektik würden es nahelegen, daß sich bald eine neue Antithese, ein neuer Klassenantagonismus entwickeln muß. Aber natürlich ist die Dialektik hinreichend vage und anpassungsfähig, um alles und jedes zu erklären, also auch die klassenlose Gesellschaft – etwa als die dialektisch notwendige Synthese einer antithetischen Entwicklung⁵.)

Die wahrscheinlichste Entwicklung ist natürlich die, daß jene revolutionären Führer, die zusammen mit ihrem Stab den Kampf um die Macht und die verschiedenen Säuberungen überlebt haben und die sich daher im Augenblick des Sieges an der Macht befinden, eine neue herrschende Klasse der neuen Gesellschaft – eine Art neuer Aristokratie oder Bürokratie – bilden werden; und es ist auch sehr wahrscheinlich, daß sie sich bemühen werden, diesen Umstand zu verbergen. Dies läßt sich höchst bequem erreichen, indem man von der revolutionären Ideologie soviel als nur möglich beibehält und indem man sich (nach Paretos Rat⁶) der Gefühle bedient, statt sich in vergeblichen Versuchen aufzureiben, diese Gefühle zu verändern. Und die neuen Herrscher werden die revolutionäre Ideologie sicher voll ausnützen können, wenn sie die Furcht vor konterrevolutionären Entwicklungen geziemend ausbeuten. Sie verwenden also die revolutionäre Ideologie für apologetische Zwecke: zur Rechtfertigung der Weise, in der sie ihre Macht gebrauchen, und als ein Mittel zur Festigung dieser Macht; kurz, sie verwenden die revolutionäre Ideologie als ein neues «Opium fürs Volk».

So etwa sind die Ereignisse beschaffen, die – auf Grund von Marxens eigenen Voraussetzungen – wahrscheinlich eintreten werden. Aber ich will hier weder historische Prophezeiungen machen, noch will ich die Vergangenheit von Revolutionen interpretieren. Ich will einzig zeigen, daß Marxens Konklusion, die Prophezeiung der Ankunft einer klassenlosen Gesellschaft, nicht aus den Prämissen folgt. Der dritte Schritt des Marxschen Arguments muß als unschlüssig bezeichnet werden.

Ich behaupte nicht mehr als das. Oder genauer: Ich glaube nicht, daß man vorhersagen kann, daß der Sozialismus nicht kommen wird, oder daß man sagen kann, daß die Prämissen des Arguments die Einführung des Sozialismus sehr unwahrscheinlich machen. Es ist zum Beispiel durchaus möglich, daß der fortgesetzte Kampf und der Enthusiasmus des schließlichen Sieges zu einem Gefühl der Solidarität beitragen, das dauerhaft genug ist, um die Einführung von Gesetzen zu ermöglichen, die die Ausbeutung und den Mißbrauch der Gewalt verhindern. (Die Einführung von Institutionen zur demokratischen Kontrolle der Herrscher ist die einzige Garantie für die Beseitigung der Ausbeutung.) Die Chancen zur Gründung einer solchen Gesellschaft werden meiner Meinung nach sehr davon abhängen, ob die Arbeiter den Ideen des Sozialismus und der Freiheit oder dem unmittelbaren Interesse ihrer Klasse ergeben sind. Das sind Dinge, die sich nicht vorhersehen lassen; alles, was man mit Sicherheit sagen kann, ist, daß der Klassenkampf als solcher nicht immer

dauernde Solidarität unter den Bedrückten erzeugt. Es gibt Beispiele solcher Solidarität und großer Aufopferung für die gemeinsame Sache; aber es gibt ebenso Beispiele von Arbeitergruppen, die ihr besonderes Gruppeninteresse auch dort verfolgen, wo es dem Interesse der anderen Arbeiter und der Idee der Solidarität der Unterdrückten glatt widerspricht. Die Ausbeutung braucht nicht zusammen mit der Bourgeoisie zu verschwinden, denn es ist möglich, daß gewisse Arbeitergruppen Privilegien erhalten, die auf eine Ausbeutung der weniger glücklichen Gruppen hinauslaufen⁷. Wir sehen, daß eine siegreiche proletarische Revolution zu den verschiedenartigsten historischen Entwicklungen führen kann. Diese verschiedenen Möglichkeiten sind für die Anwendung der Methode der historischen Prophezeiung sicher zu zahlreich. Und es muß betont werden, daß es sehr unwissenschaftlich ist, wenn man einige Möglichkeiten einzig darum übersieht, weil sie einem nicht gefallen. Es ist scheinbar nur schwer möglich, das Denken von dem Einflüsse von Wünschen zu befreien. Aber man sollte ein von Wünschen geleitetes Denken nicht mit wissenschaftlichem Denken verwechseln. Und man sollte auch einsehen, daß die angeblich wissenschaftliche Prophezeiung vielen Menschen eine Möglichkeit bietet, sich vor ihrer Verantwortung zu drücken. Sie erlaubt es ihnen, vor den augenblicklichen Verantwortlichkeiten in ein zukünftiges Paradies auszuweichen; und sie sorgt auch für das passende Gegenstück dieses Paradieses, indem sie nachdrücklich auf die Hilflosigkeit des Individuums ange-

sichts der, wie sie sagt, überwältigenden und dämonischen Gewalten des Augenblicks verweist.

III

Wenn wir nun diese Gewalten und unser gegenwärtiges ökonomisches System etwas näher ins Auge fassen, dann finden wir, daß unsere theoretische Kritik von der Erfahrung bestätigt wird. Aber wir müssen uns hüten, die Erfahrung im Licht des marxistischen Vorurteiles zu mißdeuten, daß der «Sozialismus» oder der «Kommunismus» die einzigen Alternativen und die einzig möglichen Nachfolger des «Kapitalismus» sind. Weder Marx noch sonst jemand hat je gezeigt, daß der Sozialismus im Sinne einer klassenlosen Gesellschaft, das heißt im Sinne einer «Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist»⁸, die einzig mögliche Alternative zur unbarmherzigen Ausbeutung innerhalb jenes ökonomischen Systems bildet, das Marx zuerst vor über einem Jahrhundert (1845) beschrieben und «Kapitalismus» genannt hat⁹. Und wenn wirklich jemand den Versuch unternähme, zu beweisen, daß der Sozialismus der einzig mögliche Nachfolger des schrankenlosen «Kapitalismus» im Sinne von Marx sei, dann könnten wir ihn einfach durch Hinweis auf die historischen Tatsachen widerlegen. Denn obgleich das *Laissez-faire* vom Angesicht der Erde verschwunden ist, ist es doch nicht durch ein sozialistisches oder kommunistisches System im Marxschen Sinn ersetzt worden. Einzig im russischen

Sechstel der Erde finden wir ein ökonomisches System, in dem alle Produktionsmittel in Übereinstimmung mit der Prophezeiung Marxens dem Staat gehören (dessen politische Gewalt jedoch, im Gegensatz zur Prophezeiung Marxens, keinerlei Anstalten macht, abzusterben). Aber auf der ganzen Erde hat die organisierte politische Gewalt begonnen, weitreichende wirtschaftliche Funktionen auszuüben. Der *schrackenlose Kapitalismus* ist einer neuen historischen Periode gewichen, unserer eigenen Periode des politischen *Interventionismus*, des ökonomischen Eingreifens des Staates. Der Interventionismus existiert in verschiedenen Formen. Es gibt die russische Form; es gibt die faschistische Form totalitärer Verordnungen; und es gibt den demokratischen Interventionismus Englands, der Vereinigten Staaten und der «kleineren Demokratien», die von Schweden angeführt werden ¹⁰ und wo die Technologie demokratischer Interventionen ihr bis jetzt höchstes Niveau erreicht hat. Die Entwicklung, die zu diesen Interventionen führte, begann in Marxens eigenen Tagen mit der britischen Fabrikgesetzgebung. Sie machte ihre ersten entscheidenden Fortschritte mit der Einführung der 48-Stunden-Woche und später mit der Einführung der Arbeitslosenversicherung und anderer Formen sozialer Versicherung. Wie absurd es ist, wenn man das ökonomische System der modernen Demokratien mit dem System identifiziert, das Marx «Kapitalismus» genannt hat, das zeigt auf einen Blick der Vergleich mit seinem 10-Punkte-Programm für die kommunistische Revolution. Wenn

wir die unwichtigen Punkte dieses Programms übergehen (wie zum Beispiel Punkt 4 «Konfiskation des Eigentums aller Emigranten und Rebellen»), dann können wir sagen, daß in den demokratischen Ländern die meisten dieser Punkte entweder vollständig oder doch in beträchtlichem Ausmaße in die Praxis umgesetzt worden sind; und daneben wurden zahlreiche wichtige Schritte in Richtung auf soziale Sicherheit unternommen, an die Marx nie gedacht hatte. Ich erwähne nur die folgenden Punkte seines Programms: [2] Eine schnell ansteigende oder gradierte Einkommensteuer (durchgeführt). [3] Abschaffung aller Erbschaftsrechte. (Zum Großteil durch hohe Erbschaftssteuern verwirklicht. Ob mehr wünschenswert sein würde, ist zumindest zweifelhaft.) [6] Zentrale Kontrolle der Nachrichten- und Verkehrsmittel durch den Staat. (Aus militärischen Gründen wurde dies in Mitteleuropa vor dem Ersten Weltkrieg durchgeführt, jedoch ohne sehr günstige Resultate; auch in den meisten der kleineren Demokratien ist dieser Punkt erfüllt.) [7] Zunahme der Zahl und Größe der im Besitz des Staats befindlichen Fabriken und Produktionsmittel ... (Realisiert in den kleineren Demokratien; ob die Durchführung dieses Punktes immer sehr vorteilhaft ist, läßt sich zumindest bezweifeln.) [10] Freie Erziehung aller Kinder in öffentlichen (d. h. Staats-) Schulen. Abschaffung der Fabrikarbeit der Kinder in ihrer gegenwärtigen Form ... (Die erste Forderung wird in den kleineren Demokratien und in gewissem Ausmaß praktisch überall erfüllt; die zweite ist übertroffen worden.)

Eine Anzahl von Punkten im Programm Marxens ¹¹ (z. B. «[1] Expropriation des Grundeigentums») ist in den demokratischen Ländern nicht verwirklicht. Darum behaupten auch die Marxisten ganz richtig, daß diese Länder noch nicht den «Sozialismus» errichtet hätten. Aber wenn sie daraus schließen, daß diese Länder noch immer «kapitalistisch» sind im Sinne Marxens, dann zeigen sie nur, wie dogmatisch ihre Voraussetzung der Abwesenheit einer weiteren Alternative ist. Das ist ein Beweis dafür, wie sehr man durch den Glanz eines vorgefaßten Systems geblendet werden kann. Der Marxismus ist nicht nur ein schlechter Führer in die Zukunft, sondern er macht es seinen Anhängern auch unmöglich, zu sehen, was sich vor ihren eigenen Augen, in ihrer eigenen geschichtlichen Periode und manchmal sogar mit ihrer eigenen Hilfe abspielt.

IV

Man könnte nun die Frage stellen, ob diese Kritik in irgendeiner Weise gegen die Methode anspruchsvoller historischer Voraussagen als solche spricht. Könnte man nicht im Prinzip die Prämissen des prophetischen Arguments so verstärken, daß die Konklusion gültig wird? Das ist sicher möglich. Jeder gewünschte Schlußsatz kann auf Grund hinreichend starker Prämissen bewiesen werden. Aber die Lage ist die, daß wir für fast jede historische Voraussage im großen Maßstab Annahmen brauchen, die sich auf moralische Faktoren und auf andere Faktoren beziehen, die Marx «ideologisch» genannt hat und die wir beim besten Willen

nicht auf ökonomische Faktoren reduzieren können. Und Marx würde als erster zugegeben haben, daß ein solches Verfahren höchst unwissenschaftlich wäre. Seine Methode der Prophezeiung beruht zur Gänze auf der Annahme, daß man ideologische Einflüsse nicht als unabhängige und unvorhersagbare Elemente zu behandeln braucht, sondern daß sie sich auf beobachtbare ökonomische Bedingungen reduzieren lassen, von ihnen abhängen und daher auch vorausgesagt werden können.

Es wird manchmal sogar von (gewissen unorthodoxen) Marxisten zugegeben, daß die Ankunft des Sozialismus nicht bloß eine Frage der historischen Entwicklung ist; die Behauptung Marxens, daß wir die «Geburtswehen» der Ankunft des Sozialismus abkürzen und verringern können, ist hinreichend vage und läßt sich auch in dem Sinn interpretieren, daß eine verkehrte Politik die Ankunft des Sozialismus um Jahrhunderte verzögern kann im Vergleich zur richtigen Politik, die die Zeit der Entwicklung auf ein Minimum herunterdrücken würde. Auf Grund einer solchen Deutung kann sogar ein Marxist zugeben, daß das Ergebnis einer Revolution – ob es nun eine sozialistische Gesellschaft ist oder nicht – zum Großteil von uns selbst abhängen wird; das heißt, es wird abhängen von unseren Zielen, von unserem Einsatz, von unserer Redlichkeit und von unserer Intelligenz, also von moralischen oder «ideologischen» Faktoren. Die Prophezeiung Marxens, so können sie fortsetzen, ist eine großartige Quelle sittlicher Ermutigung, und es ist daher wahrscheinlich, daß sie die

Entwicklung des Sozialismus fördern wird. Was Marx wirklich zu zeigen versucht, ist, daß es nur zwei Möglichkeiten gibt: die ewige Fortdauer einer entsetzlichen Welt oder die schließliche Ankunft einer besseren. Und da es kaum der Mühe wert ist, die erste Alternative ernsthaft in Erwägung zu ziehen, so ist die Prophezeiung Marxens völlig gerechtfertigt. Denn je klarer die Menschen einsehen, daß sie die zweite Alternative erreichen können, desto sicherer werden sie einen entscheidenden Sprung vom Kapitalismus zum Sozialismus machen; aber eine genauere Voraussage ist nicht möglich.

Das ist ein Argument, das den Einfluß irreduzibler moralischer oder ideologischer Faktoren auf den Lauf der Geschichte und damit die Unanwendbarkeit der Methode Marxens zugibt. Aber insofern das Argument den Marxismus verteidigen will, müssen wir wiederholen, daß noch niemand gezeigt hat, daß es nur diese beiden Möglichkeiten gibt, nämlich den «Kapitalismus» und den «Sozialismus». Ich bin völlig eins mit der Ansicht, daß wir unsere Zeit nicht damit vergeuden sollten, über die ewige Fortdauer einer sehr unbefriedigenden Welt müßig nachzudenken. Aber müßiges Nachdenken über die prophezeite Ankunft einer besseren Welt oder der Versuch, ihrer Geburt mit Propaganda und anderen irrationalen Mitteln, vielleicht sogar mit Gewalt zu Hilfe zu kommen, ist nicht die einzig mögliche Alternative. Denn man kann eine Technologie entwickeln, die sich die unmittelbare Verbesserung der Welt zum Ziel setzt, eine Methode des schrittweisen Aufbaus und Um-

baus der Gesellschaft, eine Methode der demokratischen Intervention¹². Marxisten werden natürlich einwenden, daß derartige Interventionen unmöglich sind, da Geschichte nicht nach einem rationalen Plan zur Verbesserung der Welt gemacht werden könne. Aber eine solche Theorie hat sehr merkwürdige Konsequenzen. Denn wenn sich die Dinge nicht mit Hilfe der Vernunft verbessern lassen, dann ist es wirklich ein politisches Wunder, wenn die irrationalen Mächte der Geschichte aus sich selbst heraus eine bessere und vernünftigere Welt erzeugen¹³.

Damit sind wir auf die Position zurückgeworfen, daß moralische und andere ideologische Faktoren, die nicht in das Gebiet wissenschaftlicher Vorhersage fallen, einen weitreichenden Einfluß auf den Verlauf der Geschichte ausüben. Der Einfluß der Sozialtechnologie und politischer Interventionen im wirtschaftlichen Bereich ist ein solcher unvorhersagbarer Faktor. Der Sozialtechnologe und der Ad-hoc-Techniker können die Konstruktion neuer Institutionen und die Umformung der alten planen; sie können sogar die Mittel und die Wege planen, die zu diesen Veränderungen führen; aber dies macht die «Geschichte» nicht besser vorhersagbar. Denn sie planen nicht für die gesamte Gesellschaft, und sie können auch nicht wissen, ob man ihre Pläne jemals verwirklichen wird; und es ist wirklich so, daß Pläne nur höchst selten ohne große Modifikationen verwirklicht werden, und dies teils, weil unsere Erfahrung während der Zeit der Konstruktion zunimmt, und teils, weil es notwendig ist, Kompromisse zu schließen¹⁴. Marx

hatte also vollkommen recht, als er betonte, daß sich «die Geschichte» nicht auf dem Papier planen läßt. Aber *Institutionen* lassen sich planen, und sie werden fortwährend geplant. Nur indem wir, Schritt für Schritt, Institutionen zur Sicherung der Freiheit und insbesondere der Freiheit vor Ausbeutung planen¹⁵, nur so können wir hoffen, eine bessere Welt zustande zu bringen.

V

Ich habe die Absicht, die praktische politische Bedeutung der historizistischen Theorie Marxens zu zeigen, indem ich jedes der drei Kapitel, die sich mit den drei Schritten seines prophetischen Arguments befassen, durch einige Bemerkungen ergänze, die die Wirkung seiner historischen Prophezeiung auf die jüngste europäische Geschichte illustrieren. Denn wegen des Einflusses, den die beiden großen marxistischen Parteien, die Kommunisten und die Sozialdemokraten in Mitteleuropa und in Osteuropa, ausüben, waren diese Wirkungen sehr weittragend.

Beide Parteien waren völlig unvorbereitet für eine Aufgabe wie die Umformung der Gesellschaft. Die russischen Kommunisten, die zuerst an die Macht kamen, strebten vorwärts, ohne die schwierigen Probleme und die ungeheuren Opfer und Leiden zu ahnen, die vor ihnen lagen. Die Sozialdemokraten Mitteleuropas, deren Chance ein wenig später kam, wichen für viele Jahre der Verantwortung aus, die die Kommunisten so bereitwillig auf sich genommen hatten. Wahrscheinlich mit Recht bezweifelten sie, ob ein

Volk, das nicht, wie das russische, im Zarismus eine Periode grausamster Unterdrückung erfahren hatte, jemals die Leiden, die Opfer, die die Revolution von ihnen forderte, den Bürgerkrieg und eine lange Zeit oft erfolgloser Experimente auf sich genommen hätte. Darüber hinaus schien ihnen das Ergebnis des russischen Experiments während der kritischen Jahre von 1918 bis 1926 höchst unsicher zu sein. Und es war auch wirklich nicht möglich, seine Aussichten zu beurteilen. Man kann sagen, daß die Spaltung zwischen den mitteleuropäischen Kommunisten und den Sozialdemokraten eine Spaltung war zwischen Marxisten, die eine Art irrationalen Glaubens an den schließlichen Erfolg des russischen Experiments hegten, und Marxisten, die einen mehr vernünftigen Skeptizismus vertraten. Wenn ich «irrational» und «vernünftig» sage, so beurteile ich sie nach ihrem eigenen Maßstab, nach dem Marxismus; denn nach dem Marxismus hätte die proletarische Revolution das schließliche Ergebnis der Industrialisierung sein müssen, und *nicht umgekehrt*¹⁶; und sie hätte zuerst in den hoch-industrialisierten Ländern und erst viel später in Rußland eintreten sollen¹⁷.

Diese Bemerkung soll keine Verteidigung der sozialdemokratischen Führer¹⁸ sein, deren Politik völlig durch die marxistische Prophezeiung, durch ihren impliziten Glauben bestimmt war, daß der Sozialismus kommen müsse. Aber in den Führern war dieser Glauben oft verbunden mit einem hoffnungslosen Skeptizismus in bezug auf ihre eigenen unmittelbaren Funktionen und Aufgaben sowie

in bezug auf die unmittelbare Zukunft¹⁹. Vom Marxismus hatten sie gelernt, die Arbeiter zu organisieren und sie mit einer wirklich wunderbaren Begeisterung für ihre Aufgabe, die Befreiung der Menschheit, zu inspirieren²⁰. Sie waren jedoch unfähig, die Verwirklichung ihrer Versprechungen vorzubereiten. Sie hatten ihre Lehrbücher gut gelesen, sie wußten alles über den «wissenschaftlichen Sozialismus», und sie wußten, daß die Herstellung von Rezepten für die Zukunft unwissenschaftlich und utopisch war. Hatte nicht Marx selbst einen Anhänger Comtes verspottet, der ihn in der *Revue Positiviste* wegen seiner Vernachlässigung praktischer Programme kritisierte? «So wirft mir die ‚Revue Positiviste‘ vor», hatte Marx verächtlich²¹ gesagt, «einerseits, ich behandle die Ökonomie metaphysisch, andererseits – man rate! – ich beschränke mich auf bloß kritische Zergliederung des Gegebenen, statt Rezepte (comtistische?) für die Garküche der Zukunft zu verschreiben!» Die marxistischen Führer waren nicht so dumm, daß sie ihre Zeit an Dinge wie an eine Technologie verschwendeten. «Arbeiter aller Länder, vereinigt euch!» – dieses Schlagwort erschöpfte ihr praktisches Programm. Als die Arbeiter ihrer Länder vereinigt waren, als sich eine Gelegenheit bot, die Verantwortung der Regierung zu übernehmen und die Grundlagen für eine bessere Welt zu legen, als ihre Stunde schlug, da ließen sie die Arbeiter auf dem trockenen. Die Führer wußten nicht, was tun. Sie warteten auf den versprochenen Selbstmord des Kapitalismus. Nach dem unvermeidlichen kapitalistischen Zusammenbruch, wenn alles schief ging, wenn sich alles

in Auflösung befand und wenn das Risiko eines schlechten Rufs und der Schande für sie selbst beträchtlich abgenommen hatte, dann hofften sie, die Retter der Menschheit zu werden. (Und wir dürfen nicht vergessen, daß der Erfolg der Kommunisten in Rußland zum Teil wirklich nur deshalb möglich war, weil sich vor ihrem Aufstieg zur Macht Entsetzliches ereignet hatte.) Aber als die große Depression, die sie zuerst als den versprochenen Zusammenbruch begrüßten, ihren Verlauf nahm, da begannen sie einzusehen, daß es die Arbeiter allmählich satt hatten, mit Interpretationen der Geschichte abgespeist und hingehalten zu werden²²; sie begannen einzusehen, daß es nicht genug war, wenn man ihnen erzählte, daß der Faschismus auf Grund der unfehlbaren Lehre des wissenschaftlichen Sozialismus bestimmt die letzte Verteidigungslinie des Kapitalismus vor seinem unausweichlichen Zusammenbruch sei. Die leidenden Massen brauchten mehr. Langsam wurden den Führern die Folgen ihrer Politik klar, einer Politik, die wartete und auf das große Wunder hoffte. Aber es war zu spät. Ihre Chance war vorüber.

Diese Bemerkungen sind sehr skizzenhaft. Aber sie geben einige Hinweise auf die praktischen Konsequenzen von Marxens Verkündigung des Sozialismus.

NEUNTES KAPITEL: DIE SOZIALE REVOLUTION

Die wichtigste Voraussetzung des zweiten Schritts im prophetischen Argument Marxens ist die Annahme, daß der Kapitalismus zu einer Zunahme des Reichtums und des Elends führen muß; zu einer Zunahme des Reichtums der zahlenmäßig abnehmenden Bourgeoisie und zu einer Zunahme des Elends der zahlenmäßig zunehmenden Klasse der Arbeiter. Diese Annahme wird im nächsten Kapitel kritisiert werden, wird aber hier als erwiesen vorausgesetzt. Die Konklusionen, die aus ihr gezogen werden, kann man in zwei Teile teilen. Der erste Teil ist eine Prophezeiung über die Entwicklung der *Klassenstruktur* des Kapitalismus. Sie behauptet, daß alle Klassen außer der Bourgeoisie und dem Proletariat, insbesondere die sogenannten Mittelklassen, verschwinden müssen und daß das Proletariat auf Grund der wachsenden Spannung zwischen ihm und der Bourgeoisie mehr und mehr an Klassenbewußtsein und Einheit gewinnen wird. Der zweite Teil ist die Prophezeiung, daß es keine Möglichkeit gibt, diese Spannung zu beseitigen, und daß sie daher zu einer proletarischen *sozialen Revolution* führen wird.

Ich glaube, daß keine der beiden Konklusionen aus den Prämissen folgt. Meine Kritik wird im Grunde der im letzten Kapitel vorgelegten Kritik gleichen, das heißt, ich werde zu zeigen versuchen, daß Marx in seinen Argumenten viele mögliche Entwicklungen vernachlässigt hat.

Betrachten wir sogleich die *erste Konklusion*, das heißt die Prophezeiung, daß alle Klassen verschwinden oder bedeutungslos werden müssen mit der einzigen Ausnahme der Bourgeoisie und des Proletariats, deren Klassenbewußtsein und Solidarität zunehmen wird. Es ist zuzugeben, daß die Prämissen, die Lehre von der Zunahme des Reichtums und des Elends, tatsächlich für das Verschwinden einer bestimmten Mittelklasse sorgt, nämlich der Klasse der schwächeren Kapitalisten und der kleinen Bourgeoisie. «Je ein Kapitalist schlägt viele tot», sagt Marx¹; und diese Mitkapitalisten werden vielleicht wirklich zu Lohnverdienern und damit für Marx zu Proletariern reduziert werden. Diese Entwicklung ist ein Teil der Zunahme des Reichtums, der Anhäufung von mehr und mehr Kapital und seiner Konzentration und Zentralisation in weniger und weniger Händen. Ein ähnliches Geschick trifft «die bisherigen kleinen Mittelstände», wie Marx sagt². «Die kleinen Industriellen, Kaufleute und Rentiers, die Handwerker und Bauern, alle diese Klassen fallen ins Proletariat hinab, teils dadurch, daß ihr kleines Kapital für den Betrieb der großen Industrie nicht ausreicht und der Konkurrenz mit den größeren Kapitalisten erliegt, teils dadurch, daß ihre Geschicklichkeit von neuen Produktionsweisen entwertet wird. So rekrutiert sich das Proletariat aus allen Klassen der Bevölkerung.» Diese Beschreibung ist sicher ziemlich zutreffend, insbesondere was das Handwerk betrifft; und es ist auch wahr, daß viele Proletarier aus dem Bauernstand kommen.

Aber so bewundernswert die Beobachtungen Marxens auch sind, das Bild hat seine Mängel. Die Bewegung, die er untersuchte, ist eine Industriebewegung; sein «Kapitalist» ist der Industriekapitalist, sein «Proletarier» der Industriearbeiter. Und obwohl viele Industriearbeiter aus dem Bauernstande kommen, so dürfen wir doch nicht schließen, daß zum Beispiel die Bauern und Farmer allesamt nach und nach zu Industriearbeitern reduziert werden. Selbst die Landarbeiter sind mit den Industriearbeitern nicht unbedingt durch ein gemeinsames Gefühl der Solidarität und des Klassenbewußtseins verbunden. «Die Zerstreuung der Landarbeiter über größere Flächen», so gesteht Marx zu³, «bricht zugleich ihre Widerstandskraft, während Klassentradition die der städtischen Arbeiter steigert.» Dies legt kaum die Vereinigung zu einem klassenbewußten Ganzen nahe. Es zeigt vielmehr, daß zumindest die Möglichkeit einer Spaltung besteht und daß der Landarbeiter vielleicht manchmal von seinem Herrn, dem Farmer oder Bauern, zu sehr abhängt, um mit dem Industrieproletariat gemeinsame Sache zu machen. Aber daß sich die Farmer oder Bauern leicht entschließen können, die Bourgeoisie und nicht die Arbeiter zu unterstützen, dieser Umstand wurde von Marx selbst erwähnt⁴; und ein Programm für Arbeiter, wie das des *Manifests*⁵, dessen erste Forderung die «Expropriation des Grundeigentums» verlangt, ist sicher nicht geeignet, diese Tendenz zu vermindern.

Es ist also zumindest möglich, daß die ländlichen Mittelklassen nicht verschwinden und daß das Landproletariat

nicht mit dem Industrieproletariat verschmilzt. Aber das ist noch nicht alles. Marxens eigene Analyse zeigt, daß es für die Bourgeoisie lebensnotwendig ist, Uneinigkeit unter den Lohnverdienern zu säen; und wie Marx selbst beobachtet hat, kann dies zumindest auf zwei verschiedene Weisen erreicht werden. Entweder durch die Schaffung einer *neuen* Mittelklasse, einer privilegierten Gruppe von Lohnverdienern, die sich den Handarbeitern überlegen fühlen⁶, die aber zur gleichen Zeit von der Gnade der herrschenden Schicht abhängen. Oder durch die Nutzbarmachung der niedersten Schicht der Gesellschaft, für die Marx den Namen «Lumpenproletariat» geprägt hat. Diese Schicht ist, wie Marx gezeigt hat, das Rekrutierungsgebiet krimineller Elemente, die bereit sein mögen, sich an den Klassenfeind zu verkaufen. Zunehmendes Elend muß, wie er zugibt, zu einem Ansteigen der Zahl dieser Klasse führen; und das ist eine Entwicklung, die wohl kaum zur Solidarität aller Unterdrückten beitragen wird.

Aber selbst die Solidarität der Klasse der Industriearbeiter ist keine notwendige Folge des zunehmenden Elends. Zugegeben: Zunehmendes Elend muß Widerstand produzieren, und es ist sogar wahrscheinlich, daß es zu Aufständen kommt. Aber die Annahme unseres Arguments ist, daß das Elend nicht gemildert werden kann, bevor die soziale Revolution siegreich beendet worden ist. Daraus folgt, daß die Arbeiter bei ihren vergeblichen Versuchen, ihr Los zu verbessern, eine Niederlage nach der anderen erleiden werden. Und eine solche Entwicklung macht die Arbeiter nicht

unbedingt klassenbewußt im marxistischen Sinn, das heißt stolz auf ihre Klasse und sicher in bezug auf ihre Mission⁷; eine solche Entwicklung wird sie eher klassenbewußt machen in einem ganz anderen Sinn, nämlich sie werden sich der Tatsache bewußt werden, daß sie einer geschlagenen Armee angehören. Und dieses Ergebnis wird auch höchst wahrscheinlich eintreten, wenn die Arbeiter nicht in der Einsicht Stärke finden, daß ihre Zahl und ihre potentielle wirtschaftliche Macht ständig zunimmt. Das könnte dann der Fall sein, wenn, wie Marx prophezeit hat, alle Klassen, mit Ausnahme ihrer eigenen und der Klasse der Kapitalisten, die Tendenz hätten, zu verschwinden. Aber wir haben eben gesehen, daß diese Prophezeiung nicht einzutreffen braucht. Somit kann sogar die Solidarität der Industriearbeiter durch Defaitismus unterminiert werden.

Wir finden also, daß sich im Gegensatz zur Prophezeiung Marxens, die auf der Entwicklung einer sauberen Trennung zwischen zwei Klassen besteht, auf Grund seiner eigenen Annahmen die folgende Klassenstruktur entwickeln kann: [1] Bourgeoisie, [2] große Landeigentümer, [3] andere Landeigentümer, [4] Landarbeiter, [5] neue Mittelklasse, [6] Industriearbeiter, [7] Lumpenproletariat. (Natürlich kann sich auch jede andere Kombination dieser Klassen entwickeln.) Und wir finden weiterhin, daß eine solche Entwicklung möglicherweise die Einheit von [6] unterminieren wird.

Wir können also sagen, daß die erste Konklusion des zweiten Schrittes in Marxens Argument nicht aus den

Prämissen folgt. Aber wie in meiner Kritik des dritten Schrittes muß ich auch hier hervorheben, daß ich nicht die Absicht habe, die Prophezeiung Marxens durch eine andere Prophezeiung zu ersetzen. Ich behaupte nicht, daß die Prophezeiung nicht wahr sein kann, und ich behaupte auch nicht, daß die alternativen Entwicklungen, die ich hier beschrieben habe, wirklich eintreten werden. Ich behaupte nur, daß sie eintreten können. (Und dies kann von den Angehörigen des radikalen Flügels kaum bestritten werden, die sich mit Vorliebe der Anklage des Verrats, der Bestechung und der ungenügenden Klassensolidarität bedienen, wenn sie Entwicklungen hinwegklären wollen, die ihrem prophetischen Schema widersprechen.) Und daß sie eintreten können, das sollte jedem klar sein, der die Entwicklung verfolgt hat, die schließlich zum Faschismus führte; denn in dieser Entwicklung spielten alle von mir erwähnten Möglichkeiten eine Rolle. Die bloße Möglichkeit genügt aber schon, um die erste Schlußfolgerung des zweiten Schrittes zu zerstören.

Das berührt natürlich die *zweite Konklusion*, die Prophezeiung der kommenden sozialen Revolution. Bevor ich jedoch die Art und Weise kritisiere, in der diese Prophezeiung hergeleitet wird, ist es notwendig, mit einiger Ausführlichkeit die Rolle zu diskutieren, die sie im ganzen Argument spielt, sowie die Weise, in der Marx den Ausdruck «soziale Revolution» verwendet.

II

Auf den ersten Blick scheint es klar genug zu sein, was Marx meint, wenn er von der *sozialen Revolution* spricht. Seine «soziale Revolution des Proletariats» ist ein *historischer Ausdruck*. Dieser Ausdruck bezeichnet den mehr oder weniger rapiden Übergang von der historischen Periode des Kapitalismus zur Periode des Sozialismus. Er ist, mit anderen Worten, der Name für eine Übergangsperiode des Kampfes zwischen den beiden wichtigsten Klassen, eine Periode, die sich bis zum schließlichen Sieg der Arbeiter erstreckt. Auf die Frage, ob die Bezeichnung «soziale Revolution» einen gewaltsamen Bürgerkrieg zwischen den zwei Klassen einschließe, antwortete Marx⁸, daß dies nicht unbedingt der Fall sein müsse, jedoch nicht ohne hinzuzufügen, daß die Aussichten, einen Bürgerkrieg zu vermeiden, leider nicht die besten seien. Und er hätte weiters hinzufügen können, daß die Frage vom Standpunkt einer historischen Prophezeiung aus vielleicht nicht ganz unwichtig, aber auf jeden Fall von sekundärer Bedeutung ist. Das Sozialleben ist eben gewaltsam, und der Klassenkampf fordert täglich seine Opfer⁹. Wirklich entscheidend ist nur das Ergebnis, der Sozialismus. Und das wesentliche Charakteristikum der «sozialen Revolution» besteht darin, daß sie dieses Ergebnis herbeiführt.

Diese Erklärung des Ausdrucks «soziale Revolution» ist nur dann zufriedenstellend, wenn es als erwiesen oder als intuitiv sicher gelten kann, daß der Sozialismus auf den Kapitalismus folgt. Aber da die Lehre von der sozialen

Revolution gerade in jenem wissenschaftlichen Argument verwendet wird, das die Ankunft des Sozialismus beweisen soll, so ist die Erklärung wirklich sehr unbefriedigend. Denn wenn wir in einem solchen Argument die soziale Revolution als den Übergang zum Sozialismus kennzeichnen, dann wird es ebenso zirkelhaft wie das Argument des Arztes der seine Voraussage des Todes eines Patienten weder durch Hinweis auf Symptome noch durch Aufzählung anderer Eigenschaften seines Leidens zu rechtfertigen vermag, sondern der einfach sagt, daß es in ein «letales Leiden» übergehen wird. (Stirbt der Patient nicht, dann war er eben noch nicht an dem «letalen Leiden» erkrankt; und wenn eine Revolution nicht zum Sozialismus führt, dann ist sie eben noch nicht die «soziale Revolution».) Wir können dieser Kritik auch die einfachere Form geben, daß wir in keinem Schritt des prophetischen Arguments eine Voraussetzung einführen dürfen, die erst in einem späteren Schritt hergeleitet wird.

Diese Überlegungen zeigen, daß eine geeignete Rekonstruktion des Marxschen Arguments von einer Charakterisierung der sozialen Revolution ausgehen muß, die sich nicht auf den Sozialismus bezieht und die doch zuläßt, daß die soziale Revolution ihre Rolle im Argument so gut als nur möglich spielt. Eine Charakterisierung, die diese Bedingungen erfüllt, scheint die folgende zu sein: Die soziale Revolution ist ein Versuch eines weitgehend geeinigten Proletariats, unumschränkte politische Macht zu erlangen; der Versuch wird durchgeführt mit dem

festen Entschluß, im Notfall nicht vor der Anwendung von Gewalt zurückzuschrecken und die Opponenten auf jeden Fall daran zu hindern, daß sie ihren politischen Einfluß zurückgewinnen. Diese Charakterisierung ist frei von den eben erwähnten Schwierigkeiten; sie paßt zum dritten Schritt des Arguments, insoferne dieser Schritt gültig ist, und sie verleiht ihm jenen Grad von Plausibilität, den er zweifellos besitzt; und wie wir zeigen werden, stimmt sie auch mit dem Marxismus überein und insbesondere mit seiner historizistischen Tendenz, die Frage offen zu lassen¹⁰, ob in dieser Phase der Geschichte Gewalt angewendet werden wird oder nicht.

Aber obgleich die vorgeschlagene Charakterisierung nichts Bestimmtes über die Anwendung von Gewalt sagt, solange man sie als eine historische Prophezeiung interpretiert, so ist sie doch keineswegs unbestimmt, wenn man sie von einem sittlichen oder legalen Standpunkt aus betrachtet. Von einem solchen Standpunkt aus betrachtet, wird die soziale Revolution durch die hier vorgeschlagene Charakterisierung zweifellos zu einer *gewaltsamen Erhebung*; denn die Frage, ob in Wirklichkeit Gewalt angewendet wird oder nicht, ist weniger wichtig als die Absicht; und wir haben ja angenommen, daß der feste Entschluß gefaßt wurde, nicht von der Anwendung von Gewalt zurückzuschrecken, falls dies zur Erreichung der Ziele der Bewegung notwendig sein sollte. Wenn wir sagen, daß der Entschluß, nicht vor der Anwendung von Gewalt zurückzuschrecken, die soziale Revolution zu einer gewaltsamen Erhebung stempelt, so be-

finden wir uns in Übereinstimmung nicht nur mit dem moralischen oder dem legalen Standpunkt, sondern auch mit der gewöhnlichen und alltäglichen Ansicht von der Sache. Denn wenn ein Mensch entschlossen ist, zur Erreichung seiner Ziele Gewalt anzuwenden, dann kann man sagen, daß er im Grund eine gewalttätige Haltung einnimmt, ob er nun in einem besonderen Falle Gewalt anwendet oder nicht. Sicher müßten wir beim Versuch, die zukünftigen Handlungen dieses Menschen vorherzusagen, ebenso vage sein wie der Marxismus, und wir müßten zugeben, daß wir nicht wissen, ob er wirklich Gewalt anwenden wird. (In dieser Hinsicht stimmt also unsere Charakterisierung mit der marxistischen Auffassung überein.) Aber dieser Mangel an Bestimmtheit verschwindet ganz offenkundig, wenn wir nicht eine historische Prophezeiung machen wollen, sondern wenn wir es unternehmen, seine Einstellung in der gewöhnlichen Weise zu charakterisieren.

Ich möchte nun hervorheben, daß es diese Prophezeiung einer möglicherweise gewaltsamen Revolution ist, die ich, vom Standpunkt der praktischen Politik aus betrachtet, für das bei weitem schädlichste Element des Marxismus halte; und ich glaube, es wird besser sein, wenn ich zunächst die Gründe für meine Ansicht darlege und erst nachher mit meiner Analyse fortfahre.

Ich bin nicht in allen Fällen und unter allen Umständen gegen eine gewaltsame Revolution. Wie einige christliche Denker des Mittelalters und der Renaissance, die die Zulässigkeit des Tyrannenmordes lehrten, glaube auch ich,

daß es in einer Tyrannei vielleicht wirklich keine andere Möglichkeit gibt und daß eine gewaltsame Revolution gerechtfertigt sein kann. Aber ich glaube auch, daß das *einzig*e Ziel jeder solchen Revolution die Errichtung einer Demokratie sein sollte: und unter einer Demokratie verstehe ich nicht etwas so Vages wie etwa die «Herrschaft des Volkes» oder die «Herrschaft der Majorität», sondern eine Reihe von Einrichtungen (unter ihnen vor allem allgemeine Wahlen, d. h. das Recht des Volkes, seine Regierung zu entlassen), die die öffentliche Kontrolle der Herrscher und ihre Absetzung durch die Beherrschten gestatten und die es den Beherrschten ermöglichen, Reformen ohne Gewaltanwendung und sogar gegen den Wunsch der Herrscher durchzuführen. Mit anderen Worten: Die Anwendung von Gewalt ist nur in einer Tyrannei gerechtfertigt, in der sich Reformen nicht ohne Gewaltanwendung durchführen lassen; und sie sollte nur ein Ziel haben, nämlich die Errichtung eines Zustandes, in dem gewaltlose Reformen wieder möglich sind.

Ich glaube nicht, daß wir je versuchen sollten, unter Anwendung von Gewalt mehr zu erreichen. Denn jeder derartige Versuch wäre mit dem Risiko verbunden, daß alle Aussichten auf vernünftige Reformen verlorengehen. Die fortgesetzte Anwendung von Gewalt kann am Ende nur zum Verlust der Freiheit führen, denn sie begünstigt nicht die leidenschaftslose Herrschaft der Vernunft, sondern die Herrschaft des starken Mannes. Eine gewaltsame Revolution, die mehr versucht als die Zerstörung der Tyrannei, kann ihre wirklichen Ziele erreichen; aber mit zumindest

gleicher Wahrscheinlichkeit kann sie in eine neue Tyrannei einmünden.

In einem einzigen weiteren Fall halte ich die Anwendung von Gewalt in politischen Kämpfen für gerechtfertigt. Ich meine den Widerstand – nach Errichtung der Demokratie – gegen jeden Angriff (ob von innen oder von außen) auf die demokratische Verfassung und auf die Verwendung demokratischer Methoden. Jeder derartige Angriff – und insbesondere ein Angriff, der von der Regierung geführt wird, die sich gerade an der Macht befindet, oder der von ihr geduldet wird – sollte von allen loyalen Bürgern, selbst unter Anwendung von Gewalt, zurückgewiesen werden. Denn das Arbeiten einer Demokratie beruht ja in weitem Ausmaße auf der Einsicht, daß eine Regierung, die versucht, ihre Macht zu mißbrauchen und sich als Tyrannei einzusetzen (oder die Errichtung einer Tyrannei durch jemand anderen gestattet), sich außerhalb des Gesetzes stellt und daß ihre Bürger dann nicht nur ein Recht, sondern auch die Pflicht haben, die Handlungen einer solchen Regierung als Verbrechen und ihre Mitglieder als eine gefährliche Verbrecherbande zu betrachten. Aber ich halte daran fest, daß dieser gewaltsame Widerstand gegen Versuche einer Beseitigung der Demokratie unzweideutig defensiv sein muß. Es darf nicht der geringste Zweifel entstehen, daß das einzige Ziel des Widerstandes die Rettung der Demokratie ist. Die Drohung mit einer Gegentyrannei wäre ebenso verbrecherisch wie der ursprüngliche Versuch der Errichtung einer Tyrannei; und sie ist daher selbst dann eine sehr

schlechte Methode zur Verteidigung der Demokratie, wenn sie mit der unschuldigen Absicht ausgesprochen wird, die Demokratie durch die Einschüchterung ihrer Feinde zu retten; denn in Wirklichkeit würde sie nur die Verteidiger der Demokratie in einer Stunde der Gefahr verwirren und damit dem Feinde aller Wahrscheinlichkeit nach helfen.

Diese Bemerkungen deuten an, daß eine erfolgreiche demokratische Politik von ihren Verteidigern die Beobachtung bestimmter Regeln verlangt. Einige dieser Regeln werden an einer späteren Stelle dieses Kapitels aufgezählt werden; im Augenblick wollte ich nur erklären, warum ich die Einstellung der Marxisten zur Frage der Gewaltanwendung für einen sehr wichtigen Punkt halte, der in jeder Analyse von Marx behandelt werden muß.

III

Wenn wir nun die verschiedenen Interpretationen der sozialen Revolution ins Auge fassen, die wir bei den Marxisten finden, dann können wir hauptsächlich zwei Gruppen unterscheiden, nämlich einen radikalen Flügel und einen gemäßigten Flügel (diese Einteilung entspricht ungefähr, wenn auch nicht genau¹¹, der Einteilung in kommunistische und sozialdemokratische Parteien).

Marxisten lehnen es oft ab, die Frage zu diskutieren, ob eine gewaltsame Revolution «gerechtfertigt» sein würde oder nicht; sie sagen, daß sie Wissenschaftler und keine Moralisten sind und daß sie sich nicht mit Spekulationen über das befassen, was sein sollte, sondern mit den vor-

liegenden und den zukünftigen Tatsachen. Mit anderen Worten, sie sind historische Propheten, die sich auf die Frage beschränken, was geschehen wird. Aber nehmen wir für einen Augenblick an, daß wir sie zu einer Diskussion der Berechtigung der sozialen Revolution überreden konnten. Ich glaube, es wird sich dann herausstellen, daß alle Marxisten im Grunde der alten Idee zustimmen, daß gewaltsame Revolutionen nur dann gerechtfertigt sind, wenn sie sich gegen eine Tyrannei richten. Aber von hier an unterscheiden sich die Ansichten der beiden Gruppen.

Der radikale Flügel behauptet, daß nach Marx eine Klassenherrschaft mit Notwendigkeit eine Diktatur, das heißt eine Tyrannei ist¹². Eine wirkliche Demokratie läßt sich daher nur erreichen, indem man eine klassenlose Gesellschaft herstellt, das heißt indem man die kapitalistische Diktatur beseitigt, wenn nötig mit Gewalt. Der gemäßigte Flügel stimmt dieser Ansicht nicht zu, sondern behauptet, daß die Demokratie in einem gewissen Ausmaß sogar unter dem Kapitalismus verwirklicht werden könne und daß es daher möglich sei, die soziale Revolution durch allmähliche Reformen auf friedlichem Wege herbeizuführen. Aber auch dieser gemäßigte Flügel hält eine solche friedliche Entwicklung für unsicher; er verweist darauf, daß die Bourgeoisie aller Wahrscheinlichkeit nach gewaltsame Maßnahmen ergreifen wird, wenn ihr eine Niederlage auf dem Kampffelde der Demokratie droht; und er hält die Arbeiter in diesem Fall für berechtigt, Gleiches mit Gleichem zu vergelten und ihre Herrschaft auf gewaltsame Weise zu errichten¹³. Beide

Flügel behaupten, daß sie den wahren Marxismus von Marx repräsentieren, und in gewisser Hinsicht haben sie auch beide recht. Denn wie wir oben erwähnt haben, waren Marxens Ideen über diese Dinge etwas zweideutig, und das wegen seines historizistischen Vorgehens; und außerdem scheint es, daß er seine Ansichten im Laufe seines Lebens geändert hat; er begann als ein Radikaler und nahm später eine mehr gemäßigte Position ein¹⁴.

Ich werde zuerst die *radikale Position* untersuchen; sie scheint mir die einzige zu sein, die mit dem *Kapital* und dem ganzen Gedankengang des prophetischen Arguments übereinstimmt. Denn die Hauptlehre des *Kapitals* besagt, daß der Antagonismus zwischen den Kapitalisten und den Arbeitern zunehmen muß und daß kein Kompromiß möglich ist, so daß der Kapitalismus nicht verbessert, sondern nur zerstört werden kann. Es wird am besten sein, wenn wir die grundlegende Stelle des *Kapitals* anführen, in der Marx die «geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation» zusammenfaßt. Er schreibt¹⁵: «Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses usurpieren und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Erniedrigung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit ihm und unter ihm aufgeblüht ist. Die Konzentration

der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Enteigner werden enteignet.»

Angesichts dieser grundlegenden Stelle kann man kaum bezweifeln, daß der Kern der Lehre Marxens im *Kapital* die Unmöglichkeit einer Reform des Kapitalismus und die Prophezeiung seines gewaltsamen Umsturzes war; dies entspricht der Lehre des radikalen Flügels. Und diese Lehre paßt vortrefflich zu unserem prophetischen Argument. Denn wenn wir nicht nur die Prämisse des zweiten Schrittes, sondern auch die erste Konklusion akzeptieren, dann folgt wirklich die Prophezeiung der sozialen Revolution. (Und wie wir im letzten Kapitel gezeigt haben, folgt dann auch der Sieg der Arbeiter.) Man kann sich wirklich nur schwer vorstellen, daß eine völlig geeinigte und klassenbewußte Arbeiterklasse keinen entschlossenen Versuch unternehmen wird, die soziale Ordnung zu stürzen, wenn ihre Not nicht auf andere Weise beseitigt werden kann. Aber das rettet natürlich nicht die zweite Konklusion. Denn wir haben ja bereits die Ungültigkeit der ersten Konklusion nachgewiesen; und aus der Prämisse allein, aus der Zunahme des Reichtums und des Elends, kann die Unvermeidbarkeit der sozialen Revolution nicht hergeleitet werden. Wie wir in unserer Analyse der ersten Konklusion gezeigt haben, können wir nur sagen, daß es vielleicht nicht möglich sein wird, Aufstände zu vermeiden; aber da wir

nicht mit voller Sicherheit sagen können, ob Klasseneinheit erreicht worden ist, und da es auch nicht feststeht, daß sich das Klassenbewußtsein der Arbeiter voll entwickelt hat, so können wir derartige Aufstände nicht mit der sozialen Revolution identifizieren. (Sie brauchen auch nicht zum Siege zu führen, in welchem Falle die Annahme, daß sie die soziale Revolution darstellen, nicht zum dritten Schritt passen würde.)

Im Gegensatz zur radikalen Position, die sich zumindest ganz gut in das prophetische Argument einfügt, zerstört die *gemäßigte Position* dieses Argument vollkommen. Aber wie wir weiter oben bemerkt haben, hat auch diese Position eine Stütze in der Autorität Marxens. Marx lebte lange genug, um zu sehen, daß Reformen durchgeführt wurden, die nach seiner Theorie unmöglich waren. Es kam ihm aber nie zum Bewußtsein, daß diese Verbesserungen des Loses der Arbeiter zur gleichen Zeit seine Theorie widerlegten. Seine zweideutige historizistische Idee der sozialen Revolution erlaubte es ihm, diese Reformen als ihr Vorspiel¹⁶ oder sogar als ihren Beginn aufzufassen. Wie uns Engels mitteilt¹⁷, kam Marx zu dem Schluß, daß jedenfalls in England «die unvermeidliche soziale Revolution gänzlich durch friedliche und gesetzliche Mittel durchgeführt werden könnte. Gewiß hat er nie vergessen, hinzuzufügen, daß er kaum erwarte, die englische herrschende Klasse werde sich ohne ‚proslavery rebellion‘ dieser friedlichen und gesetzlichen Entwicklung unterwerfen.» Dieser Bericht stimmt mit einem Brief¹⁸ überein, in dem Marx nur drei Jahre vor sei-

nem Tode schrieb: «Der Ansicht meiner Partei nach ... ist die englische Revolution nicht *notwendig*, sondern – nach historischem Vorbild – *möglich*.» Achten wir darauf, daß zumindest in der ersten dieser Behauptungen die Theorie des «gemäßigten Flügels» klar ausgesprochen ist; nämlich die Theorie, daß Gewaltanwendung unvermeidbar wird, wenn die herrschende Klasse nicht nachgibt.

Es scheint mir nun, daß diese gemäßigten Theorien das ganze prophetische Argument zerstören ¹⁹. Sie enthalten die Möglichkeit eines Kompromisses, einer allmählichen Reform des Kapitalismus, und damit die Möglichkeit einer Abnahme der Klassengegensätze. Aber die einzige Grundlage des prophetischen Arguments ist die Annahme, daß der Klassenantagonismus zunehmen wird. Es ist rein logisch nicht einzusehen, warum eine allmähliche und unter Kompromissen erreichte Reform zur Vernichtung des kapitalistischen Systems führen sollte; warum die Arbeiter, die aus der Erfahrung gelernt haben, daß sie ihr Schicksal durch allmähliche Reformen verbessern können, es nicht vorziehen sollten, diese Methode beizubehalten, auch dann, wenn sie nicht zum «völligen Sieg», das heißt zur Unterwerfung der herrschenden Klasse führt; warum sie nicht mit der Bourgeoisie Kompromisse schließen und sie im Besitz der Produktionsmittel belassen sollten, statt alle ihre errungenen Vorteile dadurch aufs Spiel zu setzen, daß sie Forderungen aufstellen, die höchst wahrscheinlich zu gewaltsamen Zusammenstößen führen müssen. Nur wenn wir annehmen, daß «die Proletarier nichts zu ver-

lieren haben als ihre Ketten»²⁰, nur wenn wir annehmen, daß das Gesetz vom zunehmenden Elend entweder gilt oder zumindest Verbesserungen unmöglich macht, nur dann können wir prophezeien, daß die Arbeiter gezwungen sein werden, einen Versuch zum Sturz des Gesamtsystems zu unternehmen. Eine evolutionäre Deutung der «sozialen Revolution» zerstört somit das gesamte marxistische Argument vom ersten bis zum letzten Schritt; was vom Marxismus übrigbleibt, ist das historizistische Vorgehen. Wenn man trotzdem den Versuch einer historischen Prophezeiung nicht aufgeben will, dann muß man ihn auf ein völlig neues Argument gründen.

Wenn man nun versucht, ein solches modifiziertes Argument zu konstruieren, das sowohl mit dem späteren Marx als auch mit den Ansichten des gemäßigten Flügels übereinstimmt und das auch soviel als nur möglich von der ursprünglichen Theorie bewahrt, so erhält man ein Argument, welches zur Gänze auf der Behauptung beruht, daß die Arbeiterklasse die Mehrzahl des Volkes umfaßt oder eines Tages umfassen wird. Dieses Argument würde etwa so lauten. Der Kapitalismus wird durch eine «soziale Revolution» transformiert werden; und darunter verstehen wir nun nichts anderes als den Fortschritt des Klassenkampfes zwischen den Kapitalisten und den Arbeitern. Diese Revolution kann allmählich und demokratisch vonstatten gehen, oder gewaltsam, oder abwechselnd allmählich und gewaltsam. All dies wird vom Widerstande der Bourgeoisie abhängen. Aber auf jeden Fall und insbesondere dann,

wenn die Entwicklung eine friedliche ist, muß sie mit «der Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse»²¹ enden, wie das *Manifest* sagt; mit der «Erkämpfung der Demokratie»; denn «die proletarische Bewegung ist die selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl».

Man muß nun einsehen, daß die Vorhersage selbst in dieser gemäßigten und bescheidenen Form unhaltbar ist. Der Grund ist der folgende. Die Theorie vom zunehmenden Elend muß aufgegeben werden, wenn man die Möglichkeit allmählicher Reformen zugesteht; aber damit verschwindet der letzte Schein einer Rechtfertigung für die Behauptung, daß die Industriearbeiter eines Tages die «ungeheure Mehrzahl» sein müssen. Ich will damit nicht sagen, daß diese Behauptung aus der marxistischen Theorie vom zunehmenden Elend folgen würde, denn diese Theorie hat die Farmer und Bauern nie hinreichend in Betracht gezogen. Aber wenn das Gesetz vom zunehmenden Elend, das die Mittelklassen auf das Niveau des Proletariats reduzieren soll, nicht gilt, dann kann es sich herausstellen, daß eine sehr ausgedehnte Mittelklasse am Leben bleibt (oder daß eine neue Mittelklasse entstanden ist); und diese Mittelklasse kann dann mit den anderen nichtproletarischen Klassen zusammenarbeiten mit dem Ziel, jeden Versuch der Arbeiter, sich die Macht anzueignen, zum Scheitern zu bringen; und kein Mensch kann mit Sicherheit sagen, wie ein solcher Kampf ausgehen wird. Die Statistik zeigt in der Tat, daß das Verhältnis der Zahl der Industriearbeiter

zur Zahl der übrigen Bevölkerungsklassen nicht mehr die Tendenz hat anzusteigen. Es besteht vielmehr die entgegengesetzte Tendenz, und dies trotz der ständig zunehmenden Akkumulation der Produktionsinstrumente. Diese Tatsache allein genügt zur Widerlegung des modifizierten prophetischen Arguments. Was übrigbleibt, ist die wichtige Beobachtung (die jedoch den anspruchsvollen Maßstäben einer historischen Prophezeiung keinesfalls gerecht wird), daß soziale Reformen vor allem²² unter dem Druck der Unterdrückten oder (wenn man diese Bezeichnung vorzieht) unter dem Druck des Klassenkampfes ausgeführt werden; das heißt, daß die Emanzipation der Unterdrückten der Hauptsache nach von den Unterdrückten selbst geleistet werden muß²³.

IV

Das prophetische Argument ist unhaltbar und irreparabel, ganz gleich, wie man es interpretiert, ob radikal oder gemäßigt. Aber für ein volles Verständnis dieser Situation reicht die Widerlegung der modifizierten Prophezeiung nicht aus; es ist auch notwendig, die *zweideutige Einstellung zum Problem der Gewaltanwendung* zu untersuchen, die wir sowohl bei den radikalen als auch bei den gemäßigten marxistischen Parteien beobachten können. Diese Einstellung hat einen beträchtlichen Einfluß auf die Frage, ob die «Erkämpfung der Demokratie» gelingen wird oder nicht; denn in allen Fällen, in denen der gemäßigte Flügel eine allgemeine Wahl entweder ganz oder doch nahezu

gewonnen hat, war einer der Gründe scheinbar der, daß er einen Großteil der Mittelklasse anzog. Dies war seiner humanitären Gesinnung, seinem Einsatz für die Freiheit und seinem Kampf gegen die Unterdrückung zuzuschreiben. Aber die *systematische Zweideutigkeit* seiner Einstellung zur Frage der Gewaltanwendung hat nicht nur die Tendenz, diese Anziehungskraft zu neutralisieren, sie fördert auch direkt die Interessen der Antidemokraten, der Feinde einer humanitären Gesinnung und der Faschisten.

Die marxistische Lehre enthält zwei eng miteinander verbundene Zweideutigkeiten, und beide sind in diesem Zusammenhang wichtig. Die eine ist eine zweideutige Einstellung zur Anwendung von Gewalt, die auf dem historizistischen Vorgehen beruht. Die andere ist die zweideutige Weise, in der Marxisten von der «Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat» reden, wie sich das *Manifest* ausdrückt²⁴. Was heißt das? Es kann heißen, und es wird auch manchmal so interpretiert, daß die Arbeiterpartei wie jede demokratische Partei das harmlose und klare Ziel hat, eine Majorität zu erlangen und eine Regierung zu bilden. Es kann aber auch heißen – und Marxisten deuten oft an, daß dies der wahre Sinn der Stelle ist –, daß die Partei, einmal an der Macht, die Absicht hat, sich in dieser Position zu verschanzen; das heißt, sie wird ihr Majoritätsvotum so verwenden, daß es für andere sehr schwierig ist, die Macht mit den üblichen demokratischen Mitteln jemals wiederzu-erlangen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Interpretationen ist von größter Wichtigkeit. Wenn eine Partei, die

sich zu einer bestimmten Zeit in der Minderheit befindet, die Absicht hat, eine andere Partei, sei es durch Gewalt oder mit Hilfe eines Majoritätsvotums zu unterdrücken, dann gibt sie dadurch der gegenwärtigen Majorität das Recht, das gleiche zu tun. Sie verliert jedes moralische Recht, sich über die Unterdrückung zu beklagen; und sie arbeitet außerdem jenen Gruppen innerhalb der augenblicklich herrschenden Partei in die Hände, die die Opposition gewaltsam unterdrücken wollen.

Ich nenne diese beiden Zweideutigkeiten kurz die *Zweideutigkeit der Gewalt* und die *Zweideutigkeit der Machtübernahme*. Beide haben ihre Wurzel nicht nur in der Vagheit des historizistischen Vorgehens, sondern auch in der marxistischen Theorie vom Staate. Wenn der Staat seinem Wesen nach eine Klassentyrannei ist, dann ist einerseits Gewaltanwendung zulässig, und andererseits kann man niemals mehr erreichen als die Ersetzung der Diktatur der Bourgeoisie durch die Diktatur des Proletariats. Und es zeigt bloß einen Mangel an historischem Sinn, wenn man sich über die formale Demokratie zu sehr den Kopf zerbricht; denn schließlich ist «die Demokratie ... bloß eine Etappe auf dem Weg der historischen Entwicklung», wie Lenin sagt²⁵.

Beide Zweideutigkeiten spielen in den taktischen Lehren des radikalen wie auch des gemäßigten Flügels ihre Rolle. Was verständlich ist, da der systematische Gebrauch der Zweideutigkeit eine Erweiterung des Bereichs ermöglicht, in dem eine Rekrutierung voraussichtlicher Anhänger in

Frage kommt. Das ist ein taktischer Vorteil, der jedoch im kritischsten Augenblick leicht zu einem Nachteil werden kann; er kann zu einer Spaltung führen, sooft die radikalsten Mitglieder die Stunde zur Durchführung gewaltsamer Maßnahmen für gekommen halten. Die systematische Ausnützung der Zweideutigkeit der Gewaltanwendung durch den radikalen Flügel sei durch die folgenden Auszüge aus Parkes' jüngster kritischer Zergliederung des Marxismus illustriert²⁶: «Da die Kommunistische Partei der Vereinigten Staaten nunmehr nicht nur erklärt, daß sie gegenwärtig die Revolution nicht befürworte, sondern auch, daß sie eine Revolution niemals befürwortet habe, so ist es ratsam, einige Sätze aus dem Programm der Kommunistischen Internationale zu zitieren (verfaßt im Jahre 1928).» Hierauf zitiert Parkes unter anderem die folgenden Stellen dieses Programms: «Die Eroberung der Macht durch das Proletariat bedeutet nicht ein friedliches ‚Übernehmen‘ des fertigen bourgeoisen Staates mit Hilfe einer parlamentarischen Majorität ... Die Eroberung der Macht ist der gewaltsame Sturz der Macht der Bourgeoisie, die Zerstörung des kapitalistischen Staatsapparates ... Die Partei ... hat die Aufgabe, die Massen zu einem direkten Angriff auf den bourgeoisen Staat zu führen. Dies geschieht ... durch Propaganda ... und ... Massenaktion ... Diese Massenaktion schließt ... am Ende den mit bewaffnetem Aufstand verbundenen Generalstreik ein ... Die letzte Form ... die die beste ist ... muß nach Kriegsregeln durchgeführt werden ...» Wie man sieht, ist dieser Teil des Programms völlig eindeutig;

aber das hält die Partei nicht davon ab, die Zweideutigkeit der Gewaltanwendung systematisch zu gebrauchen und sich, wenn es die taktische Situation erfordert ²⁷, auf eine gewaltlose Interpretation des Ausdrucks «soziale Revolution» zurückzuziehen – und dies trotz des letzten Absatzes des *Manifestes* ²⁸ (der im Programm von 1928 beibehalten wird), wo es heißt: «Die Kommunisten verschmähen es, ihre Ansichten und Absichten zu verheimlichen. Sie erklären es offen, daß ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung ...» Die Art und Weise, in der sich der gemäßigte Flügel systematisch der Zweideutigkeit der Gewaltanwendung und der Zweideutigkeit der Machtübernahme bedient hat, ist sogar noch wichtiger. Sie ist vor allem von Engels auf Grund der mehr gemäßigten Ansichten Marxens (die wir weiter oben zitiert haben) entwickelt worden, und sie wurde zu einer taktischen Lehre, die einen großen Einfluß auf die späteren Entwicklungen ausübte. Diese Lehre kann man etwa so darstellen ²⁹: Wir Marxisten ziehen eine friedliche und demokratische Entwicklung zum Sozialismus bei weitem vor, wenn sie möglich ist. Aber als politische Realisten wissen wir, daß die Bourgeoisie wahrscheinlich nicht ruhig zusehen wird, wenn die Majorität in unserer Reichweite ist. Sie wird eher versuchen, die Demokratie zu zerstören. In diesem Fall dürfen wir nicht ausweichen, sondern wir müssen zurückschlagen und die politische Macht an uns reißen. Und da es sehr wahrscheinlich ist, daß die tatsächliche Entwicklung diesen Verlauf nehmen

wird, so müssen wir die Arbeiter entsprechend vorbereiten; sonst verraten wir unsere Sache. Hier ist eine der Stellen, wo sich Engels über diese Dinge äußert³⁰: «Im Augenblick ... arbeitet ... die Gesetzlichkeit so gut zu unseren Gunsten, daß es Wahnsinn wäre, sie abzuschaffen, solange sie andauert. Es bleibt abzuwarten, ob es nicht die Bourgeoisie ist ... die sie zuerst abschaffen wird, um uns mit Gewalt zu unterdrücken. *Schießt nur ihr zuerst, ihr Herren von der Bourgeoisie!* Ohne Zweifel werden sie zuerst feuern. Eines schönen Tages ... wird es die Bourgeoisie satt sein ... die schnell zunehmende Stärke des Sozialismus mit anzusehen, und sie wird zu Illegalität und Gewalt greifen.» – Was dann geschieht, wird systematisch unbestimmt gelassen. Und diese Unbestimmtheit dient als Drohung; denn an späteren Stellen wendet sich Engels folgendermaßen an die «Herren der Bourgeoisie»: «Brechen Sie also die Reichsverfassung, so ist die Sozialdemokratie frei, kann ihnen gegenüber tun und lassen, was sie will. Was sie aber dann tun wird, das bindet sie Ihnen heute schwerlich auf die Nase!»

Es ist interessant, wenn man sieht, wie sehr sich diese Lehre von der ursprünglichen Fassung des Marxismus unterscheidet, wo vorausgesagt wird, daß die Revolution das Ergebnis des zunehmenden Drucks des Kapitalismus auf die Arbeiter, nicht aber das Ergebnis des zunehmenden Druckes einer erfolgreichen Arbeiterbewegung auf die Kapitalisten sein würde. Dieser höchst bemerkenswerte Frontwechsel³¹ zeigt den Einfluß der tatsächlichen sozialen Entwicklung, die, wie es sich herausstellte, zu einer Abnah-

me des Elends führte. Aber die neue Lehre Engels', die die revolutionäre oder eher die gegenrevolutionäre Initiative der herrschenden Klasse überläßt, ist taktisch absurd und zum Fehlschlagen verurteilt. Die ursprüngliche marxistische Theorie lehrte, daß die Revolution der Arbeiter am Tiefpunkt einer Depression, das heißt in einem Augenblick ausbrechen muß, in dem das politische System durch den Zusammenbruch des ökonomischen Systems geschwächt ist, und daß diese Situation wesentlich zum Sieg der Arbeiter beitragen wird. Aber wenn die «Herren der Bourgeoisie» eingeladen werden, den ersten Schuß abzufeuern, werden sie da nicht ihre Stunde mit klugem Vorbedacht wählen? Werden sie den Krieg, den sie führen wollen, nicht in geeigneter Weise vorbereiten? Und da sie auf Grund der Theorie die Macht in Händen haben – bedeutet da eine solche Vorbereitung nicht die Mobilisierung von Kräften, gegen die die Arbeiter keine Aussicht auf Erfolg haben? Man kann einer solchen Kritik nicht dadurch begegnen, daß man die Theorie verbessert und etwa sagt, die Arbeiter sollten nicht warten, bis die andere Seite zuschlägt, sondern ihr zuvorkommen; denn auf Grund der Voraussetzungen der Theorie werden jene, die die Macht in Händen haben, mit Leichtigkeit auch den nötigen Vorsprung besitzen – sie bereiten Gewehre vor, wenn die Arbeiter Stöcke vorbereiten, Kanonen, wenn sie Gewehre vorbereiten, Sturzkampfbomber, wenn sie Kanonen vorbereiten usf.

Aber so brauchbar diese Kritik auch ist und so sehr sie von der Erfahrung bestätigt wird, sie ist doch nur oberflächlich. Die Hauptfehler der Lehre liegen tiefer. Die Kritik, die ich nunmehr entwickeln möchte, versucht zu zeigen, daß die Voraussetzungen der Lehre sowie ihre taktischen Konsequenzen so beschaffen sind, daß sie höchst wahrscheinlich genau jene antidemokratische Reaktion der Bourgeoisie *hervorrufen* werden, die die Theorie voraussagt und dennoch (zweideutig) zu verabscheuen vorgibt: die Stärkung des antidemokratischen Elements in der Bourgeoisie und, infolge davon, Bürgerkrieg. Und wir wissen, daß dies zur Niederlage und zum Faschismus führen kann.

Die Kritik, an die ich hier denke, behauptet, wenn man sie kurz darstellen will, daß die taktischen Lehren von Engels und, allgemeiner, daß die Zweideutigkeiten der Gewaltanwendung und der Machtübernahme das Funktionieren der Demokratie vereiteln, sobald sie von einer wichtigen politischen Partei übernommen werden. Ich gründe diese Kritik auf die Behauptung, daß eine Demokratie nur dann arbeiten kann, wenn sich ihre wichtigsten Parteien eine Ansicht von ihren Funktionen zu eigen machen, die sich etwa in den folgenden Regeln zusammenfassen läßt (vgl. auch Band I, Kapitel 7, Abschnitt II):

[1] Obgleich die Institution allgemeiner Wahlen in einer Demokratie eine höchst wichtige Rolle spielt, so läßt sich eine Demokratie doch nicht ausschließlich als eine Herrschaft der Mehrheit kennzeichnen. Denn eine Mehrheit kann tyran-

nisch regieren. (Die Mehrheit der Menschen, die kleiner sind als 1,80 m, kann tyrannisch entscheiden, daß die Minorität der Menschen, die größer sind als 1,80 m, alle Steuern zahlen muß.) In einer Demokratie muß die Macht der Herrscher eingeschränkt werden; und das Kriterium einer Demokratie ist das folgende: In einer Demokratie können die Herrscher – das heißt die Regierung – von den Beherrschten entlassen werden, ohne daß es zu Ausschreitungen und zu Blutvergießen kommt. Wenn also die augenblicklichen Inhaber der Macht im Staate nicht die Institutionen schützen, die es der Minorität ermöglichen, auf einen friedlichen Wechsel hinzuarbeiten, dann ist ihre Herrschaft eine Tyrannei.

[2] Wir brauchen nur zwischen zwei Regierungsformen zu unterscheiden, nämlich jenen, die Institutionen der angegebenen Art besitzen, und allen übrigen; das heißt zwischen Demokratien und Tyranneien.

[3] Eine folgerichtige demokratische Verfassung sollte nur *eine* Art der Änderung des legalen Systems ausschließen, nämlich eine Änderung, die ihren demokratischen Charakter gefährden würde.

[4] In einer Demokratie sollte sich der volle Schutz der Minoritäten nicht auf jene erstrecken, die das Gesetz verletzen, und insbesondere nicht auf jene, die andere zur gewaltsamen Abschaffung der Demokratie anstiften ³².

[5] Eine Politik, die Institutionen zur Sicherung der Demokratie aufbaut, muß immer von der Annahme ausgehen, daß es unter den Herrschern wie auch unter den Beherrschten latente antidemokratische Tendenzen geben kann.

[6] Wenn die Demokratie zerstört ist, dann sind alle Rechte zerstört. Und selbst wenn die Beherrschten gewisse ökonomische Vorteile weiterhin beibehalten können, so bestehen doch diese Vorteile nur als geduldete weiter³³.

[7] Die Demokratie ist ein unschätzbares Kampffeld für jede vernünftige Reform, da sie Reformen ohne Gewaltanwendung zuläßt. Aber wenn die Erhaltung der Demokratie nicht zur ersten Regel jeder einzelnen Schlacht auf diesem Kampffelde gemacht wird, dann können die latenten anti-demokratischen Tendenzen, die es ja immer gibt (und die sich an jene Menschen wenden, die, wie wir es in Band I, Kap. 10, ausgedrückt haben, unter der Last der Zivilisation leiden), einen Zusammenbruch der Demokratie herbeiführen. Wo das Verständnis für diese Prinzipien fehlt, dort muß für seine Entwicklung gekämpft werden; die umgekehrte Politik kann sich als verhängnisvoll erweisen; sie kann dazu führen, daß der wichtigste Kampf verlorenggeht, nämlich der Kampf um die Demokratie selbst.

Im Gegensatz dazu läßt sich die Politik der marxistischen Parteien als eine Politik charakterisieren, *die die Demokratie bei den Arbeitern in Mißkredit bringt*. «In Wirklichkeit», sagt Engels³⁴, «ist der Staat nichts als eine Maschine zur Unterdrückung einer Klasse durch eine andere, und zwar in den demokratischen Republiken nicht minder als in der Monarchie.» Aber solche Ideen müssen produzieren:

[a] Eine Politik, die der Demokratie alle jene Übel in die Schuhe schiebt, die sie nicht verhütet, statt einzusehen, daß es die Demokraten sind, die getadelt werden müssen,

und zwar die Opposition gewöhnlich nicht weniger als die Mehrheit. (Jede Opposition hat die Majorität, die sie verdient.)

[b] Eine Politik, die die Bürger dazu erzieht, den Staat nicht als ihr Eigentum, sondern als das Eigentum der Herrscher zu betrachten.

[c] Eine Politik, die ihnen erzählt, daß es nur einen Weg gibt, die Dinge zu verbessern, nämlich die *völlige Machtübernahme*. Aber eine solche Politik übersieht das einzig wirklich Wichtige an der Demokratie, nämlich die Tatsache, daß sie die Macht kontrolliert und ausgleicht.

Eine solche Politik arbeitet den Feinden der offenen Gesellschaft in die Hände; sie versieht sie mit einer unbewußten fünften Kolonne. Und im Gegensatz zum *Manifest*, wo es in zweideutiger Weise heißt³⁵, daß «der erste Schritt in der Arbeiterrevolution die Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse, die Erkämpfung der Demokratie ist», behaupte ich, daß der Kampf um die Demokratie verloren ist, sobald die Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse als der erste Schritt angenommen wird.

Dies sind die allgemeinen Folgen der taktischen Lehren Engels' und der Zweideutigkeiten, die auf der Theorie der sozialen Revolution beruhen. Sie sind im Grunde nur die letzten Konsequenzen der Tatsache, daß Platon das Problem der Politik in Form der Frage «Wer soll den Staat regieren?» gestellt hat. (Vgl. Bd. I, Kap. 7.) Es ist höchste Zeit, einzusehen, daß die Frage «*Wer soll die Macht im Staate besitzen?*» nur von geringer Bedeutung

ist im Vergleich zur Frage «*Wie* soll die Macht gehandhabt werden?» oder «*Welches Ausmaß* von Macht wird gehandhabt?» Wir müssen lernen, daß alle politischen Probleme letzten Endes institutionelle Probleme sind, Probleme des gesetzlichen Rahmens und nicht Probleme von Personen, und daß der Fortschritt zu größerer Freiheit nur durch die institutionelle Kontrolle der Macht sichergestellt werden kann.

VI

Wie schon im letzten Kapitel, werde ich auch jetzt den zweiten Schritt illustrieren, indem ich zeige, wie die Prophezeiung die neueren historischen Entwicklungen beeinflußt hat. Jede politische Partei hat eine Art «erworbenes Interesse» an den unpopulären Maßnahmen ihrer Gegner. Sie lebt von ihnen, und daher liegt es nahe, daß sie bei ihnen verweilt, sie unterstreicht und sogar auf sie wartet. Eine Partei kann selbst so weit gehen, daß sie die politischen Fehler ihrer Gegner unterstützt, solange sie dies tun kann, ohne die Verantwortung dafür übernehmen zu müssen. Dies und die Theorie Engels' führte bei einigen marxistischen Parteien dazu, daß sie die politischen Schachzüge ihrer Gegner gegen die Demokratie geradezu herbeisehnten. Statt solche Maßnahmen bis aufs Messer zu bekämpfen, fanden sie es angenehm, wenn sie ihren Anhängern sagen konnten: «Seht doch, was diese Leute tun. Das nennen sie Freiheit und Gleichheit. Denkt daran, wenn *der Tag der Abrechnung* kommt.» (Eine zweideutige Wendung, die

sich auf den Wahltag, aber auch auf den Tag der Revolution beziehen kann.) Diese Politik, die den Gegner seine Blößen zeigen läßt, muß ins Verderben führen, sobald sie auf Unternehmungen gegen die Demokratie ausgedehnt wird. Es ist eine Politik, die angesichts wirklicher und zunehmender Gefahren für die demokratischen Institutionen große Worte redet und nichts tut. Es ist eine Politik, die den Krieg predigt aber friedlich handelt; und diese Politik lehrte die Faschisten die unschätzbare Methode, den Frieden zu predigen und Krieg zu führen.

Man sieht ohne weiteres, wie die eben erwähnte Zweideutigkeit jenen faschistischen Gruppen in die Hände spielte, die die Demokratie zu zerstören wünschten. Denn wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß es solche Gruppen gibt und daß ihr Einfluß innerhalb der Bourgeoisie weitgehend von der Politik der Arbeiterparteien abhängen wird.

Untersuchen wir zum Beispiel etwas näher, auf welche Weise Drohungen mit Revolution oder sogar mit *politischen* Streiks (im Gegensatz zu Lohnstreitigkeiten) im politischen Kampf verwendet wurden. Wie wir weiter oben erklärt haben, ist hier die entscheidende Frage die, ob solche Mittel als Angriffswaffen oder nur zur Verteidigung der Demokratie gebraucht werden. In einer Demokratie sind sie als eine reine Verteidigungswaffe voll gerechtfertigt; entschlossen und zusammen mit unzweideutig defensiven Forderungen angewendet, haben sie zu manchem Erfolg geführt (man denke zum Beispiel an den schnellen

Zusammenbruch des Kapp-Putsches). Aber ihr Einsatz als eine Angriffswaffe muß zu einer Verstärkung der anti-demokratischen Tendenzen im Lager der Gegner führen, denn ein solcher Einsatz vereitelt ganz offensichtlich das Arbeiten der Demokratie. Und er macht außerdem die Waffe unbrauchbar zur Verteidigung. Denn wenn man die Peitsche auch dann verwendet, wenn der Hund brav ist, dann verliert sie ihre Wirkung als ein Mittel, das sein Betragen verbessern soll. Die Verteidigung der Demokratie muß darin bestehen, daß man antidemokratische Experimente viel zu kostspielig macht für alle, die sie versuchen wollen; viel kostspieliger auf jeden Fall als einen demokratischen Kompromiß ... Die Verwendung undemokratischer Druckmittel von seiten der Arbeiter führt höchst wahrscheinlich zu einem ähnlichen und vielleicht sogar zu einem antidemokratischen Gegendruck; sie führt zu Maßnahmen gegen die Demokratie. Und antidemokratische Maßnahmen von seiten der Herrscher sind natürlich weitaus gefährlicher als ähnliche Schachzüge von seiten der Beherrschten. Die Aufgabe der Arbeiter würde darin bestehen, derartige Schachzüge resolut zu bekämpfen und sie, schon in ihren allerersten Anfängen, zum Stillstand zu bringen. Aber wie können sie nun im Namen der Demokratie kämpfen? Ihre eigenen antidemokratischen Aktionen müssen ihren Feinden, und den Feinden der Demokratie, eine Gelegenheit in die Hand gehen.

Die Tatsachen der Entwicklung, die ich eben beschrieben habe, können natürlich auch anders gedeutet werden; sie

können zu dem Schluß führen, daß die Demokratie «nichts wert» ist. Und das ist wirklich der Schluß, den viele Marxisten gezogen haben. Nachdem sie geschlagen worden waren in einem Kampf, den sie für den demokratischen Kampf hielten (und diesen Kampf hatten sie in genau dem Augenblick verloren, in dem sie ihre taktische Lehre formulierten), erklärten sie: «Wir sind viel zu sanft, viel zu human gewesen – das nächstmal machen wir eine wirklich blutige Revolution!» Aber das sieht genau so aus, als wenn ein Boxer, der einen Kampf verloren hat, nun den Schluß zieht: Boxen ist nichts wert, ich hätte eine Keule verwenden sollen ... Tatsache ist, daß die Marxisten den Arbeitern die Theorie des Klassenkampfes beibrachten, den reaktionären Unentwegten der Bourgeoisie aber seine Praxis. Marx sprach Krieg. Seine Widersacher hörten aufmerksam zu; dann begannen sie, den Frieden zu predigen und die Arbeiter des Kriegführens anzuklagen; die Marxisten konnten das nicht bestreiten, denn der Klassenkampf war ja ihr Schlagwort. Und die Faschisten handelten.

Diese Analyse trifft vor allem gewisse mehr «radikale» Sozialdemokraten, deren Politik völlig auf der zweideutigen taktischen Lehre Engels' beruhte. Die verheerenden Auswirkungen dieser Taktik wurden bei ihnen noch vermehrt durch die Abwesenheit eines praktischen Programms, die wir im letzten Kapitel diskutiert haben. Auch die Kommunisten übernahmen in gewissen Ländern und zu gewissen Zeiten die hier kritisierte Taktik, und zwar vor allem dort, wo sich die anderen Arbeiterparteien, wie etwa die

Sozialdemokraten oder die englische Arbeiterpartei, an die Regeln der Demokratie hielten.

Aber die Kommunisten befanden sich in einer völlig anderen Lage, denn sie hatten ein Programm. Es lautete: «Ahmt Rußland nach!» Dieses Programm machte ihre revolutionären Lehren bestimmter, und es gab auch ihrer Behauptung einen wohlumschriebenen Sinn³⁶, daß die Demokratie nichts anderes sei als die Diktatur der Bourgeoisie. Nach dieser Behauptung wird nicht viel verloren und manches gewonnen, wenn diese verborgene Diktatur zu einer Offenen und damit allgemein sichtbar wird; denn eine solche Entwicklung kann die Revolution nur näherbringen³⁷. Sie hofften sogar, daß eine totalitäre Diktatur in Mitteleuropa die Entwicklung beschleunigen würde; denn die Revolution mußte auf jeden Fall kommen; somit konnte der Faschismus nur eines der Mittel sein, die sie herbeiführten; und dies war um so sicherer, als die Revolution offenkundig schon lange überfällig war. In Rußland war sie bereits eingetreten, und das trotz der Tatsache, daß die ökonomischen Bedingungen dieses Landes weit hinter denen Mitteleuropas zurücklagen. In den demokratischen Ländern aber wurde die Revolution nur durch die vergebliche Hoffnung aufgehalten, die die Demokratie erweckt hatte³⁸. Somit konnte die Zerstörung der Demokratie durch die Faschisten die Revolution nur fördern; denn sie nahm den Arbeitern die letzte Illusion über die demokratischen Methoden. Damit glaubte der radikale Flügel des Marxismus³⁹ das «Wesen» und die «wahre historische Rolle» des

Faschismus entdeckt zu haben: Der Faschismus war, seinem Wesen nach, die *letzte Verteidigungslinie der Bourgeoisie*. Also kämpften die Kommunisten nicht, als die Faschisten die Macht ergriffen (niemand hat das von den Sozialdemokraten erwartet). Sie waren völlig überzeugt, daß die proletarische Revolution vor der Türe stand und daß das faschistische Zwischenspiel, das zu ihrer Beschleunigung notwendig war, nicht länger dauern konnte als einige Monate ⁴⁰. Eine Aktion von seiten der Kommunisten war daher nicht erforderlich. Sie waren harmlos. Es gab nie eine «kommunistische Gefahr» für die faschistische Machtergreifung. Wie Einstein einmal betont hat, wäre es die Kirche oder vielmehr ein Teil der Kirche die allein wirklich ernsthaften Widerstand geleistet hat.

ZEHNTES KAPITEL:

DER KAPITALISMUS UND SEIN SCHICKSAL

Nach der marxistischen Lehre leidet der Kapitalismus an inneren Widersprüchen, die seinen Zusammenbruch herbeizuführen drohen. Eine detaillierte Analyse dieser Widersprüche und der historischen Bewegung, die sie der Gesellschaft aufzwingen, bildet den ersten Schritt des prophetischen Arguments Marx'. Dieser Schritt ist nicht nur der wichtigste in der ganzen Theorie, er ist auch jener Schritt, dem Marx die meiste Arbeit gewidmet hat, da sich

praktisch alle drei Bände des *Kapitals* (über 2200 Seiten in der Originalausgabe ¹⁾) mit seiner Ausarbeitung befassen. Er ist auch der am wenigsten abstrakte Schritt der Beweisführung, denn er beruht auf einer deskriptiven, von Statistik unterstützten Analyse des ökonomischen Systems seiner Zeit, des schrankenlosen Kapitalismus ². Wie Lenin schreibt: «Marx deduziert die Unvermeidbarkeit der Transformation der kapitalistischen Gesellschaftsordnung in den Sozialismus einzig und allein aus dem *ökonomischen Gesetz der Bewegung der zeitgenössischen Gesellschaft*.»

Bevor ich den ersten Schritt des prophetischen Arguments Marxens in einiger Ausführlichkeit erkläre, werde ich versuchen, seine Grundideen in Form einer sehr kurzen Skizze zu beschreiben.

Marx glaubt, daß die kapitalistische Konkurrenz dem Kapitalisten die Hände bindet. Sie zwingt ihn, Kapital anzuhäufen. Indem er dies tut, arbeitet er gegen seine eigenen langfristigen ökonomischen Interessen (da die Anhäufung von Kapital die Tendenz hat, ein Fallen seiner Gewinne herbeizuführen). Aber obgleich er gegen seine eigenen persönlichen Interessen arbeitet, arbeitet er doch im Interesse der historischen Entwicklung; ohne es zu wissen, arbeitet er für den ökonomischen Fortschritt und für den Sozialismus. Das ist so, weil die Anhäufung von Kapital folgendes bedeutet: [a] zunehmende Produktivität; Zunahme des Reichtums; Konzentration des Reichtums in wenigen Händen; [b] Zunahme der Armut und des Elends; die Arbeiter müssen von Erhaltungs- oder Hungerlöhnen

leben, und zwar vor allem deshalb, weil der Überschuß von Arbeitern, die sogenannte «industrielle Reservearmee», die Löhne auf der niedrigsten Stufe hält, die möglich ist. Die periodisch eintretenden Depressionen verhindern, auf beliebige Zeit hinaus, die Absorption des Überschusses der Arbeiter durch die wachsende Industrie. Dies kann Von den Kapitalisten nicht geändert werden, auch dann nicht, wenn sie eine Änderung wünschen; denn die fallende Rate ihrer Profite macht ihre eigene ökonomische Lage viel zu unsicher für irgendeine wirksame Handlung. Daher ist die kapitalistische Akkumulation ein selbstmörderischer und selbstwidersprechender Prozeß, obwohl sie den technischen, ökonomischen und historischen Fortschritt auf den Sozialismus zu begünstigt.

I

Die Prämissen des ersten Schrittes sind die Gesetze der kapitalistischen Konkurrenz und der Anhäufung der Produktionsmittel. Die Konklusion ist das Gesetz zunehmenden Reichtums und zunehmenden Elends. Ich beginne meine Diskussion mit einer Erklärung dieser Prämissen und der Konklusion.

Im Kapitalismus spielt die Konkurrenz zwischen den Kapitalisten eine wichtige Rolle. «Der Konkurrenzkampf», wie ihn Marx im *Kapital* analysiert³, wird geführt, indem die produzierten Gebrauchsgüter wenn möglich zu einem geringeren Preis verkauft werden, als der Konkurrent es sich leisten kann. «Die Billigkeit der Ware», erklärt Marx, «hängt

unter sonst gleichen Umständen von der Produktivität der Arbeit, diese aber von der Stufenleiter der Produktion ab.» Denn eine Produktion in sehr großem Maßstab ist im allgemeinen fähig, eine größere Menge von mehr spezialisierten Maschinen zu verwenden; dies vermehrt die Produktivität der Arbeiter und gestattet es dem Kapitalisten, zu einem geringeren Preis zu produzieren und zu verkaufen. «Die größeren Kapitale schlagen daher die kleineren. Die Konkurrenz ... endet stets mit dem Untergang vieler kleiner Kapitalisten und Übergang ihres Kapitals in die Hand des Siegers.» (Diese Entwicklung wird, wie Marx andeutet, durch das Kreditsystem wesentlich beschleunigt.)

Nach der Analyse Marxens hat der beschriebene Prozeß, die *Akkumulation auf Grund der Konkurrenz*, zwei verschiedene Aspekte. Der erste Aspekt besteht darin, daß der Kapitalist mehr und mehr Kapital ansammeln und konzentrieren muß, wenn er am Leben bleiben will. Das bedeutet in der Praxis die Investition von mehr und mehr Kapital in immer bessere und neuere Maschinen und damit die fortwährende Erhöhung der *Produktivität* seiner Arbeiter. Der andere Aspekt der Akkumulierung des Kapitals ist die Konzentration von mehr und mehr *Reichtum* in den Händen der einzelnen Kapitalisten sowie innerhalb der Klasse der Kapitalisten als ganzer und damit die Reduktion der Zahl der Kapitalisten, eine Bewegung, die Marx die *Zentralisierung*⁴ des Kapitals nennt (im Gegensatz zur bloßen Anhäufung oder Konzentration).

Nach Marx beschreiben drei von diesen Ausdrücken,

nämlich die Ausdrücke Konkurrenz, Akkumulierung und wachsende Produktivität, die fundamentalen Tendenzen der kapitalistischen Produktion; das sind die Tendenzen, auf die ich anspielte, als ich die *Prämisse* des ersten Schrittes «die Gesetze der kapitalistischen Konkurrenz und der Akkumulation» nannte. Der vierte und fünfte Ausdruck aber, Konzentration und Zentralisation, verweisen auf eine Tendenz, die einen Teil der *Konklusion* des ersten Schrittes bildet; denn sie beschreiben eine Tendenz zur ständigen Zunahme des Reichtums und zu seiner Zentralisation in weniger und weniger Händen. Der andere Teil der Konklusion, das Gesetz vom zunehmenden Elend, wird jedoch erst durch ein viel komplizierteres Argument erreicht. Bevor ich mit der Erklärung dieses Arguments beginne, muß ich aber noch diese zweite Konklusion selbst erklären.

Die Bezeichnung «zunehmendes Elend», wie sie von Marx verwendet wird, kann einen doppelten Sinn haben. Sie kann verwendet werden, um die *Ausdehnung* des Elends zu beschreiben und um auf diese Weise anzudeuten, daß sich das Elend auf eine zunehmende Anzahl von Menschen ausbreitet; oder sie kann verwendet werden, um eine Zunahme der *Intensität* des Leidens jedes einzelnen Menschen zu beschreiben. Marx glaubte zweifelsohne, daß das Elend sowohl an Ausdehnung als auch an Intensität zunahm. Aber das ist mehr, als er braucht, um sein Ziel zu erreichen. Für das prophetische Argument ist eine weniger enge Interpretation des Ausdrucks «zunehmendes Elend» ebenso gut (wenn nicht besser⁵); eine Interpretation nämlich, nach

welcher der Umfang des Elends zunimmt, während seine Intensität zunehmen kann oder nicht, aber auf jeden Fall keine bemerkenswerte Abnahme zeigt.

Aber eine zweite und viel wichtigere Bemerkung ist notwendig. Nach Marx bringt das zunehmende Elend seinem Wesen nach eine *zunehmende Ausbeutung der beschäftigten Arbeiter mit sich; und es nimmt nicht nur die Zahl der ausgebeuteten Arbeiter zu, sondern auch die Intensität der Ausbeutung jedes einzelnen Arbeiters*. Es muß zugegeben werden, daß sich außerdem noch eine Zunahme des Leidens wie auch der Zahl der Arbeitslosen ergibt, die Marx die (relative) «Überbevölkerung», oder die «industrielle Reservearmee» nennt⁶. Aber die Funktion der Arbeitslosen besteht in diesem Prozeß darin, daß sie auf die beschäftigten Arbeiter einen Druck ausüben und so dem Kapitalisten helfen, aus den beschäftigten Arbeitern Gewinn zu schlagen, sie auszubeuten. «Sie bilden eine verfügbare industrielle Reservearmee», schreibt Marx⁷, «die dem Kapital ganz so absolut gehört, als ob es sie auf seine eigenen Kosten großgezüchtet hätte. Sie schafft für seine wechselnden Verwertungsbedürfnisse das bereite, auszubeutende Menschenmaterial ... Die industrielle Reservearmee ... drückt während der Perioden der Stagnation und mittleren Prosperität auf die aktive Arbeiterarmee und hält ihre Ansprüche während der Periode der Überproduktion und des Produktionsfiebers im Zaum.» Das zunehmende Elend ist nach Marx im Grunde dasselbe wie die Ausbeutung der Arbeitskraft; und da die Arbeitskraft

der Arbeitslosen nicht ausgebeutet wird, so können sie in diesem Prozeß nur die Rolle unbezahlter Hilfskräfte spielen, die den Kapitalisten bei der Ausbeutung der Beschäftigten unterstützen. Dieser Punkt ist wichtig, denn später haben die Marxisten oft die Arbeitslosigkeit als eine der empirischen Tatsachen angeführt, die die Prophezeiung der Tendenz auf wachsendes Elend zu verifizieren. Aber die Arbeitslosigkeit kann nur dann als eine Bestätigung der Theorie Marxens herangezogen werden, wenn sie zusammen mit einer gesteigerten Ausbeutung der Beschäftigten, das heißt zusammen mit langen Arbeitsstunden und mit niederen Reallöhnen, auftritt.

Dies mag zur Erläuterung des Ausdrucks «zunehmendes Elend» genügen. Aber es ist noch immer notwendig, das *Gesetz* von der Zunahme des Elends zu erklären, das Marx entdeckt haben will. Ich meine jene Lehre Marxens, die der Angelpunkt des ganzen prophetischen Arguments ist und nach der es sich der Kapitalismus unter keinen Umständen leisten kann, das Elend der Arbeiter zu vermindern; denn der Mechanismus der kapitalistischen Akkumulation hält den Kapitalisten unter einem starken wirtschaftlichen Druck, den er auf die Arbeiter übertragen muß, wenn er nicht unterliegen will. Das ist der Grund, warum die Kapitalisten keinen Kompromiß schließen können, warum sie keine wichtige Forderung der Arbeiter erfüllen können, selbst wenn sie es wollten; das ist der Grund, warum «der Kapitalismus nicht reformiert, sondern nur zerstört werden kann»⁸. Dieses Gesetz ist offenkundig die entscheidende

Konklusion des ersten Schrittes. Die zweite Konklusion, das Gesetz des zunehmenden Reichtums, wäre harmlos, wenn dieser Reichtum den Arbeitern zugute käme. Aber gerade das hält Marx für unmöglich, und diese Behauptung wird also der Hauptangriffspunkt unserer kritischen Analyse sein. Aber bevor ich die Argumente darstelle und kritisiere, die Marx für diese Behauptung anzuführen hat, möchte ich einige Bemerkungen anführen zum ersten Teil der Konklusion, zur Theorie von der ständigen Zunahme des Reichtums.

Die Tendenz zur Akkumulation und Konzentration des Reichtums, die Marx beobachtet hat, läßt sich kaum in Frage stellen. Auch seine Theorie von der Zunahme der Produktivität ist der Hauptsache nach untadelig. Obwohl es Grenzen geben kann für den günstigen Einfluß, den das Anwachsen eines Unternehmens auf seine Produktivität ausübt, sind dem günstigen Hinfluß der Verbesserung und Akkumulation der Maschinerie doch kaum Grenzen gesetzt. Aber mit der Tendenz zur Zentralisierung des Kapitals in weniger und weniger Händen steht die Sache nicht ganz so einfach. Es besteht kein Zweifel, daß eine solche Tendenz existiert, und wir können auch ohne weiteres zugeben, daß ihr in einem schrankenlos kapitalistischen System nur wenig Kräfte entgegenwirken werden. Gegen diesen Teil der Analyse Marxens läßt sich also kein wesentlicher Einwand erheben, solange man ihn für nicht mehr hält als für die Beschreibung eines schrankenlosen Kapitalismus. Als eine Prophezeiung ist er jedoch weniger haltbar. Denn wir wis-

sen, daß die Gesetzgebung nunmehr vielfach intervenieren kann. Eine Besteuerung wie die Einkommenssteuer oder die Erbschaftssteuer kann höchst wirkungsvoll verwendet werden, um der Zentralisation entgegenzuwirken, und sie ist auch so verwendet worden. Und dasselbe gilt für eine Gesetzgebung gegen Trusts, wenn eine solche auch vielleicht geringere Erfolge aufzuweisen hatte. Wenn wir die Schlagkraft des prophetischen Arguments Marxens richtig einschätzen wollen, dann müssen wir bedenken, daß in dieser Richtung wichtige Verbesserungen erzielt werden können; und wie schon früher muß ich auch hier sagen, daß das Argument, auf das Marx seine Prophezeiung der Zentralisation oder der Abnahme der Zahl der Kapitalisten stützt, nicht schlüssig ist.

Nachdem wir die Hauptprämissen und -konklusionen des ersten Schrittes erklärt und die erste Konklusion erledigt haben, können wir nun unsere Aufmerksamkeit zur Gänze der zweiten Konklusion zuwenden, der Ableitung des prophetischen Gesetzes von der Zunahme des Elends. In Marxens Versuchen, diese Prophezeiung zu begründen, kann man drei verschiedene Gedankengänge unterscheiden. Sie werden in den nächsten vier Abschnitten dieses Kapitels – unter den Überschriften II: Die Theorie des Werts; III: Der Effekt der Überbevölkerung auf die Löhne; IV: Die periodischen Depressionen oder der Konjunkturzyklus; V: Die Auswirkungen der fallenden Profitrate – behandelt werden.

II

Ich halte die Werttheorie Marxens, die gewöhnlich bei den Marxisten sowie bei den Gegnern des Marxismus als ein Eckstein des marxistischen Gebäudes gilt, für einen ziemlich unwichtigen Bestandteil, und ich behandle sie hier wirklich nur darum, weil man sie im allgemeinen für wichtig hält und weil ich sie erläutern muß, wenn ich zeigen will, warum ich anderer Ansicht bin. Aber ich muß sofort klarstellen, daß ich Marx verteidige und nicht angreife, wenn ich die Werttheorie einen überflüssigen Teil des Marxismus nenne. Denn es besteht kaum ein Zweifel darüber, daß den vielen Kritikern, die gezeigt haben, daß die Werttheorie große innere Schwächen aufweist, der Hauptsache nach recht zu geben ist. Aber selbst wenn sie sich im Unrecht befänden, würde sich die Position des Marxismus nur verbessern, wenn man zeigen könnte, daß sich seine entscheidenden historisch-politischen Lehren völlig unabhängig von einer so umstrittenen Theorie entwickeln lassen.

Die Idee der sogenannten *Arbeitstheorie des Wertes*⁹, die Marx aus gewissen Anregungen seiner Vorgänger für seine Zwecke weiterentwickelt hat (er bezieht sich insbesondere auf Adam Smith und auf David Ricardo), ist sehr einfach. Ein Zimmermann wird stundenweise bezahlt. Wenn man ihn fragt, warum irgendeine Verrichtung teurer ist als eine andere, so wird er darauf verweisen, daß in ihr mehr Arbeit steckt. Abgesehen von der Arbeit muß natürlich auch das Holz bezahlt werden. Aber wenn man der Sache gründlicher nachgeht, so findet man, daß man in diesem Fall indi-

rekt für die Arbeit des Aufforstens, Fällens, Transportierens, Zersägens usf. zahlt. Diese Betrachtung legt die allgemeine Theorie nahe, daß der Preis für eine Verrichtung oder eine Ware ungefähr dem Arbeitsaufwand proportional ist, der in ihr steckt, das heißt ungefähr proportional zur Zahl der Arbeitsstunden, die für ihre Herstellung notwendig sind.

Ich sage «ungefähr», denn der wirkliche Preis fluktuiert. Aber es gibt, oder zumindest es erscheint immer etwas Festeres hinter diesen Preisen, eine Art Durchschnittspreis, um den die tatsächlichen Preise oszillieren¹⁰, und der der «Tauschwert» oder kurz der «Wert» genannt worden ist. Unter Verwendung dieser allgemeinen Idee definierte Marx den *Wert* einer Ware als die Durchschnittszahl der Arbeitsstunden, die zu ihrer Herstellung (oder zu ihrer Wiederherstellung) nötig sind.

Die nächste Idee, die *Theorie des Mehrwerts*, ist fast ebenso einfach. Auch diese Theorie hat Marx von seinen Vorgängern übernommen und bearbeitet. (Engels behauptet¹¹ – vielleicht irrtümlich, aber ich werde seiner Darstellung folgen –, daß Ricardo Marxens wichtigste Quelle war.) Die Theorie des Mehrwerts ist ein Versuch, im Rahmen der Arbeitstheorie des Wertes die folgende Frage zu beantworten: «Wie kommt der Kapitalist zu seinem Gewinn?» Wenn wir annehmen, daß die in seiner Fabrik produzierten Waren auf dem Markt nach ihrem wahren Wert, das heißt in Übereinstimmung mit der Zahl der Arbeitsstunden verkauft werden, die für ihre Produktion nötig sind, dann kann der Kapitalist einen Gewinn nur dadurch erzielen,

daß er den Arbeitern nicht den vollen Wert ihres Produktes ausbezahlt. Der Wert der Löhne, die der Arbeiter empfängt, ist also verschieden von der Zahl seiner Arbeitsstunden. Und demgemäß können wir seinen Arbeitstag in zwei Teile teilen, in die Zeit, die er braucht, um den seinen Löhnen äquivalenten Wert zu produzieren, und in die Zeit, die er braucht, um Wert für den Kapitalisten zu produzieren¹². Genau so zerfällt auch der gesamte vom Arbeiter produzierte Wert in zwei Teile, in den seinen Löhnen äquivalenten Wert und in den Rest, der der *Mehrwert* genannt wird. Diesen Mehrwert eignet sich der Kapitalist an, und er ist die einzige Grundlage seines *Profits*.

Soweit ist die Sache ziemlich einfach. Aber nun erhebt sich eine theoretische Schwierigkeit. Die Werttheorie ist eingeführt worden, um die wirklichen Preise zu erklären, die dem Austausch aller Waren zugrunde liegen; und es wird noch immer angenommen, daß der Kapitalist auf dem Markt den vollen Wert für sein Erzeugnis erhält, das heißt einen Preis, der der Gesamtzahl der darauf verwendeten Arbeitsstunden entspricht. Aber es sieht so aus, als ob der Arbeiter für die Ware, die er dem Kapitalisten auf dem Arbeitsmarkt verkauft, nicht den vollen Preis erhielte; er wird scheinbar betrogen oder beraubt; er wird anscheinend nicht nach dem allgemeinen Gesetz bezahlt, das die Werttheorie annimmt, das heißt nach dem Gesetz, daß *alle* wirklich gezahlten Preise, zumindestens in erster Annäherung, durch den Wert der Ware bestimmt sind. (Nach Engels war das Problem den Ökonomen der «Ricardoschen Schule» be-

kannt; und er führt an¹³, daß diese Schule zusammenbrach, weil sie es nicht lösen konnte.) Es schien eine ziemlich klare Lösung dieser Schwierigkeit zu geben: Der Kapitalist besitzt ein Monopol auf die Produktionsmittel, und diese überlegene ökonomische Gewalt kann verwendet werden, um den Arbeiter zu einem Vertrag zu zwingen, der das Wertgesetz verletzt. Aber diese Lösung (die ich für eine ganz plausible Beschreibung der Situation halte) zerstört völlig die Arbeitstheorie des Wertes. Denn es stellt sich nun heraus, daß gewisse Preise, nämlich die Löhne, mit ihren Werten nicht einmal in erster Annäherung übereinstimmen. Und das eröffnet die Möglichkeit, daß etwas Ähnliches aus ähnlichen Gründen auch für andere Preise gilt.

Dies war die Situation, als Marx auf den Plan trat, um die Arbeitstheorie des Wertes vor der Zerstörung zu retten. Mit Hilfe einer weiteren einfachen, aber ausgezeichneten Idee vermochte er zu zeigen, daß die Theorie des Mehrwerts mit der Arbeitstheorie des Werts nicht nur vereinbar war, sondern auch aus ihr folgte. Um diese Herleitung durchzuführen, brauchen wir nur die folgende Frage zu stellen: Was ist, genau gesagt, die Ware, die der Arbeiter an den Kapitalisten verkauft? Die Antwort Marxens lautet: Nicht seine Arbeitsstunden, sondern seine gesamte *Arbeitskraft*. Was der Kapitalist am Arbeitsmarkt kauft oder mietet, ist die *Arbeitskraft* des Arbeiters. Nehmen wir nun versuchsweise an, daß dieser Gegenstand zu seinem wahren Wert verkauft wird. Was ist sein Wert? Nach der Definition des Wertes ist der Wert der *Arbeitskraft* die Durchschnittszahl

der Arbeitsstunden, die für ihre Produktion oder Reproduktion notwendig sind. Aber das ist offenkundig nichts anderes als die Zahl der Stunden, die zur Herstellung der *Erhaltungsmittel* des Arbeiters (und seiner Familie) nötig sind.

Marx kam also zu folgendem Ergebnis. Der wahre Wert der Gesamtarbeitskraft eines Arbeiters ist gleich der Zahl der Arbeitsstunden, die zur Produktion der Mittel für seine Erhaltung nötig sind. Für diesen Preis wird die Arbeitskraft an den Kapitalisten verkauft. Wenn der Arbeiter fähig ist, länger zu arbeiten, dann gehört seine Mehrarbeit dem Käufer oder Mieter seiner Arbeitskraft.

Je größer die Produktivität der Arbeit, das heißt je mehr ein Arbeiter pro Stunde produzieren kann, desto weniger Stunden werden zur Produktion seines Unterhalts nötig sein und desto mehr Stunden verbleiben für seine Ausbeutung. Dies zeigt, daß die Grundlage der kapitalistischen Ausbeutung eine *hohe Produktivität der Arbeit* ist. Wenn der Arbeiter in einem Tage nicht mehr produzieren könnte als seine eigenen täglichen Bedürfnisse, dann wäre Ausbeutung ohne Verletzung des Wertgesetzes unmöglich; sie wäre möglich nur in der Form von Betrug, Raub oder Mord. Sobald aber die Produktivität der Arbeit durch Einführung von Maschinen so weit gestiegen ist, daß ein Mensch viel mehr produzieren kann, als er für seine eigenen Bedürfnisse benötigt, im selben Augenblick wird die kapitalistische Ausbeutung möglich. Sie ist möglich sogar in einer «idealen» kapitalistischen Gesellschaft, in der jede Ware,

die Arbeitskraft eingeschlossen, für ihren wahren Wert gekauft und verkauft wird. Die Ungerechtigkeit der Ausbeutung besteht in einer solchen Gesellschaft nicht darin, daß dem Arbeiter ein «gerechter Preis» für seine Arbeitskraft vorenthalten wird, sondern vielmehr darin, daß ihn seine Armut zum Verkauf seiner Arbeitskraft zwingt, während der Kapitalist reich genug ist, um Arbeitskraft in großen Mengen einzukaufen und aus ihr Profit zu schlagen.

Durch diese Ableitung ¹⁴ der Theorie vom Mehrwert rettete Marx die Arbeitstheorie des Wertes vorläufig vor der Zerstörung; und obwohl ich das ganze «Wertproblem» (im Sinne eines «objektiven» Werts, um den die Preise oszillieren) für irrelevant halte, gebe ich doch gerne zu, daß dies eine theoretische Leistung erster Ordnung war. Aber Marx hatte nicht nur eine ursprünglich von «bürgerlichen Ökonomen» vorgebrachte Theorie gerettet. Er gab zur gleichen Zeit eine Theorie der Ausbeutung und eine Theorie, die erklärte, warum die Löhne der Arbeiter die Tendenz haben, um das Erhaltungs- (oder Hunger-) Niveau zu oszillieren. Aber der größte Erfolg war, daß er nunmehr – in Übereinstimmung mit seiner ökonomischen Theorie des legalen Systems – erklären konnte, warum die kapitalistische Produktionsweise die Neigung hatte, den legalen Mantel des Liberalismus anzunehmen. Denn die neue Theorie führte ihn zu der Schlußfolgerung, daß mit der Einführung neuer Maschinerie und der damit verbundenen Vervielfachung der Produktivität der Arbeit die Möglichkeit einer neuen Form von Ausbeutung gegeben war, die statt roher Gewalt

einen freien Markt verwandte und die sich auf die «formale» Beobachtung von Gerechtigkeit, Gleichheit vor dem Gesetz und Freiheit gründete. Er behauptete, daß das kapitalistische System nicht nur ein System «freien Wettbewerbs» war, sondern auch auf «der Ausbeutung fremder, *aber formell freier Arbeit*» beruhte¹⁵.

Ich kann hier unmöglich die wirklich erstaunenswerte Anzahl weiterer Anwendungen aufzählen, die Marx von seiner Werttheorie machte. Aber das ist auch unnötig, denn meine Kritik der Theorie wird zeigen, wie sie sich aus allen diesen Untersuchungen eliminieren läßt. Ich werde nun diese Kritik entwickeln; ihre drei Hauptpunkte sind [a] daß die Werttheorie Marxens zur Erklärung der Ausbeutung nicht genügt, [b] daß die zusätzlichen Annahmen, die zu einer solchen Erklärung notwendig sind, für sich hinreichen, so daß die Werttheorie überflüssig ist, [c] daß die Werttheorie Marxens eine essentialistische oder metaphysische Theorie ist.

[a] Das grundlegende Gesetz der Werttheorie sagt, daß die Preise praktisch aller Waren, Löhne eingeschlossen, durch ihren Wert bestimmt sind, oder genauer, daß sie in zumindest erster Annäherung proportional sind zur Zahl der für ihre Herstellung nötigen Arbeitsstunden. Dieses «Wertgesetz», wie ich es nennen werde, führt nun sogleich zu einem Problem. Warum gilt es? Offenkundig kann weder der Käufer noch der Verkäufer der Ware auf einen Blick sehen, wie viele Stunden zu ihrer Herstellung nötig sind; und selbst wenn dies möglich wäre, so wäre damit

das Wertgesetz noch nicht erklärt. Denn es ist klar, daß der Käufer einfach möglichst billig kauft und daß der Verkäufer möglichst teuer verkauft. Dies, so scheint es, muß eine der grundlegenden Annahmen jeder Theorie der Marktpreise sein. Eine Erklärung des Wertgesetzes müßte also zeigen, warum es unwahrscheinlich ist, daß der Käufer billiger kaufen und der Verkäufer teurer verkaufen wird, als dem «Wert» einer Ware entspricht. Das Problem wurde von jenen, die an die Arbeitstheorie des Werts glaubten, mehr oder weniger deutlich gesehen, und ihre Antwort war diese: Nehmen wir zum Zweck der Vereinfachung und um eine erste Annäherung zu erhalten, völlig freie Konkurrenz an, und betrachten wir aus demselben Grund nur solche Waren, die in praktisch unbeschränkten Mengen hergestellt werden können (falls nur die Arbeitskraft zur Verfügung stünde). Nehmen wir nun an, daß der Preis einer solchen Ware ihren Wert übersteigt; das bedeutet, daß sich in diesem besonderen Produktionszweig ausgiebige Gewinne erzielen lassen. Verschiedene Fabrikanten werden ermutigt, diese Ware zu erzeugen, und die Konkurrenz erniedrigt den Preis. Der entgegengesetzte Prozeß führt zu einer Steigerung des Preises einer Ware, die unter ihrem Wert verkauft wird. Daher wird es Preisschwankungen geben, und diese werden die Tendenz haben, sich um die Werte der Waren zu konzentrieren. Mit anderen Worten – es ist ein Mechanismus von *Angebot und Nachfrage*, der, unter der Voraussetzung freier Konkurrenz, die Tendenz hat, dem Wertgesetz Geltung zu verschaffen¹⁶.

Überlegungen wie diese sind bei Marx häufig anzutreffen, zum Beispiel im dritten Band des *Kapitals*¹⁷, wo er zu erklären versucht, warum alle Gewinne in den verschiedenen Erzeugerzweigen die Tendenz haben, sich einem gewissen Durchschnittsgewinn anzunähern und sich ihm anzupassen. Und sie werden auch im ersten Band verwendet, und zwar insbesondere um zu zeigen, warum die Löhne nieder, in der Nähe des Erhaltungsniveaus oder, was auf dasselbe hinausläuft, knapp über dem Hungerniveau gehalten werden. Es ist klar, daß eine weitere Senkung der Löhne den Tod der Arbeiter und das Verschwinden des Vorrats an Arbeitskraft auf dem Arbeitsmarkt bedeuten würde. Aber solange die Menschen leben, werden sie sich vermehren; und Marx versucht im Detail zu zeigen (wie wir im IV. Abschnitt sehen werden), warum der Mechanismus der kapitalistischen Akkumulation eine Überbevölkerung, eine industrielle Reservearmee schaffen muß. Solange also die Löhne gerade über dem Hungerniveau sind, wird auf dem Arbeitsmarkte immer ein nicht nur hinreichender, sondern sogar überschüssiger Vorrat an Arbeitskraft existieren; und dieser Überschuß ist es, der nach Marx das Ansteigen der Löhne verhindert¹⁸: «Die industrielle Reservearmee ... drückt ... auf die aktive Arbeiterarmee ... die relative Überbevölkerung ist also der Hintergrund, worauf das Gesetz der Nachfrage und Zufuhr von Arbeit sich bewegt. Sie zwingt den Spielraum dieses Gesetzes in die der Ausbeutungsgier und Herrschsucht des Kapitals absolut zusagenden Schranken ein.»

[b] Diese Stelle zeigt nun, daß Marx selbst einsah, daß das Wertgesetz durch eine mehr konkrete Theorie gestützt werden muß; durch eine Theorie, die in jedem Einzelfall zeigt, wie die *Gesetze von Angebot und Nachfrage* das Ergebnis herbeiführen, das erklärt werden soll; zum Beispiel Hungerlöhne. Aber wenn diese Gesetze zur Erklärung dieser Wirkungen ausreichen, dann brauchen wir die Arbeitstheorie des Wertes überhaupt nicht, ob sie nun eine haltbare erste Annäherung ist (was ich nicht glaube) oder nicht. Außerdem sind, wie Marx gesehen hat, die Gesetze von Angebot und Nachfrage notwendig zur Erklärung jener Fälle, in denen keine freie Konkurrenz herrscht und in denen also sein Wertgesetz ganz offenkundig nicht arbeitet; zum Beispiel dort, wo ein Monopol verwendet werden kann, um die Preise ständig über ihren «Werten» zu halten. Marx hielt solche Fälle für Ausnahmen, was kaum die richtige Ansicht ist; wie dem auch sei – der Fall von Monopolen zeigt nicht nur, daß die Gesetze von Angebot und Nachfrage als Ergänzungen des Wertgesetzes notwendig sind, er zeigt außerdem, daß sie allgemeiner angewendet werden können.

Andererseits ist es klar, daß die Gesetze von Angebot und Nachfrage nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend sind zur Erklärung aller Phänomene der «Ausbeutung» das heißt, genauer gesagt, sie sind hinreichend zur Erklärung des Elends der Arbeiter Seite an Seite mit dem Reichtum der Unternehmer –, die Marx beobachtet hat, wenn wir, wie Marx, einen freien Arbeitsmarkt und einen dauernden

Überschuß an Arbeit voraussetzen. (Marxens Theorie dieses Überschusses wird weiter unten in Abschnitt IV ausführlicher diskutiert werden.) Wie Marx zeigt, werden die Arbeiter unter solchen Umständen offenkundig gezwungen sein, lang und für wenig Geld zu arbeiten, das heißt, sie werden es den Kapitalisten erlauben müssen, «sich das Beste der Früchte ihrer Arbeit anzueignen». Und dieses triviale Argument, das ein Teil des Arguments Marxens ist, braucht das Wort «Wert» nicht einmal zu erwähnen.

So stellt es sich heraus, daß die Werttheorie ein völlig überflüssiger Teil der Theorie der Ausbeutung ist; und dies gilt unabhängig von der Frage, ob sie wahr ist oder nicht. Aber jener Teil der marxistischen Theorie der Ausbeutung, der nach der Beseitigung der Werttheorie verbleibt, ist zweifellos korrekt, vorausgesetzt, daß wir die Lehre von der Überbevölkerung akzeptieren. Denn es ist zweifellos wahr, daß (beim Fehlen einer Wiederverteilung des Reichtums durch den Staat) die Existenz einer Überbevölkerung zu Hungerlöhnen und zu aufreizenden Unterschieden im Lebensstandard führen muß.

(Was nicht so klar ist und was auch von Marx nicht erklärt wird, ist die Frage, warum der Arbeitsvorrat ständig die Nachfrage übersteigen sollte. Denn wenn es wirklich so profitabel ist, die Arbeit «auszubeuten», wie ist es dann möglich, daß die Kapitalisten nicht durch die Konkurrenz zum Versuch gezwungen werden, ihre Gewinne zu heben, indem sie mehr Arbeitskraft beschäftigen? Mit anderen Worten: warum bekämpfen sie einander nicht auf dem

Arbeitsmarkt und heben dadurch die Löhne so weit, daß sie nicht mehr ertragreich sind und daß es nicht mehr möglich ist, von Ausbeutung zu sprechen? Marx hätte geantwortet – vgl. Abschnitt V unten – : «Weil sie der Konkurrenzkampf zwingt, mehr und mehr Kapitalien in die Maschinen zu investieren, so daß sie den Teil ihres Kapitals, den sie auf Löhne verwenden, nicht vermehren können.» Aber diese Antwort ist unbefriedigend; denn selbst wenn die Kapitalisten ihr ganzes Kapital auf die Maschinerie verwenden, so können sie das doch nur durch den Ankauf von Arbeit zum Bau von Maschinen tun, oder indem sie andere zum Ankauf solcher Arbeit veranlassen und dadurch den Bedarf an Arbeitskräften vermehren. Aus Gründen wie diesen scheinen die Phänomene der «Ausbeutung», wie sie Marx beobachtet hat, nicht, wie er glaubte, auf den Mechanismus eines vollkommenen Konkurrenzmarktes, sondern auf andere Faktoren zurückzugehen – insbesondere auf ein Gemisch niederer Produktivität und unvollständig konkurrierender Märkte. Aber eine detaillierte und zufriedenstellende Erklärung¹⁹ dieser Phänomene scheint noch immer zu fehlen.)

[c] Bevor ich diese Diskussion der Werttheorie und ihrer Rolle in der Analyse Marxens verlasse, möchte ich eine kurze Bemerkung zu einem weiteren Aspekt dieser Theorie machen. Die ganze Idee – sie kommt nicht von Marx –, daß es etwas *hinter* den Preisen gibt, einen objektiven oder wirklichen, oder wahren Wert, zu dem sich die Preise nur wie «Erscheinungsformen»²⁰ verhalten, zeigt klar

genug den Einfluß des Platonischen Idealismus mit seiner Unterscheidung zwischen einer verborgenen wesentlichen oder wahren Realität und einer zufälligen oder trügerischen Erscheinung. Es muß zugegeben werden, daß Marx sich sehr bemühte²¹, diesen mystischen Charakter des objektiven Wertes zu zerstören, aber ohne Erfolg. Er versuchte, realistisch zu sein, er wollte nur etwas Beobachtbares und Wichtiges – die Arbeitsstunden – als die Realität akzeptieren, die in der Form des Preises erscheint; zweifellos spielt die Zahl der Arbeitsstunden, die zur Herstellung einer Ware nötig sind, das heißt sein Marxscher «Wert», eine wichtige Rolle. Und in gewisser Hinsicht ist es sicher ein rein verbales Problem, ob wir diese Arbeitsstunden den «Wert» des Gegenstandes nennen sollen oder nicht. Aber eine solche Terminologie kann höchst irreführend und merkwürdig unrealistisch werden, insbesondere wenn wir mit Marx annehmen, daß die Produktivität der Arbeit ansteigt. Denn Marx selbst²² hat darauf verwiesen, daß der Wert aller Waren mit zunehmender Produktivität der Arbeit sinkt und daß daher eine Zunahme der Reallöhne und der Realgewinne möglich ist, das heißt eine Zunahme der von den Arbeitern beziehungsweise den Kapitalisten konsumierten Waren zusammen mit einer Abnahme des «Werts» der Löhne und der Gewinne, das heißt der an sie verwendeten Stunden. Wo immer wir also einen wirklichen Fortschritt finden, wie zum Beispiel weniger Arbeitsstunden und einen beträchtlich verbesserten Lebensstandard der Arbeiter (ganz abgesehen von einem höheren Einkommen

in Geld²³, selbst wenn es in Gold kalkuliert ist), könnten sich die Arbeiter zur gleichen Zeit bitter beklagen, daß der marxistische «Wert», das wahre Wesen oder die Substanz ihres Einkommens, dahinschwinde, da die zu seiner Produktion nötigen Arbeitsstunden reduziert worden seien. (Auch die Kapitalisten konnten sich aus einem analogen Grund beschweren.) All das wird von Marx selbst zugegeben; und es zeigt, wie irreführend die Wertterminologie sein muß und wie wenig sie die wirklichen sozialen Erfahrungen der Arbeiter darstellt. In der Arbeitstheorie des Wertes hat sich die platonische «Essenz» völlig von der Erfahrung getrennt ...²⁴.

III

Nach Elimination der Marxschen Arbeitstheorie des Wertes und seiner Mehrwerttheorie können wir natürlich noch immer seine Analyse (vgl. das Ende von [a] und Abschnitt II) des Drucks der Überbevölkerung auf die Löhne der beschäftigten Arbeiter beibehalten. Es läßt sich nicht abstreiten, daß die Löhne nicht über die Hungerlöhne ansteigen können, wenn ein freier Arbeitsmarkt *und* eine Überbevölkerung, das heißt weitverbreitete und chronische Arbeitslosigkeit existiert (und zweifellos hat die Arbeitslosigkeit in der Zeit Marxens und seither stets ihre Rolle gespielt); und auf Grund eben dieser Annahme, verbunden mit der Lehre von der Akkumulation des Kapitals, die wir weiter oben entwickelt haben, konnte Marx mit Recht behaupten, daß in einer Welt hoher Gewinne und zunehmenden Reichtums

Hungerlöhne und ein Leben im Elend das dauernde Los der Arbeiter sein kann; aber er war nicht berechtigt, ein Gesetz zunehmenden Elends zu verkünden.

Ich glaube, daß die Bemühung Marxens, das Phänomen der «Ausbeutung» zu erklären, trotz der Fehlerhaftigkeit seiner Analyse größte Beachtung verdient. (Wie am Ende von [b] im vorhergehenden Abschnitt erwähnt worden ist, scheint noch immer keine wirklich befriedigende Theorie zu existieren.) Wir dürfen natürlich nicht den Irrtum vergessen, den Marx beging, als er prophezeite, daß die von ihm beobachteten Bedingungen nur durch eine Revolution verändert werden könnten, und den noch größeren Irrtum, daß sie sich verschlechtern müßten. Die Tatsachen haben diese Prophezeiung widerlegt. Außerdem wäre sein prophetisches Argument selbst dann unschlüssig, wenn wir die Gültigkeit seiner Analyse für ein uneingeschränktes, ein nichtinterventionistisches System zugeben könnten. Denn die Tendenz zur Zunahme des Elends operiert nach Marxens eigener Analyse nur in einem System, das einen freien Arbeitsmarkt besitzt – in einem völlig schrankenlosen Kapitalismus. Aber sobald wir die Möglichkeit von Gewerkschaften, Kollektivverträgen und Streiks zugeben, sind die Annahmen der Analyse nicht länger anwendbar, und das ganze prophetische Argument bricht zusammen. Auf Grund der Analyse, die Marx selbst durchgeführt hat, sollten wir erwarten, daß eine solche Entwicklung entweder unterdrückt wird oder daß sie einer sozialen Revolution gleichkommt. Denn Kollektivverträge können sich dem

Kapital durch Errichtung einer Art Arbeitsmonopol widersetzen; sie können den Kapitalisten daran hindern, daß er die industrielle Reservearmee verwendet, um die Löhne zu drücken; und sie können so die Kapitalisten zwingen, sich mit geringerem Gewinn zufrieden zu geben. Wir sehen hier, warum der Ruf «Arbeiter, vereinigt euch!», von einem marxistischen Standpunkt aus betrachtet, wirklich die einzig mögliche Antwort auf einen schrankenlosen Kapitalismus war.

Aber wir sehen auch, warum dieser Ruf das ganze Problem der Einwirkung des Staates aufwerfen muß und warum er die Tendenz hat, das Ende des schrankenlosen Systems herbeizuführen und ein neues System zu schaffen, den *Interventionismus*²⁵, der sich in sehr verschiedenen Richtungen weiterentwickeln kann. Denn es ist fast unvermeidlich, daß die Kapitalisten das Recht der Arbeiter bestreiten werden, sich zu vereinigen, indem sie behaupten, daß die Gewerkschaften die Freiheit der Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt gefährden müssen. Der Nichtinterventionismus steht also vor dem Problem (das ein Teil des Paradoxons der Freiheit²⁶ ist): Welche Freiheit soll der Staat schützen? Die Freiheit des Arbeitsmarktes oder die Freiheit der Armen, sich zu vereinigen? Welcher Entschluß auch immer gefaßt wird, er führt zu einer Staatsintervention, zum Einsatz organisierter politischer Gewalt von seiten des Staates wie auch von seiten der Gewerkschaften im Bereich ökonomischer Bedingungen. Er führt unter allen Umständen zu einer Ausdehnung der wirtschaftlichen Verantwortlichkeit des Staates, ob diese

nun bewußt akzeptiert wird oder nicht. Und das bedeutet, daß die Annahmen verschwinden müssen, auf die Marx seine Analyse gegründet hat.

Die Ableitung des historischen Gesetzes von der Zunahme des Elends ist also ungültig. Was verbleibt, ist eine aufrüttelnde Beschreibung des Elends der Arbeiter vor hundert Jahren und ein kühner Versuch, diese Situation mit Hilfe des «ökonomischen Gesetzes der Bewegung der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung» (d. h. des schrankenlosen Kapitalismus vor 100 Jahren) zu erklären, wie sich Lenin²⁷ ausgedrückt hat. Die Deutung jenes Gesetzes als Prophezeiung und seine Verwendung zur Demonstration der «Unvermeidbarkeit» gewisser historischer Entwicklungen muß jedoch als ungültig angesehen werden.

IV

Die Bedeutung der Analyse Marxens beruht zu einem sehr großen Teil auf der Tatsache, daß zu seiner Zeit wirklich eine Überbevölkerung existierte und daß sie auch heute noch existiert (ein Umstand, der, wie bereits angedeutet wurde, bis jetzt kaum eine zufriedenstellende Erklärung gefunden hat). Aber wir haben noch nicht das Argument diskutiert, auf das Marx seine Behauptung stützt, daß es der Mechanismus der kapitalistischen Produktion selbst ist, der stets die Überbevölkerung produziert, die er braucht, um die Löhne der beschäftigten Arbeiter zu drücken. Diese Theorie ist nicht nur geistreich und an sich interessant; sie enthält auch Marxens Theorie der Konjunkturschwan-

kungen und allgemeiner Depressionen, eine Theorie, die in klarem Zusammenhang steht mit der Prophezeiung des Zusammenbruchs des kapitalistischen Systems infolge des unerträglichen Elends, das es produzieren muß. Um Marxens Theorie so stark als möglich darzustellen, habe ich sie etwas abgeändert²⁸ (durch die Einführung einer Unterscheidung zwischen zwei Arten von Maschinerie, deren eine der bloßen Ausdehnung, der Produktion dient, während die andere die Produktion intensiviert). Aber diese Änderung braucht nicht den Verdacht der marxistischen Leser zu erwecken; denn ich werde die Theorie überhaupt nicht kritisieren.

Die verbesserte Theorie der Überbevölkerung und des Konjunkturzyklus läßt sich folgendermaßen skizzieren. Die Akkumulation des Kapitals bedeutet, daß der Kapitalist einen Teil seines Gewinns auf neue Maschinen verwendet; man kann das auch ausdrücken, indem man sagt, daß nur ein Teil seines wirklichen Gewinns in Verbrauchsgütern besteht, während ein anderer Teil aus Maschinen besteht. Diese Maschinen können ihrerseits entweder den Zweck haben, die Industrie – etwa durch den Bau neuer Fabriken – *auszudehnen*, oder sie haben den Zweck, die Produktion zu *intensivieren*, indem sie die Produktivität der Arbeit in den vorhandenen Fabriken vermehren. Die erste Art von Maschinen ermöglicht eine Zunahme der Beschäftigung, die zweite macht Arbeiter überflüssig, «setzt sie in Freiheit», wie dieser Prozeß zur Zeit Marxens genannt wurde. (Heute spricht man manchmal von «technologischer

Arbeitslosigkeit».) Der Mechanismus der kapitalistischen Produktion, so wie ihn die verbesserte marxistische Konjunkturtheorie sieht, arbeitet nun etwa auf die folgende Weise. Wenn wir annehmen, daß zu Beginn aus dem einen oder anderen Grund eine allgemeine Ausdehnung der Industrie stattfindet, dann wird ein Teil der industriellen Reservearmee absorbiert werden, der Druck auf den Arbeitsmarkt wird nachlassen, und die Löhne werden eine Tendenz haben anzusteigen. Eine Periode der Prosperität beginnt. Aber das Ansteigen der Löhne kann gewisse mechanische Verbesserungen einträglich machen, die die Produktion intensivieren und die früher wegen der niederen Löhne nicht einträglich waren (und dies, obgleich die Kosten derartiger Maschinen ansteigen werden). Damit werden mehr Maschinen von der Art produziert, die «Arbeiter in Freiheit setzen». Solange diese Maschinen nur produziert werden, dauert der Wohlstand an oder nimmt zu. Aber sobald die neuen Maschinen selbst zu produzieren beginnen, ändert sich das Bild. (Diese Veränderung wird nach Marx durch ein Fallen der Profitrate akzentuiert, was weiter unten unter [V] diskutiert werden soll.) Arbeiter werden «in Freiheit gesetzt», das heißt zum Verhungern verdammt. Das Verschwinden zahlreicher Konsumenten muß nun zu einem Zusammenbruch des inländischen Marktes führen. Das hat zur Folge, daß zahlreiche Maschinen der ausgebauten Fabriken überflüssig werden (die weniger effektiven Maschinen zuerst), was zu einem weiteren Anwachsen der Arbeitslosigkeit und zu einem weiteren Zusammenbruch

des Markts führt. Der Umstand, daß nunmehr zahlreiche Maschinen untätig sind, bedeutet, daß Kapital wertlos geworden ist, daß viele Kapitalisten ihren Verpflichtungen nicht nachkommen können; damit entwickelt sich eine finanzielle Krise, die zu einer völligen Stagnation der Produktion wichtiger Güter führt usf. Aber während die Depression (oder, wie es Marx nennt, die «Krise») ihren Verlauf nimmt, reifen schon die Bedingungen für eine Verbesserung. Diese Bedingungen bestehen hauptsächlich in dem Anwachsen der industriellen Reservearmee und in der damit verbundenen Bereitschaft der Arbeiter, für Hungerlöhne zu arbeiten. Bei sehr niedrigen Löhnen wird die Produktion sogar bei den niederen Preisen eines flauen Marktes einträglich sein: und sobald die Produktion beginnt, beginnt der Kapitalist wiederum zu akkumulieren und Maschinen zu kaufen. Da die Löhne sehr niedrig sind, wird er die Verwendung neuer Maschinen (die vielleicht in der Zwischenzeit erfunden worden sind) jener Art, die Arbeiter in Freiheit setzt, noch nicht profitabel finden. Er wird zuerst Maschinen vielmehr mit der Absicht kaufen, die Produktion auszudehnen. Dies führt langsam zu einer Ausdehnung der Beschäftigung und zur Wiederherstellung des inländischen Marktes. Wieder einmal kommt es zu Wohlstand. Damit sind wir bei unserem Ausgangspunkt angelangt. Der Kreis ist geschlossen, und der Prozeß kann von vorne beginnen.

Dies ist die verbesserte marxistische Theorie der Arbeitslosigkeit und des Konjunkturzyklus. Wie ich versprochen

habe, werde ich sie nicht kritisieren. Die Konjunkturtheorie ist eine sehr schwierige Sache, und wir wissen sicher noch nicht genug über sie (zumindest ich nicht). Es ist sehr wahrscheinlich, daß die skizzierte Theorie unvollständig ist und daß insbesondere solche Aspekte wie die Existenz eines Geldsystems, das teilweise auf der Gewährung von Krediten beruht, oder der Effekt des Hamsterns nicht genügend in Betracht gezogen worden sind. Wie dem auch sei – der Konjunkturzyklus ist eine Tatsache, die sich nicht leicht hinwegdiskutieren läßt, und es ist eines der größten Verdienste Marxens, daß er die Bedeutung dieser Tatsache als ein soziales Problem hervorgehoben hat. Aber obgleich das alles zugegeben werden muß, können wir doch die Prophezeiung kritisieren, die Marx auf seiner Konjunkturtheorie aufbauen will. Erstens behauptet er, daß sich die Depressionen, nicht nur hinsichtlich ihrer Ausdehnung, sondern auch hinsichtlich der Intensität des Leidens der Arbeiter zunehmend verschlechtern werden. Er gibt jedoch kein Argument zur Unterstützung dieser Behauptung (abgesehen vielleicht von der Theorie der Abnahme der Profitrate, die wir sogleich diskutieren werden). Und wenn wir uns die tatsächlichen Entwicklungen ansehen, dann müssen wir sagen, daß zwar die Wirkungen, und insbesondere die psychologischen Wirkungen der Arbeitslosigkeit selbst in jenen Ländern schrecklich sind, in denen es eine Arbeitslosenversicherung gibt, daß aber das Leiden der Arbeiter in den Tagen Marxens unvergleichlich ärger war. Aber das ist nicht mein wichtigster Punkt.

In Marxens Tagen hat man an jene Technik der Staatsintervention, die man nun «Politik zur Verhütung von Depressionen» nennt, nicht einmal gedacht; und ein solcher Gedanke muß einem uneingeschränkt kapitalistischen System wirklich sehr ferne liegen. (Aber bereits vor Marx begann man an der Weisheit der Kreditpolitik der Bank von England während einer Depression zu zweifeln, und es wurden sogar entsprechende Untersuchungen angestellt²⁹.) Arbeitslosenversicherung bedeutet aber Intervention und damit eine Zunahme der Verantwortlichkeit des Staates, und sie führt aller Wahrscheinlichkeit nach zu Experimenten in einer Politik zur Verhütung von Depressionen. Ich behaupte nicht, daß diese Experimente unbedingt von Erfolg begleitet sein müssen (obgleich ich glaube, daß das Problem am Ende nicht sehr schwierig ist und daß insbesondere Schweden bereits gezeigt hat, was sich alles auf diesem Gebiet tun läßt³⁰). Aber ich möchte mit allem Nachdruck behaupten, daß der Glaube, es sei unmöglich, die Arbeitslosigkeit durch schrittweise Maßnahmen abzuschaffen, ebenso dogmatisch ist wie die zahllosen physikalischen Beweise (geliefert von Männern, die sogar später als Marx lebten) für die ewige Unlösbarkeit des Problems der Luftfahrt. Und wenn Marxisten manchmal sagen, daß Marx die Nutzlosigkeit einer Politik zur Verhütung von Depressionen und ähnlicher Einzelmaßnahmen bewiesen habe, dann sprechen sie einfach nicht die Wahrheit; Marx hat einen schrankenlosen Kapitalismus untersucht, und er hat nicht einmal im Traum an den Interventionismus gedacht. Er hat daher nie

die Möglichkeit einer systematischen Einwirkung auf die Konjunkturkrisen untersucht, und noch viel weniger gab er einen Beweis ihrer Unmöglichkeit. Es macht wirklich einen merkwürdigen Eindruck, wenn man findet, daß dieselben Leute, die sich über die unverantwortliche Einstellung der Kapitalisten zum menschlichen Leid beklagen, ihrerseits nicht weniger unverantwortlich sind und sich mit dogmatischen Behauptungen wie der eben angeführten Experimenten widersetzen, aus denen wir vielleicht lernen können, wie sich das Leiden der Menschen vermindern läßt (wie wir zu Herren unserer sozialen Umgebung werden können, um Marxens eigene Ausdrucksweise zu verwenden) und wie wir einige der unerwünschten sozialen Rückwirkungen unserer Handlungen in die Hand bekommen können. Aber die Apologeten des Marxismus bemerken gar nicht, daß sie im Namen ihrer eigenen geistigen und materiellen Investitionen gegen den Fortschritt kämpfen; sie sehen nicht, daß jede Bewegung von der Art des Marxismus Gefahr läuft, bald alle möglichen investierten Interessen zu vertreten und daß es intellektuelle ebenso wie materielle Investitionen gibt.

Ein weiterer Punkt muß hier erwähnt werden. Wie wir gesehen haben, glaubte Marx, daß die Arbeitslosigkeit im Grunde eine Einrichtung des kapitalistischen Mechanismus ist, dem die Funktion zukommt, die Löhne zu drücken und die Ausbeutung der beschäftigten Arbeiter zu erleichtern; eine Zunahme des Elends bedeutete für ihn immer auch eine Zunahme des Elends der beschäftigten Arbeiter; und

das ist der wichtigste Punkt an der ganzen Angelegenheit. Aber selbst wenn wir annehmen, daß dies eine richtige *Beschreibung* der zeitgenössischen Situation war, so müssen wir doch zugeben, daß die späteren Erfahrungen die entsprechende *Prophezeiung* eindeutig widerlegt haben. Der Lebensstandard der beschäftigten Arbeiter hat sich seit der Zeit Marxens überall verbessert; und (wie Parkes³¹ in seiner Kritik des Marxismus hervorhebt) die Reallöhne der *beschäftigten* Arbeiter haben während einer Depression sogar die Tendenz zuzunehmen (das war zum Beispiel während der letzten großen Depression der Fall), weil nämlich die Preise schneller fallen als die Löhne. Das ist eine offenkundige Widerlegung Marxens, vor allem weil damit bewiesen wird, daß die Hauptlast der Arbeitslosenversicherung nicht von den Arbeitern getragen wurde, sondern von den Unternehmern, die daher an der Arbeitslosigkeit direkt verloren haben, statt, wie im Marxschen Schema, indirekt an ihr zu gewinnen.

Keine der bisher diskutierten marxistischen Theorien versucht ernsthaft den Punkt zu beweisen, der innerhalb des ersten Schrittes der entscheidendste ist; nämlich daß die Akkumulation den Kapitalisten unter starkem ökonomischem Druck hält, den er, auf die Gefahr seiner eigenen Vernichtung hin, auf die Arbeiter übertragen muß; so daß der Kapitalismus nur zerstört, nicht aber reformiert werden kann. Die Theorie, mit deren Hilfe Marx das Gesetz vom Fallen der Profitrate begründen will, enthält den Versuch eines solchen Beweises.

Was Marx die Profitrate nennt, entspricht der Zinsen-

rate; sie ist der Prozentsatz des jährlichen Durchschnitts des kapitalistischen Profits relativ zum Gesamtkapital, das investiert wurde. Marx sagt nun, daß diese Rate wegen der rapiden Zunahme der Kapitalinvestitionen die Tendenz hat zu fallen; denn diese Investitionen müssen sich schneller akkumulieren, als die Profite ansteigen können.

Das Argument, mit dem Marx diese Behauptung zu beweisen sucht, ist wiederum sehr geschickt. Wie wir gesehen haben, zwingt die kapitalistische Konkurrenz die Kapitalisten zu Investitionen, die die Produktivität der Arbeit vermehren. Marx gibt sogar zu, daß die Kapitalisten durch diese Zunahme der Produktivität der Menschheit einen großen Dienst erweisen³²: «Es ist eine der zivilisatorischen Seiten des Kapitals, daß es diese Mehrarbeit in einer Weise und unter Bedingungen erzwingt, die der Entwicklung der Produktivkräfte, der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Schöpfung der Elemente für eine höhere Neubildung vorteilhafter sind als unter den früheren Formen der Sklaverei, Leibeigenschaft usw. ...» Denn es hängt «von der Produktivität der Arbeit ab, wieviel Gebrauchswert in bestimmter Zeit, also auch in bestimmter Mehrarbeitszeit hergestellt wird». Aber die Kapitalisten leisten diese Dienste ohne jede Absicht; die Handlungen, zu denen sie durch die Konkurrenz gezwungen werden, widersprechen auch ihren eigenen Interessen, und das aus dem folgenden Grunde.

Das Kapital jedes Industrialisten läßt sich in zwei Teile zerlegen. Ein Teil ist in Land, Maschinen, Rohmaterial usw. investiert. Der andere Teil wird auf die Löhne verwendet.

Marx nennt den ersten Teil «das konstante Kapital» und den zweiten das «variable Kapital»; aber da ich diese Terminologie für ziemlich irreführend halte, werde ich beide Teile weiterhin «das Ruhkapital» und das «Lohnkapital» nennen. Der Kapitalist kann nach Marx nur durch die Ausbeutung der Arbeiter profitieren, das heißt, indem er sein Lohnkapital verwendet. Das Ruhkapital ist eine Art Ballast, den er wegen der Konkurrenz mit sich schleppen und sogar ständig vermehren muß. Dieser Zuwachs wird jedoch nicht von einem entsprechenden Zuwachs seiner Profite begleitet; nur eine Ausdehnung des Lohnkapitals könnte diesen vorteilhaften Effekt haben. Aber die allgemeine Tendenz zur Zunahme der Produktivität bedeutet, daß der materielle Teil des Kapitals im Vergleich zu seinem Lohnanteil zunimmt. Daher nimmt auch das Gesamtkapital zu, und das ohne einen ausgleichenden Zuwachs der Gewinne; das heißt, die Profitrate muß fallen.

Die Haltbarkeit dieses Arguments ist nun oft bezweifelt worden; es wurde, indirekt, schon lange vor Marx angegriffen³³. Trotz dieser Angriffe glaube ich, daß es einen wahren Kern enthält; insbesondere, wenn wir es mit seiner Konjunkturtheorie vereinigen. (Ich werde im nächsten Kapitel auf diesen Punkt zurückkommen.) Was mir aber fraglich erscheint, ist seine Bedeutung für die Theorie vom zunehmenden Elend.

Für Marx ist der Zusammenhang der folgende. Wenn die Profitrate die Tendenz hat zu fallen, dann steht der Kapitalist vor dem Zusammenbruch. Alles, was er tun kann,

ist der Versuch, «es aus den Arbeitern herauszuholen», das heißt der Versuch, die Ausbeutung zu vermehren. Dies kann bewerkstelligt werden, indem er die Arbeitsstunden ausdehnt; indem er die Arbeit beschleunigt; indem er die Löhne senkt; indem er die Lebenskosten der Arbeiter steigert (Inflation); oder indem er mehr Frauen und Kinder ausbeutet. Die inneren Widersprüche des Kapitalismus, die auf dem Umstand beruhen, daß die Konkurrenz und das Profitmachen einander widersprechen, entwickeln sich hier zu einem Höhepunkt. Zuerst zwingen sie den Kapitalisten zu akkumulieren, die Produktivität zu vermehren und auf diese Weise die Profitrate zu reduzieren. Hierauf zwingen sie ihn, die Ausbeutung und damit die Spannung zwischen den Klassen zu einem unerträglichen Ausmaß zu steigern. Ein Kompromiß ist daher unmöglich. Die Widersprüche lassen sich nicht beseitigen. Sie müssen schließlich das Schicksal des Kapitalismus besiegeln.

Das ist das Hauptargument. Aber kann es schlüssig sein? Wir müssen uns daran erinnern, daß gerade die vermehrte Produktivität die Basis der kapitalistischen Ausbeutung ist; nur, wenn der Arbeiter viel mehr produzieren kann, als er und seine Familie brauchen, nur dann kann der Kapitalist sich Mehrarbeit aneignen. Erhöhte Produktivität bedeutet in Marxens Terminologie erhöhte Mehrarbeit; das bedeutet, daß dem Kapitalisten mehr Stunden zur Verfügung stehen, und es bedeutet darüber hinaus, daß mehr Waren pro Stunde produziert werden. Es bedeutet, mit anderen Worten, einen sehr vermehrten Profit. Das wird von Marx selbst

zugegeben³⁴. Er behauptet nicht, daß die Profite abnehmen; er behauptet nur, daß das Gesamtkapital viel schneller zunimmt als die Profite, so daß die Profitrate fällt.

Aber wenn das zutrifft, dann besteht kein Grund, warum der Kapitalist unter einem ökonomischen Druck laborieren sollte, den er auf die Arbeiter übertragen muß, ob er nun will oder nicht. Es ist wahrscheinlich wahr, daß er eine Abnahme seiner Profitrate nicht begrüßen wird. Aber solange sein Einkommen nicht sinkt, sondern im Gegenteil zunimmt, besteht keine wirkliche Gefahr. Für einen erfolgreichen Durchschnittskapitalisten wird die Sache ungefähr so liegen. Er sieht, daß sein Einkommen schnell zunimmt und daß sein Kapital noch schneller zunimmt; das heißt, seine Ersparnisse nehmen schneller zu als jener Teil seines Einkommens, den er verbraucht. Ich denke nicht, daß ihn diese Situation zu verzweifelten Maßnahmen zwingen muß oder daß sie einen Kompromiß mit den Arbeitern unmöglich macht. Im Gegenteil – sie scheint ganz erträglich zu sein.

Wir müssen natürlich zugeben, daß die Situation ein gefährliches Element enthält. Kapitalisten, die auf Grund der Annahme einer konstanten oder einer zunehmenden Profitrate spekuliert haben, können in Schwierigkeiten kommen; und Ereignisse wie diese werden vielleicht wirklich zu den Konjunkturschwankungen beitragen, indem sie die Depression akzentuieren. Aber das hat wenig mit den anspruchsvollen Konsequenzen zu tun, die Marx prophezeite.

Damit ist meine Analyse des dritten und letzten Argu-

ments abgeschlossen, mit dessen Hilfe Marx das Gesetz vom zunehmenden Elend beweisen wollte.

VI

Um zu zeigen, wie völlig falsch die Prophezeiungen Marxens waren, wie gerechtfertigt er zur selben Zeit war mit seinem flammenden Protest gegen die Hölle des schrankenlosen Kapitalismus und mit seiner Forderung «Arbeiter, vereinigt euch!», werde ich einige Stellen aus jenem Kapitel des *Kapitals* zitieren, in dem das «allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation»³⁵ diskutiert wird. «... in den Fabriken ... werden männliche Arbeiter bis zur Zurücklegung des Jugendalters in Massen verbraucht, wovon später nur ein sehr geringer Anteil in demselben Zweig verwendbar bleibt, daher beständig große Anzahl herausgeworfen wird. Sie bildet einen Bestandteil der fließenden Überbevölkerung, der mit dem Umfang der Industrie wächst ... Bei dem raschen Konsum der Arbeitskraft durch das Kapital ist der Arbeiter von mittlerem Alter meist schon überlebt ... Das absolute Wachstum der Arbeiterklasse erheischt also eine Form, welche ihre Zahl schwellt, obwohl zugleich ihre Bestandteile sich rasch abnutzen. Es ist daher rasche Ablösung der Arbeitergenerationen nötig ... Dies wird erreicht durch frühe Ehen ... und durch die Prämien, welche die Ausbeutung der Arbeiterkin- der auf ihre Produktion setzt ... je höher die Produktivkraft der Arbeit ... desto unsicherer die Existenzbedingungen des Lohnarbeiters ... Es zeigte sich ... daß alle Methoden zur Steigerung der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit in

Beherrschungs- und Ausbeutungsmittel umschlagen, daß sie den Arbeiter in einen Teilmenschen verstümmeln, ihn zum Anhängsel der Maschine entwürdigen, durch die Qual der Arbeit ihren Inhalt vernichten ... sein Weib und Kind unter das Juggernautrad des Kapitals schleudern ... *Es folgt daraus, daß im Maße, wie Kapital akkumuliert, die Lage des Arbeiters, welches immer seine Bezahlung, sich verschlechtert* ... Je größer der gesellschaftliche Reichtum, das funktionierende Kapital, Umfang und Energie seines Wachstums ... desto größer die relative Überbevölkerung ... Die verhältnismäßige Größe der industriellen Reservearmee wächst also mit den Potenzen des Reichtums. Je größer aber diese Reservearmee im Verhältnis zur aktiven Arbeiterarmee, desto massenhafter die ständig gewordene Überbevölkerung oder die Arbeitsschichten, deren Elend im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Arbeitsqual steht ... und ... desto größer der offizielle Pauperismus. *Das ist das absolute, allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation* ... Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Vergewaltigung und moralische Erniedrigung auf dem Gegenpol ...»

Dieses entsetzliche Bild der zeitgenössischen Wirtschaftslage ist nur zu wahr. Aber das Gesetz, daß die Verelendung mit der Akkumulation anwachsen müsse, ist ungültig. Seit den Tagen Marxens haben sich die Produktionsmittel und die Produktivität der Arbeit in einem Ausmaß vermehrt, das selbst er kaum für möglich gehalten haben würde. Aber Kinderarbeit, Arbeitsstunden, die Qual der Arbeit, die

Unsicherheit der Existenz des Arbeiters haben nicht zugenommen; sie haben abgenommen. Ich sage nicht, daß dies so weitergehen muß. Es gibt kein Fortschrittsgesetz, und alles wird von uns selbst abhängen. Aber die tatsächliche Situation wird von Parkes³⁶ kurz und gerecht in einem Satz zusammengefaßt: «Niedere Löhne, lange Arbeitsstunden und Kinderarbeit sind nicht, wie Marx voraussagte, für das Alter, sondern für die Kindheit des Kapitalismus charakteristisch gewesen.»

Der schrankenlose Kapitalismus ist verschwunden. Seit den Tagen Marxens hat der demokratische Interventionismus ungeheure Fortschritte gemacht, und die vermehrte Produktivität der Arbeit – eine Folge der Akkumulation des Kapitals – hat es ermöglicht, das Elend fast völlig auszurotten. Das zeigt, daß trotz zweifellos schwerer Irrtümer viel erreicht worden ist, und das sollte uns zu dem Glauben ermutigen, daß noch mehr getan werden kann. Denn vieles muß geschehen, und vieles muß ungeschehen gemacht werden. Der demokratische Interventionismus kann uns nur die Möglichkeit dazu geben. Die Ausführung ist unsere Aufgabe.

Ich habe keine Illusionen über die Wirkung meiner Argumente. Die Erfahrung zeigt, daß die Prophezeiungen Marxens falsch waren. Aber Erfahrung kann immer hinweg-erklärt werden. Und in der Tat haben bereits Marx selbst und Engels mit der Ausarbeitung einer *Hilfshypothese* begonnen, die erklären sollte, warum das Gesetz zunehmender Verelendung nicht so arbeitet, wie sie es erwarteten. Nach dieser

Hypothese wirken die Folgen der *kolonialen Ausbeutung* oder, wie es gewöhnlich genannt wird, des «modernen Imperialismus» der Tendenz zum Fallen der Profitrate und damit zum Ansteigen des Elends entgegen. Die koloniale Ausbeutung ist nach dieser Theorie eine Methode, die den ökonomischen Druck auf das koloniale Proletariat überträgt, auf eine Gruppe, die ökonomisch wie auch politisch noch schwächer ist als das inländische Industrieproletariat. «Was andererseits die in den Kolonien usw. angelegten Kapitale betrifft», so schreibt Marx³⁷, «so können sie höhere Profitraten abwerfen, weil dort überhaupt wegen der niedrigen Entwicklung die Profitrate höher steht und ebenfalls bei Anwendung von Sklaverei und Kulis usw. die Exploitation der Arbeit. Warum nun die höheren Profitraten, die in gewissen Zweigen angelegte Kapitalien so abwerfen und nach der Heimat abführen, hier ... nicht in die Ausgleichung der allgemeinen Profitrate eingehen und daher diese pro tanto erhöhen sollen, ist nicht abzusehen.» (Es ist der Erwähnung wert, daß die Hauptidee hinter dieser Theorie des modernen «Imperialismus» sich durch mehr als 160 Jahre bis auf Adam Smith zurückverfolgen läßt, der vom kolonialen Handel sagt, er «habe notwendig dazu beigetragen, die Profitrate auf der Höhe zu halten».) Engels ging einen Schritt weiter als Marx. Zum Zugeständnis gezwungen, daß in England die Tendenz vorwiegend nicht zu einer Zunahme, sondern zu einer beträchtlichen Verminderung des Elends führte, deutet er an, daß dies auf die Tatsache zurückgehen mag, daß England «die ganze Welt ausbeutet»; und er wendet sich heftig gegen

das «englische Proletariat», das, statt zu leiden, wie man es von ihr erwartete, «faktisch mehr und mehr verbürgert». Und er setzt fort³⁸: «... daß es diese bürgerlichste aller Nationen schließlich dahin bringen zu wollen scheint, eine bürgerliche Aristokratie und ein bürgerliches Proletariat *neben* der Bourgeoisie zu besitzen.» Dieser Frontwechsel Engels' ist zumindest ebenso bemerkenswert wie jener andere, den ich im letzten Kapitel erwähnte³⁹; und wie jener wurde er unter dem Einfluß einer sozialen Entwicklung vollzogen, in der das Elend abnahm; Marx tadelte den Kapitalismus, weil er «die kleinen Mittelstände und die kleinen Kaufleute verproletarisiert» und die Arbeiter zu Almosenempfängern macht. Engels tadelt nun das System – es wird noch immer getadelt – dafür, daß es die Arbeiter in Bourgeois verwandelt. Das Schönste an Engels' Klage ist sicher die Indignation, mit der er die Briten, die so unüberlegt sind, die Voraussagen Marxens zu falsifizieren, «die bürgerlichste aller Nationen» nennt. Nach der marxistischen Lehre sollten wir von der «bürgerlichsten aller Nationen» eine Entwicklung erwarten, die zu unerträglichem Elend und unerträglicher Spannung zwischen den Klassen führt; statt dessen hören wir, daß das Gegenteil eintritt. Aber dem guten Marxisten steigt das Haar zu Berge, wenn er von der unglaublichen Bösartigkeit eines kapitalistischen Systems erfährt, das gute Proletarier in schlechte Bourgeois verwandelt; wobei ganz vergessen wird, daß nach Marx die Bösartigkeit des Systems einzig in der Tatsache bestand, daß es andersherum arbeitet. So lesen wir in Lenins Analyse⁴⁰ der üblen Ursachen und schlimmen

Folgen des modernen britischen Imperialismus: «Ursachen: [1] Ausbeutung der ganzen Welt durch das betreffende Land; [2] seine Monopolstellung auf dem Weltmarkt; [3] sein Kolonialmonopol; Folgen: [1] *Verbürgerlichung eines Teils des englischen Proletariats*; [2] ein Teil des Proletariats läßt sich von Leuten führen, die von der Bourgeoisie gekauft oder zumindest von ihr bezahlt sind.»

Nachdem nun Lenin einer unangenehmen Tendenz – unangenehm vor allem deshalb, weil sie nicht zu dem Weg paßte, den die Welt nach Marx hätte gehen sollen – einen so hübschen marxistischen Namen gegeben hat wie «die Verbürgerlichung des Proletariats», glaubt er anscheinend, daß sie dadurch zu einer marxistischen Tendenz geworden ist. Die Auffassung Marxens war die folgende: je schneller die ganze Welt die notwendige historische Periode der kapitalistischen Industrialisation durchläuft, desto besser, und er war daher geneigt ⁴¹, imperialistische Entwicklungen zu unterstützen. Aber Lenin kam zu einem ganz anderen Schluß. Da Englands Kolonialbesitz der Grund war, warum die Arbeiter zu Hause dem «von der Bourgeoisie gekauften» Führer und nicht den Kommunisten folgten, sah er im Kolonialreich einen potentiellen Auslöser oder Zünder. Eine Revolution in den Kolonien würde im Inland dem Gesetz zunehmenden Elends zur Wirksamkeit verhelfen und zu einer Revolution führen. Daher waren die Kolonien der Platz, von wo aus sich das Feuer verbreiten würde ...

Ich glaube nicht, daß die Hilfshypothese, deren Geschich-

te ich hier skizziert habe, geeignet ist, das Gesetz zunehmender Verelendung zu retten; denn diese Hypothese wird selbst von der Erfahrung widerlegt. Es gibt und gab Länder wie zum Beispiel die skandinavischen Demokratien, die frühere Tschechoslowakei, Kanada, Australien, Neuseeland, um nicht von den Vereinigten Staaten zu reden, wo ein demokratischer Interventionismus den Arbeitern einen hohen Lebensstandard sicherte, trotz der Tatsache, daß die koloniale Ausbeutung ohne Einfluß war oder auf jeden Fall zu unbedeutend, um die Hypothese zu unterstützen. Wenn wir außerdem gewisse Länder, die Kolonien «ausbeuten», wie Holland und Belgien, mit Ländern wie Dänemark, Schweden, Norwegen und der Tschechoslowakei vergleichen, die keine Kolonien «ausbeuten», dann finden wir nicht, daß die *Industriearbeiter* am Besitz der Kolonien profitierten, denn die Situation der Arbeiterklasse war in allen diesen Ländern überraschend ähnlich. Und obgleich das Elend der Eingeborenen, das durch die Kolonisation verursacht wurde, eines der dunkelsten Kapitel in der Geschichte der Zivilisation ist, kann man doch nicht behaupten, daß es seit den Tagen Marxens eine Tendenz zum Zunehmen gezeigt hätte. Das genaue Gegenteil ist der Fall; die Verhältnisse haben sich sehr verbessert.

Und doch müßte die Zunahme des Elends sehr bemerklich sein, wenn sowohl die Hilfhypothese als auch die ursprüngliche Theorie korrekt wären.

VII

Wie früher, im Fall des zweiten und dritten Schrittes, werde ich nun auch den ersten Schritt des prophetischen Arguments Marxens illustrieren, indem ich einen Teil seines praktischen Einflusses auf die Taktik der marxistischen Parteien zeige.

Die Sozialdemokraten ließen unter dem Druck klarer Tatsachen die Theorie von der Zunahme der *Intensität* der Verelendung stillschweigend fallen; aber ihre ganze Taktik beruhte weiterhin auf der Annahme, daß das Gesetz der zunehmenden *Ausdehnung* des Elends göltig sei, das heißt auf der Annahme, daß die numerische Stärke des Industrieproletariats fortwährend zunehmen müsse. Deshalb gründeten sie ihre Politik ausschließlich auf die Vertretung der Interessen der Industriearbeiter und glaubten zur gleichen Zeit fest daran, daß sie «die große Majorität der Bevölkerung» repräsentierten oder doch sehr bald repräsentieren würden⁴². Sie bezweifelten niemals die Behauptung des *Manifests*, «Alle bisherigen Bewegungen waren Bewegungen von Minoritäten ... Die proletarische Bewegung ist die selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl.» Sie warteten also gläubig auf den Tag, an dem das Klassenbewußtsein und der Klassenstolz der Industriearbeiter ihnen die Mehrheit in den Wahlen verschaffen würde. «Es kann kein Zweifel sein, wer der endliche Sieger sein wird ... die wenigen Aneigner oder die ungeheure arbeitende Majorität.» Sie sahen nicht, daß die Industriearbeiter nirgends in der Mehrzahl waren, daß

sie keinesfalls eine «immense Majorität» bildeten und daß die Statistiken keine Tendenz zur Zunahme ihrer Anzahl zeigen. Sie verstanden nicht, daß das Bestehen einer demokratischen Arbeiterpartei sich nur so lange rechtfertigen ließ, als eine solche Partei bereit war, mit anderen Parteien Kompromisse zu schließen oder sogar mit ihnen zusammenzuarbeiten, zum Beispiel mit einer Partei, die die Bauern oder den Mittelstand vertrat. – Und sie sahen nicht, daß sie den Staat als die Vertreter der Mehrheit der Bevölkerung nur dann regieren konnten, wenn sie ihre ganze Politik änderten und aufhörten, hauptsächlich oder ausschließlich die Interessen der Industriearbeiter zu vertreten. Es ist natürlich kein Ersatz für diese Änderung der Politik, wenn man naiv behauptet, die proletarische Bewegung als solche werde einfach (wie Marx sagte⁴³) «die ländlichen Produzenten unter die geistige Führung der Bezirkshauptstädte bringen und ihnen dort – in den städtischen Arbeitern – die *natürlichen Vertreter* ihrer Interessen» sichern.

Die Lage der kommunistischen Parteien war eine andere. Sie hielten starr an der Theorie zunehmender Verelendung fest und glaubten an eine Zunahme nicht nur seiner Ausdehnung, sondern auch seiner Intensität, sobald nur einmal die Gründe der vorübergehenden Verbürgerlichung der Arbeiter beseitigt waren. Dieser Glaube trug in beträchtlichem Ausmaße zu dem bei, was Marx die «inneren Widersprüche» ihrer Politik genannt haben würde.

Die taktische Situation scheint einfach genug zu sein. Dank der Prophezeiung Marx' wußten die Kommunisten

mit Sicherheit, daß das Elend bald zunehmen müsse. Sie wußten auch, daß die Partei nicht das Vertrauen der Arbeiter gewinnen konnte, ohne für sie und mit ihnen für eine Verbesserung ihres Loses zu kämpfen. Diese zwei Grundannahmen bestimmten klar die Prinzipien ihrer allgemeinen Taktik. Laßt die Arbeiter ihren Anteil verlangen, unterstützt sie in jeder einzelnen Episode ihres unaufhörlichen Kampfes um Brot und Obdach. Kämpft beharrlich mit ihnen um die Erfüllung ihrer praktischen Forderungen, seien sie nun ökonomisch oder politisch. Auf diese Weise gewinnt ihr ihr Vertrauen. Zur gleichen Zeit werden die Arbeiter lernen, daß sie unmöglich ihr Los durch diese Miniaturkämpfe verbessern können und daß nur eine Revolution im Großen eine Verbesserung herbeiführen kann. Denn allen diesen lächerlich kleinen Streitigkeiten muß der Erfolg versagt bleiben; von Marx wissen wir, daß die Kapitalisten einfach nicht fortwährend Kompromisse schließen *können* und daß die Verelendung schließlich zunehmen *muß*. Also ist das einzige – aber wertvolle – Ergebnis des täglichen Kampfs der Arbeiter gegen ihre Unterdrücker eine Zunahme ihres Klassenbewußtseins; ein Gefühl der Einheit, das nur in der Schlacht gewonnen werden kann, sowie das verzweifelte Wissen, daß nur die Revolution das Elend beenden kann. Wenn dieses Stadium erreicht ist, dann hat die Stunde zur letzten entscheidenden Auseinandersetzung geschlagen.

Das ist die Theorie, und die Kommunisten handelten entsprechend. Zuerst unterstützten sie die Arbeiter in ihrem Kampf zur Verbesserung ihres Loses. Aber wider alles

Erwarten und allen Voraussagen zum Trotz ist der Kampf erfolgreich. Die Forderungen werden gewährt. Offenkundig ist der Grund der, daß sie zu bescheiden waren. Man muß also mehr verlangen. Aber die Forderungen werden wieder erfüllt⁴⁴. Und mit der Abnahme des Elends werden die Arbeiter weniger verbittert, sie werden mehr bereit, um die Löhne zu handeln als Pläne für die Revolution zu schmieden.

Nun finden die Kommunisten, daß ihre Politik umgekehrt werden muß. Es muß etwas getan werden, um dem Gesetz zunehmender Verelendung Wirksamkeit zu verschaffen. Zum Beispiel muß Unruhe in den Kolonien geschürt werden (sogar dort, wo keine Aussicht auf eine erfolgreiche Revolution besteht), und es muß eine Politik verfolgt werden, die Katastrophen aller Art herbeizuführen trachtet und die den Zweck hat, der Verbürgerlichung der Arbeiter entgegenzuwirken. Aber diese neue Politik zerstört das Vertrauen der Arbeiter. Die Kommunisten verlieren ihre Mitglieder mit Ausnahme jener, die in politischen Kämpfen unerfahren sind. Sie verlieren genau jene, die sie die «Elite der Arbeiterklasse» nennen; ihr stillschweigend vorausgesetztes Prinzip: «Je schlechter die Dinge stehen, desto besser, denn das Elend muß die Revolution beschleunigen», macht die Arbeiter mißtrauisch – je besser die Anwendung dieses Prinzips, desto größer das Mißtrauen der Arbeiter. Denn die Arbeiter sind Realisten; um ihr Vertrauen zu erlangen, muß man an der Verbesserung ihres Schicksals arbeiten.

Also muß die Politik nochmals gewendet werden: Man ist gezwungen, für die unmittelbare Verbesserung des Schicksals der Arbeiter zu kämpfen und zur gleichen Zeit aufs Gegenteil zu hoffen.

Damit produzieren die «inneren Widersprüche» der Theorie das letzte Stadium völliger Verwirrung. Es ist das Stadium, in dem es schwer ist zu wissen, wer der Verräter ist, denn Verräterei kann Gläubigkeit sein und Gläubigkeit Verräterei. Es ist das Stadium, wo jene, die der Partei nicht einfach folgten, weil sie ihnen (mit Recht, so fürchte ich) die einzige lebendige Bewegung mit humanitären Zielen zu sein schien, sondern insbesondere, weil sie eine Bewegung war, die auf einer wissenschaftlichen Theorie beruhte, sie entweder verlassen oder ihre intellektuelle Redlichkeit opfern müssen; denn sie müssen nun lernen, blind an eine Autorität zu glauben. Schließlich müssen sie Mystiker und Feinde vernünftiger Argumente werden.

Es scheint, daß nicht nur der Kapitalismus unter inneren Widersprüchen leidet, die seinen Zusammenbruch herbeizuführen drohen ...

ELFTES KAPITEL:

EINE ABWÄGUNG DER PROPHEZEIUNG

Die Argumente, die der historischen Prophezeiung Marxens zugrunde liegen, sind ungültig. Sein geistreicher Ver-

such, aus der Beobachtung zeitgenössischer ökonomischer Tendenzen prophetische Schlußfolgerungen zu ziehen, hat fehlgeschlagen. Der Grund für dieses Fehlschlagen ist nicht die Mangelhaftigkeit der empirischen Basis der Beweisführung. Marxens soziologische und ökonomische Analysen der zeitgenössischen Gesellschaft mögen etwas einseitig gewesen sein, aber trotz ihres Vorurteils waren sie ausgezeichnet, soweit sie deskriptiv waren. Der Grund für sein Versagen als ein Prophet ist zur Gänze das Elend des Historizismus, die einfache Tatsache, daß wir nicht wissen, ob eine historische Tendenz oder ein historischer Zug, den wir heute zu beobachten glauben, morgen genau so aussehen wird.

Wir müssen zugeben, daß Marx viele Dinge im richtigen Licht gesehen hat. Seine Prophezeiung, daß das System des uneingeschränkten Kapitalismus, so, wie er es kannte, nicht viel länger andauern würde und daß daher seine Apologeten irrten, die es für eine ewige Einrichtung hielten, war zweifellos korrekt. Korrekt war auch seine Behauptung, daß vor allem der «Klassenkampf», das heißt der Zusammenschluß der Arbeiter, die Umwandlung des Kapitalismus in ein neues ökonomisches System bewerkstelligen würde. Aber wir dürfen nicht so weit gehen, daß wir sagen, Marx habe dieses neue System, den Interventionismus, unter dem Namen des Sozialismus vorausgesagt¹. Die Wahrheit ist, daß er keine Ahnung hatte von den Entwicklungen, die vor ihm lagen. Was Marx «Sozialismus» nannte, unterschied sich sehr von jeder Art von Interventionismus, sogar von der russischen;

denn es war sein fester Glauben, daß die bevorstehende Entwicklung den politischen so wie den ökonomischen Einfluß des Staates vermindern würde, während der Interventionismus diesen Einfluß überall verstärkt hat.

Da ich Marx kritisiere und in gewissem Ausmaße den schrittweise vorgehenden demokratischen Interventionismus (insbesondere den institutionellen Interventionismus, wie er in Band I, Kapitel 7, Abschnitt VII erläutert worden ist) lobe, so möchte ich klarstellen, daß mir die Hoffnung Marxens auf eine Abnahme des Einflusses des Staates sehr sympathisch ist. Die größte Gefahr des Interventionismus – insbesondere jeder direkten Intervention – besteht zweifellos darin, daß er zu einer Zunahme der Staatsgewalt und der Bürokratie führt. Den meisten Interventionisten macht das weiter nichts aus, oder sie schließen ihre Augen, was die Gefahr vergrößert. Ich glaube aber, daß es möglich sein sollte, diese Gefahr zu meistern, sobald man ihr nur offen ins Auge blickt. Denn im Grunde liegt hier wieder nur ein Problem der Sozialtechnologie und einer schrittweise vorgehenden Sozialtechnik vor. Es ist aber wichtig, daß man dieses Problem früh genug anpackt, denn es ist eine Gefahr für die Demokratie. Wir müssen für die Freiheit planen und nicht nur für die Sicherheit, wenn auch vielleicht aus keinem anderen Grund als dem, daß nur die Freiheit die Sicherheit sichern kann.

Aber kehren wir nun zurück zu Marxens Prophezeiung. Eine der historischen Tendenzen, die er entdeckt zu haben behauptete, scheint von dauerhafterem Charakter zu sein

als die übrigen; ich meine die Tendenz zur Akkumulation der Produktionsmittel und insbesondere die Tendenz zur Zunahme der Produktivität der Arbeit. Es scheint wirklich so zu sein, daß diese Tendenz noch einige Zeit andauern wird, vorausgesetzt natürlich, daß wir fortfahren, die Zivilisation in Gang zu halten. Aber Marx erkannte nicht nur diese Tendenz und ihren «zivilisatorischen Aspekt», er sah auch die Gefahren, die ihr innewohnen. Insbesondere hat er als einer der ersten (obgleich er einige Vorläufer besaß, z. B. Fourier²) die Verbindung nachdrücklich hervorgehoben zwischen der «Entwicklung der Produktivkräfte», in der er die «historische Aufgabe und Rechtfertigung des Kapitals» sah³, und jenem höchst destruktiven Phänomen des Kreditsystems (eines Systems, das das rapide Ansteigen des Industrialismus gefördert zu haben scheint), nämlich dem *Konjunkturzyklus*.

Marxens eigene Konjunkturtheorie (die wir im Abschnitt IV des letzten Kapitels diskutiert haben) läßt sich etwa auf die folgende Weise wiedergeben: Selbst wenn es wahr ist, daß die Gesetze des freien Marktes eine Tendenz zur Vollbeschäftigung hervorrufen, so ist es doch ebenso wahr, daß jeder einzelne Schritt auf die Vollbeschäftigung zu, das heißt auf eine Verringerung der Arbeit zu, Erfinder und Investoren anreizt, neue arbeitssparende Maschinen zu schaffen und einzuführen, und auf diese Weise (zuerst einen kurzen Aufschwung und dann) eine neue Welle der Beschäftigungslosigkeit und Depression verursacht. Ich weiß nicht, ob diese Theorie wahr ist und inwieweit sie

wahr ist. Wie ich im letzten Kapitel ausgeführt habe, ist die Konjunkturtheorie eine ziemlich schwierige Sache, auf die ich mich nicht einlassen möchte. Aber da ich Marxens Behauptung für wichtig halte, daß die Zunahme der Produktivität einer der Faktoren ist, die zum Konjunkturzyklus beitragen, so sei es mir erlaubt, einige ziemlich offenkundige Erwägungen zu ihrer Unterstützung anzuführen.

Die nachfolgende Liste möglicher Entwicklungen ist natürlich sehr unvollständig; aber sie ist so konstruiert, daß nach jeder Zunahme der Produktivität der Arbeit zumindestens eine der folgenden Bewegungen (möglicherweise aber viele zu gleicher Zeit) einsetzen und sich in einem Ausmaß entwickeln müssen, das hinreicht, um den Zuwachs an Produktivität auszugleichen.

[A] Investitionen nehmen zu, das heißt es werden Güter produziert, die die Fähigkeit zur Produktion anderer Güter vermehren. (Da dies zu einer weiteren Vermehrung der Produktivität führt, kann es *allein* die Auswirkungen für eine beliebige Zeitspanne nicht ausgleichen.)

[B] Die Konsumtion nimmt zu – der Lebensstandard steigt an:

- [a] der Lebensstandard der ganzen Bevölkerung;
- [b] der Lebensstandard gewisser Teile der Bevölkerung (z. B. einer bestimmten Klasse).

[C] Die Arbeitszeit nimmt ab

- [a] die täglichen Arbeitsstunden werden reduziert;

[b] die Zahl der Menschen, die keine Industriearbeiter sind, nimmt zu; und insbesondere

[b₁] die Zahl der Wissenschaftler, Ärzte, Künstler, Geschäftsleute usw.;

[b₂] die Zahl der unbeschäftigten Arbeiter nimmt zu.

[D] Die Quantität der produzierten, aber nicht konsumierten Güter nimmt zu

[a] Konsumtionsgüter werden zerstört;

[b] Kapitalgüter werden nicht verwendet (Fabriken stehen leer);

[c] Güter, die keine Konsumtionsgüter sind, und Güter der Art [A] werden produziert, zum Beispiel Waffen;

[d] Arbeit wird verwendet, um Kapitalgüter zu zerstören (und um dadurch die Produktivität zu vermindern).

Ich habe diese Entwicklungen so angeordnet, daß bis zur punktierten Linie, das heißt bis zu [C, b₁], nur solche Erscheinungen auftreten, die im allgemeinen für wünschenswert gelten, während von [C, b₂] an jene Erscheinungen kommen, die man im allgemeinen für unerwünscht hält; sie bedeuten Depression, Herstellung von Waffen und Krieg. Die Liste ließe sich natürlich noch weiter ausarbeiten.

Es ist nun klar, daß auf die Dauer [A] allein das Gleichgewicht nicht wiederherstellen kann, obgleich es ein sehr wichtiger Faktor sein mag, und daß daher eine oder meh-

rere der übrigen Entwicklungen einsetzen müssen. Weiterhin scheint die Annahme vernünftig, daß unerwünschte Entwicklungen nur dann ausbleiben werden, wenn es Institutionen gibt, die die Fortsetzung der erwünschten Entwicklungen garantieren, in einem Ausmaß, das hinreicht, um die angewachsene Produktivität wieder auszugleichen. Aber jede unerwünschte Entwicklung, mit der möglichen Ausnahme der Waffenproduktion, wird aller Wahrscheinlichkeit nach zu einer starken Reduktion von [A] führen, was die Situation sehr verschärfen muß.

Ich glaube nicht, daß Überlegungen wie die eben angestellte fähig sind, Bewaffnung oder Krieg in irgendeinem Sinn des Wortes zu «erklären», obgleich sie es möglicherweise plausibel machen, warum totalitäre Staaten bei der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit so erfolgreich sind. Auch glaube ich nicht, daß diese Überlegungen imstande sind, die Konjunkturschwankungen zu «erklären», wenn sie auch vielleicht einen Beitrag leisten zu einer solchen Erklärung, in der die Probleme des Kredits und des Geldes aller Wahrscheinlichkeit nach eine sehr wichtige Rolle spielen werden; denn die Reduktion von [A] kann zum Beispiel äquivalent sein mit dem Anhäufen von Ersparnissen, die sonst wahrscheinlich investiert werden würden – ein vieldiskutierter und wichtiger Faktor⁴. Und es ist nicht unmöglich, daß das marxistische Gesetz der fallenden Profitrate (wenn dieses Gesetz überhaupt haltbar ist⁵) auch einen Wink zur Erklärung des Sparens abgeben kann; denn wenn eine Periode schneller Anhäufung zu einem solchen

Fallen führt, dann schwächt das vielleicht die Tendenz zu Investitionen, fördert das Sparen und reduziert [A].

Aber all das würde noch keine Konjunkturtheorie ergeben. Eine solche Theorie hätte eine andere Aufgabe. Ihre Hauptaufgabe wäre es, zu erklären, warum ein so wirksames Instrument des Ausgleichs von Angebot und Nachfrage, wie es die Institution des freien Marktes ist, nicht ausreicht zur Verhütung von Depressionen⁶, das heißt von Überproduktion und Unterverbrauch. Wir müßten mit anderen Worten zeigen, daß das Kaufen und Verkaufen auf dem Markt als eine der unerwünschten sozialen Rückwirkungen⁷ unserer Handlungen die Konjunkturschwankungen produziert. Die marxistische Theorie der Konjunkturschwankungen hat genau dieses Ziel vor Augen; und die hier skizzierten Überlegungen über die Wirkung einer allgemeinen Tendenz zur Zunahme der Produktivität können diese Theorie bestenfalls nur ergänzen.

Ich habe nicht die Absicht, über die Verdienste all dieser Spekulationen zum Problem der Konjunkturschwankungen ein Urteil zu fällen. Aber es scheint mir klar zu sein, daß sie großen Wert haben, obgleich sie nunmehr im Lichte der modernen Theorien völlig überholt sein sollten. Schon die Tatsache, daß Marx dieses Problem in ausgedehnter Weise behandelt hat, ist ihm hoch anzurechnen. So weit zumindest ist seine Prophezeiung bis jetzt in Erfüllung gegangen; die Tendenz zur Zunahme der Produktivität dauert an; auch die Konjunkturschwankungen dauern an, und dieser Umstand wird wahrscheinlich zu interventionistischen

Gegenmaßnahmen führen, und damit zu einer weiteren Einschränkung des freien Marktsystems; eine Entwicklung, die mit der Prophezeiung Marx' übereinstimmt, daß die Konjunkturschwankungen einer der Faktoren sind, die den Untergang des schrankenlosen kapitalistischen Systems herbeiführen müssen. Und dazu kommt jene zweite erfolgreiche Prophezeiung, nämlich daß die Vereinigung der Arbeiter ein anderer wichtiger Faktor in diesem Prozeß sein wird.

Ist es angesichts dieser Liste wichtiger und oft erfolgreicher Prophezeiungen gerechtfertigt, wenn man vom Elend des Historizismus spricht? Wenn Marxens historische Prophezeiungen auch nur teilweise erfolgreich waren, dann sollten wir uns dieser Methode sicher nicht mit leichter Hand entledigen. Aber ein näherer Blick auf den Erfolg Marxens zeigt uns, *daß es nie seine historizistische Methode war, die zum Erfolg führte, sondern immer nur die Methode institutioneller Analyse*. So zum Beispiel ist es keine historizistische, sondern eine typisch institutionelle Analyse, die zu dem Schluß führt, daß der Kapitalist durch die Konkurrenz zur Steigerung der Produktivität gezwungen wird. Es ist eine institutionelle Analyse, auf die Marx seine Konjunkturtheorie und seine Theorie der Überbevölkerung stützt. Und sogar die Lehre vom Klassenkampf ist institutionell; der Klassenkampf ist ein Teil des Mechanismus, durch den die Verteilung des Reichtums wie auch der Macht kontrolliert wird, und der den Abschluß von Kollektivverträgen im weitesten Sinne ermöglicht. Nirgends in diesen Analysen

spielen die typisch historizistischen «Gesetze der historizistischen Entwicklung» oder Stadien, oder Perioden, oder Tendenzen irgendeine Rolle. Andererseits hat sich keine der anspruchsvolleren historizistischen Schlußfolgerungen Marxens, keines seiner «unerbittlichen Entwicklungsgesetze» und keines seiner «historizistischen Stadien, die nicht übersprungen werden können», je als eine erfolgreiche Prophezeiung erwiesen. Marx war erfolgreich nur insofern, als er Institutionen und ihre Funktionen analysierte. Und auch das Umgekehrte gilt: Keine seiner mehr ambitiösen und mehr anspruchsvollen historischen Prophezeiungen fällt in den Bereich der institutionellen Analyse. Wo immer der Versuch gemacht wird, diese Prophezeiungen durch eine solche Analyse zu stützen, ist die Ableitung nicht schlüssig. Verglichen mit Marxens eigenen hohen Maßstäben, ist das intellektuelle Niveau der anspruchsvolleren Voraussagen wirklich sehr niedrig. Sie enthalten nicht nur eine Menge von Wunschdenken, es fehlt ihnen überdies auch an politischer Vorstellungskraft. Grob gesprochen: Marx teilte den Glauben der progressiven Industrialisten, der «Bourgeois» seiner Zeit, den Glauben an ein Fortschrittsgesetz. Aber dieser naive historizistische Optimismus von Hegel, Comte, Marx und Mill ist nicht weniger abergläubisch als ein pessimistischer Historizismus wie der von Platon und Spengler. Und er ist ein sehr schlechtes Rüstzeug für einen Propheten, denn er muß die historische Vorstellungskraft lähmen. Man muß einsehen, daß eines der Prinzipien einer vorurteilsfreien Beurteilung der Politik in dem Grundsatz

besteht, daß in menschlichen Dingen alles möglich ist; und insbesondere, daß man keine vorstellbare Entwicklung ausschließen kann, weil sie vielleicht die sogenannte Tendenz des menschlichen Fortschritts oder ein anderes sogenanntes Gesetz der «menschlichen Natur» verletzt. «Die Tatsache des Fortschrittes», schreibt H. A. L. Fisher⁸, «ist klar und deutlich auf die Seiten der Geschichte geschrieben; aber der Fortschritt ist kein Naturgesetz. Der Grund, der von einer Generation errungen wurde, kann von der nächsten wieder verloren werden.»

Wenn wir dem Prinzip zustimmen, daß alles möglich ist, dann ist der Hinweis sicher lohnenswert, daß die Voraussagen Marxens sehr wohl hätten eintreffen können. Ein Glauben wie der progressivistische Optimismus des 19. Jahrhunderts kann eine gewaltige politische Kraft sein; er kann helfen, das herbeizuführen, was er vorausgesagt hat. Daher darf sogar eine korrekte Voraussage nicht zu voreilig als die Bestätigung einer Theorie oder als ein Beweis ihrer Wissenschaftlichkeit aufgefaßt werden. Das Eintreffen der Voraussage ist vielleicht eher eine Folge ihres religiösen Charakters und ein Beweis für die Kraft des religiösen Glaubens, den sie in den Menschen entfachen konnte. Und insbesondere im Marxismus ist das religiöse Element nicht zu übersehen. Die Prophezeiung Marxens verlieh den Arbeitern in der Stunde ihres tiefsten Elends und ihrer tiefsten Schmach einen begeisternden Glauben an ihre Mission und an die große Zukunft, die ihre Bewegung für die gesamte Menschheit vorbereiten sollte. Im Rückblick

auf die Ereignisse zwischen 1864 und 1930 scheint es mir, daß in Europa unter dem Einfluß dieser prophetischen Religion vielleicht ein nichtkollektivistischer Sozialismus hätte entstehen können, wäre da nicht der relativ zufällige Umstand, daß Marxens Autorität die meisten Menschen von sozialtechnologischen Untersuchungen abhielt. Eine gründliche Vorbereitung auf soziales Bauen, eine Vorbereitung auf das Planen für die Freiheit von Seiten der russischen Marxisten sowie auch von Seiten der Marxisten in Mitteleuropa hätte vielleicht zu einem Erfolg geführt, der überzeugend gewesen wäre für alle Freunde der offenen Gesellschaft. Aber man hätte diesen Erfolg nicht als die Bestätigung einer wissenschaftlichen Prophezeiung ins Treffen führen können. Er wäre vielmehr das Ergebnis gewesen einer religiösen Bewegung – das Ergebnis eines Glaubens an humanitäre Ziele sowie des kritischen Gebrauchs unserer Vernunft zum Zwecke der Veränderung der Welt.

Aber die Dinge liefen anders. Das prophetische Element im Credo Marxens dominierte in den Köpfen seiner Nachfolger. Es fegte alle anderen Überlegungen beiseite, es bannte die Macht kühlen und kritischen Urteils, und es zerstörte den Glauben, daß wir durch Anwendung unserer Vernunft vielleicht die Welt verändern können. Was von der Lehre Marxens übrigblieb, war die orakelnde Philosophie Hegels, die in ihren marxistischen Verkleidungen noch immer den Kampf für die offene Gesellschaft zu lähmen droht.

Marxens Ethik

ZWÖLFTES KAPITEL: DIE SITTENLEHRE DES HISTORIZISMUS

Die Aufgabe, die sich Marx im *Kapital* stellte, war die Entdeckung unerbittlicher Gesetze der sozialen Entwicklung. Nicht die Entdeckung ökonomischer Gesetze, die sich für den Sozialtechnologen als nützlich erweisen würden. Nicht die Analyse der ökonomischen Bedingungen, die die Verwirklichung sozialistischer Ziele, wie gerechter Preise, gleicher Verteilung von Reichtum und Sicherheit, vernünftiger Pläne für die Produktion, und vor allem die Verwirklichung der Freiheit, ermöglichen würden; und schließlich auch nicht der Versuch, diese Ziele zu analysieren und zu klären.

Aber obgleich Marx die utopische Technologie wie auch jeden Versuch einer moralischen Rechtfertigung der sozialistischen Ziele nachdrücklich ablehnte, enthielten seine Schriften doch implizit eine ethische Theorie. Diese Theorie drückte er hauptsächlich durch moralische Bewertungen sozialer Institutionen aus. Schließlich ist Marxens Verurteilung des Kapitalismus im Grunde ein moralisches Urteil. Das *System wird verurteilt* wegen der grausamen Ungerechtigkeit, die ihm innewohnt und die da mit voller «formaler» Gerechtigkeit und Redlichkeit verbunden auf-

tritt. Das System wird verdammt, weil es den Ausbeuter zwingt, den Ausgebeuteten zu versklaven und weil es damit beide ihrer Freiheit beraubt. Marx bekämpfte nicht den Reichtum, und er lobte nicht die Armut. Er verabscheute den Kapitalismus nicht wegen seiner Akkumulation von Reichtum, sondern wegen seines oligarchischen Charakters; er verabscheute ihn, weil der Reichtum in diesem System politische Macht im Sinne der Macht über andere bedeutet. Die Arbeitskraft wird zu einer Ware; das bedeutet, daß die Menschen sich selbst auf dem Markt verkaufen müssen. Marx verabscheute das System, weil es der Sklaverei ähnlich war.

Indem Marx den moralischen Aspekt der sozialen Institutionen herausstrich, betonte er unsere Verantwortlichkeit für die entfernteren sozialen Rückwirkungen unserer Handlungen; zum Beispiel jener Handlungen, die dazu beitragen, das Leben sozial ungerechter Institutionen zu verlängern.

Obgleich also das *Kapital* weitgehend eine Abhandlung über Sozialethik ist, werden diese ethischen Ideen nie als solche dargestellt. Sie werden nur indirekt ausgedrückt, aber das heißt nicht, daß sie deshalb geringeres Gewicht haben; denn diese indirekten Folgen sind sehr offenkundig. Ich glaube, daß Marx eine explizite Moraltheorie vermied, weil ihm das Predigen zuwider war. Tief mißtrauisch dem Moralisten gegenüber, der gewöhnlich Wasser predigt und Wein trinkt, weigerte sich Marx, seine ethischen Überzeugungen explizit zu formulieren. Die Prinzipien von Humanität

und Anstand waren für ihn Dinge, die keiner Diskussion bedurften, Dinge, die einfach hinzunehmen waren. (Auch auf diesem Gebiet war er ein Optimist.) Er griff die Moralisten an, da er in ihnen die sykophantischen Apologeten einer sozialen Ordnung sah, die er für unmoralisch hielt; er griff die Lobredner des Liberalismus wegen ihrer Selbstzufriedenheit an; weil sie die Freiheit mit der formalen Freiheit gleichsetzten, die damals in einem sozialen System bestand, das die Freiheit zerstörte. Er gab damit implizit zu, daß er die Freiheit liebte. Und trotz seiner philosophischen Voreingenommenheit für den Holismus war er sicher kein Kollektivist, denn er hoffte, daß der Staat «absterben» würde. Es scheint mir, daß Marxens Glauben im Grunde ein Glauben an die offene Gesellschaft war.

Marxens Einstellung zum Christentum ist eng mit diesen Überzeugungen sowie auch mit der Tatsache verbunden, daß das offizielle Christentum seiner eigenen Zeit die kapitalistische Ausbeutung heuchlerisch verteidigte. (Marxens Einstellung war ähnlich zur Einstellung seines Zeitgenossen Kierkegaard, des großen Reformators der christlichen Ethik, der die offizielle christliche Moralität¹ seiner Tage als eine antichristliche und antihumanitäre Heuchelei entlarvte.) Ein typischer Vertreter dieser Art von Christentum war der Priester der Hochkirche J. Townsend, der Autor einer *Dissertation über das Armenrecht, von einem Menschenfreund verfaßt*, ein äußerst roher Apologet der Ausbeutung, den Marx entlarvte. «Der Hunger», so beginnt Townsend seine Lobrede², «ist nicht nur ein friedlicher, stiller, unablässiger

Druck, sondern er ruft auch als der natürlichste Antrieb zu Fleiß und Arbeit die mächtigsten Anstrengungen hervor.» In Townsends «christlicher» Weltordnung hängt (wie Marx feststellt) alles davon ab, daß man den Hunger in der Klasse der Arbeiter zu einer Dauererscheinung macht; und Townsend hielt dies in der Tat für den göttlichen Zweck des Prinzips vom Bevölkerungszuwachs; denn er setzt fort: «Es scheint ein Naturgesetz zu sein, daß die Armen immer in einem gewissen Grad leichtsinnig sind, so daß es immer jemand gibt, der die niedrigsten, schmutzigsten und gemeinsten Dienste in der Gemeinschaft leistet. Der Vorrat an menschlicher Glückseligkeit wird dadurch sehr vermehrt ... den mehr ‚Delikaten‘ steht es frei, ohne Unterbrechung denjenigen Berufenen nachzugehen, die zu ihren verschiedenen Anlagen passen.» Und der «delikate Priestersykophant», wie ihn Marx ob dieser Bemerkung nennt, fügt hinzu, daß das Armenrecht, indem es den Hungrigen hilft, «die Harmonie und Schönheit, die Symmetrie und Ordnung zu zerstören trachtet, die Gott und die Natur in der Welt errichtet haben».

Daß diese Art von «Christentum» heute vom Angesicht des besseren Teils unseres Erdballs verschwunden ist, geht in nicht geringem Ausmaße auf die moralische Reformation zurück, die Marx herbeigeführt hat. Ich behaupte nicht, daß in England die Reform der Einstellung der Kirche zu den Armen erst mit dem Anstieg des Einflusses Marxens begann; aber Marx beeinflusste diese Entwicklung auf dem Kontinent, und der Aufstieg des Sozialismus hatte zur Folge,

daß sie auch in England verstärkt wurde. Man kann Marxens Einfluß auf das Christentum vielleicht mit dem Einfluß Luthers auf die römische Kirche vergleichen. Beide waren eine Herausforderung, beide führten zu einer Gegenreformation im Lager der Feinde, zu einer Revision und Neubewertung ihrer ethischen Maßstäbe. Wenn sich das Christentum heute auf einem Weg befindet, der verschieden ist von dem, den es vor nur dreißig Jahren verfolgte, so ist das in nicht geringem Maße dem Einflüsse Marxens zuzuschreiben. Selbst der Umstand, daß die Kirche begann die Stimme Kierkegaards zu beachten, ist zum Teil durch diesen Einfluß verursacht. (In seinem *Buch der Richter* hat Kierkegaard seine eigene Tätigkeit auf die folgende Weise beschrieben³: «Wer die Aufgabe hat, eine Korrektividee hervorzubringen, der braucht nur die verkommenen Bestandteile der bestehenden Ordnung genau und gründlich zu studieren und dann das Gegenteil davon auf die parteilichste Weise hervorzuheben.» «Da dem so ist», so setzt er fort, «wird es einem scheinbar klugen Manne leicht gelingen, den Einwand der Parteilichkeit gegen die Korrektividee zu erheben – und er wird die Leute glauben machen, daß dies die ganze Wahrheit ist.») In diesem Sinne kann man sagen, daß der frühe Marxismus mit seiner ethischen Strenge, mit seinem Nachdruck auf Taten statt auf Worte vielleicht die wichtigste Korrektividee unserer Zeit gewesen ist⁴. Das erklärt seinen beträchtlichen moralischen Einfluß.

Die Forderung, daß sich die Menschen in Taten erweisen sollten, tritt in einigen der Frühschriften Marxens beson-

ders deutlich hervor. Diese Einstellung, die man seinen *Aktivismus* nennen könnte, wird in der letzten der *Thesen zu Feuerbach* höchst klar formuliert⁵: «Die Philosophen haben bisher die Welt nur auf verschiedene Weise interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.» Aber es gibt viele andere Stellen, die dieselbe «aktivistische» Tendenz zeigen; besonders jene Stellen, an denen Marx vom Sozialismus als dem «Reich der Freiheit» spricht, einem Reich, in dem der Mensch der «Herr seiner eigenen sozialen Umgebung» ist. Marx stellte sich den Sozialismus als eine Periode vor, in der wir größtenteils frei sind von den irrationalen Kräften, die gegenwärtig unser Leben bestimmen, und in der die menschliche Vernunft die menschlichen Angelegenheiten aktiv zu beherrschen vermag. Wenn ich all das und Marxens allgemeine moralische und emotionale Einstellung in Betracht ziehe, dann scheint es mir außer Zweifel zu stehen, daß er sich in der Alternative «*sollen wir die Schöpfer unseres Geschicks sein, oder sollen wir uns zufrieden geben, seine Propheten zu sein?*» entschlossen haben würde, ein Schöpfer und nicht bloß ein Prophet zu sein.

Aber wie wir bereits wissen, wirkte sein Historizismus diesen starken «aktivistischen» Tendenzen entgegen. Unter diesem Einfluß wurde er hauptsächlich ein Prophet. Er entschied, daß wir uns, zumindest im Kapitalismus, «unerbittlichen Gesetzen» beugen müssen und daß wir nur «die Geburtswehen» der «natürlichen Phasen seiner Entwicklung» «abkürzen und vermindern» können⁶. Es besteht eine weite Kluft zwischen Marxens Aktivismus und seinem

Historizismus; und diese Kluft wird noch erweitert durch seine Lehre, daß wir uns den rein irrationalen Kräften der Geschichte unterwerfen müssen. Denn da er jeden Versuch, unsere Vernunft zur Planung der Zukunft zu verwenden, als utopisch ablehnt, so *kann die Vernunft an der Herbeiführung einer vernünftigeren Welt keinen Anteil haben*. Ich glaube, daß sich eine solche Ansicht nicht verteidigen läßt und daß sie letzten Endes zum Mystizismus führen muß. Aber ich muß zugeben, daß es eine theoretische Möglichkeit gibt, diese Kluft zu überbrücken, obgleich ich die Brücke nicht für tragfähig halte. Diese Brücke, von der man in den Schriften Marxens und Engels' nur grobe Umrisse finden kann, nenne ich ihre *historizistische Sittenlehre*⁷.

Nicht bereit, zuzugeben, daß ihre eigenen ethischen Ideen in vieler Hinsicht endgültig waren und keiner weiteren Rechtfertigung bedurften, zogen es Marx und Engels vor, ihre humanitären Ziele im Lichte einer Theorie zu sehen, die diese Ziele als das Produkt oder die Reflexion der sozialen Umstände erklärt. Die Theorie läßt sich auf die folgende Weise beschreiben. Wenn ein Sozialreformer oder ein Revolutionär glaubt, daß ihn der Haß «gegen die Ungerechtigkeit» oder die Liebe für «die Gerechtigkeit» inspiriert, dann ist er zum Großteil das Opfer einer Illusion. (Und das gilt nicht nur für ihn, sondern z. B. auch für den Apologeten der alten Ordnung.) Genauer, seine moralischen Ideen der «Gerechtigkeit» und «Ungerechtigkeit» sind Nebenprodukte der sozialen und historischen Entwicklung. Sie sind jedoch wichtige Nebenprodukte, denn sie sind ein Teil

des Mechanismus, durch den die Entwicklung vorwärtsgetrieben wird. Um diesen Punkt zu illustrieren, können wir darauf verweisen, daß es immer zumindest zwei Ideen der «Gerechtigkeit» (oder der «Freiheit», oder der «Gleichheit») gibt und daß diese beiden Ideen wirklich sehr verschieden sind. Die eine ist die Idee der «Gerechtigkeit», so wie sie die herrschende Klasse versteht, die andere die gleiche Idee, wie sie von der beherrschten Klasse verstanden wird. Beide Ideen sind Produkte der Klassensituation; aber sie spielen zur gleichen Zeit eine wichtige Rolle im Klassenkampf – sie geben beiden Seiten das gute Gewissen, das sie bei ihrem Kampf brauchen.

Diese Theorie der Moralität kann man historizistisch nennen; sie behauptet ja, daß alle moralischen Kategorien von der historischen Situation abhängen; gewöhnlich nennt man sie einen *historischen Relativismus* auf dem Gebiet der Ethik. Für den historischen Relativismus ist die Frage: Ist es recht, so zu handeln? unvollständig. Die vollständige Frage würde lauten: Ist es im Sinne der feudalen Moralität des 15. Jahrhunderts richtig, so zu handeln? Oder: Ist es im Sinn der proletarischen Moral des 19. Jahrhunderts richtig, so zu handeln? Dieser historische Relativismus wurde von Engels auf folgende Weise formuliert⁸: «Welche Moral wird uns heute gepredigt? Da ist zuerst die christlich-feudale, aus früheren gläubigen Zeiten überkommene, die sich wesentlich wieder in eine katholische und protestantische teilt, wobei wieder Unterabteilungen von der jesuitisch-katholischen und orthodox-protestantischen bis zur lax-

aufgeklärten Moral nicht fehlen. Daneben figuriert die modern-bürgerliche und neben dieser wieder die proletarische Zukunftsmoral ...»

Aber dieser sogenannte «historische Relativismus» erschöpft auf keinen Fall den historizistischen Charakter der marxistischen Sittenlehre. Stellen wir uns vor, daß wir einem Anhänger einer solchen Theorie, zum Beispiel Marx selbst, die folgende Frage vorlegen könnten: Warum handelst du auf diese Weise? Warum hältst du es zum Beispiel für widerwärtig und abstoßend, wenn sich jemand von der Bourgeoisie bestechen läßt und seine revolutionäre Tätigkeit einstellt? Ich glaube nicht, daß Marx eine solche Frage gerne beantwortet hätte; er würde wahrscheinlich versucht haben, der Beantwortung zu entgehen, etwa durch die Behauptung, daß er einfach handle, wie es ihm gefiele oder daß er sich gezwungen fühle, so zu handeln. Aber all das hat mit unserem Problem nichts zu tun. Ganz sicher folgte Marx bei den praktischen Entscheidungen seines Lebens einem sehr strengen Sittenkodex; und es ist auch sicher, daß er von seinen Mitarbeitern ein hohes sittliches Niveau verlangte. Wie immer auch die Terminologie beschaffen sein mag, die man auf diese Dinge anwendet, unser Problem ist, festzustellen, wie Marx die folgende Frage beantwortet haben würde: Warum handelst du auf diese Weise? Warum versuchst du zum Beispiel den Bedrückten zu helfen? (Marx selbst gehörte weder seiner Geburt nach, noch seiner Erziehung nach, noch seiner Lebensart nach zur Klasse der Unterdrückten.)

Ich glaube, daß Marx auf eine solche Frage hin seine moralischen Ansichten auf die folgende Weise formuliert haben würde (und dies ist auch der Kern seiner historizistischen Moraltheorie). Als ein Sozialwissenschaftler (so hätte er geantwortet) weiß ich, daß unsere moralischen Ideen Waffen im Klassenkampf sind. Als ein Wissenschaftler kann ich sie betrachten, ohne sie anzunehmen. Aber als ein Wissenschaftler sehe ich auch, daß ich es nicht vermeiden kann, in diesem Kampf Partei zu ergreifen; daß jede Haltung, sogar die Zurückhaltung eine Stellungnahme in dem einen oder anderen Sinn bedeutet. Mein Problem nimmt also die Form an: Welche Partei soll ich ergreifen? Wenn ich eine gewisse Seite gewählt habe, dann habe ich damit natürlich auch über meine Moral entschieden. Ich werde jenes Moralsystem annehmen müssen, das mit den Interessen der Klasse verbunden ist, die zu unterstützen ich mich entschlossen habe. Vor dieser fundamentalen Entscheidung habe ich noch gar kein Moralsystem angenommen, vorausgesetzt natürlich, daß ich mich von den moralischen Traditionen meiner Klasse freimachen konnte; aber dies ist ohnehin eine notwendige Voraussetzung jeder bewußten und rationalen Entscheidung hinsichtlich der konkurrierenden moralischen Systeme. Da nun eine Entscheidung «moralisch» ist nur in bezug auf einen bereits angenommenen Moralkodex, so kann meine Grundentscheidung überhaupt keine «moralische» Entscheidung sein. Sie kann aber eine *wissenschaftliche* Entscheidung sein. Denn als ein Sozialwissenschaftler bin ich fähig, zu

sehen, was vorgeht. Ich kann sehen, daß die Bourgeoisie und damit ihr Moralsystem verschwinden muß und daß das Proletariat und damit ein neues Moralsystem gewinnen muß. Ich sehe die Unvermeidbarkeit dieser Entwicklung. Der Versuch, dieser Entwicklung Widerstand entgegenzusetzen, wäre einfach widersinnig; ich könnte ebensogut versuchen, das Gravitationsgesetz aufzuheben. Daher habe ich meine grundlegende Entscheidung zugunsten des Proletariats und seiner Moral getroffen. Und diese Entscheidung basiert einzig auf wissenschaftlicher Voraussicht, auf wissenschaftlich-historischer Prophezeiung. Obgleich sie selbst noch keine moralische Entscheidung ist, da sie sich auf kein Moralsystem gründet, führt sie doch zur Annahme eines gewissen Moralsystems. Um zusammenzufassen: Meine Grundentscheidung ist nicht, wie du vermutet hast, der sentimentale Entschluß, den Unterdrückten zu helfen, sondern sie ist die wissenschaftliche und rationale Entscheidung, den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft nicht vergeblichen Widerstand entgegenzusetzen. Erst nachdem ich diese Entscheidung getroffen habe, bin ich bereit, diejenigen moralischen Gefühle zu akzeptieren und voll zu verwenden, die als Waffen im Kampf für das unvermeidlich Eintretende notwendig sind. Auf diese Weise mache ich die Tatsachen der kommenden Periode zum Maßstab meiner Moral. Und so löse ich auch das scheinbare Paradox, daß eine vernünftiger Welt entstehen wird, ohne von der Vernunft geplant zu sein. Denn nach meinen eben akzeptierten moralischen Maßstäben muß die zukünftige

Welt besser und daher vernünftiger sein. Und so überbrücke ich auch die Kluft zwischen meinem Aktivismus und meinem Historizismus. Denn es ist klar, daß ich zwar das Naturgesetz, das die Bewegung der Gesellschaft bestimmt, selbst entdeckt habe, daß ich aber die natürlichen Phasen ihrer Entwicklung nicht durch einen Federstrich aus der Welt schaffen kann. Aber so viel kann ich tun: Ich kann tätig an der Verkürzung und der Verminderung ihrer Geburtswehen mithelfen.

Das ist meiner Ansicht nach Marxens Antwort, und es ist diese Antwort, die für mich die wichtigste Form jener moralischen Richtung darstellt, die ich die «historizistische Sittenlehre» genannt habe. Auf sie spielt Engels an, wenn er schreibt⁹: «... sicher wird diejenige Moral die meisten Dauer versprechenden Elemente besitzen, die in der Gegenwart die Umwälzung der Gegenwart, die Zukunft, vertritt, also die proletarische ... Hiernach sind die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen und Umwälzungen zu suchen, nicht in den Köpfen der Menschen, in ihrer größeren Einsicht in die ... Gerechtigkeit ...; sie sind nicht zu suchen in der *Philosophie*, sondern in der *Ökonomie* der betreffenden Epoche. Die erwachende Einsicht, daß die bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen unvernünftig und ungerecht sind ... ist nur ein Anzeichen davon, daß in aller Stille Veränderungen in den Produktionsmethoden und Austauschformen vor sich gegangen sind.» Von dieser Theorie sagt ein moderner Marxist: «Als Marx und Engels die sozialistischen Aspirationen auf ein

rationales ökonomisches Gesetz der sozialen Entwicklung gründeten, erklärten sie den Sozialismus zu einer historischen Notwendigkeit, *statt ihn auf moralischer Grundlage zu rechtfertigen*¹⁰.» Diese Theorie ist sehr weit verbreitet; sie ist aber kaum je klar und ausdrücklich formuliert worden. Ihre Kritik ist daher wichtiger, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Zunächst ist es offenkundig, daß die Theorie weitgehend von der Möglichkeit korrekter historischer Prophezeiungen abhängt. Wird diese Möglichkeit in Frage gestellt – und sie muß sicher in Frage gestellt werden –, dann verliert die Theorie fast alle ihre Beweiskraft. Zum Zweck der Analyse werde ich aber zunächst annehmen, daß historisches Vorherwissen eine wohlbegründete Tatsache ist; und ich werde bloß festsetzen, daß dieses Vorherwissen begrenzt ist; ich werde festsetzen, daß wir etwa die nächsten fünfhundert Jahre voraussagen können, eine Festsetzung, die nicht einmal die kühnsten Behauptungen des marxistischen Historizismus einschränkt.

Untersuchen wir nun zuerst die Behauptung der historizistischen Moraltheorie, daß die grundlegende Entscheidung für oder gegen eines der fraglichen moralischen Systeme nicht selbst wieder eine moralische Entscheidung ist; daß sie auf keiner moralischen Überlegung und auf keinem moralischen Gefühl, sondern einzig auf einer wissenschaftlichen Voraussage beruht. Ich glaube, daß diese Behauptung unhaltbar ist. Um dies ganz klar zu machen, genügt es, den Imperativ oder das Verhaltensprinzip ausdrücklich

zu formulieren, das aus dieser grundlegenden Entscheidung folgt. Es lautet: Bekenne dich zum Moralsystem der Zukunft! Oder: Akzeptiere das moralische System jener Menschen, deren Handlungen zur Herbeiführung der Zukunft höchst nützlich sind! Es scheint mir nun klar zu sein, daß die Annahme eines solchen Prinzips selbst dann nicht unbedingt notwendig ist, wenn wir voraussetzen, daß wir genau wissen, wie die nächsten 500 Jahre aussehen werden. Um ein Beispiel zu geben: Es ist zumindest vorstellbar, daß ein humanitärer Schüler Voltaires, der im Jahre 1764 die Entwicklung Frankreichs bis etwa zum Jahr 1864 hätte voraussehen können, die Aussichten nicht begrüßt hätte; es ist zumindest vorstellbar, daß er sich entschieden hätte, diese Entwicklung als ziemlich widerwärtig zu bezeichnen, und daß er sich geweigert hätte, die moralischen Maßstäbe Napoleons III. zu den seinen zu machen. Er hätte seine Einstellung etwa so ausdrücken können: ich werde meinen humanitären Maßstäben treu bleiben, ich werde sie an meine Schüler weitergeben; vielleicht werden sie diese Periode überleben, vielleicht werden sie eines Tages siegreich sein. Es ist in gleicher Weise zumindest vorstellbar (im Augenblick behaupte ich nicht mehr), daß ein Mensch, der heute mit Sicherheit voraussieht, daß wir einer Periode der Sklaverei entgegengehen, daß wir auf dem Wege sind, in den Käfig einer versteinerten Gesellschaftsordnung zurückzukehren, oder sogar, daß wir daran sind, wieder Bestien, wilde Tiere zu werden, sich nichtsdestoweniger entscheidet, nicht die moralischen Maßstäbe dieser bevorstehenden Periode an-

zunehmen, sondern so gut er kann zum Überleben seiner humanitären Ideale beizutragen; vielleicht in der Hoffnung, daß seine Moral in unbestimmter Zukunft wieder auferstehen wird.

All das ist zumindest vorstellbar. Vielleicht ist die getroffene Entscheidung nicht die «klügste» Entscheidung. Aber die Tatsache, daß sie sich weder durch das Vorherwissen noch durch irgendein soziologisches oder psychologisches Gesetz ausschließen läßt, zeigt die Unhaltbarkeit der ersten Behauptung der historizistischen Moraltheorie. Ob wir die Moral der Zukunft nur deshalb annehmen sollen, weil sie die Moral der Zukunft ist – das ist eben selbst ein moralisches Problem. Die Grundentscheidung läßt sich nicht aus irgendeinem Wissen um die Zukunft ableiten.

In den vorhergehenden Kapiteln habe ich den *moralischen Positivismus* erwähnt (insbesondere den Positivismus Hegels), das heißt jene Lehre, die keinen anderen moralischen Maßstab kennt als den gerade bestehenden; die das Bestehende für vernünftig und gut erachtet; und nach der also *Macht gleich Recht ist*. Der praktische Aspekt dieser Theorie ist der folgende. Eine moralische Kritik des bestehenden Zustandes ist unmöglich, denn dieser Zustand ist selbst der moralische Maßstab der Dinge. Die historizistische Moraltheorie, die wir gegenwärtig betrachten, ist nun nichts anderes als eine andere Form des moralischen Positivismus. Denn sie behauptet, daß die *zukünftige Macht gleich Recht ist*. Die Zukunft tritt hier an die Stelle der Gegenwart – das ist alles. Und der praktische Aspekt dieser Theorie ist der

folgende. Eine moralische Kritik des zukünftigen Zustandes ist unmöglich, denn dieser Zustand ist selbst der moralische Maßstab der Dinge. Der Unterschied zwischen «der Gegenwart» und «der Zukunft» ist hier natürlich nur eine Frage des Grades. Man kann sagen, daß die Zukunft morgen beginnt oder in fünfhundert Jahren oder in hundert. *Was die theoretische Struktur betrifft, so besteht kein Unterschied zwischen dem moralischen Konservativismus, dem moralischen Modernismus und dem moralischen Futurismus.*

Auch unsere moralischen Gefühle lassen die Wahl durchaus offen. Wenn der moralische Futurist die Feigheit des moralisch Konservativen kritisiert, der sich auf die Seite der bestehenden Mächte stellt, so kann der moralisch Konservative die Anklage umkehren; er kann den moralischen Futuristen einen Feigling nennen, da er sich auf die Seite der zukünftigen Mächte, auf die Seite der Herrscher von morgen begibt.

Ich bin sicher, daß Marx die historizistische Moraltheorie verworfen hätte, wenn er diese Folgen in Betracht gezogen hätte. Zahlreiche Bemerkungen und zahlreiche Handlungen beweisen, daß es nicht ein wissenschaftliches Urteil war, sondern ein moralischer Impuls, der ihn zum Sozialismus führte, nämlich der Wunsch, den Unterdrückten zu helfen, der Wunsch, die schamlos ausgebeuteten und elenden Arbeiter zu befreien. Ich zweifle nicht, daß dieser moralische Appell das Geheimnis des Einflusses seiner Lehren ist. Und die Kraft dieses Appells wurde durch den Umstand außerordentlich verstärkt, daß Marx nicht abstrakte Moral predigte.

Er bildete sich nicht ein, daß er dazu ein Recht besaß. Wer, so scheint er sich gefragt zu haben, erfüllt seine eigenen moralischen Anforderungen, vorausgesetzt, sie sind nicht sehr niedrig? Es war dieses Gefühl, das ihn veranlaßte, in ethischen Dingen so wenig als nur möglich zu sagen, und das ihn bewog, in einer prophetischen Sozialwissenschaft eine Autorität zu suchen, die er im Moralischen für verlässlicher hielt als sich selbst.

Es ist ganz sicher, daß Kategorien wie die Freiheit und die Gleichheit in Marxens praktischer Ethik die Hauptrolle spielten. Schließlich war er einer jener Menschen, die die Ideale von 1789 ernst nahmen. Und er hatte gesehen, wie schamlos ein Begriff wie der Begriff der «Freiheit» verdreht werden konnte. Darum predigte er die Freiheit nicht in Worten, sondern in der Tat. Er wünschte die Gesellschaft zu verbessern; Verbesserung bedeutete für ihn mehr Freiheit, mehr Gleichheit, mehr Gerechtigkeit, mehr Sicherheit, einen höheren Lebensstandard und insbesondere eine Verkürzung des Arbeitstages, die den Arbeitern sogleich *etwas* Freiheit verschafft. Seine Abneigung vor Heuchelei, sein Widerstreben, über diese «hohen Ideale» zu sprechen, sein erstaunlicher Optimismus, sein Vertrauen, daß all dies in naher Zukunft erfüllt sein würde, alle diese Eigenschaften führten ihn dazu, seine moralischen Ansichten hinter historizistischen Formulierungen zu verbergen.

Ich behaupte, daß Marx den moralischen Positivismus in der Form des moralischen Futurismus nicht ernsthaft verteidigt haben würde, wenn er nur gesehen hätte, daß uns

eine solche Moraltheorie zwingt, die zukünftige Macht als Recht anzuerkennen. Aber andere, die nicht seine leidenschaftliche Liebe zur Menschheit besitzen, sind moralische Futuristen gerade *wegen* dieser Folgen, das heißt, sie sind Opportunisten, die sich auf der Seite der Gewinner befinden möchten. Der moralische Futurismus ist heute weit verbreitet. Seine tiefere, nicht opportunistische Basis ist wahrscheinlich der Glaube, daß die Tugend «schließlich» über die Bosheit triumphieren müsse. Moralische Futuristen vergessen aber, daß wir nicht lange genug leben, um dem «schließlichen» Ergebnis gegenwärtiger Ereignisse beizuwohnen. «Die Geschichte wird unser Richter sein!» Was heißt das? Daß der *Erfolg* richten wird. Die Verehrung von Erfolg und künftiger Macht ist der höchste Maßstab vieler Menschen, die niemals zugeben würden, daß gegenwärtige Macht Recht bedeutet. (Sie vergessen dabei ganz, daß die Gegenwart die Zukunft der Vergangenheit ist.) All dem liegt ein lauer Kompromiß zugrunde zwischen einem moralischen Optimismus und einem moralischen Skeptizismus. Es fällt den Menschen anscheinend nicht leicht, ihrem eigenen Gewissen zu vertrauen. Und der Versuchung, sich auf der Seite der Gewinner zu befinden, können sie anscheinend auch nur schwer widerstehen.

Alle diese kritischen Bemerkungen sind mit der Annahme vereinbar, daß wir die Zukunft für, sagen wir, die nächsten fünfhundert Jahre voraussagen können. Aber wenn wir diese gänzlich fiktive Annahme fallen lassen, dann verliert die historizistische Morallehre jegliche Plausibili-

tät. Und wir müssen sie fallen lassen. Denn es gibt keine prophetische Soziologie, die uns bei der Auswahl eines Moralsystems hilft. Wir können unsere Verantwortlichkeit für eine solche Auswahl niemandem aufbürden, nicht einmal «der Zukunft».

Die historizistische Moralthorie Marxens ist natürlich nur das Ergebnis seiner Auffassung der Methode der Sozialwissenschaften, das heißt seines *soziologischen Determinismus*; sie ist das Ergebnis einer Ansicht, die heutzutage ziemlich Mode geworden ist. Es heißt, daß alle unsere Meinungen, unsere sittlichen Maßstäbe eingeschlossen, von der Gesellschaft und von ihrem historischen Zustand abhängen. Sie sind das Produkt der Gesellschaft oder einer gewissen Klassensituation. Die Erziehung wird als ein besonderer Prozeß definiert, durch den die Gemeinschaft versucht, «ihre Kultur und die Maßstäbe, nach denen sie ihrem Wunsche gemäß leben sollen»¹¹, an ihre Mitglieder «weiterzugeben»; die «Bezogenheit der Erziehungstheorie und -praxis auf eine vorherrschende Ordnung» wird hervorgehoben. Auch die Wissenschaft, so sagt man, hängt vom sozialen Stratum des Wissenschaftlers ab usw.

Man nennt eine Theorie dieser Art, die die soziologische Abhängigkeit unserer Meinungen hervorhebt, manchmal einen *Soziologismus*; wird die historische Abhängigkeit betont, so spricht man von *Historismus*. (Der Historismus darf natürlich nicht mit dem Historizismus verwechselt werden.) Soweit der Historismus und der Soziologismus die Abhängigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis von der

Gesellschaft oder der Geschichte behaupten, werden sie in den beiden nächsten Kapiteln besprochen werden. Über die Bedeutung des Soziologismus für die Morallehre seien hier einige Bemerkungen angefügt. Aber bevor ich zum Detail übergehe, möchte ich es klarstellen, was ich über all diese Hegelschen Theorien denke. Ich glaube, daß alles, was sie sagen, Trivialitäten sind, die sie in das Gewand einer orakelnden Philosophie gekleidet haben.

Untersuchen wir also diesen moralischen «Soziologismus». Es ist natürlich wahr, daß der Mensch und seine Ziele *in einem gewissen Sinn* ein Produkt der Gesellschaft sind. Es ist aber auch wahr, daß die Gesellschaft ein Produkt des Menschen und seiner Ziele ist, und dies vielleicht in immer höherem Ausmaß. Die Hauptfrage ist nun die folgende: Welcher der beiden Aspekte der Beziehung zwischen dem Menschen und der Gesellschaft ist wichtiger? Welcher muß betont werden?

Wir verstehen den Soziologismus besser, wenn wir ihn mit der analogen «naturalistischen» Ansicht vergleichen, daß der Mensch und seine Ziele ein Produkt der Erbsubstanz und der Umwelt sind. Wir müssen wieder zugeben, daß dies sehr wahr ist. Es ist aber auch ganz sicher, daß die Umwelt des Menschen in wachsendem Ausmaße sein Produkt und das Produkt seiner Ziele ist (in beschränktem Maße könnte man dies sogar von seinen Erbbedingungen sagen). Wieder müssen wir fragen: Welcher dieser Aspekte ist wichtiger und fruchtbarer? Die Antwort ist vielleicht einfacher, wenn wir der Frage die folgende, mehr praktische Form geben.

Wir, die Generation der jetzt Lebenden, unser Bewußtsein, unsere Meinungen sind zum Großteil das Produkt unserer Eltern und unserer Erziehung. Die nächste Generation wird aber in einem ähnlichem Ausmaße ein Produkt unserer selbst sein, ein Produkt unserer Handlungen, ein Produkt der Art, in der wir sie erziehen. Welcher dieser beiden Aspekte ist für uns heute der wichtigere?

Wenn wir die Frage ernsthaft betrachten, dann finden wir den entscheidenden Punkt darin, daß unser Bewußtsein, unsere Meinungen nur zum Großteil, aber nicht völlig von unserer Erziehung abhängen. Wenn das letzte der Fall wäre, wenn wir unfähig wären zur Selbstkritik, unfähig, aus unserer eigenen Betrachtungsweise der Dinge sowie aus unserer Erfahrung zu lernen, dann natürlich würde unsere Erziehung durch die letzte Generation genau bestimmen, wie wir die nächste Generation erziehen werden. Aber diese Voraussetzung ist ganz sicher nicht erfüllt. Und somit können wir unsere kritischen Fähigkeiten auf das schwierige Problem konzentrieren, wie wir es anstellen sollen, die nächste Generation in einer Weise zu erziehen, die wir für besser halten als die Erziehung, die uns selbst zuteil geworden ist.

Die Situation, die der Soziologismus so sehr hervorhebt, läßt sich in genau analoger Weise behandeln. Es ist eine Trivialität, daß unser Bewußtsein, unsere Ansichten in gewisser Hinsicht ein Produkt der «Gesellschaft» sind. Der wichtigste Teil unserer Umgebung ist ihr sozialer Teil; insbesondere das Denken hängt in weitem Ausmaß vom

sozialen Verkehr ab; die Sprache, das Medium des Denkens, ist ein soziales Phänomen. Aber es kann einfach nicht abgestritten werden, daß wir Gedanken untersuchen können, daß wir sie kritisieren und verbessern können, und weiters, daß wir unsere physische Umgebung auf Grund unserer veränderten, verbesserten Gedanken weiter verbessern können. Dasselbe gilt für unsere soziale Umgebung.

Alle diese Überlegungen sind vom metaphysischen «Problem der Willensfreiheit» völlig unabhängig. Sogar der Indeterminist gibt ein gewisses Ausmaß an Abhängigkeit von Erb- und Umwelteinflüssen, insbesondere von soziologischen Einflüssen zu. Andererseits muß der Determinist mit uns darin übereinstimmen, daß unsere Ansichten und Handlungen durch Vererbung, Erziehung und soziale Einflüsse nicht zur Gänze bestimmt sind. Er muß zugeben, daß es andere Faktoren gibt, wie zum Beispiel die mehr «zufälligen» Erfahrungen, die man während des Lebens sammelt, und er muß eingestehen, daß auch diese Faktoren ihren Einfluß ausüben. Der Determinismus wie auch der Indeterminismus beeinflussen nicht unser Problem, solange sie innerhalb ihrer metaphysischen Grenzen bleiben. Es ist aber wichtig, daß sie diese Grenzen überschreiten können; daß der metaphysische Determinismus zum Beispiel zum soziologischen Determinismus oder zum «Soziologismus» ermuntern kann. Aber in dieser Form läßt sich die Theorie mit der Erfahrung vergleichen. Und die Erfahrung zeigt, daß sie sicher falsch ist.

Nehmen wir ein Beispiel aus dem Gebiet der Ästhetik,

das dem der Ethik in gewisser Weise ähnelt: Beethoven ist sicher in gewissem Ausmaß ein *Produkt* der musikalischen Erziehung und Tradition, und viele, die an ihm Interesse nehmen, werden durch diesen Aspekt seines Werkes beeindruckt sein. Wichtiger ist jedoch, daß er auch ein *Schöpfer* von Musik und damit musikalischer Tradition und Erziehung ist. Ich wünsche mich nicht mit dem metaphysischen Deterministen zu streiten, der behaupten will, daß jeder Takt, den Beethoven geschrieben hat, durch eine Kombination von Erb- und Umwelteinflüssen bestimmt gewesen sei. Eine solche Behauptung ist empirisch völlig leer, denn kein Mensch könnte auch nur einen einzigen Takt seiner Werke auf diese Weise «erklären». Worauf es mir ankommt, ist, daß jedermann zugibt, daß seine Werke sich weder aus den musikalischen Werken seiner Vorgänger, noch aus der sozialen Umgebung, noch aus seiner Taubheit, noch aus den Mahlzeiten, die seine Haushälterin für ihn kochte, «erklären» lassen; anders ausgedrückt: Sie lassen sich nicht erklären durch irgendeine wohlbestimmte Reihe von Umwelteinflüssen oder von Umständen, die der empirischen Untersuchung offenstehen, oder durch irgendeine Einzelheit über seiner Vererbung.

Ich leugne nicht, daß die Werke Beethovens interessante soziologische Aspekte besitzen. Es ist zum Beispiel wohlbekannt, daß der Übergang von einem kleinen zu einem großen Symphonieorchester in gewisser Weise mit einer sozialpolitischen Entwicklung verbunden ist. Orchester sind nicht mehr das Privatvergnügen von Fürsten; sie werden zu-

mindest zum Teil von einer Mittelklasse unterstützt, deren Interesse an der Musik sehr zunimmt. Ich bin bereit, jede soziologische «Erklärung» dieser Art mit Aufmerksamkeit zu betrachten, und ich gebe zu, daß solche Aspekte wert sind, wissenschaftlich studiert zu werden. (Ich habe schließlich in diesem Werk selbst ähnliche Dinge versucht, z. B. anlässlich meiner Behandlung Platons.)

Was ist also, genau gesprochen, der Gegenstand meines Angriffs? Es ist die Übertreibung und die Verallgemeinerung solcher Dinge. Wenn wir Beethovens Symphonieorchester auf die eben angedeutete Art «erklären», dann haben wir noch sehr wenig erklärt. Wenn wir Beethoven den Repräsentanten des sich selbst emanzipierenden Bürgertums nennen, dann sagen wir sehr wenig, selbst wenn es wahr wäre. Eine solche Funktion könnte gewiß auch mit der Produktion schlechter Musik verbunden sein (wie wir am Beispiel Wagners sehen). Wir können nicht versuchen, den Genius Beethovens auf diese Weise oder überhaupt auf irgendeine Weise zu erklären.

Ich denke, daß sich Marxens eigene Ansichten in gleicher Weise zu einer empirischen Widerlegung des soziologischen Determinismus verwenden lassen. Denn wenn wir im Lichte dieser Lehre die beiden Theorien, den Aktivismus und den Historizismus, und ihren Kampf um die Vorherrschaft in Marxens System in Betracht ziehen, dann müssen wir sagen, daß der Historizismus besser zu einem konservativen Apologeten als zu einem Revolutionär oder gar zu einem Reformator paßt. Und In der Tat hat Hegel

den Historizismus mit dieser Tendenz verwendet. Der Umstand, daß Marx nicht nur den Historizismus von Hegel übernahm, sondern sogar seinen eigenen Aktivismus von ihm verdrängen ließ, vermag also zu zeigen, daß die Partei, die ein Mensch im soziologischen Kampf ergreift, nicht immer seine intellektuellen Entscheidungen zu bestimmen braucht. Diese Entscheidungen können, wie bei Marx, bestimmt sein, nicht so sehr durch das wahre Interesse der Klasse, die er unterstützt, als durch zufällige Faktoren, wie etwa durch den Einfluß eines Vorgängers oder durch Kurzsichtigkeit. So kann der Soziologismus in diesem Fall unser Verständnis Hegels fördern, aber das Beispiel Marxens entlarvt ihn als eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung. Etwas Ähnliches gilt für die Art und Weise, in der Marx die Bedeutung seiner eigenen sittlichen Ideen unterschätzte; denn es läßt sich nicht bezweifeln, daß das Geheimnis seines religiösen Einflusses in seinem moralischen Appell lag und daß seine Kritik des Kapitalismus zum Großteil als eine moralische Kritik wirksam war. Marx zeigte, daß ein soziales System als solches ungerecht sein kann; daß die Rechtschaffenheit von Individuen, die von der Ungerechtigkeit des Systems profitieren, eine bloß scheinbare Rechtschaffenheit, eine bloße Heuchelei ist. Denn unsere Verantwortlichkeit erstreckt sich auch auf das System, auf die Institutionen, deren Fortbestehen wir zulassen.

Es ist dieser moralische Radikalismus Marxens, der seinen Einfluß erklärt; und das ist, für sich genommen, eine Tatsache, die zu Hoffnungen Anlaß gibt. Dieser moralische

Radikalismus ist noch immer lebendig. Es ist unsere Aufgabe, ihn lebendig zu erhalten, ihn davor zu bewahren, daß er den Weg geht, den der politische Radikalismus wird gehen müssen. Der «wissenschaftliche» Marxismus ist tot. Sein Gefühl für soziale Verantwortlichkeit und seine Liebe für die Freiheit müssen weiterleben.

Die Folgen

Rationalität im Sinne eines Appells an einen universellen und unpersönlichen Maßstab der Wahrheit ist von höchster Bedeutung ... nicht nur in Zeiten, in denen sie leicht die Oberhand gewinnt, sondern insbesondere auch in jenen weniger glücklichen Zeiten, in denen sie als der eitle Traum von Menschen verachtet und abgelehnt wird, die nicht den Mut haben, zu töten, wenn sie anderer Meinung sind. BERTRAND RUSSELL

DREIZEHNTES KAPITEL: DIE WISSENSSOZIOLOGIE

Man kann kaum bezweifeln, daß die historizistischen Philosophien Hegels und Marxens charakteristische Produkte ihrer Zeit sind, Produkte einer Zeit sozialer Veränderung. Wie die philosophischen Systeme Heraklits und Platons und wie die Systeme Comtes und Mills, Lamarcks und Darwins sind auch sie Philosophien der Veränderung, und sie zeugen von dem ungeheuren und zweifellos erschreckenden Eindruck, den eine sich verändernde soziale Umgebung auf das Bewußtsein jener Menschen ausübt, die in ihr leben. Platon reagierte auf diese Situation mit dem Versuch, alle Veränderung zum Stillstand zu bringen. Die mehr moder-

nen Sozialphilosophen scheinen ganz anders zu reagieren, denn sie akzeptieren die Veränderung und heißen sie sogar willkommen; aber ihre Zuneigung zur Veränderung besitzt einen etwas ambivalenten Charakter. Denn obgleich sie die Hoffnung aufgegeben haben, der Veränderung Einhalt zu gebieten, wollen sie sie dennoch als Historizisten voraussagen und auf diese Weise der Vernunft unterwerfen; und das sieht sicher wie ein Versuch aus, sie zu bändigen. Somit scheint es, daß für die Historizisten die Veränderung ihre Schrecken nicht völlig verloren hat.

In unserer eigenen Zeit mit ihren noch ungestümeren Veränderungen finden wir sogar den Wunsch, die Veränderung nicht nur vorausszusagen, sondern sie auch durch zentralisiertes Planen im großen Maßstab zu kontrollieren. Diese holistischen Ansichten (die ich in *The Poverty of Historicism* kritisiert habe) sind gleichsam ein Kompromiß zwischen Platonischen und Marxistischen Theorien. Platons Wunsch, die Veränderung zum Stillstand zu bringen, führt, mit der Marxistischen Lehre ihrer Unvermeidbarkeit vereinigt, auf Grund einer Art Hegelschen «Synthese» zur Forderung, daß die Veränderung, wenn sie schon nicht völlig zum Stillstand gebracht werden kann, zumindest «geplant» und kontrolliert werden sollte, und zwar vom Staat, dessen Gewalten beträchtlich auszudehnen sind.

Eine Einstellung wie diese mag auf den ersten Blick wie eine Art Rationalismus aussehen; sie ist nahe verwandt mit Marxens Traum vom «Reich der Freiheit», in dem der Mensch zum erstenmal der Herr seines eigenen Geschicks

ist. Aber in Wirklichkeit tritt sie in engster Verbindung mit einer Lehre auf, die dem Rationalismus (und insbesondere der Lehre von der rationalen Einheit der Menschheit; vgl. 14. Kapitel) klar widerspricht und die trefflich zu den irrationalistischen und mystischen Tendenzen unserer Zeit paßt. Ich denke an die marxistische Lehre, daß unsere Ansichten, unsere moralischen und wissenschaftlichen Ideen eingeschlossen, durch das Klasseninteresse und, allgemeiner, durch die historische und soziale Situation unserer Zeit bestimmt sind. Unter dem Namen der «Wissenssoziologie» oder des «Soziologismus» ist diese Lehre jüngst (insbesondere von Max Scheler und K. Mannheim¹) als eine Theorie der sozialen Determination wissenschaftlicher Erkenntnisse entwickelt worden.

Die Wissenssoziologie behauptet, daß das wissenschaftliche Denken und insbesondere das Denken über soziale und politische Angelegenheiten nicht in einem Vakuum vor sich geht, sondern in einer sozial bedingten Atmosphäre. Es wird zum Großteil durch unbewußte und unterbewußte Elemente beeinflußt. Diese Elemente bleiben dem beobachtenden Auge des Denkers verborgen, da sie gleichsam der Ort sind, den er bewohnt, sein *sozialer Standort*. Der soziale Standort des Denkers bestimmt ein ganzes System von Meinungen und Theorien, die ihm als fraglos wahr oder als evident erscheinen. Er hält diese Theorien für logische oder triviale Wahrheiten von der Art des Satzes «alle Tische sind Tische». Es kommt ihm daher gar nicht in den Sinn, daß er überhaupt eine Annahme gemacht hat. Aber

daß er Annahmen gemacht hat, können wir sehen, wenn wir ihn mit einem Denker vergleichen, der in einem ganz anderen sozialen Standort lebt; denn auch dieser Denker wird von einem System scheinbar unbezweifelbarer Annahmen ausgehen, aber von einem ganz anderen System; dieses System kann sich vom ersten so sehr unterscheiden, daß keine intellektuelle Brücke und kein Kompromiß zwischen beiden möglich ist. Jedes dieser verschiedenen sozial determinierten Systeme von Annahmen wird von den Wissenssoziologen eine *Totalideologie* genannt.

Man kann die Wissenssoziologie als eine Hegelsche Fassung der Erkenntnistheorie Kants ansehen. Denn sie setzt Kants Kritik an einer Erkenntnislehre fort, die man «passivistisch» nennen könnte. Darunter verstehe ich eine Theorie, die die Empiristen bis auf Hume (dieser eingeschlossen) vertreten haben und die sich etwa so darstellen läßt: Das Wissen strömt uns durch unsere Sinne zu, der Irrtum ist entweder unserer Einmischung in das von den Sinnen gegebene Material zuzuschreiben oder den Assoziationen, die sich in ihm entwickelt haben; man vermeidet den Irrtum am besten, indem man völlig passiv und rezeptiv verbleibt. Gegen diese Empfängertheorie des Wissens (ich nenne sie gewöhnlich die «Kübeltheorie des Bewußtseins») hat Kant² eingewendet, daß das Wissen nicht eine Sammlung von Gaben ist, die wir durch unsere Sinne empfangen und in unserem Geiste wie in einem Museum aufbewahren, sondern daß es in einem großen Ausmaß das Ergebnis unserer eigenen geistigen Tätigkeit ist; daß wir uns höchst

aktiv, suchend, vergleichend, vereinigend, verallgemeinernd verhalten müssen, wenn wir Wissen erlangen wollen. Wir können diese Theorie die «aktivistische» Erkenntnistheorie nennen. In Verbindung mit ihr gab Kant das unhaltbare Ideal einer von allen Voraussetzungen freien Wissenschaft auf. (Wir werden im nächsten Kapitel zeigen, daß dieses Ideal sogar einen Widerspruch enthält.) Er machte es völlig klar, daß wir nicht mit nichts beginnen können und daß wir an unsere Aufgabe herantreten müssen, ausgerüstet mit einem System von Voraussetzungen, die wir annehmen, ohne sie durch die empirischen Methoden der Wissenschaft geprüft zu haben; man kann ein solches System einen «kategorialen Apparat»³ nennen. Kant glaubte, daß es möglich sei, den einen wahren und unveränderlichen kategorialen Apparat zu entdecken, der gleichsam der notwendigerweise unveränderliche Rahmen unserer intellektuellen Ausrüstung, das heißt die menschliche «Vernunft», ist. Dieser Teil der Theorie Kants wurde von Hegel aufgegeben, der, im Gegensatz zu Kant, nicht an die Einheit der Menschheit glaubte. Hegel lehrte, daß sich die intellektuelle Ausrüstung des Menschen ständig verändert und daß sie ein Teil seiner sozialen Erbschaft ist; dementsprechend muß die Entwicklung der menschlichen Vernunft mit der historischen Entwicklung seiner Gesellschaft übereinstimmen, das heißt mit der historischen Entwicklung der Nation, der er angehört. Diese Theorie Hegels, insbesondere seine Lehre, daß alles Wissen und alle Wahrheit «relativ» ist in dem Sinn, daß es durch die Geschichte bestimmt wird, nennt

man manchmal «Historismus» (der, wie im letzten Kapitel erwähnt, vom «Historizismus» unterschieden werden muß). Die Wissens«-Soziologie oder der «Soziologismus» ist mit dem Historismus zweifellos sehr nahe verwandt oder fast identisch; der einzige Unterschied besteht darin, daß die Wissenssoziologie unter dem Einfluß Marxens hervorhebt, daß die historische Entwicklung nicht, wie Hegel behauptet hatte, einen einzigen einförmigen «Nationalgeist» produziert, sondern daß es vielmehr zur Ausbildung verschiedener und manchmal einander entgegengesetzter «Totalideologien» innerhalb einer Nation kommt, je nach der Klasse, der sozialen Schicht oder dem sozialen Standort der Menschen, die sie vertreten.

Aber die Ähnlichkeit mit Hegel geht noch weiter. Ich habe oben gesagt, daß es nach der Wissenssoziologie keine intellektuelle Brücke und keinen Kompromiß zwischen verschiedenen Totalideologien gibt. Dieser radikale Skeptizismus ist jedoch in Wirklichkeit nicht so ernst gemeint, wie es aussieht. Es gibt einen Ausweg, und der Ausweg gleicht der Methode, mit der Hegel die Konflikte zu überwinden trachtete, die vor ihm in der Geschichte der Philosophie aufgetreten waren. Hegel, ein frei über dem Wirbel der widerstreitenden Philosophien schwebender Geist, reduzierte alle diese Lehrsysteme zu bloßen Komponenten der höchsten der Synthesen, nämlich seines eigenen Systems. In ähnlicher Weise behaupten die Wissenssoziologen, daß die «freischwebende Intelligenz» einer Intelligenzschicht, die nur lose mit der sozialen Tradition verankert ist, vielleicht

fähig sein werde, die Fallgruben der Totalideologien zu vermeiden; daß sie sogar die Fähigkeit besitzen kann, die verschiedenen Totalideologien und die verborgenen Beweggründe so wie alle übrigen Determinanten, die sie inspirieren, zu durchschauen und zu entschleiern. Somit glaubt die Wissenssoziologie, daß der höchste Grad an Objektivität von einer freischwebenden Intelligenz erreicht werden kann, die die verschiedenen verborgenen Ideologien und ihre Verankerung im Unbewußten analysiert. Der Weg zum wahren Wissen scheint in der Entschleierung unbewußter Annahmen, in einer Art Psychotherapie oder, wenn wir den Ausdruck verwenden dürfen, einer *Soziotherapie* zu bestehen. Nur wer sozio-analysiert worden ist oder wer sich selbst sozio-analysiert hat und wer damit von seinem sozialen Komplex, das heißt von seiner sozialen Ideologie befreit worden ist, nur der kann die höchste Synthese objektiven Wissens erlangen.

In einem der vorhergehenden Kapitel, anlässlich der Behandlung des «Vulgärmarxismus» erwähnte ich eine Tendenz, die sich in gewissen modernen philosophischen Richtungen beobachten läßt, nämlich die Tendenz, die verborgenen Beweggründe unserer Handlungen zu entschleiern. Die Wissenssoziologie gehört zusammen mit der Psychoanalyse und gewissen philosophischen Richtungen, die die «Sinnlosigkeit» der Behauptungen ihrer Gegner zu enthüllen trachten, dieser Gruppe an⁴. Die Popularität eines solchen Vorgehens liegt, wie ich glaube, in der Leichtigkeit, mit der es angewendet werden kann, und in der

Genugtuung, die es denen verschafft, die die Dinge und die Narreteien der Unaufgeklärten durchschauen. Das ist ein an sich harmloses Vergnügen, aber es führt dazu, daß die intellektuelle Basis jeder Diskussion durch Errichtung eines «doppelt verschanzten Dogmatismus» zerstört wird, wie ich mich auszudrücken pflege⁵. (Ein solcher ist einer «Totalideologie» wirklich sehr ähnlich.) In der Hegelschen Philosophie geschieht dies durch Betonung der Zulässigkeit und sogar der Fruchtbarkeit von Widersprüchen. Wenn man aber Widersprüche nicht zu vermeiden braucht, dann wird jede Kritik und jede Diskussion unmöglich; denn eine Kritik besteht gerade darin, daß man entweder auf Widersprüche innerhalb der zu kritisierenden Theorie verweist oder auf Widersprüche zwischen der Theorie und gewissen Erfahrungstatsachen. Ähnlich ist die Situation im Falle der Psychoanalyse: Der Psychoanalytiker kann jeden Einwand hinwegklären, indem er zeigt, daß er das Werk der Verdrängung des Kritikers ist. Und die Philosophen des Sinns brauchen wieder nur darauf zu verweisen, daß die Behauptungen ihrer Opponenten sinnlos sind, was immer wahr sein wird, da sich das Wort «sinnlos» so definieren läßt, daß jede Diskussion darüber definitionsgemäß sinnlos ist⁶! In ähnlicher Weise pflegen die Marxisten jene Ideen ihrer Gegner, die sich von ihren eigenen unterscheiden, durch ihr Klassenvorurteil zu erklären, und die Wissenssoziologen ziehen zur Erklärung die Totalideologie ihrer Gegner heran. Solche Methoden sind leicht zu handhaben und höchst vergnüglich für jeden, der sie anwendet. Es ist

aber klar, daß sie die Grundlage der rationalen Diskussion zerstören und daß sie letzten Endes zu Antirationalismus und Mystizismus führen müssen.

Trotz dieser Gefahren sehe ich nicht ein, warum ich gänzlich auf das Vergnügen der Anwendung dieser Methoden verzichten sollte. Denn ebenso wie sich die Psychoanalyse am besten wohl auf die Psychoanalytiker selbst anwenden läßt⁷, ebenso laden auch die Sozioanalytiker mit fast unwiderstehlicher Gastfreundschaft dazu ein, sie mit ihren eigenen Methoden zu analysieren. Denn ist nicht ihre Analyse einer Intelligenz, die nur lose mit der Tradition verbunden ist, eine sehr hübsche Beschreibung ihrer eigenen sozialen Gruppe? Und ist es nicht klar, daß unter Voraussetzung der Richtigkeit der Theorie der Totalideologien jede Totalideologie die Annahme enthalten muß, daß die eigene Gruppe die vorurteilsfreie Schar der Auserwählten ist, die allein völlig objektiv sein kann? Ist es daher nicht – immer unter der Annahme der Wahrheit der besprochenen Theorie – zu erwarten, daß sich ihre Vertreter selbst unbewußt täuschen werden, indem sie ihre Theorie so verbessern, daß die Objektivität ihrer eigenen Ansichten garantiert zu sein scheint. Können wir da ihre Behauptung ernst nehmen, daß sie durch ihre soziologische Analyse einen höheren Grad von Objektivität erreicht haben, sowie ihre Behauptung, daß die Sozioanalyse eine Totalideologie auszuschalten vermag? Aber es erhebt sich sogar die Frage, ob die ganze Lehre nicht einfach der Ausdruck des Klasseninteresses dieser besonderen Gruppe ist; einer Intelligenzschicht, die

nur lose mit der Tradition verbunden ist, jedoch gerade stark genug, um Hegeldeutsch als ihre Muttersprache zu sprechen. Wie wenig erfolgreich die Wissenssoziologen bei der Anwendung der Soziotherapie, das heißt bei der Ausrottung ihrer eigenen Totalideologie waren, das wird besonders klar, wenn man ihre Beziehung zu Hegel in Betracht zieht. Denn sie haben keine Ahnung, daß sie ihn einfach wiederholen; im Gegenteil – sie glauben nicht nur, daß sie ihm entwachsen sind, sondern auch, daß sie ihn erfolgreich durchschaut haben, ihn sozio-analysiert haben; und daß sie ihn nun nicht von einem besonderen sozialen Standort aus, sondern von höherer Warte aus objektiv betrachten können. Dieser offenkundige Mangel an Selbstanalyse sagt genug.

Aber – Scherz beiseite – es gibt ernsthaftere Einwände. Die Wissenssoziologie ist nicht nur selbstzerstörend, sie ist nicht nur ein sehr dankbares Objekt der Sozioanalyse, sondern sie zeigt auch einen ganz erstaunlichen Mangel an Verständnis für ihr Hauptthema, das heißt für die *sozialen Aspekte des Wissens* oder vielmehr der wissenschaftlichen Methode. Sie sieht in der Wissenschaft oder im Wissen einen geistigen Prozeß oder einen Prozeß im «Bewußtsein» des individuellen Wissenschaftlers oder auch das Ergebnis eines solchen Prozesses. Aber so betrachtet, muß das, was wir wissenschaftliche Objektivität nennen, völlig unverständlich, ja sogar unmöglich werden; und das nicht nur in den Sozialwissenschaften oder den politischen Wissenschaften, in denen das Klasseninteresse und ähnli-

che verborgene Beweggründe vielleicht ihre Rolle spielen, sondern ebenso sehr in den Naturwissenschaften. Jeder, der auch nur die geringste Ahnung von der Geschichte der Naturwissenschaften hat, weiß von der leidenschaftlichen Zähigkeit, die viele ihrer Streitigkeiten charakterisiert. Kein noch so großes Ausmaß an politischer Parteilichkeit kann die politischen Theorien stärker beeinflussen als die Parteilichkeit, die einige Naturwissenschaftler zugunsten ihrer intellektuellen Erzeugnisse an den Tag legen. Wäre die Wissenschaft, wie die soziologische Theorie des Willens naiverweise annimmt, auf die Unparteilichkeit oder Objektivität des individuellen Wissenschaftlers gegründet, dann müßten wir ihr Lebewohl sagen. Und in der Tat – wir müssen in gewisser Weise sogar noch skeptischer sein als die Wissenssoziologie. Denn es besteht kein Zweifel, daß wir alle in unser System von Vorurteilen (oder «Totalideologien», wenn man diesen Ausdruck vorzieht) verstrickt sind; daß wir alle vieles als evident hinnehmen und unkritisch akzeptieren, und das sogar mit dem naiven und überheblichen Glauben, daß sich jede Kritik erübrige; und die Wissenschaftler sind keine Ausnahme aus dieser Regel, selbst dann nicht, wenn sie sich oberflächlich in ihrem besonderen Gebiet von einigen Vorurteilen befreit haben mögen. Aber sie sind diese Vorurteile nicht durch Sozioanalyse oder ähnliche Methoden losgeworden; sie haben nicht versucht, eine höhere Ebene zu ersteigen und von dort aus ihre ideologischen Torheiten zu verstehen, zu sozioanalysieren und auszutreiben. Denn eine «Ob-

jektivierung» ihres Geistes führt keinesfalls zu dem, was wir «wissenschaftliche Objektivität» nennen. Nein, was wir gewöhnlich so nennen, hat andere Grundlagen⁸. Es ist eine Sache der wissenschaftlichen Methode. Und die Objektivität ist, ironisch genug, mit dem *sozialen Aspekt der wissenschaftlichen Methode* eng verbunden, mit dem Umstand, daß die Wissenschaft und die wissenschaftliche Objektivität nicht dem Streben eines individuellen Wissenschaftlers entspringt, «objektiv» zu sein (und auch gar nicht entspringen kann), sondern der Zusammenarbeit vieler Wissenschaftler. Man kann die wissenschaftliche Objektivität als die Intersubjektivität der wissenschaftlichen Methode beschreiben. Aber dieser soziale Aspekt der Wissenschaft wird von denen, die sich selbst Wissenssoziologen nennen, fast völlig vernachlässigt.

Zwei Aspekte der Methode der Naturwissenschaften sind in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Zusammengefaßt bilden sie das, was ich den «öffentlichen Charakter der wissenschaftlichen Methode» nennen möchte. Zuerst gibt es da so etwas wie freie Kritik. Ein Wissenschaftler mag seine Theorie mit der vollen Überzeugung ihrer Unangreifbarkeit vorbringen. Dies wird seine wissenschaftlichen Kollegen nicht unbedingt beeindrucken; es fordert sie vielmehr heraus. Denn sie wissen, daß die wissenschaftliche Einstellung darin besteht, daß man alles kritisch untersucht, und sie werden selbst von Autoritäten nur wenig eingeschüchtert. Zweitens versuchen die Wissenschaftler, nicht aneinander vorbeizureden. (Ich muß meine Leser daran erinnern,

daß ich von den Naturwissenschaften spreche; ein Teil der modernen Volkswirtschaftslehre kann aber eingeschlossen werden.) Selbst wenn sie verschiedene Muttersprachen verwenden, so versuchen sie doch sehr ernsthaft, eine und dieselbe Sprache zu sprechen. In den Naturwissenschaften wird dies dadurch erreicht, daß die Erfahrung als der unparteiische Schiedsrichter von Streitfragen anerkannt wird. Unter «Erfahrung» verstehe ich dabei eine Erfahrung «öffentlichen» Charakters, wie Beobachtungen, Experimente, und nicht Erfahrung im Sinne mehr «privater», ästhetischer oder religiöser Erfahrung; und Erfahrung ist «öffentlich», wenn sie jeder wiederholen kann, der sich die Mühe nimmt. Um jedes Herumreden zu vermeiden, versuchen also die Wissenschaftler ihre Theorien in einer Form auszudrücken, die eine Überprüfung, das heißt eine Widerlegung oder Bestätigung durch Erfahrungen der angegebenen Art zuläßt.

Das konstituiert die wissenschaftliche Objektivität. Jedermann, der gelernt hat, wissenschaftliche Theorien zu verstehen und zu überprüfen, kann das Experiment wiederholen und selbst urteilen. Dennoch wird es immer Menschen geben, deren Urteile partiisch oder sogar verrückt sind. Dem kann nicht abgeholfen werden, und das stört auch nicht wirklich die Arbeitsweise der verschiedenen *sozialen Institutionen*, die zur Förderung der wissenschaftlichen Objektivität oder Unparteilichkeit erdacht wurden; zum Beispiel der Laboratorien, der wissenschaftlichen Zeitschriften, der Kongresse. Dieser Aspekt der wissen-

schaftlichen Methode zeigt, was sich mit der Hilfe von Institutionen erreichen läßt, die erdacht wurden, um eine öffentliche Kontrolle zu ermöglichen, und was sich erreichen läßt, wenn man seine Ansichten offen aussprechen kann – auch dann, wenn dies auf einen Kreis von Spezialisten eingeschränkt ist. Das Funktionieren dieser Institutionen, von dem aller Fortschritt, der wissenschaftliche, der technologische und der politische, letzten Endes abhängt, wird nur dann beeinträchtigt, wenn die politische Macht die freie Kritik unterdrückt, oder wenn sie nichts zu ihrem Schutze unternimmt.

Um diesen leider zu sehr vernachlässigten Aspekt der wissenschaftlichen Methode weiter zu beleuchten, betrachten wir die Idee etwas näher, daß es ratsam ist, die Wissenschaft durch ihre Methoden und nicht durch ihre Ergebnisse zu kennzeichnen.

Nehmen wir zunächst an, daß ein Hellseher entweder im Traum oder durch automatisches Schreiben ein Buch produziert. Nehmen wir weiterhin an, daß ein großer Wissenschaftler (der dieses Buch nie gesehen hat) Jahre später und als Resultat neuer und revolutionärer wissenschaftlicher Entdeckungen genau dasselbe noch einmal schreibt. Oder, anders gesagt: Wir nehmen an, daß der Hellseher ein wissenschaftliches Buch «sah», das zu seiner Zeit nicht von einem Wissenschaftler hätte produziert werden können einfach deshalb, weil viele relevante Entdeckungen noch immer unbekannt waren. Wir fragen nun: Ist es ratsam zu sagen, daß der Hellseher ein wissenschaftliches Buch

zustande brachte? Wir können annehmen, daß die kompetenten Wissenschaftler jener Zeit sein Werk auf Befragen teils unverständlich, teils phantastisch nennen; wir werden also sagen müssen, daß das Buch des Hellsehers bei seiner Abfassung kein wissenschaftliches Werk war, da es nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Methode war. Ein solches Ergebnis, das, obgleich in Übereinstimmung mit einigen wissenschaftlichen Resultaten, dennoch nicht auf Grund wissenschaftlicher Methoden gewonnen wurde, nenne ich ein Stück «geoffenbarter Wissenschaft».

Um diese Betrachtungen auf das Problem des öffentlichen Charakters der wissenschaftlichen Methode anzuwenden, nehmen wir weiterhin an, daß es Robinson Crusoe gelang, auf seiner Insel physikalische und chemische Laboratorien, astronomische Beobachtungsstellen und so fort zu errichten, und daß er eine große Zahl von Abhandlungen verfaßte, die durchwegs auf Beobachtung und Experiment beruhen. Wir nehmen sogar an, daß ihm Zeit in unbegrenztem Ausmaß zur Verfügung stand und daß ihm die Konstruktion und Beschreibung von wissenschaftlichen Systemen gelungen ist, die mit den gegenwärtig von unseren eigenen Wissenschaftlern akzeptierten Ergebnissen zusammenfallen. Es liegt auf den ersten Blick nahe, diese Crusonische Wissenschaft für eine echte Wissenschaft und nicht für «geoffenbartes Wissen» zu halten. Und zweifellos steht sie der Wissenschaft viel näher als das wissenschaftliche Buch, das dem Hellseher erschien; denn Robinson Crusoe wandte ein gut Teil wissenschaftlicher Methode

an. Und dennoch behaupte ich, daß diese Crusonische Wissenschaft noch immer «geoffenbart» ist; daß ihr ein Element wissenschaftlicher Methode fehlt und daß daher die Tatsache, daß Crusoe unsere Ergebnisse erhielt, fast ebenso zufällig und wunderbar ist wie im Fall des Hellsehers. Denn niemand außer ihm selbst prüft seine Ergebnisse nach; niemand außer ihm selbst korrigiert die Vorurteile, die die unvermeidliche Folge seiner besonderen geistigen Geschichte sind; niemand hilft ihm, jene seltsame Blindheit in bezug auf die inhärenten Möglichkeiten seiner eigenen Resultate loszuwerden, die sich einstellen muß, weil die Resultate zumeist auf relativ irrelevante Weise erhalten wurden. Und was seine wissenschaftlichen Abhandlungen betrifft – nur beim Versuch, sein Werk *jemandem* zu erklären, *der es nicht ausgeführt hat*, kann er die Disziplin klarer und vernünftiger Kommunikation erlangen, die auch ein Teil der wissenschaftlichen Methode ist. In einem vergleichsweise unwichtigen Punkt wird der «geoffenbarte» Charakter der Crusonischen Wissenschaft besonders klar; ich denke an Crusoes Entdeckung seiner «persönlichen Gleichung» (denn wir müssen annehmen, daß er diese Entdeckung machte), der charakteristischen persönlichen Reaktionszeit, die astronomische Beobachtungen beeinflusst. Es ist natürlich vorstellbar, daß Crusoe zum Beispiel Änderungen in seiner Reaktionszeit entdeckt hat und daß er auf diese Weise veranlaßt wurde, sie in Rechnung zu ziehen. Aber wenn wir diese Entdeckung der Reaktionszeit mit der Weise vergleichen, in der dasselbe Phänomen in der «öffent-

lichen» Wissenschaft aufgefunden wurde – nämlich durch den Widerspruch zwischen den Ergebnissen verschiedener Beobachter –, dann tritt der «geoffenbarte» Charakter der Crusonischen Wissenschaft deutlich zutage.

Zusammenfassend kann man sagen, daß das, was wir die «wissenschaftliche Objektivität» nennen, nicht ein Ergebnis der Unparteilichkeit des einzelnen Wissenschaftlers ist, sondern ein Ergebnis des sozialen oder öffentlichen Charakters der wissenschaftlichen Methode; und die Unparteilichkeit des individuellen Wissenschaftlers ist, soweit sie existiert, nicht die Quelle, sondern vielmehr das Ergebnis dieser sozial oder institutionell organisierten Objektivität der Wissenschaft.

Die Kantianer und die Hegelianer⁹ machen beide denselben Fehler: sie nehmen an, daß sich unsere Voraussetzungen weder durch einen Entschluß verändern noch durch die Erfahrung widerlegen lassen (denn sie sind zweifellos unentbehrliche Instrumente, die wir bei der aktiven «Herstellung» von Erfahrungen benötigen); sie glauben, daß sich diese Voraussetzungen als die grundlegenden Voraussetzungen allen Denkens über und jenseits der wissenschaftlichen Methode der Nachprüfung von Theorien befinden. Aber das ist eine Übertreibung, die auf einem Mißverständnis der Beziehungen zwischen Theorie und Praxis in der Wissenschaft beruht. Es war eine der größten Leistungen unserer Zeit, als Einstein zeigte, daß wir sogar unsere Voraussetzungen über Raum und Zeit, also über Ideen, die man für notwendige Voraussetzungen jeglicher

Wissenschaft und für Bestandteile ihres «kategorialen Apparates» gehalten hatte, daß wir sogar diese Voraussetzungen im Lichte der Erfahrung in Frage stellen und revidieren können. Und damit bricht der skeptische Angriff, den die Wissenssoziologie auf die Wissenschaft losläßt, im Lichte der wissenschaftlichen Methode zusammen. Die empirische Methode hat bewiesen, daß sie ganz gut fähig ist, für sich selbst zu sorgen.

Aber sie tut dies nicht, indem sie alle unsere Vorurteile mit einem Schlag ausrottet; sie kann Vorurteile nur Stück für Stück beseitigen. Das klassische Beispiel dafür ist wieder Einsteins Entdeckung unserer Vorurteile über die Zeit. Einstein hatte nicht die Absicht, Vorurteile zu entdecken; er stellte sich nicht einmal die Aufgabe, unsere Auffassungen von Raum und Zeit zu kritisieren. Sein Problem war ein konkretes Problem der Physik – der Neuentwurf einer Theorie, die zusammengebrochen war, weil sich verschiedene Experimente im Lichte dieser Theorie zu widersprechen schienen. Einstein erkannte, wie auch die meisten übrigen Physiker, daß das die Falschheit der Theorie bedeutete. Und er fand auch, daß sich die Schwierigkeit durch die Änderung einer Annahme beseitigen ließ, die jedermann bis dahin für evident gehalten hatte, und deren Existenz daher der Aufmerksamkeit entgangen war. Er wandte mit anderen Worten einfach die Methoden wissenschaftlicher Kritik sowie der Erfindung und Elimination von Theorien an, die Methoden von Versuch und Irrtum. Aber diese Methoden führen nicht zur Beseitigung aller unserer Vorurteile;

vielmehr entdecken wir die Existenz eines Vorurteils erst, nachdem wir es losgeworden sind.

Es muß sicher zugegeben werden, daß unsere wissenschaftlichen Theorien in jedem gegebenen Augenblick nicht nur von den Experimenten abhängen, die bis zu diesem Augenblick ausgeführt worden sind, sondern auch von Vorurteilen, die man als gegeben hinnimmt und die man aus diesem Grunde nicht bemerkt (obgleich uns die Anwendung gewisser logischer Methoden helfen mag, sie zu entdecken). In bezug auf diese Hülle von Vorurteilen können wir jedoch sagen, daß die Wissenschaft fähig ist, zu lernen und einige ihrer Verkleidungen abzuwerfen. Der Prozeß wird vielleicht niemals zu Ende kommen; aber es gibt keine festgelegte Grenze, vor der er halten muß. Im Prinzip kann jede Annahme kritisiert werden. Und die wissenschaftliche Objektivität besteht darin, daß jedermann kritisieren kann.

Wissenschaftliche Ergebnisse sind «relativ» (wenn dieser Ausdruck überhaupt verwendet werden soll) nur insoferne, als sie die Ergebnisse eines bestimmten Stadiums der wissenschaftlichen Entwicklung sind und als es wahrscheinlich ist, daß sie im Verlauf des wissenschaftlichen Fortschrittes überholt werden. Das bedeutet aber nicht, daß die *Wahrheit* «relativ» ist. Wenn eine Behauptung wahr ist, so ist sie für immer wahr¹⁰. Es bedeutet nur, daß die meisten wissenschaftlichen Ergebnisse den Charakter von Hypothesen haben, das heißt von Sätzen, deren Begründung unzureichend ist und die daher zu jeder Zeit der Revision

offenstehen. Obwohl diese Überlegungen (die ich an anderer Stelle ausführlicher behandelt habe¹¹⁾) für eine Kritik der Soziologen nicht notwendig sind, helfen sie uns vielleicht, ihre Theorien besser zu verstehen. Sie werfen auch – um auf meine Hauptkritik zurückzukommen – einiges Licht auf die wichtige Rolle, die die Zusammenarbeit, die Intersubjektivität und die Öffentlichkeit der Methode bei der wissenschaftlichen Kritik und beim wissenschaftlichen Fortschritt spielen.

Es ist wahr, daß die Sozialwissenschaften diese Öffentlichkeit der Methode bis jetzt noch nicht zur Gänze erreicht haben. Dies ist teils auf den intelligenzzerstörenden Einfluß von Aristoteles und Hegel, teils vielleicht auch auf den Umstand zurückzuführen, daß sie es verabsäumt haben, die sozialen Instrumente der wissenschaftlichen Objektivität voll auszunützen. Sie sind somit wirklich «Totalideologien», oder, anders ausgedrückt, einige Sozialwissenschaftler sind unfähig und sogar Unwillens, eine gemeinsame Sprache zu sprechen. Aber der Grund liegt nicht im Klasseninteresse, und die Kur ist weder eine Hegelsche dialektische Synthese noch eine Selbstanalyse. Der einzige Weg, der den Sozialwissenschaften offensteht, besteht darin, alles verbale Feuerwerk zu vergessen und die praktischen Probleme unserer Zeit mit Hilfe jener theoretischen Methoden zu behandeln, die im Grunde *allen* Wissenschaften gemeinsam sind: mit Hilfe der Methode von Versuch und Irrtum, der Methode der Erfindung von Hypothesen, die sich praktisch überprüfen lassen, und mit Hilfe ihrer praktischen Überprüfung.

Eine Sozialtechnik ist vonnöten, deren Resultate durch schrittweises soziales Bauen überprüft werden können.

Die hier für die Sozialwissenschaften vorgeschlagene Kur steht in glattem Widerspruch zu der Kur, die die Wissenssoziologie vorschlägt. Der Soziologismus meint, daß nicht der unpraktische Charakter der Sozialwissenschaften zu ihren methodologischen Schwierigkeiten führt, sondern vielmehr der Umstand, daß praktische und politische Probleme im Bereich sozialen und politischen Wissens zu eng verschmolzen sind. So können wir in einem führenden Werk zur Wissenssoziologie lesen ¹²: «Daß die Besonderheit politischen Wissens den ‚exakten‘ Wissensarten gegenüber darin besteht, daß hier Wissen unabtrennbar mit dem Wollen, das rationale Element wesensmäßig mit jenem irrationalen Spielraum verwachsen ist.» Dem ist zu entgegnen, daß «Wissen» und «Wollen» in einem gewissen Sinne stets untrennbar sind und daß dieser Umstand zu keiner gefährlichen Verwicklung zu führen braucht. Kein Wissenschaftler kann wissen, ohne sich anzustrengen, ohne Interesse zu nehmen; und mit seiner Anstrengung ist gewöhnlich auch ein bestimmtes Ausmaß von Selbstinteresse verbunden. Der Ingenieur studiert die Dinge hauptsächlich unter einem praktischen Gesichtspunkt. Dasselbe tut der Bauer. Die Praxis ist nicht der Feind des theoretischen Wissens, sondern sein wertvollster Anreiz. Obgleich dem Wissenschaftler ein gewisses Ausmaß an Abgeklärtheit ganz gut tut, so gibt es doch viele Beispiele, die zeigen, daß ein Wissenschaftler nicht unbedingt auf die angegebene

Weise uninteressiert zu sein braucht. Aber es *ist* wichtig für ihn, daß er mit der Wirklichkeit und mit der Praxis in Berührung bleibt; denn wer beides übersieht, der muß damit bezahlen, daß er dem Scholastizismus verfällt. Die praktische Anwendung unserer Entdeckungen und nicht irgendein Versuch, das «Wissen» vom «Wollen» zu trennen, ist daher das Mittel, mit dessen Hilfe wir den Irrationalismus aus den Sozialwissenschaften entfernen können.

Im Gegensatz dazu hofft die Wissenssoziologie, die Sozialwissenschaften zu reformieren, indem sie die Sozialwissenschaftler auf die sozialen Kräfte und auf die Ideologien aufmerksam macht, die sie ohne ihr Wissen beeinflussen. Aber die Hauptschwierigkeit bei Vorurteilen besteht darin, daß kein so direkter Weg zu ihrer Beseitigung führt. Denn wie wollen wir jemals wissen, ob wir bei unserem Versuch, uns von den Vorurteilen zu befreien, irgendeinen Fortschritt gemacht haben? Ist es nicht allgemein bekannt, daß gerade die von ihrer Vorurteilsfreiheit am stärksten überzeugten Menschen die meisten Vorurteile besitzen? Die Idee ist irrig, daß uns ein soziologisches, psychologisches, anthropologisches oder ein anderes Studium von Vorurteilen bei ihrer Elimination helfen wird; denn zahlreiche Denker, die sich diesen Studien widmen, sind voll von Vorurteilen; und die Selbstanalyse ist nicht nur unfähig, die unbewußten Determinanten unserer Ansichten zu überwinden, sondern sie führt sehr oft zu einer noch viel subtileren Selbsttäuschung. So finden sich in dem eben erwähnten Werk über Wissenssoziologie die folgenden Hinweise auf die eigene

Tätigkeit¹³: «Daß eine gesteigerte Reflexivmachung der uns bisher unbewußt herrschenden Faktoren erfolgt ... Und auch jene, die von einer Erweiterung der Kenntnis der determinierenden Faktoren die Lähmung der Entscheidung, die Bedrohung der ‚Freiheit‘ befürchten, können beruhigt sein. In Wahrheit determiniert ist nur derjenige, der die wesentlichsten determinierten Faktoren nicht kennt, sondern unmittelbar unter dem Druck ihm unbekannter Determinanten handelt.» Dies ist nun offenkundig nichts anderes als die Wiederholung einer Lieblingsidee Hegels, die Engels naiv auf folgende Weise wiedergibt¹⁴: «Freiheit ist die Einsicht in die Notwendigkeit.» Und das ist ein reaktionäres Vorurteil. Dann werden Menschen, die unter dem Druck wohlbekannter Determinanten, zum Beispiel einer politischen Tyrannei, handeln, durch ihr Wissen befreit? Nur ein Hegel konnte uns solche Geschichten erzählen. Der Umstand aber, daß die Wissenssoziologie dieses besondere Vorurteil beibehält, zeigt klar genug, daß kein Königsweg zur Beseitigung von Vorurteilen führt. (Einmal ein Hegelianer – immer ein Hegelianer.) Die Selbstanalyse ist kein Ersatz für jene praktischen Handlungen, die zur Errichtung von demokratischen Institutionen notwendig sind; und nur diese können die Freiheit des kritischen Denkens und den Fortschritt der Wissenschaft garantieren.

VIERZEHNTE KAPITEL:
DIE ORAKELNDE PHILOSOPHIE UND DER
AUFSTAND GEGEN DIE VERNUNFT

Marx war ein Rationalist. Mit Sokrates und mit Kant hielt er die menschliche Vernunft für die Grundlage der Einheit der Menschen. Aber seine Lehre, daß unsere Ansichten durch unser Klasseninteresse bestimmt sind, beschleunigte den Untergang dieses Glaubens. Wie die Lehre Hegels, daß unsere Ideen durch nationale Interessen und Traditionen bestimmt sind, hatte auch die Lehre Marxens die Tendenz, den rationalen Glauben an die Vernunft zu untergraben. Auf diese Weise von rechts und links bedroht, konnte eine rationalistische Einstellung zu den sozialen und ökonomischen Problemen kaum mehr Widerstand leisten, als historizistische Prophezeiungen und ein orakelnder Irrationalismus sie von vorne angriffen. Das ist der Grund, warum der Konflikt zwischen dem Rationalismus und dem Irrationalismus der wichtigste intellektuelle und vielleicht sogar moralische Konflikt unserer Zeit ist.

I

Die Ausdrücke «Vernunft» und «Rationalismus» sind vage; es ist daher notwendig, ungefähr zu erklären, wie sie hier verwendet werden. Sie werden erstens in einem weiten Sinn verwendet¹; sie werden so verwendet, daß sie nicht nur rein intellektuelle Tätigkeiten einschließen, sondern auch Beobachtungen und Experimente. Es ist notwendig, daß

man sich stets dieser Bemerkung entsinnt, denn die Worte «Vernunft» und «Rationalismus» haben oft einen anderen und engeren Sinn, und sie stehen dann im Gegensatz, nicht zum «Irrationalismus», sondern zum «Empirismus»; der Rationalismus in diesem letzten Sinn erhebt den Verstand über Beobachtung und Experiment, und er würde daher besser als «Intellectualismus» beschrieben werden. Aber wenn ich vom «Rationalismus» spreche, so verwende ich das Wort stets in einem Sinn, der beides umfaßt, den «Empirismus» und auch den «Intellectualismus», und das in derselben Weise, in der die Wissenschaft von Experimenten wie auch vom Denken Gebrauch macht. Zweitens verwende ich das Wort «Rationalismus» zur Bezeichnung einer Einstellung, die möglichst viele Probleme durch einen Appell an die Vernunft, das heißt an klares Denken und an die Erfahrung zu lösen versucht, statt Gefühle und Leidenschaften aufzurufen. Diese Erklärung ist natürlich nicht sehr befriedigend; denn Begriffe wie «Vernunft» oder «Leidenschaften» sind vage; wir besitzen nicht «Vernunft» oder «Leidenschaften» in dem Sinne, in dem wir bestimmte physische Organe besitzen, zum Beispiel ein Gehirn oder ein Herz oder in dem Sinn, in dem wir gewisse «Fähigkeiten» besitzen, zum Beispiel die Fähigkeit, zu sprechen oder mit unseren Zähnen zu knirschen. Es ist daher vielleicht besser, wenn man den Rationalismus durch Hinweis auf praktische Einstellungen oder Verhaltenweisen erklärt. Eine solche Erklärung würde den Rationalismus als eine Einstellung kennzeichnen, die bereit ist, auf kritische Ar-

gumente zu hören und von der Erfahrung zu lernen. Er ist im Grunde eine Einstellung, die zugibt, daß *«ich mich irren kann, daß du recht haben kannst und daß wir zusammen vielleicht der Wahrheit auf die Spur kommen werden»*. Er ist eine Einstellung, die die Hoffnung nicht leichtfertig aufgibt, daß man durch Argument und durch sorgfältiges Beobachten in vielen wichtigen Problemen zu einer Art Übereinstimmung kommen kann; und er glaubt, daß es sogar dort, wo verschiedene Interessen und Forderungen aufeinanderprallen, möglich ist, über diese Forderungen und Vorschläge zu argumentieren und – vielleicht durch Schiedsspruch – einen Kompromiß zu erreichen, der wegen seiner Billigkeit für die meisten, wenn nicht für alle annehmbar ist. Kurz gesagt: Die rationalistische Einstellung oder, wie ich sie vielleicht nennen darf, *«die Einstellung der Vernünftigkeit»* ist sehr ähnlich mit der wissenschaftlichen Einstellung, mit dem Glauben, daß wir zusammenarbeiten müssen, wenn wir die Wahrheit suchen, und daß wir mit Hilfe von Argumenten im Laufe der Zeit so etwas wie Objektivität erreichen können.

Es ist von einigem Interesse, wenn wir die Ähnlichkeit zwischen dieser Einstellung der Vernünftigkeit und der Einstellung der Wissenschaft etwas eingehender analysieren. Im letzten Kapitel habe ich versucht, den sozialen Aspekt der wissenschaftlichen Methode mit Hilfe der Fiktion eines wissenschaftlichen Robinson Crusoe zu erklären. Eine genau analoge Überlegung vermag zu zeigen, daß auch die Vernünftigkeit (im Gegensatz zur Klugkeit oder zum

Besitz von intellektuellen Gaben) ein soziales Phänomen ist. Die Vernunft ist, wie auch die Sprache, ein Produkt des sozialen Lebens. Ein Robinson Crusoe, der in seiner frühen Kindheit ausgesetzt wurde, mag klug genug sein, um viele schwierige Situationen zu meistern; aber er würde weder die Sprache noch die Kunst des Argumentierens erfinden. Es muß eingeräumt werden, daß wir oft mit uns selbst argumentieren. Aber wir sind daran nur deshalb gewöhnt, weil wir gelernt haben, mit anderen zu argumentieren, und weil wir auf diese Weise gelernt haben, daß das Argument und nicht die argumentierende Person zählt. (Diese letzte Überlegung kann natürlich nicht den Ausschlag geben, wenn wir mit uns selbst argumentieren.) Wir können also sagen, daß wir unsere Vernunft, wie auch unsere Sprache, dem Verkehr mit anderen Menschen verdanken.

Der Umstand, daß die rationalistische Einstellung das Argument und nicht die argumentierende Person in Betracht zieht, hat weitreichende Folgen. Eine solche Einstellung führt zur Ansicht, daß wir jeden Menschen, mit dem wir uns verständigen, als eine potentielle Quelle von Argumenten und von vernünftiger Information betrachten müssen; und damit wird eine Verbindung zwischen den Menschen hergestellt, die man die «rationale Einheit der Menschheit» nennen könnte.

Unsere Analyse der «Vernunft» hat vielleicht eine gewisse Ähnlichkeit mit der Analyse Hegels und der Hegelianer, die die Vernunft für ein soziales Produkt und für eine Art Abteilung der Seele oder des Geistes der Gesellschaft (z. B.

der Nation oder der Klasse) halten, und die unter dem Einflüsse von Burke betonen, daß wir unserer sozialen Erbschaft verpflichtet sind und daß wir von ihr fast völlig abhängen. Eine solche Ähnlichkeit mag existieren. Aber die Unterschiede sind beträchtlich. Hegel und die Hegelianer sind Kollektivisten. Sie behaupten, daß wir unsere Vernunft der «Gesellschaft» oder einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung verdanken, wie etwa der Nation; und sie folgern daraus, daß die «Gesellschaft» alles ist und das Individuum nichts; oder daß sich jeglicher Wert, den das Individuum besitzt, von der Gesellschaft, dem wahren Träger aller Werte, herleitet. Im Gegensatz dazu wird in der hier dargestellten Position nicht angenommen, daß Kollektive existieren; wenn ich zum Beispiel sage, daß wir unsere Vernunft der «Gesellschaft» verdanken, dann meine ich immer, daß wir sie gewissen konkreten Individuen verdanken (die meistens anonym bleiben) und unserem intellektuellen Verkehr mit ihnen. Wenn ich also von einer «sozialen» Theorie der Vernunft (oder der wissenschaftlichen Methode) spreche, so meine ich, genauer gesagt, eine *interpersonelle* Theorie, aber nie eine kollektivistische Theorie. Es muß sicher zugegeben werden, daß wir der Tradition sehr viel verdanken und daß die Tradition sehr wichtig ist; aber auch der Ausdruck «Tradition» ist auf der Grundlage konkreter persönlicher Beziehungen zu analysieren². Eine solche Analyse kann uns von einer Einstellung befreien, für die die Tradition sakrosankt oder in sich selbst wertvoll ist; sie kann zu einer Einstellung führen, für die die Tradition

wertvoll ist oder verderblich, je nach dem Einfluß, den sie auf die Individuen ausübt. Und sie kann uns solcherart zu der Einsicht verhelfen, daß jeder von uns (durch Beispiel und Kritik) zum Wachstum oder zur Unterdrückung von Traditionen beitragen kann.

Die hier eingenommene Position unterscheidet sich wesentlich von der populären (ursprünglich platonischen) Ansicht, nach der die Vernunft eine Art «Vermögen» ist, das die Menschen in sehr ungleichem Ausmaße besitzen und entwickeln. Es ist wahr, daß nicht alle Menschen dieselben intellektuellen Gaben haben, und es ist auch wahr, daß die intellektuelle Begabung eines Menschen zu seiner Vernünftigkeit beitragen kann; aber das braucht nicht unbedingt der Fall zu sein. Intelligente Menschen können sehr unvernünftig sein; sie können sich an ihre Vorurteile klammern und den Standpunkt einnehmen, daß die Gedanken anderer Menschen nicht der Rede wert sind. Nach unserer Auffassung ist es jedoch so, daß wir nicht nur unsere Vernunft unseren Mitmenschen verdanken, sondern wir können sie an Vernünftigkeit auch niemals so sehr übertreffen, daß ein Anspruch auf Autorität gerechtfertigt wäre; Autokratie und Rationalismus in unserem Sinne sind unvereinbar; denn das Argument (das die Kritik einschließt) und die Kunst, auf Kritik zu hören, sind die Grundlage der Vernünftigkeit. Somit steht der Rationalismus in unserem Sinne in diametralem Gegensatz zu all den modernen platonischen Träumen von prächtigen neuen Welten, in denen das Wachstum

des Verstandes durch eine höhere Vernunft beherrscht oder «geplant» wird. Die Vernunft und die Wissenschaft wachsen beide durch gegenseitige Kritik; die einzig mögliche Weise, dieses Wachstum zu «planen», besteht in der Entwicklung von Institutionen, die die Freiheit dieser Kritik, das heißt die Freiheit des Denkens sichern. Es sei bemerkt, daß Platon trotz seiner autoritären Theorien und trotz seiner Forderung, das Wachstum der menschlichen Vernunft in seinen Wächtern genau zu kontrollieren, *durch seine Art der Darstellung* unserer interpersonellen Theorie der Vernunft seinen Tribut zollt; denn die meisten seiner frühen Dialoge beschreiben Argumente, die in einer sehr vernünftigen Gesinnung ausgeführt sind.

Die Weise, in der ich den Ausdruck «Rationalismus» verwende, wird vielleicht etwas klarer werden, wenn wir zwischen einem wahren Rationalismus und einem falschen oder Pseudorationalismus unterscheiden. Unter dem «wahren Rationalismus» verstehe ich den Rationalismus des Sokrates. Dieser Rationalismus besteht im Gewahrsein unserer Beschränkungen, in der intellektuellen Bescheidenheit jener Menschen, die wissen, wie oft sie sich irren und wie sehr sie sogar in bezug auf dieses Wissen von anderen abhängen. Er besteht in der Einsicht, daß wir von der Vernunft nicht allzuviel erwarten dürfen; daß Argumente kaum je eine Frage endgültig lösen können, obgleich sie das einzige Mittel zum Lernen sind – ein Mittel, das uns zwar nicht mit einem Schlage Klarheit verschafft, das uns aber die Möglichkeit gibt, klarer zu sehen als zuvor.

Was ich «Pseudorationalismus» nenne, ist der intellektuelle Intuitionismus Platons. Der Pseudorationalismus ist der unbescheidene Glauben an die Überlegenheit der eigenen intellektuellen Gaben; er erhebt den Anspruch, eingeweiht zu sein und mit Sicherheit und mit Autorität zu wissen. Nach Platon haben (wie wir im *Timaios*³ lesen können) «alle Menschen» an der Meinung, sogar an der «wahren Meinung» Anteil; «aber die Vernunft» (oder die «intellektuelle Intuition») «kommt nur den Göttern und sehr wenigen Menschen zu». Dieser autoritäre Intellektualismus, dieser Glauben an den Besitz eines unfehlbaren Instruments für Entdeckungen oder einer unfehlbaren Methode; diese Unfähigkeit, einen Unterschied zu machen zwischen den geistigen Fähigkeiten eines Menschen und der Tatsache, daß er sein gesamtes Wissen sowie seine Fähigkeit zu verstehen dem Verkehr mit seinen Mitmenschen verdankt, dieser Pseudorationalismus tritt oft unter dem Namen des «Rationalismus» auf; er ist aber das glatte Gegenteil von dem, was wir so nennen.

Meine Analyse der rationalistischen Einstellung ist zweifellos sehr unvollständig und, wie ich gerne zugebe, ein wenig vage; sie wird aber für unsere Zwecke ausreichen. In ähnlicher Weise werde ich nun den Irrationalismus beschreiben; und ich werde zur gleichen Zeit andeuten, wie ein Irrationalist ihn aller Wahrscheinlichkeit nach verteidigen wird.

Die irrationalistische Einstellung kann auf folgende Weise entwickelt werden. Der Irrationalist mag zugeben, daß die

Vernunft und das wissenschaftliche Argument Werkzeuge sind, die uns ein oberflächliches Verständnis der Dinge verschaffen; er mag auch zugeben, daß sie als Mittel zur Erreichung eines irrationalen Zieles dienen können; aber er wird darauf verweisen, daß die «menschliche Natur» der Hauptsache nach nicht rational ist. Der Mensch ist mehr als ein rationales Lebewesen, aber auch weniger. Um zu sehen, daß er weniger ist, brauchen wir nur in Betracht zu ziehen, wie gering die Zahl der Menschen ist, die argumentieren können; das ist der Grund, warum man nach Ansicht des Irrationalisten die Mehrzahl der Menschen immer nur durch einen Appell an ihre Gefühle und Leidenschaften, aber nicht durch einen Appell an ihre Vernunft wird behandeln müssen. Aber der Mensch ist auch mehr als einfach ein rationales Lebewesen; denn alles, was in seinem Leben wirklich wichtig ist, geht über die Vernunft hinaus. Selbst die wenigen Wissenschaftler, die die Vernunft und die Wissenschaft ernst nehmen, sind an ihre rationalistische Einstellung nur deshalb gebunden, weil sie lieben. Und damit ist es auch in diesen seltenen Fällen die Gefühlswelt eines Menschen und nicht seine Vernunft, die seine Einstellung bestimmt. Außerdem ist es die Intuition, die mystische Einsicht in die Natur der Dinge, die den großen Wissenschaftler ausmacht, und nicht sein vernünftiges Denken. Daher kann der Rationalismus nicht einmal die scheinbar rationale Tätigkeit des Wissenschaftlers adäquat interpretieren. Da nun aber der Bereich der Wissenschaft einer rationalistischen Interpretation besonders günstig ist,

so müssen wir erwarten, daß das Fehlschlagen des Rationalismus auf anderen Gebieten menschlicher Tätigkeit noch offenkundiger sein wird. Und diese Erwartung, so wird der Irrationalist seine Argumentation fortsetzen, erweist sich als völlig korrekt: Lassen wir die niederen Aspekte der menschlichen Natur beiseite und betrachten wir einen ihrer höchsten Aspekte, den Umstand, daß der Mensch schöpferisch sein kann. Es ist die kleine schöpferische Minorität der Menschen, auf die es allein ankommt; die Künstler, die Denker, die Religionsstifter und die großen Staatsmänner. Diese wenigen hervorragenden Individuen erlauben uns einen Blick auf die wirkliche Größe des Menschen. Aber obgleich diese Führer der Menschheit wissen, wie sie die Vernunft für ihre Zwecke einsetzen sollen, sind sie doch niemals reine Verstandesmenschen. Ihre Wurzeln liegen tiefer – sie liegen tief in ihren eigenen Instinkten und Impulsen sowie in den Instinkten und Impulsen der Gesellschaft, der sie angehören. Die schöpferische Begabung ist eine völlig irrationale, eine mystische Fähigkeit ...

II

Die Auseinandersetzung zwischen dem Rationalismus und dem Irrationalismus währt bereits sehr lange. Obgleich die griechische Philosophie zweifellos als ein rationalistisches Unternehmen begann, gab es sogar in ihren ersten Anfängen schon irrationalistische Unterströmungen. Es ist das Verlangen nach der verlorenen Einheit und nach dem verlorenen Schutz des Stammeslebens (wie wir in

Band I, Kapitel 10, angedeutet haben), das sich in diesen mystischen Elementen eines im Grunde rationalen Unternehmens ausdrückt⁴. Ein offener Konflikt zwischen dem Rationalismus und dem Irrationalismus brach zum erstenmal im Mittelalter aus, und zwar in Form des Gegensatzes zwischen dem Scholastizismus und dem Mystizismus. (Es ist nicht uninteressant, daß der Rationalismus in den früheren römischen Provinzen blühte, während Männer aus den «barbarischen» Ländern unter den Mystikern hervorragten.) Im siebzehnten, achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert, als sich der Rationalismus, der Intellektualismus und der «Materialismus» immer mächtiger erhoben, waren die Irrationalisten gezwungen, diese Bewegungen zu beachten und gegen sie zu argumentieren; und einige dieser Kritiker, insbesondere Burke, die die unbescheidenen Ansprüche und die Gefahren des Pseudorationalismus aufdeckten (den sie nicht vom Rationalismus in unserem Sinn unterschieden) und seine Schranken aufwiesen, haben sich damit den Dank aller wahren Rationalisten verdient. Aber die Zeiten haben sich geändert, und «tiefbedeutende Winke ... und Allegorien» (wie sie Kant nennt) sind die Mode des Tages geworden. Ein orakelnder Irrationalismus hat (insbesondere mit Bergson und der Mehrzahl der deutschen Philosophen und Intellektuellen) dazu geführt, daß man die Existenz eines so untergeordneten Wesens wie des Rationalisten ignoriert oder bestenfalls beklagt. Für jene Philosophen sind die Rationalisten – oder die «Materialisten», wie sie oft genannt werden – und insbesondere die

rationalistischen Wissenschaftler – arm im Geiste, mit der Ausführung seelenloser und zum Großteil mechanischer Tätigkeiten beschäftigt⁵ und völlig unfähig, die tieferen Probleme des menschlichen Geschicks und seiner Philosophie zu erfassen. Und die Rationalisten revanchieren sich gewöhnlich, indem sie den Irrationalismus als reinen Unsinn abtun. Nie zuvor war der Bruch so vollständig. Und was dieser Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen den Philosophen bedeutete, das zeigte sich, als ihm der Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen den Staaten folgte.

In dieser Auseinandersetzung stehe ich voll und ganz auf der Seite des Rationalismus. Dies ist so sehr der Fall, daß ich sogar dort mit dem Rationalismus sympathisiere, wo ich glaube, daß er zu weit gegangen ist; denn ich bin der Ansicht, daß ein Zuviel an Rationalismus (solange wir nur die intellektuelle Überheblichkeit des platonischen Pseudorationalismus ausschließen) harmlos ist im Vergleich zu einem Exzeß in der Richtung des Irrationalismus. Der einzige Schaden, den ein übertriebener Rationalismus meiner Meinung nach anrichten kann, besteht darin, daß er die eigene Position untergräbt und auf diese Weise der irrationalistischen Reaktion in die Hände arbeitet. Einzig diese Gefahr veranlaßt mich, die Ansprüche eines übertriebenen Rationalismus näher zu untersuchen, und sie ist auch der Grund, warum ich für einen bescheidenen und selbstkritischen Rationalismus eintrete, der gewisse Beschränkungen anerkennt. Ich werde daher im folgenden

zwischen zwei rationalistischen Positionen unterscheiden, die ich den «kritischen Rationalismus» und den «unkritischen» oder «umfassenden Rationalismus» nenne. (Diese Unterscheidung ist unabhängig von der vorhergehenden Unterscheidung zwischen einem «wahren» und einem «falschen» Rationalismus, obgleich ein «wahrer» Rationalismus in meinem Sinne kaum anders als kritisch sein wird.)

Der unkritische oder umfassende Rationalismus läßt sich beschreiben als die Einstellung einer Person, die etwa sagt: «Ich bin nicht bereit, eine Idee, eine Annahme, eine Theorie zu akzeptieren, die sich nicht durch Argumente oder durch die Erfahrung verteidigen läßt.» Wir können dies auch in Form des Prinzips ausdrücken, daß jede Annahme zu verwerfen ist, die weder ein Argument noch die Erfahrung unterstützen kann⁶. Man sieht nun sofort, daß dieses Prinzip des unkritischen Rationalismus einen Widerspruch enthält; denn da es sich seinerseits weder durch Argumente noch durch die Erfahrung unterstützen läßt, so folgt aus ihm, daß es selbst aufgegeben werden muß. (Es ist analog zum Paradox vom Lügner⁷, d. h. zu einem Satz, der seine eigene Falschheit behauptet). Der im kritische Rationalismus ist also logisch unhaltbar; und da dies auf rein logische Weise gezeigt wurde, so folgt, daß der unkritische Rationalismus mit den von ihm selbst gewählten Waffen geschlagen werden kann, nämlich durch Argumente.

Diese Kritik läßt sich verallgemeinern. Da jede Argumentation von Annahmen ausgehen muß, so kann man offenkundig nicht verlangen, daß sich alle Annahmen auf

eine Argumentation stützen. Die Forderung vieler Philosophen, man solle ohne jede Annahme beginnen und nichts über «zureichende Gründe» voraussetzen, und selbst die schwächere Forderung, zu Beginn nur sehr wenig Annahmen («Kategorien») zu verwenden; diese Forderungen sind beide inkonsistent. Denn sie beruhen ihrerseits auf der wahrhaft phantastischen Annahme, daß es möglich ist, ohne jede Annahme oder mit Hilfe von nur wenigen Annahmen zu Resultaten zu kommen, die der Rede wert sind. Dieses Prinzip des Vermeidens aller Annahmen ist also nicht, wie man denken möchte, eine ideale Forderung, das heißt eine Forderung, deren Erfüllung wünschenswert, wenn auch sehr schwierig ist; es ist einfach eine Form des Lügnerparadoxons⁸.

Dies ist nun alles ein wenig abstrakt; aber wir können unsere Überlegungen in Verbindung mit dem Problem des Rationalismus in einer weniger formalen Weise wiederholen. Die rationalistische Einstellung ist dadurch charakterisiert, daß dem Argument und der Erfahrung große Bedeutung zugemessen wird. Aber weder ein logisches Argument noch die Erfahrung reichen aus zur Begründung der rationalistischen Einstellung; denn nur Menschen, die bereit sind, Argumente oder Erfahrungen in Betracht zu ziehen (und die daher bereits die rationalistische Einstellung angenommen haben), werden von ihnen beeindruckt werden. Das heißt, daß man zuerst eine rationalistische Einstellung annehmen muß und daß erst dann Argumente oder Erfahrungen Beachtung finden werden; woraus folgt,

daß jene Einstellung nicht selbst auf Argumente und Erfahrungen gegründet werden kann. (Und diese Überlegung ist ganz unabhängig von der Frage, ob es überzeugende rationale Argumente gibt, die die Annahme der rationalistischen Einstellung begünstigen.) Es zeigt sich also, daß die rationalistische Einstellung keinesfalls auf Argumente oder auf Erfahrungen gegründet werden kann und daß ein umfassender Rationalismus unhaltbar ist.

Aber das bedeutet, daß ein Mensch, der die rationalistische Einstellung annimmt, so handelt, weil er, ohne rationale Überlegung, einen Vorschlag, einen Entschluß, einen Glauben oder ein Verhalten akzeptiert hat, das daher seinerseits irrational genannt werden muß. Was immer es auch sein mag – wir können es einen irrationalen *Glauben an die Vernunft* nennen. Der Rationalismus ist mit Notwendigkeit weit davon entfernt, umfassend oder selbstgenügsam zu sein. Dies wurde von den Rationalisten häufig übersehen, die so in ihrem eigenen Gebiet und mit ihrer eigenen Lieblingswaffe aufs Haupt geschlagen werden konnten, sobald sich nur ein Irrationalist die Mühe nahm, diese Waffe gegen sie zu kehren. Und es entging nicht der Aufmerksamkeit einiger Feinde des Rationalismus, daß man die Annahme von Argumenten immer verweigern kann, und zwar die Annahme entweder aller Argumente oder die Annahme von Argumenten einer bestimmten Art; und daß sich eine solche Einstellung widerspruchslös durchführen läßt. So kamen sie zur Einsicht, daß der unkritische Rationalist, der den Rationalismus für selbstgenügsam und durch

Argumente begründbar hält, nicht recht haben kann. Der Irrationalismus ist dem unkritischen Rationalismus logisch überlegen.

Warum also nicht den Irrationalismus akzeptieren? Viele ehemalige Rationalisten, die durch die Entdeckung ernüchtert wurden, daß sich ein umfassender Rationalismus selbst aufhebt, haben dann wirklich vor dem Irrationalismus kapituliert. (Das trifft auf Whitehead⁹ zu, wenn ich mich nicht irre.) Aber ein derart kopfloses Verhalten ist völlig unangebracht. Ein unkritischer und umfassender Rationalismus ist logisch unhaltbar, ein umfassender Irrationalismus ist logisch haltbar; aber das ist kein Grund, den letzten anzunehmen. Denn es gibt andere haltbare Positionen, insbesondere die Position des kritischen Rationalismus, die den Umstand anerkennt, daß die rationalistische Einstellung auf einem irrationalen Entschluß oder auf dem Glauben an die Vernunft beruht. Unsere Wahl ist also offen. Es steht uns frei, eine Form des Irrationalismus zu wählen, sogar eine radikale oder umfassende. Aber es steht uns in gleicher Weise frei, eine kritische Form des Rationalismus zu wählen, eine Form, die offen ihre Grenzen zugibt, die zugibt, daß sie auf einer irrationalen Entscheidung beruht (und die in diesem Ausmaß auch eine gewisse Priorität des Irrationalismus anerkennt).

III

Die Wahl, vor der wir stehen, ist nicht einfach eine intellektuelle Angelegenheit oder eine Geschmacksfrage. Sie ist

eine moralische Entscheidung¹⁰ (im Sinne des 5. Kapitels von Band I). Denn die Frage, ob wir eine mehr oder weniger radikale Form des Irrationalismus akzeptieren oder ob wir jenes minimale Zugeständnis an den Irrationalismus akzeptieren, das ich den «kritischen Rationalismus» genannt habe, diese Frage wird unsere ganze Einstellung zu anderen Menschen und zu den Problemen des sozialen Lebens zutiefst beeinflussen. Es ist bereits gesagt worden, daß der Rationalismus eng verbunden ist mit dem Glauben an die Einheit der Menschheit. Der Irrationalismus, den keine Regeln binden, läßt sich mit jedem Glauben, also auch mit einem Glauben an die Brüderlichkeit der Menschen kombinieren; aber die Tatsache, daß er sehr leicht mit einem ganz anderen Glauben verbunden werden kann, und insbesondere die Tatsache, daß er sich leicht zur Unterstützung eines romantischen Glaubens an die Existenz einer auserwählten Schar, an die Teilung der Menschen in natürliche Herren und natürliche Sklaven verwenden läßt, diese Tatsache zeigt klar genug, daß die Wahl zwischen dem Irrationalismus und einem kritischen Rationalismus eine moralische Entscheidung einschließt.

Wie wir früher (Band I, Kapitel 5) und nun wieder, anläßlich unserer Analyse der unkritischen Fassung des Rationalismus, gesehen haben, können Argumente eine derart fundamentale moralische Entscheidung nicht *determinieren*. Aber daraus folgt nicht, daß es keine Argumente gibt, die uns bei unserer Wahl *beihilflich* sein können. Im Gegenteil: Angesichts einer mehr abstrakten sittlichen Ent-

scheidung ist es immer hilfreich, wenn man sorgfältig die Folgen analysiert, die wahrscheinlich aus den möglichen Alternativen hervorgehen werden. Denn nur wenn wir uns diese Folgen in einer konkreten und praktischen Weise vor Augen führen können, nur dann wissen wir wirklich, wofür wir uns entscheiden; andernfalls entscheiden wir blind. Um diesen Punkt zu illustrieren, möchte ich eine Stelle aus B. Shaws *Heiliger Johanna* zitieren. Der Sprecher ist der Kaplan; er hat hartnäckig den Tod Johannas verlangt. Aber als er sie auf dem Scheiterhaufen sieht, bricht er zusammen: «Ich wollte nichts Böses. Ich wußte nicht, wie es aussehen würde ... ich wußte nicht, was ich tat ... Hätte ich es gewußt, so hätte ich sie aus ihren Händen gerissen. Ihr wißt nichts. Ihr habt nicht gesehen: Es ist so leicht reden, wenn man nichts weiß. Ihr betäubt euch mit Worten ... Aber wenn die Stunde der Abrechnung kommt; wenn ihr seht, was ihr getan habt, wenn eure Tat eure Augen blendet, euren Atem hemmt, eure Herzen zerreißt, dann – dann – oh, Gott, nimm diesen Anblick von mir!» Es gab natürlich in Shaws Stück auch andere Gestalten, die genau wußten, was sie taten, und die doch ihre Entschlüsse durchführten, und die hinterher keine Reue empfanden. Es gibt Menschen, die nicht zusehen können, wenn man ihre Mitmenschen auf dem Scheiterhaufen verbrennt, und es gibt Menschen, die ein solcher Anblick kalt läßt. Diese Tatsache (die von vielen viktorianischen Optimisten vernachlässigt wurde) ist wichtig, denn sie zeigt, daß eine rationale Analyse der Konsequenzen einer Entscheidung die Entscheidung selbst

noch nicht rational macht; die Konsequenzen determinieren unsere Entscheidung nicht; wir selbst sind es, die den Entschluß fassen. Aber eine Analyse der konkreten Konsequenzen und das klare Erfassen dieser Konsequenzen mit Hilfe unserer «Einbildungskraft» – das macht den Unterschied aus zwischen einer blinden Entscheidung und einer Entscheidung, die mit offenen Augen getroffen wird; und da wir unsere Einbildungskraft nur sehr wenig einsetzen¹¹, so entscheiden wir nur zu oft blind. Das ist besonders dann der Fall, wenn uns eine orakelnde Philosophie berauscht hat – denn eine solche Philosophie ist eines der mächtigsten Mittel, uns «mit Worten zu betäuben», wie sich Shaw ausdrückt.

Die Analyse der Konsequenzen einer Sittenlehre in der Vernunft und in der Vorstellung hat eine gewisse Analogie in der wissenschaftlichen Methode. Denn auch in der Wissenschaft nehmen wir eine abstrakte Theorie nicht deshalb an, weil sie in sich selbst überzeugend ist; wir entschließen uns vielmehr, sie anzunehmen oder abzulehnen, nachdem wir jene konkreten und praktischen Folgen untersucht haben, die einer mehr direkten Überprüfung im Experiment zugänglich sind. Aber es besteht ein grundlegender Unterschied. Im Falle einer wissenschaftlichen Theorie hängt unsere Entscheidung von den Ergebnissen der Experimente ab. Wenn diese Experimente die Theorie bestätigen, so behalten wir sie bei, bis wir eine bessere gefunden haben. Wenn die Experimente der Theorie widersprechen, dann verwerfen wir sie. Aber im Falle einer moralischen Theorie

können wir ihre Folgen nur mit unserem Gewissen konfrontieren. Und während das Verdikt der Experimente von uns abhängig ist, hängt das Verdikt des Gewissens von uns selbst ab.

Ich hoffe, ich habe es klargemacht, in welchem Sinne eine Analyse von Konsequenzen unsere Entscheidung zu beeinflussen vermag, ohne sie zu determinieren. Und wenn ich nun die Konsequenzen der beiden Alternativen darlege, zwischen denen wir uns entscheiden müssen, die Konsequenzen des Rationalismus und des Irrationalismus, so muß ich den Leser warnen, daß ich parteiisch sein werde. Soweit, bei der Darlegung der zwei Alternativen der moralischen Entscheidung, die vor uns liegt – sie ist in vieler Hinsicht die grundlegendste Entscheidung auf ethischem Gebiet –, habe ich versucht, jede Parteinahme zu vermeiden, wenn ich meine Sympathien auch nicht verborgen habe. Aber jetzt gehe ich daran, jene Konsequenzen der beiden Alternativen vorzuführen, die mir am beredtesten zu sein scheinen und die mich selbst bewogen haben, den Irrationalismus zu verwerfen und den Glauben an die Vernunft anzunehmen.

Untersuchen wir zuerst die Konsequenzen des Irrationalismus. Der Irrationalist behauptet, daß Gefühle und Leidenschaften, aber nicht die Vernunft die Hauptquelle der menschlichen Handlungen sind. Der Antwort des Rationalisten, daß wir dennoch mit aller Kraft versuchen sollten, diese Situation zu verbessern und daß wir versuchen sollten, dem Verstand eine möglichst große Rolle

zuzuteilen, wird der Irrationalist (wenn er sich zu einer Diskussion herabläßt) entgegenhalten, daß eine solche Einstellung hoffnungslos unrealistisch ist. Denn sie zieht nicht die Schwachheit der «menschlichen Natur» in Betracht, die schwach intellektuelle Ausrüstung der meisten Menschen und die Tatsache, daß die meisten Menschen ganz offenkundig von Gefühlen und Leidenschaften abhängen.

Es ist meine feste Überzeugung, daß dieses irrationale Hervorheben von Gefühlen und Leidenschaften letzten Endes zu etwas führen muß, das man nur als ein Verbrechen bezeichnen kann. Diese Überzeugung läßt sich begründen durch den Hinweis, daß eine solche Einstellung (die bestenfalls bedeutet, daß man angesichts der irrationalen Natur menschlicher Wesen resigniert, im schlechtesten Fall aber, daß man die menschliche Vernunft verachtet) zu einem Appell an die Gewalt und an gemeine Kraftanwendung als den letzten Richter in jeder Auseinandersetzung führen muß. Denn die Tatsache, daß ein Disput entstanden ist, bedeutet, daß die mehr konstruktiven Gefühle und Leidenschaften, wie die Verehrung, die Liebe, die Ergebenheit einer gemeinsamen Sache gegenüber und so fort, die im Prinzip zu seiner Überwindung beitragen könnten, das Problem nicht lösen können. Aber wenn das der Fall ist – was bleibt da dem Irrationalsten anderes übrig, als an andere und weniger konstruktive Gefühle und Leidenschaften zu appellieren – an die Furcht, den Haß, den Neid und schließlich an die Gewalt? Diese Tendenz wird durch eine andere und vielleicht noch wichtigere Einstellung verstärkt, die

gleichfalls mit dem Irrationalismus verbunden ist – nämlich durch den Nachdruck, den er auf die Ungleichheit der Menschen legt.

Man kann natürlich nicht leugnen, daß die menschlichen Individuen, wie alle anderen Dinge in unserer Welt, in vielfacher Hinsicht sehr ungleich sind. Noch besteht ein Zweifel darüber, daß diese Ungleichheit sehr wichtig und oft sogar sehr erwünscht ist ¹². (Die Furcht, daß die Entwicklung der Massenproduktion und die Kollektivisierung die Ungleichheit und die Individualität der Menschen zerstören könnte, ist einer der Alpträume ¹³ unserer Zeit.) Aber all das hat mit der Frage überhaupt nichts zu tun, ob wir uns entschließen sollten, die Menschen insbesondere in politischen Dingen als gleich oder als so gleich wie nur möglich zu behandeln oder nicht; das heißt, es berührt nicht die Frage, ob wir zugeben sollen, daß die Menschen gleiche Rechte und gleichen Anspruch auf gleiche Behandlung besitzen; und auch die Frage, ob wir die politischen Institutionen dementsprechend einrichten sollten, steht damit in keinem Zusammenhang. Die «Gleichheit vor dem Gesetz» ist *keine Tatsache, sondern eine politische Forderung* ¹⁴, die auf einer moralischen Entscheidung beruht; und sie ist ganz unabhängig von der – wahrscheinlich falschen – Theorie, daß «alle Menschen gleich geboren sind». Ich will nun keinesfalls sagen, daß wir diese humanitäre Haltung der Unparteilichkeit als eine direkte Folge einer Entscheidung zugunsten des Rationalismus einnehmen. Aber eine Tendenz zur Unparteilichkeit ist mit dem Ra-

tionalismus eng verbunden und läßt sich schwerlich aus dem rationalistischen Bekenntnis ausschließen. Noch behaupte ich, daß ein Irrationalist eine gleichheitliche oder unparteiische Haltung nicht ohne Widerspruch annehmen könnte; denn selbst, wenn dies unmöglich wäre, so wäre der Irrationalist doch nicht gezwungen, widerspruchsfrei zu handeln. Aber ich lege Wert auf die Feststellung, daß der Irrationalismus es kaum vermeiden kann, in eine Haltung verstrickt zu werden, die der Anerkennung der Gleichberechtigung aller Menschen zuwiderläuft. Dies hängt eng damit zusammen, daß er den Gefühlen und Leidenschaften eine so große Rolle zuschreibt; denn wir können nicht jedem Menschen gegenüber dieselben Gefühle empfinden. Gefühlsmäßig sind die Menschen eingeteilt in Individuen, die uns nahestehen, und Individuen, die uns fernestehen. Die Einteilung der Menschheit in Freund und Feind ist eine höchst klare gefühlsmäßige Einteilung; sie wird sogar im christlichen Gebot «Liebe deine Feinde» anerkannt. Auch der beste Christ, der wirklich diesem Gebot entsprechend lebt (und es gibt deren nicht viele – das zeigt die Einstellung des guten Durchschnittschristen zu den «Materialisten» und den «Atheisten»), kann nicht gleiche Liebe für alle Menschen empfinden. Wir können nicht wirklich «in abstracto» lieben; wir können nur jene Menschen lieben, die wir kennen. Daher kann auch der Appell an unsere besten Gefühle, der Appell an die Liebe und an das Mitleid, nur zu einer Aufteilung der Menschheit in verschiedene Kategorien führen. Und das ist noch weit ausgiebiger der Fall,

wenn die niederen Gefühle und Leidenschaften aufgerufen werden. Unsere «natürliche» Reaktion wird darin bestehen, daß wir die Menschheit in Freund und Feind teilen; in jene Menschen, die unserem Stamme, unserer emotionalen Gemeinschaft angehören, und in jene Menschen, die außerhalb dieser Gemeinschaft stehen; in Gläubige und Ungläubige; in Mitbürger und Fremde; in Klassengenossen und Klassenfeinde; und in Führer und Geführte.

Ich habe vorhin erwähnt, daß die Theorie, daß unsere Gedanken und Meinungen von unserer Klassensituation oder von unserem nationalen Interesse abhängen, zum Irrationalismus führen muß. Ich möchte nunmehr zeigen, daß auch das Umgekehrte der Fall ist. Die Abschaffung der rationalistischen Einstellung, des Respekts vor Vernunft, Argument und der Meinung des anderen, das Hervorheben der «tieferen» Schichten der menschlichen Natur, all das muß zur Ansicht führen, daß das Denken nur eine etwas oberflächliche Manifestation von etwas ist, das in jenen irrationalen Tiefen verborgen liegt. Es muß fast immer eine Einstellung hervorbringen, die die Person des Denkers und nicht seine Gedanken in Betracht zieht. Es muß zum Glauben führen, daß «wir mit unserem Blute denken» oder «mit unserem nationalen Gut» oder «mit unserer Klasse». Diese Ansicht kann sich in einer materialistischen wie auch in einer sehr spirituellen Form manifestieren; in diesem Fall wird die Idee, daß wir «mit unserer Rasse denken», ersetzt etwa durch die Idee der auserwählten oder erleuchteten Seelen, die «aus Gottes Gnade» denken. Ich lehne es aus

moralischen Gründen ab, mich von solchen Unterschieden beeindrucken zu lassen; denn all diese intellektuell unbescheidenen Ansichten sind sich darin in entscheidender Weise ähnlich, daß sie einen Gedanken nicht nach seinem eigenen Verdienst beurteilen. Indem sie so die Vernunft abschaffen, spalten sie die Menschheit in Freunde und Feinde; in die wenigen, die an Vernunft den Göttern gleich sind, und in die vielen, die es nicht sind (wie Platon sagt); in die wenigen, die uns nahestehen, und die vielen, die uns fernestehen; in diejenigen, die die unübersetzbare Sprache unserer eigenen Gefühle und Leidenschaften sprechen, und in die übrigen, deren Sprache nicht die unsere ist. Und wenn das einmal geschehen ist, dann ist die politische Gleichberechtigung praktisch unmöglich geworden.

Es ist diese Einstellung – die Ablehnung der Idee der Gleichberechtigung im politischen Leben, das heißt im Gebiet jener Probleme, die die Gewalt von Menschen über andere Menschen betreffen – die ich verbrecherisch nenne. Denn eine solche Einstellung liefert eine Rechtfertigung für die Idee, daß Menschen verschiedener Kategorie verschiedene Rechte besitzen; daß der Herr das Recht hat, den Sklaven in Ketten zu legen; daß einige Menschen das Recht haben, andere als ihr Werkzeug zu verwenden. Schließlich dient sie, wie bei Platon ¹⁵, zur Rechtfertigung des Mordes.

Ich übersehe nicht, daß es Irrationalisten gibt, die die Menschen lieben, und daß der Irrationalismus nicht in allen seinen Formen eine verbrecherische Einstellung

erzeugt. Aber ich behaupte, daß die Lehre, daß nicht die Vernunft, sondern die Liebe herrschen solle, denen Tür und Tor Öffnet, die durch Haß regieren. (Sokrates scheint eine Einsicht in diesen Zusammenhang besessen zu haben, als er erklärte¹⁶, daß das Mißtrauen und die Abneigung gegen verständiges Argumentieren verbunden sei mit einem Mißtrauen und einer Abneigung gegen die Menschen.) Wer diese Verbindung nicht sogleich sieht, wer an eine direkte Herrschaft der Liebe glaubt, der sollte bedenken, daß die Liebe als solche die Unparteilichkeit sicher nicht fördert. Und sie vermag auch nicht Konflikte zu beseitigen. Daß die Liebe als solche unfähig sein kann, einen Konflikt aus der Welt zu schaffen, das zeigt die Betrachtung eines harmlosen Beispiels, das als der Repräsentant wichtigerer Fälle dienen möge. Tom liebt das Theater, und Dick liebt den Tanz. Tom besteht voll Sympathie darauf, zu einem Tanz zu gehen, während Dick um Toms willen das Theater besuchen will. Dieser Konflikt läßt sich durch Liebe nicht lösen; im Gegenteil: Je stärker die Liebe, desto stärker wird der Konflikt sein. Es gibt nur zwei Lösungen; die eine ist die Verwendung von Gefühlen und schließlich von Gewalt, die andere ist die Anwendung von Vernunft, Unparteilichkeit und vernünftigen Kompromissen. Das soll nicht heißen, daß ich den Unterschied zwischen Liebe und Haß nicht zu schätzen weiß oder daß ich ein Leben ohne Liebe für lebenswert halte. (Ich bin auch völlig bereit, zuzugeben, daß die christliche Idee der Liebe nicht rein gefühlsmäßig gedacht ist.) Aber ich behaupte, daß kein Gefühl, nicht einmal die

Liebe, die Herrschaft von Institutionen ersetzen kann, die von der Vernunft kontrolliert werden.

Das ist natürlich nicht das einzige Argument gegen die Idee einer Herrschaft der Liebe. Einen Menschen lieben bedeutet, daß man ihn glücklich machen will. (So hat übrigens Thomas von Aquin die Liebe definiert.) Aber von allen politischen Idealen ist der Wunsch, die Menschen glücklich zu machen, vielleicht der gefährlichste. Ein solcher Wunsch führt unvermeidlich zu dem Versuch, anderen Menschen unsere Ordnung «höherer» Werte aufzuzwingen, um ihnen so die Einsicht in Dinge zu verschaffen, die uns für ihr Glück am wichtigsten zu sein scheinen; also gleichsam zu dem Versuch, ihre Seelen zu retten. Dieser Wunsch führt zu Utopismus und Romantizismus. Wir alle haben das sichere Gefühl, daß jedermann in der schönen, der vollkommenen Gemeinschaft unserer Träume glücklich sein würde. Und zweifellos wäre eine Welt, in der wir uns alle lieben, der Himmel auf Erden. Aber, wie schon früher (Band I, Kapitel 9) ausgeführt – der Versuch, den Himmel auf Erden einzurichten, produziert stets die Hölle. Dieser Versuch führt zu religiösen Kriegen und zur Rettung der Seelen durch die Inquisition. Und er beruht meiner Ansicht nach auf einem völligen Mißverständnis unserer sittlichen Pflichten. Es ist unsere Pflicht, denen zu helfen, die unsere Hilfe brauchen; aber es kann nicht unsere Pflicht sein, andere glücklich zu machen, denn dies hängt nicht von uns ab und bedeutet außerdem nur zu oft einen Einbruch in die private Sphäre jener Menschen, gegen die wir so freundliche Absichten he-

gen. Die politische Forderung nach allmählich aufbauenden (im Gegensatz zu utopistischen) Methoden entspricht der Entscheidung, daß der Kampf gegen das Leiden Pflicht ist, während das Recht, sich um das Glück anderer zu sorgen, als ein Privileg betrachtet werden muß, das auf den engen Kreis ihrer Freunde beschränkt bleibt: Wir haben vielleicht ein gewisses Recht, wenn wir versuchen unsere Wertordnung – etwa unsere Bewertungen in der Musik – auf unsere Freunde zu übertragen (und vielleicht empfinden wir es sogar als unsere Pflicht, ihnen eine Welt von Werten zu eröffnen, die unserer Ansicht nach ihre Glückseligkeit sehr vermehren kann). Aber wir haben dieses Recht nur dann und nur darum, weil sie sich unser entledigen können; weil man Freundschaften beenden kann. Der Einsatz politischer Mittel mit dem Zweck, anderen Menschen unsere Wertordnung aufzuzwingen, ist jedoch eine ganz andere Sache. Schmerz, Leiden, Ungerechtigkeit und ihre Verhütung – das sind die ewigen Probleme der öffentlichen Moral, die «agenda» der öffentlichen Politik (wie Bentham gesagt haben würde). Die «höheren» Werte sollten im großen und ganzen als «non agenda» betrachtet und dem *Laissez-faire* überlassen werden. Somit können wir sagen: Helft euren Feinden; steht denen bei, die sich in Not befinden, auch wenn sie euch hassen; aber liebt nur eure Freunde.

Dies ist nur ein Teil der Sache gegen den Irrationalismus und der Konsequenzen, die mich veranlassen, sein Gegenteil, das heißt einen kritischen Rationalismus anzunehmen. Diese Einstellung mit ihrem Nachdruck auf Argument und

Erfahrung, mit ihrem Wahlspruch «ich kann mich irren, du magst recht haben, aber gemeinsam werden wir vielleicht der Wahrheit auf die Spur kommen» ist, wie ich schon erwähnt habe, der wissenschaftlichen Einstellung nahe verwandt. Sie ist mit der Idee verbunden, daß jedermann zu Fehlern neigt, die er selbst, oder andere, oder er mit der Hilfe und der Kritik anderer zu entdecken vermag. Sie legt daher die Idee nahe, daß niemand sein eigener Richter sein solle, und sie legt auch die Idee der Unparteilichkeit nahe. (Diese Idee der Unparteilichkeit ist nahe verwandt mit der Idee der «wissenschaftlichen Objektivität», die wir im vorigen Kapitel analysiert haben.) Ihr Glauben an die Vernunft ist nicht nur ein Glauben an unsere eigene Vernunft, sondern auch – und dies sogar noch mehr – ein Glauben an die Vernunft der anderen. Daher wird ein Rationalist, auch wenn er glaubt, daß er den anderen intellektuell überlegen ist, alle Autoritätsansprüche¹⁷ ablehnen; er weiß, daß diese Überlegenheit nur insoferne besteht, als er fähig ist, von der Kritik sowie auch von den Fehlern zu lernen, die er und andere begehen, und daß er nur dann lernen kann, in diesem Sinne, wenn er die anderen Menschen und ihre Argumente ernst nimmt. Der Rationalismus ist also mit der Idee verbunden, daß der andere ein Recht hat, gehört zu werden und seine Argumente zu verteidigen. Das bedeutet, daß er die Anerkennung der Forderung nach Toleranz enthält, zumindest¹⁸ für alle jene, die nicht selbst intolerant sind. Man tötet keinen Menschen, wenn man gewöhnt ist, zuerst auf seine Argumente zu hören. (Kant hatte recht, als

er die «goldene Regel» auf die Idee der Vernunft gründete. Es ist zwar sicher unmöglich, die Richtigkeit irgendeines ethischen Prinzips zu beweisen oder zu seinen Gunsten so zu argumentieren, wie wir es im Falle einer wissenschaftlichen Behauptung tun. Die Ethik ist keine Wissenschaft. Aber obgleich es keine rationale wissenschaftliche Basis für die Ethik gibt, gibt es doch eine ethische Basis der Wissenschaft und des Rationalismus.) Auch führt die Idee der Unparteilichkeit zur Idee der Verantwortlichkeit; wir haben nicht nur auf Argumente zu hören, sondern wir haben auch eine Pflicht, zu antworten, zu reagieren, sobald andere durch unsere Handlungen beeinflusst werden. Schließlich ist der Rationalismus auf diese Weise mit der Erkenntnis der Notwendigkeit sozialer Institutionen verbunden, die die Freiheit der Kritik, die Freiheit des Denkens und damit die Freiheit des Menschen schützen. Und er begründet so etwas wie eine sittliche Verpflichtung zur Unterstützung dieser Institutionen. Das ist der Grund, warum der Rationalismus eng mit der politischen Forderung nach praktischer Sozialtechnik – natürlich einer Technik der Einzelprobleme – im humanitären Sinn zusammenhängt, mit der Forderung nach der Rationalisierung der Gesellschaft ¹⁹, nach dem Planen für die Freiheit und ihrer Kontrolle durch die Vernunft; nicht durch die «Wissenschaft», nicht durch eine platonische, eine pseudorationale Autorität, sondern durch jene sokratische Vernunft, die ihre Grenzen kennt und die daher den anderen Menschen respektiert und nicht so vermessend ist, ihn zu zwingen – nicht einmal zum Glück. Die

Annahme des Rationalismus hat weiterhin zur Folge, daß es ein gemeinsames Medium der Verständigung gibt, eine gemeinsame Sprache der Vernunft; sie begründet so etwas wie eine sittliche Verpflichtung dieser Sprache gegenüber, die Verpflichtung, ihren Maßstab an Klarheit²⁰ aufrechtzuerhalten und sie so zu verwenden, daß sie ihre Funktion als das Instrument des Argumentierens beibehalten kann; das heißt, sie begründet die Verpflichtung, diese Sprache einfach und klar zu verwenden, als ein Instrument rationaler Kommunikation, wichtiger Information und nicht als ein Mittel zum «Selbstaussdruck», wie es im üblen romantischen Jargon der meisten unserer Erzieher heißt. (Es ist charakteristisch für die moderne romantische Hysterie, daß sie einen Hegelschen Kollektivismus in bezug auf die «Vernunft» mit einem exzessiven Individualismus in bezug auf die «Gefühle» vereinigt; daher auch der Nachdruck, der auf die Sprache als Mittel zum Selbstaussdruck statt als Mittel zur Kommunikation gelegt wird. Beide Einstellungen sind natürlich ein Teil des Aufstandes gegen die Vernunft.) Und schließlich folgt aus der Annahme des Rationalismus die Anerkennung der Tatsache, daß die Menschheit vereinigt ist durch die wechselseitige Übersetzbarkeit der verschiedenen Muttersprachen, soweit sie rational sind. Sie anerkennt die Einheit der menschlichen Vernunft.

Es seien noch einige Bemerkungen hinzugefügt, die die Beziehung der rationalistischen Einstellung zur Bereitschaft des Gebrauchs der sogenannten «Vorstellungskraft» betreffen. Es wird oft angenommen, daß die Vorstellungskraft

eine enge Beziehung zum Gefühl und daher zum Irrationalismus habe und daß der Rationalismus eher zu einem phantasielosen, trockenen Scholastizismus neigt. Ich weiß nicht, ob eine solche Ansicht eine psychologische Grundlage hat, und ich möchte das eher bezweifeln. Aber meine Interessen sind institutionell und nicht psychologisch; und von einem institutionellen Gesichtspunkt (sowie vom Gesichtspunkt der Methode) aus betrachtet, scheint es, daß der Rationalismus den Gebrauch der Vorstellungskraft aneifern muß, weil er sie braucht, während der Irrationalismus die Tendenz haben wird, ihn zu behindern. Gerade der Umstand, daß der Rationalismus kritisch ist, während der Irrationalismus die Neigung haben muß, dogmatisch zu sein (wo es kein Argument gibt, da bleibt nichts als völlige Annahme oder vollständige Ablehnung), führt in diese Richtung. Kritik erfordert immer eine gewisse Vorstellungskraft, während der Dogmatismus die Vorstellungskraft unterdrückt. Auch wissenschaftliches Forschen und technisches Konstruieren ist ohne ein sehr beträchtliches Ausmaß an Vorstellungsfähigkeit undenkbar; man muß hier etwas Neues bieten (anders als in der Orakelphilosophie, wo die ständige Wiederholung eindrucksvoller Worte auszureichen scheint). Zumindest ebenso wichtig ist die Rolle, die die Vorstellungskraft bei der praktischen Anwendung der Gleichberechtigungsidee und der Unparteilichkeit spielt. Die Grundhaltung des Rationalisten, das «ich kann mich irren und du magst recht haben» verlangt, wenn man sie in die Praxis umsetzt, und insbesondere wenn menschliche

Konflikte mit im Spiele sind, eine wirkliche Anstrengung unserer Vorstellungskraft. Ich gebe zu, daß die Gefühle der Liebe und des Mitleidens manchmal zu einer ähnlichen Anstrengung führen können. Aber ich behaupte, daß es uns unmöglich ist, viele Menschen zu lieben oder mit ihnen zu leiden; noch scheint mir dies sehr wünschenswert, da dadurch schließlich entweder unsere Fähigkeit zu helfen oder die Intensität gerade dieser Gefühle zerstört werden muß. Aber die von der Vorstellungskraft unterstützte Vernunft läßt uns verstehen, daß Menschen, die weit entfernt sind, die wir niemals sehen werden, genau so sind wie wir selbst, und daß ihre Beziehungen zueinander genau so sind wie unsere Beziehungen zu den Menschen, die wir lieben. Eine direkte gefühlsmäßige Einstellung zu dem abstrakten Ganzen der Menschheit scheint mir kaum möglich zu sein. Wir können die Menschheit nur in gewissen konkreten Individuen lieben. Aber der Gebrauch des Denkens und der Vorstellungskraft kann in uns die Bereitschaft erwecken, all denen zu helfen, die unsere Hilfe brauchen.

Alle diese Überlegungen zeigen meiner Ansicht nach, daß die Verbindung zwischen dem Rationalismus und einer humanitären Einstellung eine sehr feste ist, sicher fester als die Verbindung zwischen dem Irrationalismus, der Ablehnung der Gleichberechtigung, und einer anti-humanitären Einstellung. Ich glaube, daß dieses Ergebnis durch die Erfahrung in weitem Ausmaß bestätigt wird. Eine rationalistische Einstellung scheint gewöhnlich mit im Grunde gleichheitlichen und humanitären Anschauungen

verbunden aufzutreten; andererseits zeigt der Irrationalismus in den meisten Fällen zumindest einige autokratische Züge, wenn man ihn auch oft mit einer humanitären Einstellung verbunden sieht. Worauf es mir ankommt, ist die Tatsache, daß die letzte Verbindung alles eher ist als wohlbegründet.

IV

Ich habe versucht, jene Konsequenzen des Rationalismus und des Irrationalismus zu analysieren, die mich zu meiner Entscheidung für den Rationalismus veranlaßt haben. Ich möchte wiederholen, daß diese Entscheidung hauptsächlich eine moralische Entscheidung ist. Es ist die Entscheidung, sich an die Vernunft zu binden. Das unterscheidet die beiden Ansichten; denn auch der Irrationalismus will die Vernunft verwenden, aber ohne jedes Gefühl der Verpflichtung; er will sie verwenden und fallenlassen, wie es ihm gerade beliebt. Ich glaube jedoch, daß die einzige Einstellung, die ich als richtig im moralischen Sinn bezeichnen kann, eine Einstellung ist, die anerkennt, daß wir es den anderen Menschen schulden, sie und uns selbst als vernünftige Wesen zu behandeln.

So betrachtet, ist mein Gegenangriff auf den Irrationalismus ein moralischer Angriff. Es ist zu befürchten, daß der Intellektualist, der findet, daß unser Rationalismus für seinen Geschmack viel zu alltäglich ist, der nach der spätesten intellektuellen Mode ausspäht, wobei er dann die Entdeckung macht, daß diese Mode in der Bewunde-

rung des mittelalterlichen Mystizismus besteht – es ist zu befürchten, daß ein solcher Mensch die Pflicht nicht erfüllt, die er seinen Mitmenschen gegenüber besitzt. Er mag sich und seinen subtilen Geschmack für höher halten als unser «wissenschaftliches Zeitalter» oder als ein «Zeitalter der Industrialisierung», das seine hirnlose Arbeitsteilung, seine «Mechanisierung» und seinen «Materialismus» sogar auf das Gebiet menschlichen Denkens überträgt²¹. Aber er beweist damit nur, daß er unfähig ist, die moralischen Kräfte abzuschätzen, die der modernen Wissenschaft innewohnen. Die Einstellung, die ich angreife, läßt sich vielleicht am besten durch die folgende Stelle illustrieren, die ich von A. Keller²² übernehme; eine Stelle, die mir typisch zu sein scheint für diese romantische Abscheu vor der Wissenschaft: «Wir scheinen in ein neues Zeitalter einzutreten, in dem die menschliche Seele ihre mystischen und religiösen Fähigkeiten wiedergewinnt und durch die Erfindung neuer Mythen gegen die Materialisierung und Mechanisierung des Lebens protestiert. Der Geist litt, als er der Menschheit als ein Techniker, als ein Chauffeur zu dienen hatte; er erwacht nun wieder als ein Dichter und Prophet, er gehorcht dem Befehl und der Führerschaft von Träumen, die gleich weise und verlässlich, aber inspirierender und anregender zu sein scheinen als intellektuelle Weisheit und wissenschaftliche Programme. Der Mythos der Revolution ist eine Reaktion gegen die vorstellungsleere Banalität und die eingebildete Selbstgenügsamkeit der bürgerlichen Gesellschaft und einer alten ermüdeten Kultur. Er ist das Abenteuer von Männern,

die alle Sicherheit verloren haben und denen es auf Träume, statt auf konkrete Tatsachen ankommt.» Bei der Analyse dieser Stelle möchte ich zuerst aber nur im Vorübergehen auf ihren typisch historizistischen Charakter und ihren moralischen Futurismus²³ verweisen («Betreten eines neuen Zeitalters», «alte und ermüdete Kultur» usw.). Aber wichtiger als die Einsicht in die Technik der Wortmagie, die der Autor verwendet, ist die Frage, ob die aufgestellten Behauptungen auch wahr sind. Ist es wahr, daß unsere Seele gegen die Materialisierung und Mechanisierung unseres Lebens protestiert, daß sie gegen den Fortschritt protestiert, den wir im Kampfe gegen die unerhörten Leiden, gegen Hunger und Seuchen gemacht haben, die für das Mittelalter charakteristisch waren? Ist es wahr, daß der Geist litt, als er der Menschheit in der Rolle des Technikers dienen mußte, und daß er ihr lieber als Leibeigener oder als Sklave diente? Ich möchte das sehr ernsthafte Problem der rein mechanischen Arbeit keineswegs verkleinern, das Problem einer Plackerei, die man für sinnlos hält und die die schöpferische Kraft des Arbeiters zerstört; aber die einzige praktische Hoffnung liegt nicht in einer Rückkehr zu Sklaverei und Leibeigenschaft, sondern in dem Versuch, diese mechanische Arbeit auf Maschinen zu übertragen. Marx hatte recht, als er betonte, daß eine vermehrte Produktivität die einzige vernünftige Hoffnung auf eine Humanisierung der Arbeit und eine weitere Verkürzung des Arbeitstages sei. (Abgesehen davon, glaube ich nicht, daß der Geist immer leidet, wenn er der Menschheit als ein Techniker

zu dienen hat; ich vermute, daß die Techniker, die großen Erfinder und die großen Wissenschaftler eingeschlossen, an ihrer Arbeit oft genug großes Vergnügen fanden und daß sie das Abenteuer genau so liebten wie die Mystiker.) Und wer glaubt wohl, daß der «Befehl und die Führerschaft der Träume», die von unseren zeitgenössischen Propheten, Träumern und Führern geträumt werden, wirklich «gleich weise und verlässlich ist wie die intellektuelle Weisheit und wissenschaftliche Programme»? Aber wir brauchen uns nur dem «Mythos der Revolution» usw. zuzuwenden, um klarer zu sehen, womit wir es hier zu tun haben: Wir haben es hier mit einem typischen Ausdruck der romantischen Hysterie und des Radikalismus zu tun, den die Auflösung des Stammes und die Last der Zivilisation hervorbrachten (wie ich in Band I, Kapitel 10, dargelegt habe). Diese Art von «Christentum», die die Schöpfung eines Mythos als einen Ersatz für die christliche Verantwortlichkeit empfiehlt, ist ein Stammeschristentum. Es ist ein Christentum, das sich weigert, das Kreuz des Menschseins zu tragen. Hütet euch vor diesen falschen Propheten! Sie streben, ohne es zu wissen, nach der verlorenen Stammeseinheit. Und die Rückkehr zur geschlossenen Gesellschaft, die sie befürworten, ist die Rückkehr in den Käfig und zu den Bestien²⁴.

Es ist vielleicht nützlich, wenn man sich überlegt, wie wohl die Anhänger dieser Art von Romantizismus auf eine solche Kritik reagieren werden; Argumente werden sie kaum vorbringen; da es unmöglich ist, derartige Tiefgründigkeiten mit einem Rationalisten zu diskutieren, so

wird die wahrscheinlichste Reaktion darin bestehen, daß sie sich überlegen lächelnd zurückziehen und behaupten, es gebe keine gemeinsame Sprache für jene, deren Seelen noch nicht «ihre mystischen Fähigkeiten wiedererlangt haben», und jene anderen, deren Seelen diese Fähigkeiten bereits besitzen. Diese Reaktion ist analog der Reaktion des Psychoanalytikers (wir haben sie im letzten Kapitel erwähnt), der seine Gegner nicht durch Beantwortung ihrer Argumente aus dem Felde schlägt, sondern durch Hinweis darauf, daß es ihre Verdrängung ist, die sie hindert, die Psychoanalyse zu akzeptieren. Sie ist auch analog zu der Reaktion des Sozioanalytikers, der darauf verweist, daß seine Opponenten durch ihre Totalideologien an der Annahme der Wissenssoziologie gehindert werden. Diese Methode bereitet, wie bereits zugegeben, denen, die sie ausüben, viel Spaß. Aber wir können hier noch deutlicher sehen, daß sie zur irrationalen Teilung der Menschen in Nahestehende und Fernstehende führen muß. Diese Teilung gibt es in jeder Religion, sie ist aber im Mohammedanismus, im Christentum oder im rationalistischen Glauben relativ harmlos; alle diese Religionen sehen in jedem Menschen einen potentiellen Konvertiten (dasselbe gilt übrigens auch von der Psychoanalyse, die in jedem Menschen ein potentielles Behandlungsobjekt sieht – nur ist in diesem Fall das für die Bekehrung zu entrichtende Honorar ein ernsthaftes Hindernis). Die Teilung wird aber weniger harmlos, wenn wir zur Wissenssoziologie weiterschreiten. Der Sozioanalytiker behauptet, daß sich nur gewisse Intellektuelle von

ihrer Totalideologie befreien können und daß nur sie vom «Klassendenken» geheilt werden können; er gibt damit die Idee einer potentiellen rationalen Einheit der Menschen auf und verschreibt sich mit Leib und Seele dem Irrationalismus. Und die Situation wird noch viel schlechter, wenn wir zur biologischen oder naturalistischen Fassung dieser Theorie übergehen, wenn wir die Rassenlehre in Betracht ziehen, nach der wir «mit unserem Blute denken» oder «mit unserer Rasse denken». Aber zumindest ebenso gefährlich, weil subtiler, ist die gleiche Idee, wenn sie im Mantel eines religiösen Mystizismus erscheint; nicht im Mystizismus des Dichters oder des Musikers, sondern im Mystizismus des hegelsierenden Intellektualisten, der sich und seinen Anhängern einredet, daß ihre Gedanken aus besonderer Gnade mit «mystischen und religiösen Fähigkeiten» begabt seien, die andere nicht besitzen, und daß sie daher «aus Gottes Gnade» denken. Diese Behauptung mit ihrer zarten Anspielung auf jene Menschen, die der Gnade Gottes nicht teilhaftig sind, dieser Angriff auf die potentielle geistige Einheit der Menschheit ist meiner Meinung nach ebenso präventiös, blasphemisch und antichristlich, als er sich selbst für bescheiden, fromm und christlich hält.

Im Gegensatz zur intellektuellen Unverantwortlichkeit eines Mystizismus, der sich in Träume flüchtet, und im Gegensatz zu einer orakelnden Philosophie, die im Wortschwall ihr Heil sucht, zwingt die moderne Wissenschaft unserem Geiste die Disziplin praktischer Prüfung auf. Wissenschaftliche Theorien lassen sich an ihren praktischen

Folgen überprüfen. Der Wissenschaftler ist in seinem eigenen Gebiet verantwortlich für das, was er sagt; man kann ihn an seinen Früchten erkennen und ihn solcherart von den falschen Propheten unterscheiden²⁵. Einer der wenigen, die diesen Aspekt der Wissenschaft richtig eingeschätzt haben, ist der christliche Philosoph J. MacMurray (mit dessen Ansichten über historische Prophezeiungen ich keineswegs übereinstimme, wie aus dem nächsten Kapitel zu ersehen ist): «Die Wissenschaft selbst», so schreibt er²⁶, «verwendet in ihrem eigenen spezifischen Untersuchungsgebiet eine Methode des Verstehens, die die zerbrochene Einheit von Theorie und Praxis wiederherstellt». Das ist meiner Ansicht nach der Grund, warum die Wissenschaft in den Augen des Mystizismus, der der Praxis durch die Schöpfung von Mythen entgeht, als so anstößig empfunden wird. «Die Wissenschaft ist in ihrem eigenen Gebiet das Produkt des Christentums», schreibt Macmurray an einer anderen Stelle, «und sein soweit adäquatester Ausdruck ... ihre Fähigkeit für kooperativen Fortschritt, der keine Grenzen der Rasse, der Nationalität oder des Geschlechtes kennt, ihre Fähigkeit vorherzusagen und ihre Fähigkeit zu kontrollieren sind die vollständigsten Manifestationen des Christentums, die Europa bis jetzt gesehen hat.» Ich stimme dem völlig zu, denn auch ich glaube, daß unsere abendländische Zivilisation ihren Rationalismus, ihren Glauben an die rationale Einheit der Menschen und an die offene Gesellschaft, insbesondere aber ihre wissenschaftliche Einstellung dem alten sokratischen und christlichen Glauben an die

Brüderlichkeit aller Menschen und an intellektuelle Ehrlichkeit und Verantwortlichkeit verdankt. (Ein Argument, das häufig gegen die Moralität der Wissenschaft angeführt wird, behauptet, daß viele ihrer Ergebnisse für schlechte Zwecke verwendet wurden, zum Beispiel im Krieg. Aber dieses Argument braucht kaum ernsthaft in Betracht gezogen zu werden. Es gibt nichts unter der Sonne, das nicht mißbraucht werden könnte und das nicht mißbraucht worden ist. Sogar die Liebe kann zu einem Instrumente des Mordes werden; und der Pazifismus läßt sich zu einer der Waffen eines Angriffskrieges machen. Andererseits ist es nur zu klar, daß es der Irrationalismus ist und nicht der Rationalismus, der für die Feindschaft zwischen den Nationen und für Aggression verantwortlich gemacht werden muß. Es gab nur zu viele religiöse Angriffskriege, sowohl vor als auch nach den Kreuzzügen; ich weiß aber von keinem Krieg, der für ein «wissenschaftliches» Ziel unternommen und von Wissenschaftlern inspiriert wurde.)

Man wird beobachtet haben, daß Macmurray an der zitierten Stelle betont, daß er die Wissenschaft «in ihrem eigenen spezifischen Untersuchungsgebiet» schätzt. Ich halte diesen nachdrücklichen Hinweis für besonders wertvoll. Denn heutzutage hört man sehr oft, gewöhnlich in Verbindung mit dem Mystizismus von Eddington und Jeans, daß die moderne Wissenschaft im Gegensatz zur Wissenschaft des 19. Jahrhunderts bescheidener geworden sei und daß sie nun die Mysterien dieser Welt anerkenne. Aber diese Ansicht ist, wie ich glaube, auf einer völlig fal-

schen Spur. Darwin und Faraday suchten so bescheiden wie nur irgend jemand nach der Wahrheit, und ich zweifle nicht, daß sie viel bescheidener waren als die beiden großen zeitgenössischen Astronomen, die eben erwähnt wurden. Denn so bedeutend diese auch «in ihren eigenen spezifischen Untersuchungsgebieten» sein mögen, sie erweisen ihre Bescheidenheit wohl nicht, wenn sie ihre Tätigkeit auf das Gebiet des philosophischen Mystizismus ausdehnen²⁷. Allgemeiner gesprochen, mag es jedoch wirklich zutreffen, daß die Wissenschaftler bescheidener werden, da ja der Fortschritt der Wissenschaft vor allem auf dem Weg über die Entdeckung von Irrtümern vor sich geht, und da wir im allgemeinen unser Nichtwissen um so klarer erkennen, je mehr wir wissen. (Der Geist der Wissenschaft ist der Geist des Sokrates²⁸.)

Ogleich ich hauptsächlich mit dem moralischen Aspekt des Konflikts zwischen dem Rationalismus und dem Irrationalismus beschäftigt bin, so glaube ich doch, daß ich über einen mehr «philosophischen» Aspekt desselben Problems nicht so ohne weiteres hinweggehen sollte; ich möchte aber ausdrücklich feststellen, daß ich diesen Aspekt hier für weniger wichtig halte. Woran ich denke, ist die Tatsache, daß der kritische Rationalist mit den Irrationalisten noch auf andere Weise aufräumen kann. Er kann behaupten, daß der Irrationalist, der sich mit seinem Respekt vor den tieferen Geheimnissen der Welt und seinem Verständnis für sie brüstet (im Gegensatz zum Wissenschaftler, der die Dinge bloß oberflächlich versteht) in Wirklichkeit diese

Geheimnisse weder achtet noch versteht, sondern sich mit billigen Rationalisierungen zufrieden gibt. Denn was ist ein Mythos anderes als ein Versuch, das Irrationale zu rationalisieren? Und wer beweist wohl größere Achtung vor dem Mysterium, der Wissenschaftler, der sich die Aufgabe stellt, es Schritt für Schritt zu entdecken, der immer bereit ist, sich den Tatsachen zu fügen, und der immer gewahr ist, daß auch seine kühnste Leistung nie mehr sein wird als eine Stufe für seine Nachfolger; oder der Mystiker, dem es freisteht, alles zu behaupten, was ihm beliebt, weil er keine Nachprüfung zu fürchten hat? Aber trotz dieser zweifelhaften Freiheit wiederholen die Mystiker endlos dasselbe. (Es ist immer wieder der Mythos vom verlorenen Stammesparadies, die hysterische Weigerung, das Kreuz der Zivilisation zu tragen²⁹.) Alle Mystiker «wollen sagen ... daß das Unbegreifliche unbegreiflich ist, und das wußten wir bereits», wie F. Kafka, der mystische Dichter, voll Verzweiflung schrieb³⁰. Und der Irrationalist versucht nicht nur zu rationalisieren, was sich nicht rationalisieren läßt, sondern er faßt die Sache überhaupt am falschen Ende an. Denn es ist das besondere, das einzigartige und konkrete Individuum, das sich mit rationalen Methoden nicht erfassen läßt, und nicht das abstrakte Universelle. Die Wissenschaft kann z. B. allgemeine Landschaftstypen oder Menschentypen beschreiben, aber sie kann niemals eine einzelne, individuelle Landschaft oder einen einzelnen individuellen Menschen erschöpfen. Das Universelle, das Typische ist nicht nur die Domäne des Verstandes, es ist

auch zum Großteil das Produkt des Verstandes, insofern es das Produkt wissenschaftlicher Abstraktionen ist. Aber das einzigartige Individuum und seine einzigartigen Handlungen, Erfahrungen und Beziehungen zu anderen Individuen lassen sich niemals völlig rationalisieren³¹. Und es scheint gerade dieser irrationale Bereich der einzigartigen Individualität zu sein, der den menschlichen Beziehungen Bedeutung verleiht. Die meisten Menschen haben das Gefühl, daß alles, was ihr Leben lebenswert macht, zum Großteil zerstört würde, wenn sie selbst und ihr Leben in keiner Weise einzigartig wären, sondern typisch für eine Klasse von Menschen derart, daß sie die Handlungen und Erfahrungen aller anderen Menschen dieser Klasse wiederholen. Es ist die Einzigartigkeit unserer Erfahrungen die, in diesem Sinne, unser Leben lebenswert macht, die einzigartige Erfahrung einer Landschaft, eines Sonnenunterganges, des Ausdrucks eines menschlichen Gesichts. Aber seit den Tagen Platons ist es für jede Art von Mystizismus charakteristisch gewesen, daß er dieses Gefühl der Irrationalität des einzigartigen Individuums und unserer einzigartigen Beziehungen zu Individuen auf ein anderes Gebiet überträgt, nämlich auf das Gebiet abstrakter Allgemeinbegriffe, auf ein Gebiet, das eigentlich zur Wissenschaft gehört. Man kann kaum bezweifeln, daß der Mystiker gerade dieses Gefühl übertragen will, denn es ist wohl bekannt, daß die Terminologie des Mystizismus, die mystische Einheit, die mystische Intuition der Schönheit, die mystische Liebe jederzeit dem Gebiet der Beziehungen zwischen individu-

ellen Menschen, insbesondere der Erfahrung der sexuellen Liebe, entnommen worden ist. Auch ist es klar, daß der Mystizismus dieses Gefühl auf die abstrakten Universalien, die Essenzen, die Formen oder Ideen überträgt. Wieder ist es die verlorene Stammeseinheit, der Wunsch, in den Schutz eines patriarchalischen Heims zurückzukehren und die Grenzen dieser Heimstätte zu den Grenzen unserer Welt zu machen, der hinter dieser mystischen Einstellung steht. «Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische», sagt Wittgenstein³². Aber dieser holistische und universalistische Irrationalismus ist falsch angesetzt. Die «Welt», das «Ganze», die «Natur», all das sind Abstraktionen und Produkte unseres Verstandes. (Das macht den Unterschied aus zwischen dem mystischen Philosophen und dem Künstler, der nicht rationalisiert, der keine Abstraktionen verwendet, sondern der in seiner Vorstellung konkrete Individuen und einzigartige Erfahrungen schafft.) Um zusammenzufassen: Der Mystizismus versucht das Irrationale zu rationalisieren, und er sucht zur gleichen Zeit das Geheimnis an der falschen Stelle; und er tut dies, weil er vom Kollektiv³³, von der Einheit der Erwählten träumt, weil er es nicht wagt, den harten und praktischen Aufgaben ins Angesicht zu sehen, mit denen es jene Menschen aufnehmen müssen, die verstanden haben, daß jedes Individuum ein Zweck in sich ist.

Der Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion, der im 19. Jahrhundert eine so große Rolle spielte, scheint nunmehr überwunden zu sein³⁴. Denn da sich ein «un-

kritischer» Rationalismus selbst widerspricht, so kann das Problem nicht in der Wahl zwischen Wissen und Glauben, sondern nur in der Wahl zwischen zwei Glaubensarten bestehen. Das neue Problem lautet: welcher Glaube ist der richtige und welcher ist der falsche? Ich habe zu zeigen versucht, daß die Wahl, vor der wir stehen, eine Wahl ist zwischen einem Glauben an die Vernunft und an menschliche Individuen und einem Glauben an die mystischen Fähigkeiten des Menschen, die ihn zum Bestandteil eines Kollektivs machen; und daß diese Wahl zur gleichen Zeit die Wahl ist zwischen einer Einstellung, die die Einheit aller Menschen anerkennt, und einer Einstellung, die die Menschen in Freunde und Feinde, in Herren und Sklaven einteilt.

Für den gegenwärtigen Zweck ist genug gesagt worden, um die Ausdrücke «Rationalismus» und «Irrationalismus» sowie die Beweggründe zu erklären, die mich bewogen haben, den Rationalismus zu wählen, und um die Gründe darzulegen, warum ich den irrationalistischen und mystischen Intellektualismus, der gegenwärtig so sehr in der Mode ist, für die subtile intellektuelle Krankheit unserer Zeit halte. Eine Krankheit, die man nicht zu ernst zu nehmen braucht, da sie nicht viel weiter geht als bis zur Haut. (Insbesondere sind die Wissenschaftler – von wenigen Ausnahmen abgesehen – frei von ihr.) Aber trotz ihrer Oberflächlichkeit ist diese Krankheit gefährlich, und das wegen ihres Einflusses auf dem Gebiet des sozialen und politischen Denkens.

Um diese Gefahr zu illustrieren, werde ich in kurzen Zügen zwei der einflußreichsten irrationalistischen Autoritäten der Gegenwart kritisieren. Der erste ist A. N. Whitehead, berühmt durch seine mathematischen Arbeiten und durch seine Zusammenarbeit mit dem größten rationalistischen Philosophen der Gegenwart, Bertrand Russell³⁵. Auch Whitehead hält sich für einen rationalistischen Philosophen; aber das tat auch Hegel, dem Whitehead übrigens viel zu verdanken hat; tatsächlich ist er einer der wenigen Neuhegelianer, die wissen, wieviel sie Hegel³⁶ (und Aristoteles) schuldig sind, und zweifellos verdankt er es Hegel, daß er trotz des flammenden Protests Kants den Mut hatte, grandiose metaphysische Systeme mit einer königlichen Verachtung für Argumente aufzubauen.

Betrachten wir zuerst eines der wenigen rationalen Argumente, die Whitehead in seinem Buch *Process and Reality* vorführt, ein Argument, mit dem er seine spekulative philosophische Methode verteidigt (eine Methode, die er «Rationalismus» nennt). «Man hat der spekulativen Philosophie gegenüber eingewendet», so schreibt er³⁷, «daß sie einen zu großen Ehrgeiz besitze. Es wird zugegeben, daß der Rationalismus die Methode ist, mit deren Hilfe wir innerhalb der Grenzen der besonderen Wissenschaften weiterkommen. Aber man behauptet, daß uns dieser begrenzte Erfolg nicht zu Versuchen ermutigen darf, ambitiöse Systeme aufzubauen, die die allgemeine Natur der

Dinge ausdrücken. Eine angebliche Rechtfertigung dieser Kritik ist der schlechte Erfolg; das europäische Denken wird als voll von abgelegten und ungelösten metaphysischen Problemen dargestellt ... (Aber) *dasselbe Kriterium würde auch die Erfolglosigkeit der Wissenschaft beweisen*. Wir halten uns nunmehr ebensowenig an die Physik des 17. Jahrhunderts wie an die cartesianische Philosophie desselben Jahrhunderts ... Der richtige Prüfstein liegt nicht in der Endgültigkeit, sondern im Fortschritt.» Das ist nun sicher ein höchst vernünftiges und sogar plausibles Argument; aber ist es auch richtig? Der klare Einwand lautet, daß die Physik fortschreitet, die Metaphysik aber nicht. In der Physik gibt es einen eigenen «Prüfstein des Fortschritts», nämlich den Prüfstein des Experiments, der Praxis. Wir können sagen, warum die moderne Physik besser ist als die Physik des 17. Jahrhunderts. Die moderne Physik genügt einer großen Zahl von praktischen Prüfungen, die die älteren Systeme entscheidend treffen. Und der Einwand gegen die spekulativen metaphysischen Systeme besteht ganz offenkundig darin, daß der Fortschritt, den sie für sich in Anspruch nehmen, ebenso imaginär zu sein scheint wie alles übrige an ihnen. Dieser Einwand ist sehr alt. Er geht auf Bacon, Hume, Kant zurück. So lesen wir in Kants *Prolegomena* die folgende Bemerkung über den angeblichen Fortschritt der Metaphysik³⁸: «Es geht ohne Zweifel noch mehreren so wie mir, daß sie, bei allem Schönen, was seit langer Zeit in diesem Fache geschrieben worden, doch nicht finden konnten, daß die Wissenschaft dadurch um einen Finger-

breit weitergebracht worden. Sonst Definitionen anspitzen, lahme Beweise mit neuen Krücken versehen, dem Cento der Metaphysik neue Lappen oder einen veränderten Zuschnitt geben, das findet man noch wohl, aber das verlangt die Welt nicht. Metaphysische Behauptungen ist die Welt satt. Man will ... sichere Kriterien, den dialektischen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterscheiden.» Whitehead bemerkt wahrscheinlich diesen klassischen und offenkundigen Einwand; und er scheint sich seiner zu entsinnen, wenn er schreibt (in dem Satz, der auf den zuletzt zitierten folgt): «Aber der Haupteinwand stammt aus dem 16. Jahrhundert und nimmt bei Francis Bacon endgültige Gestalt an; es ist der Einwand der Nutzlosigkeit aller philosophischen Spekulation.» Da Bacon seine Einwände gegen die experimentelle und praktische Nutzlosigkeit der Philosophie erhob, so scheint es, daß Whitehead hier an unsere Frage dachte. Aber er geht dieser Frage nicht weiter nach. Er antwortet nicht auf den offenkundigen Einwand, daß diese praktische Nutzlosigkeit seine Behauptung zerstört, die spekulative Philosophie finde, wie auch die Wissenschaft, ihre Rechtfertigung in dem Fortschritt, den sie macht. Statt dessen begnügt er sich damit, daß er auf ein völlig anderes Problem umschaltet, nämlich auf das wohlbekannte Problem, daß es «keine rohen, in sich selbst beruhenden Tatsachen gibt» und daß alle Wissenschaft vom Denken Gebrauch machen muß, da sie die Tatsachen generalisieren und interpretieren muß. Auf diese Überlegung gründet er seine Verteidigung metaphysischer Systeme:

«Daher erfordert das Verständnis der unmittelbaren rohen Tatsachen ihre metaphysische Interpretation ...» Das mag nun der Fall sein oder auch nicht. Aber das ist sicher ein ganz anderes Argument als das Argument, mit dem er begann. «Der richtige Prüfstein ist ... der Fortschritt ...» in der Wissenschaft wie auch in der Philosophie; das war Whiteheads Ausgangspunkt. Aber wir hören keine Antwort auf Kants offenkundigen Einwand. Statt dessen geht Whiteheads Argument, einmal dem Problem der Universalität und Allgemeinheit auf der Spur, zu Fragen weiter wie der (Platonischen) kollektivistischen Moraltheorie³⁹: «Der sittliche Charakter eines Standpunktes ist untrennbar mit seiner Allgemeinheit verbunden. Die Antithese zwischen dem allgemeinen Guten und dem individuellen Interesse kann nur dann abgeschafft werden, wenn das Individuum so beschaffen ist, daß das allgemeine Gute sein eigenes Interesse ist ...»

Dies war nun ein Beispiel eines rationalen Arguments. Aber rationale Argumente sind in Wirklichkeit sehr selten. Whitehead hat es von Hegel gelernt, wie man Kants Einwand umgeht, daß die spekulative Philosophie nur neue Krücken für lahme Beweise vorsehe. Diese Hegelsche Methode ist einfach genug. Solange wir nur überhaupt Beweise und Argumente vermeiden, können wir auch Krücken vermeiden. Die Hegelsche Philosophie argumentiert nicht; sie erläßt Verordnungen. Man muß zugeben, daß Whitehead im Gegensatz zu Hegel nicht vorgibt, die endgültige Wahrheit anzubieten. Er ist kein dogmatischer Philosoph

in dem Sinne, daß er seine Philosophie als ein indiskutables Dogma hinstellt; er verweist sogar auf ihre Unvollkommenheiten. Aber wie alle Neuhegelianer bedient er sich der dogmatischen Methode; er stellt seine Philosophie ohne Argumente dar. Wir können sie annehmen oder bleiben lassen. Aber wir können sie nicht diskutieren. (Wir stehen hier wirklich vor «rohen Tatsachen»; nicht vor den rohen Erfahrungstatsachen Bacons, sondern vor den rohen Tatsachen der metaphysischen Eingebungen eines Menschen.) Um diese Methode des «Annehmen- oder Bleibenlassens» zu illustrieren, zitiere ich eine weitere Stelle aus *Process and Reality*; ich muß aber meine Leser darauf aufmerksam machen, daß ich zwar versucht habe, die Stellen fair auszuwählen, daß sie sich aber keine Meinung bilden sollten, bevor sie das Werk selbst gelesen haben.

Der letzte Teil des Werkes mit dem Titel «Endgültige Interpretationen» besteht aus zwei Kapiteln «Die idealen Gegensätze» (wo z. B. «Dauer und Fluß» auftreten, ein aus Platons System wohlbekannter Abriß; wir haben ihn unter dem Namen «Ruhe und Veränderung» behandelt) und «Gott und die Welt». Ich zitiere aus diesem letzten Kapitel. Die Stelle wird mit den beiden folgenden Sätzen eingeleitet: «Die schließliche Zusammenfassung läßt sich nur als eine Gruppe von Antithesen ausdrücken, deren scheinbarer Selbstwiderspruch auf der Vernachlässigung der verschiedenen Kategorien der Existenz beruht. In jeder Antithese tritt ein Bedeutungswechsel auf, der den Gegensatz in einen Kontrast verwandelt.» Das ist die Einleitung. Sie bereitet

uns auf einen «scheinbaren Widerspruch» vor und bemerkt, daß dieser auf einer Vernachlässigung «beruht». Das scheint anzudeuten, daß wir den Widerspruch vermeiden können, wenn wir die Vernachlässigung vermeiden. Aber wie das geschieht und was im Geistes des Autors vorgeht, das wird uns nicht erzählt. Wir müssen es eben hinnehmen oder bleiben lassen. Nun zitiere ich die ersten der beiden angekündigten «Antithesen» oder «scheinbaren Selbstwidersprüche», die beide gleichfalls ohne den Schatten eines Arguments aufgestellt werden: «Es ist ebenso wahr, daß Gott beständig ist und die Welt fließend, als daß die Welt beständig ist und Gott fließend. – Es ist ebenso wahr, daß Gott eines ist und die Welt vieles, als daß die Welt eines ist und Gott vieles⁴⁰.» Ich werde nun nicht dieses Echo griechischer philosophischer Träume kritisieren; wir können es in der Tat als gegeben hinnehmen, daß das eine «ebenso wahr» ist wie das andere. Aber uns ist ein «scheinbarer Selbstwiderspruch» versprochen worden; und ich möchte gerne wissen, wo hier der Selbstwiderspruch liegt. Denn mir scheint nicht einmal der Schein eines Widerspruches vorzuliegen. Ein Selbstwiderspruch wäre zum Beispiel ein Satz wie: «Platon ist glücklich und Platon ist nicht glücklich» und alle Sätze der gleichen logischen «Form» (d. h. alle Sätze, die aus dem vorhergehenden entstehen, wenn man einen Eigennamen für «Platon» und ein Eigenschaftswort für «glücklich» einsetzt). Aber der folgende Satz ist offenkundig kein Widerspruch: «Es ist wahr, daß Platon heute glücklich ist, und ebenso wahr, daß er heute unglücklich ist» (denn

da Platon tot ist, so ist das eine in der Tat «ebenso wahr» wie das andere); und kein anderer Satz derselben oder einer ähnlichen Form kann ein Widerspruch heißen, selbst wenn er zufälligerweise falsch sein sollte. Damit will ich andeuten, warum ich mich in bezug auf den rein logischen Aspekt der Angelegenheit, in bezug auf die «scheinbaren Selbstwidersprüche» einfach nicht auskenne. So geht es mir mit dem ganzen Buche. Ich verstehe nicht, was der Autor mit ihm sagen wollte. Das ist höchst wahrscheinlich mein Fehler und nicht der seine. Ich gehöre nicht der Zahl der Auserwählten an, und ich fürchte, daß sich viele andere Menschen in der gleichen Lage befinden. Gerade darum behaupte ich, daß die Methode des Buches irrational ist. Sie teilt die Menschheit in zwei Gruppen, in die kleine Zahl der Auserwählten und in die große Zahl der Verlorenen. Verloren aber, wie ich bin, kann ich nur sagen, daß der Neuhegelianismus, so wie ich ihn sehe, nicht mehr aussieht wie jener alte verrückte Cento mit einigen neuen Lappen, den Kant so lebhaft beschrieben hat; er gleicht nun vielmehr einem Bündel alter Flecken, die aus ihm herausgerissen wurden.

Ich überlasse es dem gewissenhaften Leser des Whitehead'schen Buches, zu entscheiden, ob es Whiteheads eigenen «richtigen Prüfstein» erfüllt, das heißt, ob es im Vergleich mit den metaphysischen Systemen, deren Stagnation Kant beklagte, irgendeinen Fortschritt zeigt. (Vorausgesetzt ist allerdings, daß er die Kriterien finden kann, nach denen sich ein solcher Fortschritt beurteilen läßt.) Und ich überlasse es ihm auch, zu urteilen, inwiefern es angemessen ist, diese

Bemerkungen mit einem anderen Kommentar Kants über die Metaphysik zu beschließen ⁴¹: «Was meine geäußerte Meinung von dem Werte der Metaphysik überhaupt betrifft, so mag vielleicht hin und wieder der Ausdruck nicht vorsichtig und beschränkt genug gewählt worden sein, allein, ich verhehle gar nicht, daß ich die aufgeblasene Anmaßung ganzer Bände voll Einsichten dieser Art, so wie sie jetziger Zeit gangbar sind, mit Widerwillen, ja mit einigem Haß ansehe, indem ich mich vollkommen überzeuge, daß der Weg, den man gewählt hat, ganz verkehrt sei, daß die in Schwang gehenden Methoden den Wahn und die Irrtümer ins Unendliche vermehren müssen und daß selbst die gänzliche Vertilgung aller dieser eingebildeten Einsichten nicht so schädlich sein könnte als die erträumte Wissenschaft mit ihrer so verwünschten Fruchtbarkeit.»

Das zweite Beispiel für den gegenwärtigen Irrationalismus, mit dem ich mich hier beschäftigen will, ist A. J. Toynbees *A Study of History*. Ich möchte hervorheben, daß ich dieses Werk für höchst bemerkenswert und interessant halte und daß ich es gewählt habe, weil es allen anderen mir bekannten zeitgenössischen irrationalistischen und historizistischen Werken überlegen ist. Es steht mir nicht zu, Toynbees Verdienste als Historiker zu beurteilen. Aber im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen historizistischen und irrationalistischen Philosophen hat er vieles zu sagen, das in höchstem Maße anregt und herausfordert; zumindest ich habe ihn so gefunden, und ich verdanke ihm viele wertvolle Anregungen. Ich klage ihn nicht auf seinem eigenen

Gebiet der historischen Forschung des Irrationalismus an. Denn wo es sich darum dreht, Beweisgründe zugunsten oder gegen eine gewisse historische Interpretation abzuwägen, dort bedient er sich, ohne zu zögern, einer im Grunde rationalistischen Argumentationsweise. Ich denke zum Beispiel an seine verglichen den Studien zur Authentizität der Evangelien als historische Aufzeichnungen mit ihren negativen Ergebnissen⁴²; wenn ich auch nicht fähig bin, seine Beweisstücke zu beurteilen, so steht mir doch die Rationalität der Methode außer Zweifel, und das ist um so bewunderungswürdiger, als die allgemeine Sympathie Toynbees für die christliche Orthodoxie es ihm schwer gemacht haben muß, eine Ansicht zu verteidigen, die zumindest unorthodox ist⁴³. Ich stimme auch mit vielen politischen Tendenzen überein, die sich in seinem Werk finden, insbesondere mit seinem Angriff auf den modernen Nationalismus sowie auf die tribalistischen, «archaisischen», das heißt kulturell reaktionären Tendenzen, die mit ihm verbunden sind.

Der Grund nun, warum ich all dem zum Trotz das monumentale historische Werk Toynbees auswähle, um es des Irrationalismus zu beschuldigen, ist, daß wir nur dann die Gefahren dieses Giftes voll einschätzen können, wenn wir seine Wirkungen in einem so verdienstvollen Werke sehen.

Was ich als den Irrationalismus Toynbees beschreiben muß, drückt sich auf verschiedene Weise aus; zum Beispiel darin, daß Toynbee einer weitverbreiteten und gefährli-

chen Mode unserer Zeit nachgibt, der Mode, Argumente nicht ernst zu nehmen, sie, nicht einmal versuchsweise, so aufzufassen, wie sie formuliert wurden, sondern in ihnen nichts anderes zu sehen als eine Weise, in der sich tiefere irrationale Motive und Tendenzen ausdrücken. Dies ist die Einstellung der Sozioanalyse, die wir im letzten Kapitel diskutiert haben; eine Einstellung, die sogleich nach den unbewußten Beweggründen und Determinanten im sozialen Standort des Denkers ausspäht, statt zuerst die Gültigkeit des Arguments selbst zu untersuchen.

Wie ich in den beiden letzten Kapiteln zu zeigen versuchte, läßt sich eine solche Einstellung in einem gewissen Ausmaße rechtfertigen, und dies insbesondere einem Autor gegenüber, der keine Argumente zu bieten hat oder dessen Argumente ganz offenkundig nicht der Überlegung wert sind. Aber wenn kein Versuch gemacht wird, ernsthafte Argumente auch wirklich ernst zu nehmen, dann, glaube ich, sind wir berechtigt, die Anklage des Irrationalismus zu erheben; und wir sind dann sogar berechtigt, Gleiches mit Gleichem zu vergelten und dasselbe Verfahren anzuwenden. So etwa haben wir jedes Recht zu der sozioanalytischen Diagnose, daß Toynbees Versäumnis, ernsthafte Argumente ernst zu nehmen, bezeichnend ist für den Intellektualismus des 20. Jahrhunderts, der seine Enttäuschung, ja sogar seine Verzweiflung an der Vernunft und an einer rationalen Lösung unserer sozialen Probleme dadurch ausdrückt, daß er sich einem religiösen Mystizismus in die Arme wirft⁴⁴.

Als Beispiel für Toynbees Weigerung, ernsthafte Argumente auch wirklich ernst zu nehmen, wähle ich die Weise, in der er Marx behandelt. Meine Gründe für diese Wahl sind die folgenden: Erstens ist Marx ein Gegenstand, der mir und den Lesern dieses Werkes vertraut ist. Zweitens stimme ich hinsichtlich der meisten praktischen Aspekte dieses Gegenstandes mit Toynbee überein. Seine Urteile über den politischen und historischen Einfluß Marxens sind den Ergebnissen sehr ähnlich, die ich auf mehr umständliche Weise erhalten habe; und dieser Gegenstand zeigt wirklich seine großartige historische Intuition. Also wird kaum der Verdacht entstehen, daß meine Verteidigung der Rationalität Marxens als eine Apologie für Marx gedacht ist. Denn das ist der Punkt, an dem ich mich von Toynbee trenne: Toynbee behandelt Marx (wie auch jedermann sonst) nicht als ein vernünftiges Wesen, als einen Menschen, der Argumente für das vorbringt, was er lehrt. Die Weise, in der Toynbee Marx und seine Theorien behandelt, ist nur ein Beispiel für den allgemeinen Eindruck, den das Gesamtwerk Toynbees erweckt, nämlich, daß Argumente eine unwichtige Redeweise sind und daß die Geschichte der Menschheit eine Geschichte ist von Gefühlen, Leidenschaften, Religionen, irrationalen Philosophien und vielleicht auch noch eine Geschichte der Kunst und der Dichtung; und daß sie mit der Geschichte der menschlichen Vernunft oder der Wissenschaft nicht das geringste zu schaffen hat. (Namen wie Galilei und Newton, Harvey und Pasteur spielen in den ersten sechs Bänden⁴⁵ der historizistischen

Studien Toynbees über den Kreislauf der Zivilisationen nicht die geringste Rolle.)

Was nun die Berührungspunkte zwischen Toynbees allgemeinen Ansichten über Marx und meinen eigenen betrifft, so möchte ich den Leser an meine Anspielung auf die Analogie zwischen dem auserwählten Volk und der auserwählten Klasse erinnern (Band I, Kapitel 1); auch an verschiedenen anderen Stellen habe ich die Lehren Marxens von der historischen Notwendigkeit, und insbesondere von der Unvermeidbarkeit der sozialen Revolution kritisch kommentiert. Diese Ideen werden von Toynbee mit der von ihm gewohnten Brillanz verknüpft: «Die entschieden jüdische ... Inspiration des Marxismus», so schreibt er⁴⁶, «ist die apokalyptische Vision einer gewaltsamen Revolution, die unvermeidlich ist, weil sie ... der Ratschluß Gottes selbst ist, und die die gegenwärtige Position des Proletariats und der herrschenden Minorität völlig umkehren soll in einem Rollentausch, der bestimmt ist, das auserwählte Volk mit einem Schlag vom niedrigsten zum höchsten Platz im Königreich dieser Welt zu führen. Marx hat die Gottheit der ‚historischen Notwendigkeit‘ an Stelle Jahwes zu seinem allmächtigen Gott gemacht, und er hat das innere Proletariat der modernen abendländischen Welt an die Stelle des Judentums gesetzt; und sein messianisches Königreich wird als eine Diktatur des Proletariats verstanden. Aber die wohlbekannten Züge der traditionellen jüdischen Apokalypse treten durch diese fadenscheinige Verkleidung hindurch zutage, und es ist in Wirklichkeit der prärabbinische mak-

kabäische Judaismus, den unser philosophischer Impresario in modernem westlichem Gewande präsentiert ...» Es ist nicht viel in dieser vortrefflich formulierten Stelle enthalten, womit ich nicht übereinstimmen würde – solange man nicht glaubt, daß hier mehr vorliegt als eine interessante Analogie. Aber wenn man glaubt, daß eine ernsthafte Analyse gegeben worden ist (oder ein Teil einer solchen Analyse), dann muß ich Einspruch erheben; denn schließlich hat Marx das *Kapital* geschrieben, den *Laissez-faire*-Kapitalismus studiert, und er hat ernst zu nehmende und sehr wichtige Beiträge zur Sozialwissenschaft geleistet, selbst wenn heute vieles überholt ist. Und die eben zitierte Stelle ist wirklich als eine ernsthafte Analyse gemeint; Toynbee glaubt wirklich, daß seine Analogien und Allegorien ein Beitrag sind zu einer ernsthaften Würdigung von Marx; denn in einem Anhang nimmt er unter dem Titel ⁴⁷ «Marxismus, Sozialismus und Christentum» zu Einwänden Stellung, die ein Marxist seiner Ansicht nach gegen diese «Darstellung der marxistischen Philosophie» erheben dürfte. Auch dieser Anhang soll zweifellos eine ernsthafte Diskussion des Marxismus sein, was man aus dem Umstand ersehen kann, daß sein erster Absatz mit den Worten beginnt: «Die Verteidiger des Marxismus werden vielleicht einwenden, daß ...», und der zweite mit den Worten: «Beim Versuch, einem marxistischen Einspruch in dieser Weise zu antworten ...» Aber wenn wir diese Diskussion etwas näher ins Auge fassen, dann finden wir, daß keines der rationalen Argumente, keine der rationalen Forderungen des Marxismus auch nur erwähnt, ge-

schweige denn untersucht wird. Von den Theorien Marxens und von der Frage, ob sie wahr sind oder falsch, hören wir kein Wort. Das einzige Problem, das im Anhang zusätzlich gestellt wird, ist wieder ein historisches Problem; denn der marxistische Opponent, so wie ihn Toynbee sieht, tut nicht, was jeder Marxist tun würde, der bei Sinnen ist; er wendet nicht ein, daß Marx beanspruchte, eine alte Idee, den Sozialismus, auf eine neue, nämlich eine wissenschaftliche und rationale Basis gestellt zu haben; statt dessen «verwahrt er sich dagegen» (ich zitiere Toynbee), «daß wir die Marxsche Philosophie in einer ziemlich summarischen Darstellung ... in ein hegelsches, ein jüdisches und ein christliches Grundelement analysiert haben, ohne ein Wort über den ... charakteristischsten Teil der Marxschen Botschaft zu verlieren ... Der Sozialismus, so wird der Marxist sagen, ist das Wesen der marxistischen Lebensform; *er ist ein originelles Element des marxistischen Systems, das sich weder auf eine hegelsche noch auf eine christliche oder jüdische oder sonst eine vormarxistische Quelle zurückverfolgen läßt.*» Das ist der Einspruch, den Toynbee in den Mund eines Marxisten legt, obgleich jeder Marxist, auch wenn er nur das *Manifest* gelesen hat, wissen muß, daß Marx selbst bereits im Jahre 1847 ungefähr sieben oder acht verschiedene «vormarxistische Quellen» des Sozialismus unterschieden hat (unter ihnen auch jene, die er den «christlichen» oder den «kirchlichen» Sozialismus nannte); daß er nie davon träumte, den Sozialismus erfunden zu haben, sondern daß er einzig den Anspruch erhob, daß er ihn rational gemacht habe, oder daß

er, wie dies Engels ausdrückte, den Sozialismus aus einer utopischen Idee in eine Wissenschaft verwandelt habe⁴⁸. Aber alles das wird von Toynbee vernachlässigt. «Beim Versuch, einem marxistischen Einwand wie diesem zu entgegnen», so schreibt er, «werden wir bereitwillig die Menschlichkeit und den konstruktiven Charakter des Ideals zugeben, für das der Sozialismus steht, wie auch die Tatsache, daß dieses Ideal in der Marxschen ‚Ideologie‘ eine wichtige Rolle spielt; aber wir können unmöglich der Behauptung Marxens zustimmen, *daß der Sozialismus von Marx selbst entdeckt worden ist*. Wir werden unsererseits darauf verweisen müssen, daß es einen christlichen Sozialismus gibt, der gepredigt und praktisch geübt wurde, bevor man vom Marxschen Sozialismus auch nur ein Wort gehört hatte; und wenn nun die Reihe an uns kommt, die Offensive zu ergreifen, dann werden wir ... behaupten, daß sich der Marxsche Sozialismus aus der christlichen Tradition herleitet ...» Ich würde nun diese Herleitung sicher niemals in Abrede stellen, und es ist auch völlig klar, daß jeder Marxist sie anerkennen könnte, ohne auch nur den geringsten Bruchteil seiner Überzeugungen aufzugeben; denn der Marxismus sagt nicht, daß Marx der Erfinder eines menschlichen und konstruktiven Ideals war, sondern er sagt, daß Marx der Wissenschaftler war, der auf rein rationale Weise zeigte, daß der Sozialismus kommen wird und wie er kommen wird.

Wie ist es zu erklären, daß Toynbee den Marxismus in einer Weise diskutiert, die mit seinen rationalen Behauptungen nicht das geringste zu tun hat? Die einzig mögliche

Erklärung scheint mir die zu sein, daß die Forderung der Marxisten nach Rationalität für Toynbee überhaupt keinen Sinn hat. Er ist einzig an der Frage interessiert, wie der Marxismus als eine Religion entstanden ist. Ich bin nun der letzte, der den religiösen Charakter des Marxismus abstreiten würde. Aber die Methode, Philosophien oder Religionen völlig vom Standpunkt ihres historischen Ursprungs und ihrer historischen Umgebung aus zu betrachten, eine Einstellung, die wir in den vorhergehenden Kapiteln *Historismus* nannten (und die vom Historizismus unterschieden werden muß), diese Methode ist zumindest sehr einseitig; und wie sehr sie zum Irrationalismus neigt, das sehen wir an der Weise, in der Toynbee jenen wichtigen Bereich des menschlichen Lebens vernachlässigt, um nicht zu sagen verachtet, den wir hier rational genannt haben.

In einer Abschätzung von Marxens Einfluß kommt Toynbee zu dem Schluß ⁴⁹, daß «das Urteil der Geschichte in der Wiedererweckung des christlichen sozialen Gewissens vielleicht die eine große positive Leistung von Marx sehen wird». Gegen diese Abschätzung habe ich sicher nicht sehr viel zu sagen; der Leser wird sich vielleicht entsinnen, daß auch ich Marxens moralischen Einfluß auf das Christentum hervorgehoben habe ⁵⁰. Ich glaube nicht, daß Toynbee für eine abschließende Würdigung des Marxismus der großen moralischen Idee hinreichenden Tribut zollt, daß sich die Ausgebeuteten selbst emanzipieren sollten, statt auf Akte der Mildtätigkeit von seiten der Ausbeuter zu warten; aber dies ist natürlich nur eine Meinungsverschiedenheit, und

es würde mir nicht einfallen, Toynbee das Recht auf seine eigene Meinung streitig zu machen, die ich für sehr fair halte. Aber ich möchte die Aufmerksamkeit auf die Wendung lenken, daß «das Urteil der Geschichte ... sehen wird» mit ihrer impliziten historizistischen Moraltheorie und ihrem moralischen Futurismus⁵¹. Denn ich behaupte, daß wir es nicht vermeiden können und dürfen, in solchen Dingen selbst zu entscheiden; und wenn wir nicht fähig sind, einen Urteilsspruch zu fällen, dann ist auch die Geschichte dazu nicht fähig.

Soviel über Toynbees Behandlung von Marx. Zum allgemeineren Problem seines Historismus oder historischen Relativismus kann man sagen, daß er es wohl bemerkt, wenn er es auch nicht als ein allgemeines Prinzip der historischen Determination des *gesamten* Denkens, sondern nur als ein eingeschränktes Prinzip formuliert, das für das *historische* Denken gilt; denn er erklärt⁵², daß er «das Axiom ... daß alles historische Denken unvermeidlich bezogen ist auf die besonderen Umstände der eigenen Zeit und des eigenen Orts des Denkers, als seinen Ausgangspunkt ...» wählt. Dies ist ein Gesetz der menschlichen Natur, von dem kein Genie ausgenommen werden kann.» Die Analogie dieses Historismus mit der Wissenssoziologie ist ziemlich offenkundig; denn «die eigene Zeit und der eigene Ort des Denkers» sind offenkundig nichts anderes als die Beschreibung eines «historischen Standorts», und dieser ist ein Analogon zum «sozialen Standort» der Wissenssoziologie. Wenn es irgendeinen Unterschied gibt, so besteht er darin,

daß Toynbee sein «Gesetz der menschlichen Natur» auf das historische Denken einschränkt; was mir eine etwas seltsame und vielleicht sogar unbeabsichtigte Einschränkung zu sein scheint; denn es ist einigermaßen unwahrscheinlich, daß es ein «Gesetz der menschlichen Natur» gibt, «von dem kein Genie ausgenommen werden kann» und das nicht für das Denken im allgemeinen, sondern nur fürs historische Denken Geltung hat.

Mit dem unbestreitbaren, aber ziemlich trivialen Wahrheitskern eines solchen Historismus oder Soziologismus habe ich mich in den beiden letzten Kapiteln beschäftigt, und ich brauche hier nicht zu wiederholen, was dort gesagt wurde. Aber, kritisch gesprochen, ist vielleicht die Bemerkung am Platz, daß Toynbees Satz, wenn man ihn von seiner Einschränkung auf das historische Denken befreit, kaum mehr als ein «Axiom» betrachtet werden könnte, da er paradox wäre! (Er wäre eine weitere Form des Lügnerparadoxons⁵³; denn wenn kein Genius davon ausgenommen ist, die Moden seines sozialen Standorts auszudrücken, dann ist auch diese Behauptung selbst bloß ein Ausdruck des sozialen Standorts des Autors, d. h. der relativistischen Mode unserer Zeit.) Diese Bemerkung hat nicht nur eine rein formallogische Bedeutung. Denn sie zeigt, daß der Historismus oder die Historioanalyse auf den Historismus selbst angewendet werden kann; und ein solches Verfahren ist einer Idee gegenüber zulässig, die bereits in rationaler Weise kritisiert worden ist. Da der Historismus so kritisiert worden ist, so kann ich nun eine historioanalytische

Diagnose riskieren und sagen, daß der Historismus ein typisches, wenn auch leicht veraltetes Produkt unserer Zeit ist, oder, genauer gesagt, er ist ein Produkt der typischen Zurückgebliebenheit der Sozialwissenschaften unserer Zeit. Er ist die typische Reaktion auf den Interventionismus, auf eine Periode der Rationalisierung und der industriellen Zusammenarbeit; er ist die Reaktion auf eine Periode, die, vielleicht mehr als jede andere Periode in der Geschichte, die praktische Anwendung rationaler Methoden auf soziale Probleme verlangt. Eine Sozialwissenschaft, die diesen Forderungen nicht völlig gerecht werden kann, ist daher geneigt, sich zu verteidigen, indem sie detaillierte Angriffe gegen die Anwendbarkeit der Wissenschaft auf derartige Probleme produziert. Meine historisch-analytische Diagnose zusammenfassend, wage ich also die Behauptung, daß der Historismus Toynbees ein apologetischer Antirationalismus ist, der, aus der Verzweiflung an der Vernunft geboren, in die Vergangenheit sowie in eine Prophezeiung der Zukunft⁵⁴ zu entkommen versucht. Der Historismus muß mehr als irgendeine andere Richtung als ein historisches Produkt verstanden werden.

Diese Diagnose wird durch viele Züge von Toynbees Werk bestätigt. Ein Beispiel ist sein Nachdruck auf die Überlegenheit der Jenseitigkeit über die Handlungen, die den Lauf dieser Welt beeinflussen. So spricht er zum Beispiel von Mohammeds «tragischem weltlichem Erfolg», und er sagt, daß die Gelegenheit zum Handeln in dieser Welt, die an den Propheten herantrat, eine Herausforde-

rung darstellte, der sein Geist nicht gewachsen war. Er akzeptierte, verzichtete damit auf die sublimale Rolle des edlen Propheten und gab sich mit der alltäglichen Rolle des höchst erfolgreichen Staatsmannes zufrieden.» (Mit anderen Worten – Mohammed unterlag einer Versuchung, der Jesus widerstand.) Ignatius von Loyola gewinnt demgemäß den Beifall Toynbees, da er von einem Soldaten zu einem Heiligen wurde⁵⁵. Man kann jedoch die Frage stellen, ob nicht dieser Heilige auch ein erfolgreicher Staatsmann geworden ist? (Aber wenn es sich um Jesuiten handelt, dann scheint alles anders zu sein: Diese Form staatsmännischer Betätigung ist genügend jenseitig.) Um Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich es klarstellen, daß ich selber viele Heilige höher einschätzen würde als die meisten oder nahezu alle Staatsmänner, die ich kenne, denn ich werde im allgemeinen durch politische Erfolge nicht sehr beeindruckt. Ich zitiere diese Stelle nur als eine Bestätigung meiner historisch-analytischen Diagnose: daß dieser Historismus eines modernen historischen Propheten nichts anderes ist als ein philosophischer Fluchtversuch.

Toynbees Antirationalismus tritt auch an vielen anderen Stellen hervor. So zum Beispiel verwendet er in einem Angriff auf die rationalistische Konzeption der Toleranz Kategorien wie «Vornehmheit» im Gegensatz zu «Niedrigkeit», aber keine Argumente. Die Stelle befaßt sich mit dem Gegensatz zwischen dem bloß «negativen» Vermeiden von Gewaltanwendung (aus rationalen Gründen) und der wahrhaften Gewaltlosigkeit derer, die einer anderen Welt

angehören; und sie deutet an, daß dies zwei Dinge sind, «die zueinander in positiver Antithese stehen»⁵⁶. Das ist die Stelle: «Die Praxis der Gewaltlosigkeit mag auf ihrer niedrigsten Stufe nichts Vornehmeres und Konstruktiveres ausdrücken als eine zynische Enttäuschung ... an der Gewalt ... die vorher *ad nauseam* ausgeübt wurde ... Ein berüchtigtes Beispiel einer Gewaltlosigkeit von dieser wenig erbaulichen Art ist die religiöse Toleranz der abendländischen Welt des siebzehnten Jahrhunderts bis heute.» Man kann hier nur schwer der Versuchung widerstehen, mit der Frage zu erwidern, ob – in Toynbees eigener Terminologie – dieser erbauliche Angriff auf die demokratische religiöse Toleranz des Abendlandes etwas Vornehmeres oder Konstruktiveres ausdrückt als eine zynische Enttäuschung an der Vernunft; ob er nicht ein berüchtigtes Beispiel jenes Antirationalismus ist, der in unserer abendländischen Welt Mode war und leider noch immer ist und der insbesondere in der Zeit Hegels und bis heute *ad nauseam* praktiziert worden ist.

Meine Historioanalyse Toynbees ist natürlich keine ernsthafte Kritik. Sie ist nur eine unfreundliche Weise, dem Historismus sein Vorgehen zu vergelten und es ihm in eigener Münze heimzuzahlen. Meine grundlegende Kritik geht ganz anders vor, und es würde mir sicher sehr leid tun, wenn meine historischen Versuche dazu beitrügen, daß diese billige Methode noch mehr in die Mode kommt.

Man möge mich nicht mißverstehen. Ich fühle keinerlei Feindschaft gegen einen religiösen Mystizismus (einzig

gegen einen militanten antirationalistischen Intellektualismus), und ich würde einer der ersten sein, der einem Versuch zu seiner Unterdrückung entgegenträte. Nicht ich bin es, der der religiösen Intoleranz das Wort redet. Aber ich verlange für den Glauben an die Vernunft, für den Rationalismus oder die humanitäre Gesinnung dasselbe Recht, beizutragen zu einer Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten, insbesondere zur Kontrolle des internationalen Verbrechens und der Herstellung des Friedens, wie für jedes andere Glaubensbekenntnis. «Der Humanist», so schreibt Toynbee⁵⁷, «konzentriert absichtlich seine ganze Aufmerksamkeit und alle seine Anstrengungen darauf, ... menschliche Dinge unter die Herrschaft des Menschen zu bringen. Jedoch ... kann die Einheit der Menschheit nie anders erreicht werden als in einem Rahmen der Einheit des übermenschlichen Ganzen, dem die Menschheit als ein Teil angehört ...; und unsere moderne abendländische Humanistenschule hat in absonderlicher und unnatürlicher Weise geplant, den Himmel zu erreichen, indem sie einen gigantischen babylonischen Turm auf irdischen Grundlagen errichtete ...» Wenn ich die Behauptung Toynbees recht verstehe, dann gibt es für den Humanisten keine Chance, internationale Geschehnisse unter die Herrschaft der menschlichen Vernunft zu bringen. An die Autorität Bergsons⁵⁸ appellierend, behauptet er, daß uns nur die Unterordnung unter ein übermenschliches Ganzes retten kann und daß es keinen Weg für die menschliche Vernunft gibt, keinen «Erdenweg», wie er sich ausdrückt, auf dem

sich der Stammesnationalismus überwinden läßt. Ich habe nun nichts dagegen, wenn man den Glauben des Humanisten an die Vernunft «irdisch» nennt, denn ich halte es in der Tat für ein Prinzip rationalistischer Politik, daß wir unmöglich den Himmel auf Erden herstellen können⁵⁹. Aber der Humanismus ist schließlich ein Bekenntnis, das sich in Taten bewährt hat und das sich dabei vielleicht als ebensogut erwies wie jeder andere Glauben. Und obgleich ich die Auffassung der meisten Humanisten teile, daß das Christentum durch seine Lehre von der Vaterschaft Gottes einen großen Beitrag zur Brüderlichkeit der Menschen leisten kann, so bin ich doch andererseits überzeugt, daß jene Menschen, die den Glauben an die Vernunft untergraben, dieses Ziel kaum fördern werden.

Schluß

FÜNFZEHNTE KAPITEL: HAT DIE WELTGESCHICHTE EINEN SINN?

I

Da wir uns nun dem Ende dieses Werkes nähern, so möchte ich den Leser wieder darauf aufmerksam machen, daß ich nicht die Absicht hatte, eine auch nur annähernd vollständige Geschichte des Historizismus zu schreiben; vielmehr enthält dieses Werk nur verstreute Randbemerkungen zu einer solchen Geschichte, die obendrein noch sehr persönlicher Natur sind. Daß es außerdem eine Art kritischer Einführung in die Philosophie der Gesellschaft und der Politik ist, das ist eng mit diesem Charakter verbunden, denn der Historizismus ist eine soziale, politische und moralische (oder soll ich sagen unmoralische) Philosophie, und als eine solche ist er seit dem Beginn unserer Zivilisation höchst einflußreich gewesen. Es ist daher kaum möglich, seine Geschichte zu kommentieren, ohne sich auf eine Diskussion der Grundprobleme der Gesellschaft, der Politik und der Sitten einzulassen. Aber eine solche Diskussion muß, ob sie es nun zuläßt oder nicht, immer ein stark persönliches Element enthalten. Das heißt nicht, daß der Inhalt dieses Werkes zum Großteil Ansichtssache ist; an den wenigen Stellen, an denen ich meine persönlichen Entscheidungen

oder Vorschläge in sittlichen und politischen Dingen erklärte, habe ich den persönlichen Charakter des Vorschlags oder der Entscheidung immer klargestellt. Es bedeutet vielmehr, daß die Auswahl der behandelten Materie in einem weit größeren Ausmaß eine Sache persönlicher Entscheidung ist, als dies etwa in einer wissenschaftlichen Darstellung der Fall sein würde. In gewisser Hinsicht ist jedoch dieser Unterschied nur ein Unterschied dem Grade nach. Sogar eine Wissenschaft ist nicht nur eine «Gesamtheit von Tatsachen». Sie ist zumindest eine Sammlung und als solche abhängig von den Interessen des Sammlers, abhängig von einem Gesichtspunkt. In der Wissenschaft ist dieser Gesichtspunkt gewöhnlich durch eine wissenschaftliche Theorie bestimmt; das heißt, wir wählen aus der unendlichen Mannigfaltigkeit von Tatsachen und aus der unendlichen Mannigfaltigkeit der Aspekte von Tatsachen jene Tatsachen und jene Aspekte aus, die uns interessieren, da sie mit einer mehr oder weniger vorgefaßten wissenschaftlichen Theorie verbunden sind. Eine gewisse Schule von Wissenschaftstheoretikern¹ hat aus Überlegungen wie dieser geschlossen, daß die Wissenschaft sich immer im Kreise bewegt und «daß wir immer nur unserem eigenen Schwanz nachjagen», wie es Eddingston ausdrückt; denn wir können aus dem Tatsachenwissen nur das herausbekommen, was wir selbst in Form unserer Theorien in dieses Wissen hineingelegt haben. Aber dieses Argument ist unhaltbar. Obgleich es im allgemeinen zutrifft, daß wir nur solche Tatsachen auswählen, die mit irgendeiner vorgefaßten Theorie zusammenhängen, so stimmt es

doch nicht, daß wir nur solche Tatsachen auswählen, die die Theorie bestätigen oder die sie gleichsam wiederholen; die Methode der Wissenschaft besteht vielmehr darin, daß sie sich nach Tatsachen umsieht, die zur Widerlegung der Theorie dienen können. Diesen Vorgang nennen wir die Überprüfung der Theorie – wir sehen nach, ob die Theorie keinen Fehler enthält. Aber obgleich die Tatsachen im Hinblick auf die Theorie ausgewählt werden und sie bestätigen, solange die Theorie den verschiedenen Überprüfungen standhält, so sind sie doch mehr als eine Art leerer Wiederholung einer vorgefaßten Theorie. Sie bestätigen die Theorie nur dann, wenn sie das Ergebnis erfolgloser Versuche sind, ihre Voraussagen als ungültig zu erweisen, und wenn sie daher ein sprechendes Zeugnis zu ihren Gunsten ablegen. Es ist also meiner Ansicht nach die Möglichkeit, sie zu widerlegen, ihre Falsifizierbarkeit, die die Möglichkeit der Überprüfung einer Theorie und damit ihre Wissenschaftlichkeit bestimmt; und die Tatsache, daß alle Prüfungen einer Theorie Versuche zur Widerlegung von Voraussagen sind, die mit ihrer Hilfe abgeleitet wurden, diese Tatsache ist der Schlüssel der wissenschaftlichen Methode². Diese Auffassung von der wissenschaftlichen Methode wird durch die Geschichte der Wissenschaften bestätigt, die uns zeigt, daß wissenschaftliche Theorien oft durch Experimente verworfen werden und daß die Verwerfung von Theorien das Vehikel des wissenschaftlichen Fortschritts ist. Die Behauptung der Zirkelhaftigkeit der Wissenschaft kann also nicht aufrechterhalten werden.

Aber die Behauptung enthält einen wahren Kern; es ist richtig, daß jede wissenschaftliche Beschreibung von Tatsachen in höchstem Ausmaße selektiv ist, daß sie stets von Theorien abhängt. Die Situation kann am besten durch den Vergleich mit einem Scheinwerfer verdeutlicht werden (die «Scheinwerfertheorie der Wissenschaft», wie ich sie gewöhnlich im Gegensatz zur «Kübeltheorie des Bewußtseins» nenne)³. Was der Scheinwerfer sichtbar macht, das hängt ab von seiner Lage, von der Weise, in der wir ihn einstellen, von seiner Intensität, Farbe und so fort; es hängt natürlich auch weitgehend von den Dingen ab, die von ihm beleuchtet werden. In ähnlicher Weise hängt eine wissenschaftliche Theorie zum Großteil von unserem Standpunkt, von unseren Interessen ab, und diese sind in der Regel mit der Theorie oder der Hypothese verbunden, die wir überprüfen wollen – aber sie hängt auch von den beschriebenen Tatsachen ab. Man könnte eine Theorie oder eine Hypothese wirklich sehr gut als die Kristallisation eines Gesichtspunktes oder einer Ansicht beschreiben. Sobald wir nämlich unsere Ansichten zu formulieren versuchen, erhalten wir in der Regel so etwas wie eine Arbeitshypothese; das heißt eine vorläufige Annahme, deren Funktion darin besteht, uns bei der Auswahl und der Anordnung der Tatsachen behilflich zu sein. Aber wir sollten uns darüber im klaren sein, daß es keine Theorie und keine Hypothese geben kann, die nicht in diesem Sinn eine Arbeitshypothese ist und bleibt. Denn keine Theorie ist endgültig und jede Theorie hilft uns, die Tatsachen zu ordnen und auszuwäh-

len. Dieser selektive Charakter jeder Beschreibung macht sie in einem gewissen Sinn «relativ»; relativ aber einzig in dem Sinn, daß wir eine andere Beschreibung und nicht diese vorbrächten, wenn unser Standpunkt ein anderer wäre. Sie kann auch unseren *Glauben* an die Wahrheit der Beschreibung beeinflussen; aber sie beeinflußt nicht die Frage der Wahrheit oder der Falschheit der Beschreibung; die Wahrheit ist nicht «relativ» im angegebenen Sinn⁴.

Der Grund für den selektiven Charakter aller unserer Beschreibungen liegt, grob gesprochen, in dem unendlichen Reichtum und in der Mannigfaltigkeit der möglichen Aspekte der Tatsachen unserer Welt. Zur Beschreibung dieser unendlichen Fülle steht uns nur eine endliche Anzahl von Worten zur Verfügung. Wir können also beschreiben, solange wir wollen: unsere Beschreibung wird immer unvollständig sein, sie wird eine bloße Auswahl (und noch dazu eine dürftige Auswahl) der Tatsachen sein, die sich uns zur Beschreibung bieten. Es ist daher nicht nur unmöglich, einen selektiven Gesichtspunkt zu vermeiden, sondern ein solcher Versuch ist auch völlig unerwünscht; denn im Falle seines Gelingens würden wir nicht etwa eine mehr «objektive» Beschreibung erhalten, sondern eine bloße Anhäufung von völlig zusammenhanglosen Sätzen. Aber ein Gesichtspunkt ist natürlich unvermeidbar; und der naive Versuch, ihn zu umgehen, kann nur dazu führen, daß man sich selbst täuscht und unkritisch einen unbewußten Gesichtspunkt anwendet⁵. Alles das trifft höchst nachdrücklich auf eine *historische Beschreibung* mit der «Unendlichkeit ihres Stof-

fes» zu, wie sich Schopenhauer ausdrückt ⁶. Somit ist es uns in der Geschichte nicht weniger als in den übrigen Wissenschaften unmöglich, einen Gesichtspunkt zu vermeiden; und die Annahme, daß wir ohne einen Gesichtspunkt auskommen können, muß zu Selbsttäuschung und zu Mangel an kritischer Sorgfalt führen. Das bedeutet natürlich nicht, daß es uns gestattet ist, zu falsifizieren, was uns beliebt, oder daß wir in Fragen der Wahrheit sorglos vorgehen können. Jede besondere historische Beschreibung von Tatsachen wird einfach wahr oder falsch sein, wie schwer es auch immer sein mag, über ihre Wahrheit oder Falschheit zu einer Entscheidung zu kommen.

Soweit ist die Lage in der Geschichte analog zur Lage in den Naturwissenschaften, zum Beispiel in der Physik. Aber wenn wir die Rolle, die ein «Gesichtspunkt» in der Geschichte spielt, mit der Rolle vergleichen, die einem «Gesichtspunkt» in der Physik zukommt, dann finden wir einen großen Unterschied. Wie wir gesehen haben, tritt der «Gesichtspunkt» in der Physik gewöhnlich in Form einer physikalischen Theorie auf, die sich durch Suche nach neuen Tatsachen überprüfen läßt. In der Geschichte sind die Verhältnisse nicht ganz so einfach.

II

Betrachten wir zunächst etwas näher die Rolle von Theorien in einer Naturwissenschaft wie etwa der Physik. Hier haben die Theorien verschiedene, miteinander verbundene Aufgaben. Sie helfen uns, die Wissenschaft zu vereinheit-

lichen, und sie helfen uns auch, Ereignisse zu erklären und sie vorherzusagen. Zum Problem der Erklärung und Vorhersage sei es mir gestattet, aus einer meiner eigenen Publikationen folgendes anzuführen⁷: «Einen Vorgang ‚kausal erklären‘ heißt einen Satz, der ihn beschreibt (einen solchen Satz werden wir eine *Prognose* nennen), aus *Gesetzen und Randbedingungen* deduktiv ableiten. Wir haben zum Beispiel das Zerreißen eines Fadens ‚kausal erklärt‘, wenn wir festgestellt haben, daß der Faden eine Zerreißfähigkeit von einem Kilogramm hat und mit zwei Kilogramm belastet wurde. Diese Erklärung enthält zwei verschiedene Bestandteile. [1] nehmen wir Hypothesen an, die den Charakter allgemeiner Naturgesetze haben, in unserem Falle also etwa: «Jedesmal, wenn ein Faden mit einer Last von einer gewissen Mindestgröße belastet wird, zerreißt er.» [2] nehmen wir spezifische Sätze an (die Anfangsbedingungen), die sich auf das besondere Ereignis beziehen, das gerade untersucht wird, etwa: «Für diesen Faden hier beträgt diese charakteristische Mindestgröße ein Kilogramm», und «Das an diesem Faden angehängte Gewicht ist ein Zweikilogrammgewicht!» Wir finden also zwei verschiedene Arten von Sätzen, die erst gemeinsam die vollständige ‚kausale Erklärung‘ liefern: [1] *allgemeine Sätze – Hypothesen, Naturgesetze* – und [2] *besondere Sätze, das heißt Sätze, die nur für den betreffenden Fall gelten – die Randbedingungen*. Aus den allgemeinen Sätzen [1] kann man mit Hilfe der Randbedingungen [2] den folgenden besonderen Satz [3] deduzieren: «Dieser Faden wird rei-

ßen.» Wir nennen diesen Schluß [3] eine (besondere oder singuläre) *Prognose*. – Die Randbedingungen (oder genauer, die von ihnen beschriebene Situation) pflegt man gewöhnlich die «Ursache» des fraglichen Ereignisses zu nennen, die Prognose (oder genauer, das durch die Prognose beschriebene Ereignis) die Wirkung: Zum Beispiel sagen wir, daß das Anhängen eines Gewichts von zwei Pfund an einen Draht, der nur ein Pfund zu tragen fähig ist, die Ursache des Zerreißen des Drahtes darstellte. Aus dieser Analyse einer kausalen Erklärung können wir verschiedenes ersehen. Erstens, daß wir von Ursache und Wirkung nie in einer absoluten Weise sprechen können; vielmehr ist ein Ereignis die Ursache eines anderen Ereignisses, das seine Wirkung darstellt nur in bezug auf ein universelles Gesetz. Diese universellen Gesetze sind jedoch im allgemeinen (wie auch in unserem Beispiel) so trivial, daß wir sie in der Regel einfach hinnehmen, statt sie bewußt zu verwenden. Zweitens sehen wir, daß der Einsatz einer Theorie zum Zweck der *Vorhersage* eines bestimmten Ereignisses nur ein anderer Aspekt ihrer Verwendung zum Zweck der *Erklärung* eines derartigen Ereignisses ist. Und da wir eine Theorie überprüfen, indem wir die vorausgesagten Ereignisse mit den tatsächlich beobachteten Ereignissen vergleichen, so zeigt unsere Analyse weiterhin, wie sich Theorien *überprüfen* lassen. Ob wir nun eine Theorie zur Vorhersage, zur Erklärung oder zur Nachprüfung verwenden, das hängt von unserem Interesse ab und auch davon, welche Sätze wir als gegeben oder als angenommen voraussetzen.

So sind wir im Falle der sogenannten theoretischen oder *generalisierenden Wissenschaften* (wie Physik, Biologie, Soziologie usw.) vorwiegend an den universellen Gesetzen oder Hypothesen interessiert. Wir möchten wissen, ob sie wahr sind, und da wir uns ihrer Wahrheit niemals direkt versichern können, so bedienen wir uns der Methode der Elimination der falschen Hypothesen. Unser Interesse an den spezifischen Ereignissen, zum Beispiel an den Experimenten, die durch die Anfangsbedingungen und die Prognosen beschrieben werden, ist einigermaßen beschränkt; wir sind an ihnen hauptsächlich insofern interessiert, als sie Mittel sind für bestimmte Zwecke, Mittel, durch die wir die universellen Gesetze überprüfen können, die ihrerseits als für sich interessant und als Mittel zur Vereinheitlichung unseres Wissens gelten.

Im Falle der angewandten Wissenschaften richtet sich unser Interesse auf etwas anderes. Der Ingenieur, der die Physik verwendet, um eine Brücke zu bauen, ist vor allem an einer Prognose interessiert: Ob eine Brücke von bestimmter (durch die Anfangsbedingungen beschriebener) Art eine gewisse Last tragen wird oder nicht. Für ihn sind die universellen Gesetze Mittel für einen Zweck, und sie werden als gegeben hingenommen.

Dementsprechend sind die reinen und die angewandten generalisierenden Wissenschaften beziehungsweise an der Überprüfung von universellen Hypothesen und an der Voraussage spezifischer Ereignisse interessiert. Es gibt aber ein weiteres Interessengebiet, nämlich die Erklärung eines

spezifischen oder besonderen Ereignisses. Wenn wir ein solches Ereignis, zum Beispiel einen bestimmten Unfall, erklären wollen, dann nehmen wir gewöhnlich stillschweigend eine ganze Menge ziemlich trivialer universeller Gesetze an (wie z. B. daß ein Knochen unter bestimmtem Druck bricht oder daß ein Kraftfahrzeug, das in bestimmter Weise mit einem menschlichen Körper kollidiert, auf ihn einen Druck ausüben wird, der hinreicht, um einen Knochen zu brechen usw.), und wir sind vorwiegend an den Anfangsbedingungen oder an der Ursache interessiert, die zusammen mit diesen trivialen universellen Gesetzen das fragliche Ereignis erklären könnte. Hierauf nehmen wir gewöhnlich gewisse Anfangsbedingungen hypothetisch an, und wir versuchen weitere Zeugnisse aufzufinden, um festzustellen, ob diese hypothetisch angenommenen Anfangsbedingungen wahr sind oder nicht; das heißt, wir überprüfen diese spezifischen Hypothesen, indem wir aus ihnen (mit Hilfe anderer und gewöhnlich gleich trivialer universeller Gesetze) neue Vorhersagen ableiten, die sich mit beobachtbaren Tatsachen vergleichen lassen.

Um die in einer solchen Erklärung verwendeten universellen Gesetze brauchen wir uns nur in den seltensten Fällen den Kopf zu zerbrechen. Wir tun das nur dann, wenn wir eine neue und seltsame Ereignisart beobachten, wie zum Beispiel eine unerwartete chemische Reaktion. Wenn ein solches Ereignis zur Aufstellung und Überprüfung neuer Hypothesen führt, dann ist es vor allem vom Standpunkt einer generalisierenden Wissenschaft aus von Interesse.

Aber wenn wir an spezifischen Ereignissen und ihrer Erklärung interessiert sind, so nehmen wir in der Regel alle die vielen universellen Gesetze, die wir gerade brauchen, als gegeben hin.

Jene Wissenschaften nun, die dieses Interesse an spezifischen Ereignissen und an ihrer Erklärung besitzen, können wir im Gegensatz zu den generalisierenden Wissenschaften die *historischen Wissenschaften* nennen.

Diese Auffassung der Geschichte macht es klar, warum so viele Erforscher der Geschichte und ihrer Methoden behaupten, daß sie an besonderen Ereignissen interessiert sind und nicht an sogenannten «historischen Gesetzen». Denn nach unserer Auffassung kann es keine historischen Gesetze geben. Die Generalisation gehört einfach einem anderen Interessensgebiet an, und dieses ist scharf vom Interesse an spezifischen Ereignissen und an ihrer kausalen Erklärung zu unterscheiden, worin die Aufgabe der Geschichte besteht. Wer an Gesetzen interessiert ist, der muß sich den generalisierenden Wissenschaften zuwenden (z. B. der Soziologie). Unsere Darstellung macht es auch klar, warum die Geschichte so oft als die Gesamtheit «der vergangenen Ereignisse, so, wie sie tatsächlich eingetreten sind», beschrieben worden ist. Diese Beschreibung kennzeichnet ziemlich gut das spezifische Interesse des Geschichtsforschers im Gegensatz zum Interesse eines Menschen, der sich mit den generalisierenden Wissenschaften beschäftigt, wenn wir auch später gewisse Einwände gegen sie erheben werden. Und unsere Ansicht erklärt auch, warum wir

dem Problem des «unendlichen Gegenstandes» in der Geschichte eher als in den generalisierenden Wissenschaften begegnen. Denn die Theorien oder die universellen Gesetze der generalisierenden Wissenschaften führen Einheit wie auch einen «Gesichtspunkt» ein; für jede einzelne generalisierende Wissenschaft schaffen sie die Probleme, die Interessenzentren sowie die Brennpunkte der Forschung, der logischen Konstruktion und der Darstellung. Aber in der Geschichte gibt es keine solchen vereinheitlichenden Theorien; genauer gesagt, die unzähligen trivialen universellen Gesetze, die wir hier verwenden, werden einfach als gegeben hingenommen; sie sind praktisch ohne alles Interesse und völlig unfähig, die Materie zu ordnen. Wenn wir zum Beispiel die erste Teilung Polens im Jahre 1772 durch den Hinweis erklären, daß Polen keinesfalls der vereinten Macht Rußlands, Preußens und Österreichs widerstehen konnte, dann nehmen wir stillschweigend einige triviale universelle Gesetze an, wie etwa dieses: «Wenn eine von zwei ungefähr gleich gut geführten und gleich gut ausgerüsteten Armeen einen ungeheueren Überschuß an Menschen besitzt, dann gewinnt die andere niemals.» (Ob wir hier «niemals» oder «fast niemals» sagen, ist für unseren Zweck nicht so wichtig wie für den Kapitän der *H. M. S. Pinafore*.) Wir können ein solches Gesetz ein Gesetz der Soziologie militärischer Macht nennen; aber es ist zu trivial, um für die Erforscher der Soziologie je ein ernsthaftes Problem darzustellen oder um ihre Aufmerksamkeit zu erregen. Und wenn wir den Entschluß Cäsars, den Rubicon zu überschreiten, etwa

auf seinen Ehrgeiz und seine Energie zurückführen, dann verwenden wir einige sehr triviale psychologische Verallgemeinerungen, die kaum je die Aufmerksamkeit der Psychologen auf sich ziehen würden. (In Wirklichkeit verwenden die meisten historischen Erklärungen stillschweigend nicht so sehr triviale soziologische und psychologische Gesetze als die *Logik der Situation*, von der bereits im 4. Kapitel die Rede war; das heißt, sie nehmen, abgesehen von Anfangsbedingungen, die persönliche Interessen, Ziele und andere Situationsfaktoren [wie etwa die der betreffenden Person zugängliche Information] beschreiben, stillschweigend als eine Art erster Annäherung das triviale allgemeine Gesetz an, daß geistig normale Menschen in der Regel mehr oder weniger vernünftig handeln.)

III

Wir sehen also, daß die historischen Gesetze, die die historische Erklärung verwendet, kein Prinzip der Auswahl und Vereinheitlichung, keinen «Gesichtspunkt» für die Geschichte liefern. In einem sehr beschränkten Sinn ergibt sich ein solcher Gesichtspunkt, wenn man die Geschichte auf die Geschichte von etwas einschränkt; Beispiele sind die Geschichte der Machtpolitik, der ökonomischen Beziehungen, der Technologie oder der Mathematik. In der Regel brauchen wir aber weitere Auswahlprinzipien, das heißt Gesichtspunkte, die zur gleichen Zeit Interessenzentren sind. Einige von ihnen werden von vorgefaßten Ideen geliefert, die in gewisser Hinsicht den allgemeinen Gesetzen

gleichen, wie etwa von der Idee, daß der Charakter des «großen Mannes» oder der «Nationalcharakter» oder daß gewisse moralische Ideen, ökonomische Bedingungen und so fort für die Geschichte von Bedeutung sind. Es ist nun wichtig, sich darüber klar zu werden, daß viele «historische Theorien» (man sollte sie vielleicht besser «Quasitheorien» nennen) sich von wissenschaftlichen Theorien beträchtlich unterscheiden. Denn in der Geschichte (die historische Naturgeschichte wie etwa die historische Geologie eingeschlossen) sind die Tatsachen, die uns zur Verfügung stehen, oft streng begrenzt und lassen sich nicht willkürlich wiederholen oder herbeiführen. Und sie sind nach einem vorgefaßten Gesichtspunkt gesammelt worden: die sogenannten Geschichts-«quellen» zeichnen nur jene Tatsachen auf, deren Aufzeichnung genügend interessant war, so daß sie in der Regel nur Tatsachen enthalten werden, die zu einer vorgefaßten Theorie passen. Und da keine weiteren Tatsachen zur Verfügung stehen, so wird es in der Regel nicht möglich sein, diese oder irgendeine nachfolgende Theorie zu überprüfen. Solchen unprüfbaren Theorien kann man dann mit Recht Zirkelhaftigkeit vorwerfen in dem Sinn, in dem sie ungerechterweise den wissenschaftlichen Theorien vorgeworfen worden ist. Ich werde solche historische Theorien im Gegensatz zu wissenschaftlichen Theorien «*allgemeine Interpretationen*» nennen.

Interpretationen sind wichtig, denn sie geben uns einen Gesichtspunkt. Aber wir haben gesehen, daß ein Gesichtspunkt immer unvermeidlich ist und daß man in der

Geschichte nur selten auf eine Theorie trifft, die sich überprüfen läßt und die daher wissenschaftlichen Charakter besitzt. Wir dürfen daher nicht annehmen, daß sich eine allgemeine Interpretation bestätigen läßt durch ihre Übereinstimmung mit sogar allen unseren Aufzeichnungen; denn wir müssen uns ihre Zirkelhaftigkeit sowie auch den Umstand vor Augen halten, daß es immer zahlreiche andere (und vielleicht unvereinbare) Interpretationen geben wird, die mit denselben Aufzeichnungen übereinstimmen, und daß uns neue Daten zur Ausführung von entscheidenden Experimenten nur selten zur Verfügung stehen, wie dies in der Physik der Fall ist⁸. Die Historiker sehen oft keine andere Interpretation, die so gut auf die Tatsachen paßt, wie ihre eigene; aber wenn wir in Betracht ziehen, daß sogar in der Physik mit ihrem größeren und verlässlicheren Tatsachenmaterial immer und immer wieder neue entscheidende Experimente notwendig sind, weil die alten Experimente mit zwei rivalisierenden und unvereinbaren Theorien übereinstimmen (denken wir etwa an die Untersuchung der Beugung des Lichtes von Fixsternen am Sonnenrand während einer Sonnenfinsternis, die nötig ist, um zwischen der Newtonschen und der Einsteinschen Gravitationstheorie zu entscheiden), dann werden wir die naive Ansicht aufgeben, daß sich irgendeine Reihe historischer Aufzeichnungen je auf nur eine Weise interpretieren läßt.

Das bedeutet aber natürlich nicht, daß alle Interpretationen gleich verdienstvoll sind. Erstens gibt es immer Interpretationen, die nicht mit den anerkannten Aufzeichnungen

übereinstimmen; zweitens gibt es Interpretationen, die einer Zahl mehr oder weniger plausibler Hilfhypothesen bedürfen, um der Falsifikation durch die Aufzeichnungen zu entgehen; drittens gibt es Interpretationen, denen es nicht gelingt, eine Reihe von Tatsachen zu verbinden, die eine andere Interpretation verbinden und insofern «erklären» kann. Dementsprechend ist auch auf dem Gebiete historischer Interpretationen ein beträchtlicher Fortschritt möglich. Außerdem sind alle Arten von Zwischenstationen zwischen mehr oder weniger allgemeinen «Gesichtspunkten» und den oben erwähnten spezifischen oder singulären historischen Hypothesen möglich, die bei der Erklärung historischer Ereignisse die Rolle hypothetischer Anfangsbedingungen und nicht die Rolle allgemeiner Gesetze spielen. Diese lassen sich oft genug ziemlich gut überprüfen und sind daher wissenschaftlichen Theorien vergleichbar. Aber einige dieser spezifischen Hypothesen sind jenen universellen Quasitheorien sehr ähnlich, die ich Interpretationen genannt habe, und sie können dementsprechend mit ihnen als «spezifische Interpretationen» zu einer Klasse vereinigt werden. Denn die Zeugnisse zugunsten einer solchen spezifischen Interpretation sind oft genug ebenso zirkulär wie die Zeugnisse zugunsten eines allgemeinen «Gesichtspunkts». Es kann zum Beispiel der Fall sein, daß uns unsere einzige Autorität über bestimmte Ereignisse gerade jene Information gibt, die auf ihre eigene spezifische Interpretation paßt. Die meisten spezifischen Interpretationen dieser Tatsachen, die wir aufzustellen

versuchen, werden dann in dem Sinn zirkulär sein, daß sie mit der Interpretation zusammenpassen müssen, die bei der ursprünglichen Auswahl der Tatsachen verwendet wurde. Wenn wir jedoch einem derartigen Material eine Interpretation geben können, die von der Interpretation unserer Autorität radikal abweicht (und das ist z. B. bei unserer Interpretation der Werke Platons sicher der Fall), dann wird unsere Interpretation vielleicht eine gewisse Ähnlichkeit mit einer wissenschaftlichen Hypothese annehmen. Aber man muß sich immer vergegenwärtigen, daß die leichte Anwendbarkeit einer gewissen Interpretation und die Tatsache, daß sie alles erklärt, was wir wissen, ein sehr zweifelhaftes Argument zu ihren Gunsten ist; denn wir können eine Theorie nur dann prüfen, wenn wir nach einem Gegenbeispiel suchen können. (Dieser Umstand wird von den Bewunderern der verschiedenen «Enthüllungsfilosofien», insbesondere von den Psycho-, Sozio- und den Historioanalytikern, fast immer übersehen; sie werden oft durch die Leichtigkeit verführt, mit der sich ihre Theorien überall anwenden lassen.)

Ich sagte vorhin, daß Interpretationen unvereinbar sein können; dies ist nicht der Fall, solange wir sie nur als Kristallisationen von Gesichtspunkten auffassen. So zum Beispiel ist die Interpretation, daß der Mensch ständig fortschreitet (auf die offene Gesellschaft oder auf ein anderes Ziel zu), mit der Interpretation unvereinbar, daß er fortwährend zurückgleitet oder zurückschreitet. Aber der «Gesichtspunkt» eines Historikers, für den die menschliche Geschichte eine

Geschichte des Fortschritts ist, ist nicht notwendigerweise unvereinbar mit dem Standpunkt eines Historikers, der sie als eine Geschichte des Rückschritts auffaßt; das heißt: wir könnten eine Geschichte des menschlichen Fortschritts auf die Freiheit zu schreiben (sie würde z. B. die Geschichte des Kampfes gegen die Sklaverei enthalten) und andererseits eine Geschichte des menschlichen Rückschritts und der Unterdrückung (die z. B. von solchen Ereignissen wie vom Zusammenstoß der weißen Rasse und der farbigen Rassen berichten würde); und diese beiden geschichtlichen Darstellungen brauchen einander nicht zu widersprechen; es ist durchaus möglich, daß sie sich ergänzen, wie sich zwei Ansichten derselben Landschaften von zwei verschiedenen Punkten aus ergänzen. Diese Überlegung ist von großer Wichtigkeit. Denn da jede Generation ihre eigenen Schwierigkeiten und Probleme und also auch ihre eigenen Interessen und ihren eigenen Gesichtspunkt besitzt, so folgt, daß jede Generation ein Recht hat, die Geschichte auf ihre Weise zu betrachten und neu zu deuten, komplementär zur Deutung vorhergehender Generationen. Schließlich studieren wir die Geschichte, weil wir an ihr ein Interesse haben⁹, und vielleicht auch, weil wir etwas über unsere eigenen Probleme lernen möchten. Aber die Geschichte kann keinem dieser beiden Zwecke dienen, wenn wir unter dem Einfluß einer unanwendbaren Idee von Objektivität zögern, die historischen Probleme von unserem Standpunkt aus darzustellen. Und wir sollten nicht glauben, daß unser Gesichtspunkt, wenn wir ihn nur bewußt und kritisch auf das

Problem anwenden, dem Gesichtspunkt eines Schreibers unterlegen sein wird, der in naiver Weise annimmt, daß er nicht interpretiert hat und daß er einen Grad von Objektivität erreicht hat, der es ihm gestattet, «die vergangenen Ereignisse» so darzustellen, «wie sie tatsächlich abgelaufen sind». (Das ist der Grund, warum ich glaube, daß sogar die zugestandenermaßen persönlichen Bemerkungen, die sich in diesem Buche finden, ihre Berechtigung haben; sie entsprechen ja der historischen Methode.) Die Hauptsache ist, daß man seinen Gesichtspunkt kennt und daß man kritisch ist, das heißt, daß man, soweit dies möglich ist, eine unbewußte und damit unkritische Voreingenommenheit bei der Darstellung der Tatsachen vermeidet. In jeder anderen Hinsicht muß die Interpretation für sich selbst sprechen; und ihr Verdienst wird in ihrer Fruchtbarkeit liegen, in ihrer Fähigkeit, die Tatsachen der Geschichte zu erhellen, wie auch in ihrem aktuellen Interesse, in ihrer Fähigkeit, die Probleme des Tages zu erhellen.

Ich fasse zusammen: Es kann keine Geschichte «der Vergangenheit» geben, «wie sie sich tatsächlich ereignet hat»; es kann nur historische Interpretationen geben, und von diesen ist keine endgültig; und jede Generation hat ein Recht, sich ihre eigene Interpretation zu bilden. Aber sie hat nicht nur ein Recht dazu, sondern auch eine Art Verpflichtung; denn hier ist wirklich ein dringendes Bedürfnis zu erfüllen. Wir möchten wissen, in welcher Beziehung unsere Schwierigkeiten zur Vergangenheit stehen, wir möchten den Weg sehen, auf dem wir zur Lösung der von

uns erfüllten und erwählten Hauptaufgaben fortschreiten können. Wenn dieses Bedürfnis nicht auf rationale und billige Weise erfüllt wird, so führt es zu historizistischen Interpretationen. Unter dem Druck dieses Bedürfnisses ersetzt der Historizist die rationale Frage «Was sollen wir als die für uns dringendsten Probleme ansehen, wie sind sie zustande gekommen und wie können wir sie lösen?» durch die irrationale und scheinbar tatsachenbezogene Frage «Welchen Weg gehen wir? Was ist die wesentliche Rolle, die uns die Geschichte zu spielen bestimmt hat?»

Aber darf ich dem Historizisten das Recht absprechen, die Geschichte auf seine Weise zu interpretieren? Habe ich nicht soeben erklärt, daß jedermann dieses Recht besitzt? Meine Antwort auf diese Frage lautet, daß die historizistischen Interpretationen Interpretationen besonderer Art sind. Jene Interpretationen, die nötig und berechtigt sind und deren eine oder andere wir annehmen müssen, können, wie ich sagte, mit einem Scheinwerfer verglichen werden. Diesen Scheinwerfer lassen wir über unsere Vergangenheit streichen, und wir hoffen durch seinen Widerschein die Gegenwart zu erhellen. Im Gegensatz dazu gleicht die historizistische Interpretation einem Scheinwerfer, den wir auf uns selbst richten. Sie macht es uns schwierig, wenn nicht unmöglich, unsere Umgebung zu sehen, und sie paralyisiert unsere Handlungen. Um diese Metapher zu übersetzen: Der Historizist sieht nicht, daß wir es sind, die die Tatsachen der Geschichte auswählen und ordnen, sondern er glaubt, daß «die Geschichte selbst» oder «die

Geschichte der Menschheit» durch ihre inhärenten Gesetze uns, unsere Probleme, unsere Zukunft und sogar unseren Gesichtspunkt bestimmt. Statt zu erkennen, daß die historische Interpretation einem Bedürfnis entgegenkommen sollte, das sich aus den praktischen Problemen und den Entscheidungen ergibt, denen wir gegenüberstehen, glaubt der Historizist, daß sich in unserem Wunsche nach historischer Interpretation die profunde Intuition ausdrückt, wir könnten durch die Betrachtung der Geschichte das Geheimnis, das Wesen des menschlichen Schicksals entdecken. Der Historizismus ist auf der Suche nach dem Weg, den die Menschheit zu wandeln bestimmt ist; er will den Schlüssel zur Geschichte (wie es J. Macmurray nennt) oder den Sinn der Geschichte entdecken.

IV

Aber gibt es einen solchen Schlüssel? *Hat die Weltgeschichte einen Sinn ?*

Ich will mich hier nicht mit dem Problem des Sinnes des Wortes «Sinn» beschäftigen; ich setze voraus, daß die meisten Menschen mit hinreichender Klarheit wissen, was sie meinen, wenn sie vom «Sinn der Geschichte» oder dem «Sinn des Lebens» sprechen¹⁰. Und in diesem Sinn, in dem Sinn, in dem die Frage nach dem Sinn der Geschichte gewöhnlich gestellt wird, gebe ich zur Antwort: *Die Weltgeschichte hat keinen Sinn.*

Um meine Gründe für diese Ansicht zu geben, muß ich zunächst etwas über jene Art von «Geschichte» sagen, an

die man denkt, wenn man die Frage nach ihrem Sinn stellt. Bisher habe ich selbst über «die Geschichte» gesprochen, als bedürfe dies keiner weiteren Erklärung. Das ist jetzt nicht mehr möglich; denn ich möchte es klarmachen, daß es eine «*Geschichte*» in dem Sinn, in dem die meisten Menschen davon sprechen, einfach nicht gibt; und das ist zumindest ein Grund, warum ich sage, daß sie keinen Sinn hat.

Wie kommen die meisten Menschen dazu, das Wort «Geschichte» zu verwenden? (Ich meine hier «Geschichte» in dem Sinn, in dem wir sagen, daß ein Buch die Geschichte Europas *betrifft* – nicht in dem Sinne, in dem wir sagen, daß es eine Geschichte Europas *ist*.) Sie lernen es in der Schule und an der Universität. Sie lesen Bücher darüber. Sie sehen, was in Büchern behandelt wird, die den Titel einer «Weltgeschichte» oder einer «Geschichte der Menschheit» tragen, und sie gewöhnen sich daran, in der Geschichte eine mehr oder weniger bestimmte Reihe von Tatsachen zu sehen. Diese Tatsachen, so glauben sie, bilden die Geschichte der Menschheit.

Wir haben aber bereits gesehen, daß der Bereich der Tatsachen unendlich reich ist und daß wir daher eine Auswahl treffen müssen. Unseren Interessen entsprechend könnten wir zum Beispiel über die Geschichte der Kunst schreiben; oder über die Geschichte der Sprache; oder über die Geschichte von Speisegebräuchen; oder über die Geschichte des Typhusfiebers (wie z. B. Zinnsser in seinem Buch *Rats Lice and History*). Sicher ist keine dieser Dar-

stellungen eine Geschichte der Menschheit (noch sind sie es alle zusammengenommen). Wenn von der Geschichte der Menschheit gesprochen wird, so denkt man vielmehr an die Geschichte des ägyptischen, des babylonischen, des persischen, des mazedonischen und des römischen Reiches und so weiter bis in die Gegenwart. Mit anderen Worten: Man spricht von der *Geschichte der Menschheit*; aber was man meint und was man in der Schule gelernt hat, ist die *Geschichte der politischen Macht*.

Es gibt keine Geschichte der Menschheit, es gibt nur eine unbegrenzte Anzahl von Geschichten, die alle möglichen Aspekte des menschlichen Lebens betreffen. Und eine von ihnen ist die Geschichte der politischen Macht. Sie wird zur Weltgeschichte erhoben. Aber das ist eine Beleidigung jeder anständigen Auffassung von der Menschheit. Es ist kaum besser, als wenn man die Geschichte der Unterschlagung oder des Raubes oder des Giftmordes zur Geschichte der Menschheit machen wollte. Denn *die Geschichte der Machtpolitik ist nichts anderes als die Geschichte internationaler Verbrechen und Massenmorde* (einige Versuche zu ihrer Unterdrückung eingeschlossen – das ist wahr). Diese Geschichte wird in der Schule gelehrt, und einige der größten Verbrecher werden als ihre Helden gefeiert.

Aber gibt es wirklich keine Universalgeschichte im Sinne einer konkreten Geschichte der Menschheit? Eine solche Geschichte kann es nicht geben. Dies muß die Antwort jedes humanitär gesinnten Menschen und insbesondere jedes Christen sein. Eine konkrete Geschichte der Mensch-

heit – wenn es sie gäbe – müßte die Geschichte aller Menschen sein. Sie müßte die Geschichte aller menschlichen Hoffnungen, Streitigkeiten und Leiden sein. Denn kein Mensch ist wichtiger als irgendein anderer. Diese konkrete Geschichte kann nun offenkundig nicht geschrieben werden. Wir müssen Abstraktionen machen, wir müssen vernachlässigen und auswählen. Aber damit kommen wir zu den vielen Geschichten; und unter ihnen zu jener Geschichte internationaler Verbrechen und Massenmorde, die als die Geschichte der Menschheit, als die «Weltgeschichte» angepriesen worden ist.

Aber warum wurde gerade die Geschichte der Macht und nicht zum Beispiel die Geschichte der Religion oder der Dichtkunst ausgewählt? Dafür gibt es verschiedene Gründe. Einer dieser Gründe ist, daß die Macht uns alle, die Dichtung aber nur wenige von uns beeinflußt. Ein anderer ist, daß die Menschen die Neigung haben, die Macht anzubeten. Aber es steht ohne jeden Zweifel fest, daß die Verehrung der Macht einer der übelsten Götzendienste der Menschheit ist, ein Relikt aus der Zeit der Fesseln, aus der Zeit der menschlichen Knechtschaft. Die Verehrung der Macht ist aus der Furcht geboren, aus einem Gefühl, das man mit Recht verachtet. Ein dritter Grund dafür, daß die Machtpolitik zum Kern der «Geschichte» erhoben worden ist, liegt in der Tatsache, daß die Mächtigen verehrt werden wollten und daß sie die Mittel besaßen, ihre Wünsche durchzusetzen. Viele Historiker schrieben unter der Aufsicht der Kaiser, der Generäle und der Diktatoren.

Ich weiß, daß diese Ansicht an vielen Stellen auf den stärksten Widerspruch stoßen wird, einige Apologeten des Christentums eingeschlossen; denn obgleich sich im Neuen Testament kaum ein Satz findet, der diese Lehre unterstützen könnte, so gilt die Ansicht, daß Gott sich in der Geschichte offenbart, doch oft als ein Teil des christlichen Dogmas; dasselbe gilt von der Ansicht, daß die Geschichte sinnvoll ist; und daß ihr Sinn der Zweck Gottes ist. Der Historizismus wird also als ein notwendiges Element der Religion hingestellt. Aber das lasse ich nicht gelten. Ich behaupte, daß diese Ansicht reiner Götzenkult und Aberglauben ist, und das nicht nur vom Standpunkt eines Rationalisten und Humanisten, sondern auch vom christlichen Standpunkt aus betrachtet.

Was steckt hinter diesem theistischen Historizismus? Mit Hegel betrachtet er die Geschichte – die politische Geschichte – als eine Bühne oder besser noch als eine Art langwieriges Shakespearedrama; und die Zuschauer halten entweder die «großen historischen Persönlichkeiten» oder die Menschheit in abstracto für die Helden dieses Spieles. Dann stellen sie die Frage «Wer hat das Stück verfaßt?» Und sie denken, daß sie eine fromme Antwort geben, wenn sie sagen «Gott». Aber das ist ein Irrtum. Ihre Antwort ist reine Lästerung, denn das Spiel wurde (und das wissen sie) nicht von Gott, sondern unter der Aufsicht von Generälen und Diktatoren von den Professoren der Geschichte geschrieben.

Ich bestreite nicht, daß die Betrachtung der Geschichte vom christlichen Standpunkt aus ebenso gerechtfertigt ist

wie ihre Betrachtung von jedem anderen Standpunkt aus; und es sollte sicher betont werden, daß wir zahlreiche Ziele und Ideale unserer abendländischen Kultur, wie die Freiheit und die Gleichheit, dem Einflüsse des Christentums verdanken. Aber zur selben Zeit besteht die einzige rationale und auch die einzige christliche Einstellung selbst zur Geschichte der Freiheit in dem Eingeständnis, daß wir selbst für sie die Verantwortung tragen, und das in demselben Sinne, in dem wir für den Aufbau unseres Lebens verantwortlich sind; und daß nur unser Gewissen, nicht aber der weltliche Erfolg unser Richter sein kann. Die Lehre, daß Gott sich und seinen Urteilsspruch in der Geschichte offenbart, ist von der Lehre ununterscheidbar, daß der weltliche Erfolg der letzte Richter und die letzte Rechtfertigung unserer Handlungen ist; sie läuft auf dasselbe hinaus wie die Lehre, daß die Geschichte urteilen wird, das heißt, daß zukünftige Macht Recht ist; und dies ist die Lehre, die ich «moralischen Futurismus»¹¹ genannt habe. Die Behauptung, daß Gott sich in der Geschichte offenbart, was man gewöhnlich «Geschichte» nennt, in der Geschichte internationaler Verbrechen und Massenmorde, diese Behauptung ist eine grobe Lästerung; denn was sich wirklich im Bereich des menschlichen Lebens ereignet – das wird durch diese grausame und zugleich kindische Affäre kaum je berührt. Das Leben des vergessenen, des unbekannten individuellen Menschen; seine Trauer, seine Freude, seine Leiden und sein Tod – sie sind der wirkliche Gehalt der menschlichen Erfahrung durch alle Zeiten. Könnte die Geschichte das erzählen, dann würde ich

sicher nicht sagen, daß es Lästerung ist, den Finger Gottes in ihr zu sehen. Aber eine solche Geschichte gibt es nicht und kann es nicht geben; und was von der Geschichte existiert, unsere Geschichte der Großen und Mächtigen, ist bestenfalls eine schale Komödie, eine Opera buffa, die von den Mächten hinter der Wirklichkeit gespielt wird (vergleichbar Homers Opera buffa der olympischen Mächte hinter der Szene der menschlichen Streitigkeiten). Sie ist, was einer unserer schlechtesten Instinkte, die götzenhafte Verehrung der Macht, uns als die Wirklichkeit vorspiegelt. Und in dieser nicht einmal vom Menschen geschaffenen, sondern von ihm gefälschten «Geschichte» wagen einige Christen den Finger Gottes zu sehen! Sie wagen es, zu verstehen und zu wissen, was Sein Wille ist, wenn sie Ihm ihre erbärmlich kleinen historischen Interpretationen in die Schuhe schieben! «Im Gegenteil», sagt der Theologe K. Barth in seinem *Kredo*, «wir müssen mit dem Eingeständnis beginnen ... daß alles, was wir zu wissen glauben, wenn wir ‚Gott‘ sagen, ihn nicht erreicht oder erfaßt ... sondern immer nur eines unserer selbsterdachten und selbstverfertigten Idole ist, sei es nun der ‚Geist‘, die ‚Natur‘, das ‚Schicksal‘ oder die ‚Idee‘ ...¹².» (Es entspricht dieser Einstellung, wenn Barth die «neuprotestantische Lehre von der Offenbarung Gottes in der Geschichte» als «unzulässig» und als einen Eingriff in das «königliche Amt Christi» charakterisiert.) Aber vom christlichen Standpunkt aus betrachtet, liegt derartigen Versuchen nicht nur Arroganz zugrunde; was ihnen zugrunde liegt, ist, genauer gesagt, eine antichristliche Einstellung.

Denn das Christentum lehrt, daß der weltliche Erfolg nicht entscheidend ist. Christus «litt unter Pontius Pilatus». Ich zitiere wieder Barth: «Wie kommt Pontius Pilatus in das Credo? Die einfache Antwort läßt sich sogleich geben: Es ist eine Sache des Datums.» Damit spielt der Mann des Erfolges, der Mann, der die historische Macht seiner Zeit darstellte, hier die rein technische Rolle eines Anzeigers der Zeit, zu der sich die fraglichen Ereignisse abspielten. Und welche Ereignisse? Sie hatten nichts mit machtpolitischen Erfolgen, mit «Geschichte» zu tun. Sie waren nicht einmal die Geschichte einer erfolglosen und gewaltlosen nationalistischen Revolution (à la Gandhi) des jüdischen Volkes gegen die römischen Eroberer. Die Ereignisse waren nichts anderes als das Leiden eines Menschen. Barth betont, daß sich das Wort «leidet» auf das ganze Leben Christi und nicht nur auf seinen Tod bezieht; er sagt¹³: «Christus *leidet*. Daher erobert er nicht. Er triumphiert nicht. Er hat keinen Erfolg ... Er erreicht nichts als ... seine Kreuzigung. Dasselbe kann man von seiner Beziehung zu seinem Volke und zu seinen Schülern sagen.» Mit diesen Zitaten aus den Schriften Barths will ich zeigen, daß die Verehrung des historischen Erfolgs nicht nur von meinem «rationalistischen» und «humanistischen» Standpunkt aus unvereinbar zu sein scheint mit dem Geiste des Christentums. Nicht die historischen Taten der mächtigen römischen Eroberer, sondern (um einen Ausdruck Kierkegaards zu verwenden¹⁴) «was einige Fischer der Welt gegeben haben», ist für das Christentum entscheidend. Und doch versuchen alle the-

istischen Interpretationen der Geschichte in ihr, so wie sie aufgezeichnet vorliegt, das heißt in der Machtgeschichte und im historischen Erfolg, die Manifestation des göttlichen Willens zu sehen.

Gegen diesen Angriff auf die «Lehre von der Offenbarung Gottes in der Geschichte» wird aller Wahrscheinlichkeit nach eingewendet werden, daß es doch der *Erfolg* ist, Sein Erfolg nach Seinem Tode, durch den sich das erfolglose Leben Christi auf Erden schließlich der Menschheit als der größte geistige Sieg kundgetan hat; daß es der Erfolg war, daß es die Früchte seiner Lehre waren, die sie bewiesen und gerechtfertigt haben, und daß es auch der Erfolg war, durch den die Weissagung bestätigt wurde, daß «die letzten die ersten und die ersten die letzten sein werden». Daß es mit anderen Worten der historische Erfolg der christlichen Kirche war, durch den sich der Willen Gottes offenbarte. Aber das ist eine höchst gefährliche Methode der Verteidigung. Ihre stillschweigende Annahme, daß der weltliche Erfolg der Kirche als ein Argument zugunsten des Christentums betrachtet werden kann, offenbart einen Mangel an Glauben. Die frühen Christen besaßen keine weltliche Aufmunterung dieser Art. (Sie glaubten, daß das Gewissen die Macht und nicht die Macht das Gewissen zu beurteilen habe ¹⁵.) Wer behauptet, daß die Geschichte des Erfolges der christlichen Lehren den Willen Gottes enthüllt, der sollte sich fragen, ob dieser Erfolg wirklich ein Erfolg des Geistes des Christentums war; und ob dieser Geist zu einer Zeit, in der die Kirche verfolgt wurde, nicht

mehr triumphierte als zu einer Zeit, da sie siegreich war. Welche Kirche verkörperte wohl diesen Geist in reinerer Form, die Kirche der Märtyrer oder die siegreiche Kirche der Inquisition?

Es scheint viele Denker zu geben, die das alles zugeben würden, die behaupten, daß die Botschaft Christi tatsächlich an die Sanftmütigen gerichtet ist, die aber diese Botschaft noch immer für eine Botschaft des Historizismus halten. Ein hervorragender Vertreter dieser Ansicht ist J. Macmurray, der in seinem Buche *The Clue to History* das Wesen der christlichen Lehre im historischen Prophezeien findet und für den der Begründer dieser Lehre der Entdecker eines dialektischen Gesetzes der «menschlichen Natur» ist. Macmurray behauptet¹⁶, daß die politische Geschichte nach diesem Gesetze unvermeidlich zum «sozialistischen Weltreich» führen müsse. «Das fundamentale Gesetz der menschlichen Natur kann nicht durchbrochen werden ... Die Sanftmütigen sind es, die das Land besitzen werden.» Aber dieser Historizismus, der Sicherheit an Stelle einer Hoffnung setzt, muß zu einem moralischen Futurismus führen. «Das Gesetz *kann nicht* durchbrochen werden.» Somit können wir aus psychologischen Gründen sicher sein, daß dasselbe Ergebnis zustande kommen wird, was immer wir auch tun mögen; daß sogar der Faschismus am Ende zu jenem sozialistischen Weltreich führen muß; so daß das schließliche Ergebnis nicht von unserer moralischen Entscheidung abhängt und kein Grund besteht, sich über die eigene Verantwortlichkeit den Kopf zu zerbrechen.

Wenn man uns sagt, daß wir aus wissenschaftlichen Gründen *sicher* sein können, daß «die ersten die letzten und die letzten die ersten sein werden», was ist das anderes als die Ersetzung des Gewissens durch eine historische Prophezeiung? Kommt nicht diese Theorie (sicher gegen die Absicht ihres Autors) der Aufforderung gefährlich nahe: «Seid klug und nehmt euch zu Herzen, was euch der Gründer des Christentums sagt, denn er war ein großer Psychologe und ein großer Prophet. Schließt euch rechtzeitig der Partei der Sanftmütigen an; denn nach den unerbittlichen wissenschaftlichen Gesetzen der menschlichen Natur ist dies der sicherste Weg, ganz obenauf herauszukommen!» Ein solcher Schlüssel zur Geschichte bedeutet die Anbetung des Erfolgs; er bedeutet, daß die Sanftmütigen gerechtfertigt sind, weil sie sich auf der Seite der Gewinner befinden werden. Er übersetzt den Marxismus und insbesondere jenen Teil des Marxismus, den ich die historizistische Moraltheorie Marxens genannt habe, in die Sprache einer Psychologie der menschlichen Natur und einer religiösen Prophezeiung. Er ist eine Interpretation, die implizite die größte Errungenschaft des Christentums darin sieht, daß sein Gründer ein – zugestandenermaßen überlegener – Vorläufer Hegels war.

Wenn ich darauf bestehe, daß wir den Erfolg nicht verehren sollten, daß er nicht unser Richter sein kann, daß wir uns nicht von ihm blenden lassen dürfen, wenn ich insbesondere zu zeigen versuche, daß ich in dieser Einstellung mit dem meiner Ansicht nach wahren Christentum

übereinstimme, so sollte man mich nicht mißverstehen. Diese Bemerkungen haben nicht das Ziel, eine «jenseitige» Haltung, wie ich sie im letzten Kapitel kritisiert habe¹⁷, zu verteidigen. Ich weiß nicht, ob das Christentum von einer anderen Welt ist; aber das eine ist sicher: Es lehrt, daß die einzige Weise, in der wir unseren Glauben zeigen können, darin besteht, daß wir den Bedürftigen praktische (und weltliche) Hilfe zukommen lassen. Und es ist sicher möglich, eine Haltung äußerster Reserve und sogar Verachtung für weltliche Erfolge im Sinne von Macht, Ruhm und Reichtum mit einem Versuch zu vereinen, in dieser Welt sein Bestes zu tun, und die Ziele, zu deren Annahme man sich entschlossen hat, mit der klaren Absicht zu fördern, sie zum Erfolg zu führen; nicht um des Erfolges willen, nicht, weil uns die Geschichte rechtfertigen wird, sondern um dieser Ziele selbst willen.

In Kierkegaards Kritik an Hegel finden wir eine kräftige Unterstützung einiger dieser Ansichten und insbesondere der Unvereinbarkeit des Historizismus mit dem Christentum. Kierkegaard hat sich zwar selbst nie völlig von der Hegelschen Tradition befreit, in der er erzogen¹⁸ wurde; dennoch gab es kaum jemand, der klarer erkannte, was der Hegelsche Historizismus eigentlich bedeutet. «Es gab vor Hegel Philosophen», so schreibt Kierkegaard¹⁹, «die die Geschichte zu erklären versuchten ... Und die Vorsehung konnte beim Anblick dieser Versuche nur lächeln. Aber die Vorsehung lachte nicht laut heraus, denn jenen Philosophen haftete eine menschliche und ehrliche

Ernsthaftigkeit an. Aber Hegel –! Hier ist die Sprache Homers nötig. Wie brüllten doch die Götter vor Lachen! So ein schrecklicher kleiner Professor, der einfach die Notwendigkeit von allem und jedem durchschaut hat, das es da gibt, und der nun die ganze Geschichte auf seiner Drehorgel spielt: «Hört, ihr, Götter des Olymp!» Und Kierkegaard setzt fort, indem er auf den Angriff²⁰ des Atheisten Schopenhauer auf den christlichen Apologeten Hegel verweist: «Die Lektüre Schopenhauers hat mir mehr Freude gemacht, als ich ausdrücken kann. Was er sagt, ist völlig wahr; und dann – das geschieht den Deutschen recht – ist er so grob, wie nur ein Deutscher grob sein kann.» Kierkegaards eigene Ausdrücke sind aber nicht viel weniger grob als die Schopenhauers; denn er nennt des weiteren den Hegelianismus, «diesen brillanten Geist der Fäulnis», die «abstoßendste aller Formen der Liederlichkeit»; und er spricht von seinem «Schimmel von Großsprecherei», seiner «intellektuellen Lüsternheit» und seinem «infamen Glanz der Korruption».

Und in der Tat – unsere intellektuelle wie auch unsere sittliche Erziehung ist korrupt. Sie ist verdorben durch die Bewunderung der Brillanz, durch die Bewunderung der Weise, in der Dinge gesagt werden, die an die Stelle einer kritischen Betrachtung des Gesagten (und des Getanen) tritt. Sie ist verdorben durch die romantische Idee des Glanzes auf der Bühne der Geschichte, auf der wir alle Schauspieler sind. Wir sind dazu erzogen, bei allen unseren Handlungen die Galerie im Auge zu behalten.

Das Problem, wie ein Mensch zu einer gesunden Einschätzung seiner eigenen Bedeutung in bezug auf die Bedeutung anderer Individuen erzogen werden kann, ist gründlich verwirrt durch diese Ruhmes- und Schicksalsethiken, durch eine Moralität, die ein Erziehungssystem verewigt, das noch immer auf den Klassikern und ihrer romantischen Vorstellung von der Machtgeschichte beruht, sowie auf ihrer romantischen Stammesmoralität, die bis auf Heraklit zurückreicht; es ist verwirrt durch den Einfluß eines Systems, das im Grunde auf der Verehrung der Macht beruht. Statt einer nüchternen Kombination von Individualismus und Altruismus (um diese Bezeichnungen wieder zu verwenden ²¹) – das heißt statt einer Position, die etwa sagt: «Wirklich wichtig sind nur die menschlichen Individuen, aber daraus schließe ich nicht, daß meine Person sehr wichtig ist» – wird eine romantische Kombination von Egoismus und Kollektivismus als gegeben hingenommen. Das heißt, die Bedeutung des «Selbst», seines Gefühlslebens und seines «Selbstausdrucks», und damit die Spannung zwischen der «Persönlichkeit» und der Gruppe, dem Kollektiv, wird romantisch übertrieben. Dieses Kollektiv nimmt nun den Platz der anderen Individuen, der anderen Menschen ein, läßt aber keine vernünftigen persönlichen Beziehungen zu. «Beherrsche oder unterwirf dich» – so lautet im Grunde der Wahlspruch der beschriebenen Einstellung; sei entweder ein großer Mann, ein Held, der sich mit dem Schicksal herumschlägt und der Ruhm verdient («je größer der Fall, desto größer der Ruhm», so sagt Heraklit), oder gehöre zu

den «Massen», unterwirf dich der Führerschaft und opfere dich der höheren Sache deines Kollektivs. Ein neurotisches, ein hysterisches Element liegt in diesem übertriebenen Nachdruck auf der Bedeutung der Spannung zwischen dem Selbst und dem Kollektiv, und ich bezweifle nicht, daß diese Hysterie, diese Reaktion auf die Last der Zivilisation das Geheimnis des starken Gefühlsanspruchs ist, den die Ethik der Heldenverehrung, die Ethik der Beherrschung und Unterwerfung besitzt²².

All dem liegt eine wirkliche Schwierigkeit zugrunde. Während es (wie wir in Band I, Kapitel 9, und im 14. Kapitel dieses Bandes gesehen haben) ziemlich klar ist, daß sich der Politiker auf einen Kampf gegen die Übel beschränken und nicht versuchen sollte, «positive» oder «höhere» Werte wie Glück und so fort zu erkämpfen, befindet sich der Lehrer in einer prinzipiell anderen Lage. Zwar sollte auch er es nicht versuchen, seine Skala «höherer» Werte den Schülern *aufzudrängen*; aber er sollte doch sicher den Versuch machen, ihr Interesse an diesen Werten *anzuregen*. Er sollte sich um die Seelen seiner Schüler sorgen. (Als Sokrates seinen Freunden sagte, sie sollten für ihre Seele sorgen, sorgte in Wirklichkeit *er* für sie.) Es gibt also sicher so etwas wie ein romantisches oder ästhetisches Element in der Erziehung, ein Element, das in der Politik keinen Eingang finden sollte. Aber obgleich dies im Prinzip zutrifft, läßt es sich doch kaum auf unser Erziehungssystem anwenden. Denn es setzt eine Freundschaftsbeziehung zwischen Lehrer und Schüler voraus, bei der es, wie wir im 14. Kapitel betont haben, je-

dem der beiden Teile freistehen muß, sie fortzusetzen oder sie zu beenden. (Sokrates wählte sich seine Gefährten, und sie wählten ihn.) Schon die Zahl der Schüler macht dies in unseren Schulen unmöglich. Dementsprechend sind hier alle Versuche, höhere Werte zu übertragen, nicht nur erfolglos, sondern, wie man nachdrücklich betonen muß, sie richten außerdem noch *Schaden* an – sie führen also zu mehr konkreten und öffentlichen Dingen als die Ideale, die man erreichen wollte. Und das Prinzip, daß jene Menschen, die man uns anvertraut hat, vor allem nicht verletzt werden dürfen, sollte in der Erziehung ebenso grundlegend sein wie in der Medizin. «Füge keinen Schaden zu» (und daher «gib den jungen Menschen das, was sie am dringendsten brauchen, um von uns unabhängig und fähig zu werden, für sich selbst zu wählen») wäre ein höchst wertvolles Ziel für unser Erziehungssystem, ein Ziel überdies, dessen Verwirklichung einigermaßen fern liegt, obwohl es bescheiden klingt. Statt dessen sind «höhere» Ziele die Mode, Ziele, die typisch romantisch und in Wirklichkeit unsinnig sind wie etwa «die volle Entwicklung der Persönlichkeit».

Es ist der Einfluß solcher romantischer Ideen, der, wie bereits bei Platon, noch immer zur Identifikation des Individualismus mit dem Egoismus und des Altruismus mit dem Kollektivismus (d. h. mit der Ersetzung des individuellen Egoismus durch den Gruppenegoismus) führt. Aber dadurch wird sogar der Weg zu einer klaren Formulierung des Hauptproblems versperrt, des Problems nämlich, wie es möglich ist, zu einer gesunden Einschätzung der Bedeutung

der eigenen Person relativ zur Bedeutung anderer Individuen zu kommen. Da man mit Recht fühlt, daß wir uns ein Ziel wählen müssen, das über uns hinausweist, ein Ziel, dem wir uns widmen können und dem wir Opfer bringen können, so zieht man den Schluß, daß das Kollektiv mit seiner «historischen Mission» dieses Ziel sein müsse. Es wird uns also gesagt, daß wir Opfer bringen müssen, und zur gleichen Zeit erfahren wir, daß wir auf diese Weise einen ausgezeichneten Handel machen. Wir sollen Opfer bringen – aber wir erhalten dadurch Ruhm und Ehre; wir werden «Hauptrollen», Helden auf der Bühne der Geschichte; für einen kleinen Einsatz gewinnen wir großen Lohn. Dies ist die zweifelhafte Moral einer Zeit, in der nur eine winzige Minorität wirklich zählte und in der sich niemand um das gemeine Volk kümmerte. Das ist die Moral jener Menschen, die als politische oder intellektuelle Aristokraten eine Chance haben, in die Lehrbücher der Geschichte einzugehen. Sie aber kann keinesfalls die Moral derjenigen sein, die sich für Gerechtigkeit und Gleichberechtigung einsetzen; denn der historische Ruhm kann nicht gerecht sein, und er läßt sich nur von sehr wenigen erringen. Die große Zahl der Menschen, die gerade ebensoviel und vielleicht mehr wert sind, wird immer vergessen bleiben.

Man sollte vielleicht zugeben, daß die Heraklitisches Ethik, die Lehre, daß der höhere Lohn etwas ist, den nur die Nachwelt bieten kann, ein wenig besser sein mag als eine Lehre, die uns auffordert, uns jetzt schon nach unserer Belohnung umzusehen. Aber sie ist nicht das, was

wir brauchen. Wir brauchen eine Ethik, die Erfolg und Belohnung überhaupt ablehnt. Und eine solche Ethik braucht nicht erst erfunden zu werden. Sie ist nicht neu. Sie wurde, zumindest in seinen Anfängen, vom Christentum gelehrt. Sie wird, wieder, von der industriellen wie auch der wissenschaftlichen Zusammenarbeit unserer Tage gelehrt. Die romantische historizistische Ruhmesmoral scheint glücklicherweise im Abnehmen begriffen zu sein. Der Unbekannte Soldat zeigt dies. Wir beginnen einzusehen, daß ein Opfer ebensoviel und vielleicht noch mehr wert ist, wenn es anonym gebracht wird. Unsere ethische Erziehung muß nachfolgen. Wir müssen lernen, unsere Arbeit zu tun, unsere Opfer um dieser Arbeit willen zu bringen und nicht um des Ruhmes willen oder um Schande zu vermeiden. (Daß wir alle eine gewisse Ermunterung, Hoffnung, Lohn und sogar Tadel brauchen, ist eine völlig andere Sache.) Wir müssen unsere Rechtfertigung in unserer Arbeit finden, in dem, was wir selbst tun, und nicht in einem fiktiven «Sinn der Geschichte».

Die Geschichte hat keinen Sinn, das ist meine Behauptung. Aber aus dieser Behauptung folgt nicht, daß wir nichts tun können, daß wir der Geschichte der politischen Macht entsetzt zusehen müssen oder daß wir gezwungen sind, sie als einen grausamen Scherz zu betrachten. Denn wir können sie interpretieren mit einem Auge auf jene Probleme der Machtpolitik, deren Lösung wir in unserer eigenen Zeit versuchen wollen. Wir können die Geschichte der Machtpolitik deuten vom Standpunkt unseres Kampfes

für die offene Gesellschaft, für eine Herrschaft der Vernunft, für Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit und für die Kontrolle des internationalen Verbrechens. Obwohl die Geschichte keinen Zweck hat, können wir ihr dennoch diese unsere Zwecke auferlegen, und *obwohl die Geschichte keinen Sinn hat, können doch wir ihr einen Sinn verleihen.*

Es ist das Problem von Natur und Konvention, auf das wir hier wieder stoßen²³. Weder die Natur noch die Geschichte kann uns sagen, was wir tun sollen. Tatsachen, seien es nun Tatsachen der Natur oder Tatsachen der Geschichte, können die Entscheidung nicht für uns treffen, sie können nicht die Zwecke bestimmen, die wir wählen werden. Wir sind es, die Zweck und Sinn in die Natur und in die Geschichte einführen. Die Menschen sind einander nicht gleich; aber wir können uns entschließen, für gleiche Rechte zu kämpfen. Menschliche Institutionen, wie etwa der Staat, sind nicht rational, aber wir können uns entschließen zu kämpfen, um sie mehr rational zu machen. Wir selbst wie auch unsere gewöhnliche Sprache sind im großen und ganzen eher emotional als rational; wir können aber versuchen, etwas mehr rational zu werden, und wir können uns darin üben, unsere Sprache nicht als ein Instrument des Selbstausdrucks (wie unsere romantischen Erziehungstheoretiker sagen würden), sondern als ein Instrument der rationalen Kommunikation²⁴ zu verwenden. Die Geschichte selbst – ich meine hier natürlich die Geschichte der Machtpolitik und nicht die nichtexistente Geschichte der Entwicklung der Menschheit – hat weder ein Ziel noch einen Sinn, aber

wir können uns entschließen, ihr beides zu verleihen. Wir können sie zu unserem Kampf für die offene Gesellschaft und gegen ihre Feinde machen (die, in die Ecke getrieben, immer genau nach dem Räte Paretos ihre humanitären Gefühle beteuern werden); und wir können sie dementsprechend interpretieren. Schließlich läßt sich dasselbe auch über den «Sinn des Lebens» sagen. An uns liegt es, zu entscheiden, was der Zweck unseres Lebens sein soll, und unsere Ziele zu bestimmen²⁵.

Ich halte diesen Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen für fundamental²⁶. Tatsachen als solche haben keinen Sinn; sie können einen Sinn nur durch unsere Entscheidungen erhalten. Der Historizismus ist nur einer der vielen Versuche, über diesen Dualismus hinwegzukommen; er ist aus der Furcht geboren, denn er scheut vor der Einsicht zurück, daß wir die Verantwortung tragen, selbst für die Maßstäbe, die wir auswählen. Aber ein solcher Versuch scheint mir genau das zu sein, was man gewöhnlich einen Aberglauben nennt. Denn er nimmt an, daß wir dort ernten können, wo wir nicht gesät haben; er versucht uns einzureden, daß alles gut ausgehen wird und muß, wenn wir nur mit der Geschichte Schritt halten, und daß wir selbst keine grundlegende Entscheidung zu treffen brauchen; er versucht unsere Verantwortlichkeit auf die Geschichte und damit auf ein uns weit überragendes dämonisches Kräftespiel zu übertragen; er versucht unsere Handlungen auf die verborgenen Absichten dieser Mächte zu gründen, auf Absichten, die uns nur in mystischen In-

spirationen und Intuitionen geoffenbart werden können; und er stellt damit uns und unsere Handlungen auf das moralische Niveau eines Menschen, der, durch Horoskope und Träume inspiriert, seine Glückszahl in der Lotterie wählt²⁷. Wie die Glücksspiele, so ist auch der Historizismus aus unserer Verzweiflung an der Rationalität und der Verantwortlichkeit unserer Handlungen geboren. Er ist eine entartete Hoffnung und ein entarteter Glauben, ein Versuch, die Hoffnung und den Glauben, der in unserem moralischen Enthusiasmus und in der Verachtung des Erfolges begründet ist, durch eine Sicherheit zu ersetzen, die einer Pseudowissenschaft entspringt; einer Pseudowissenschaft der Sterne, der «menschlichen Natur» oder des historischen Schicksals.

Der Historizismus, so behaupte ich, ist nicht nur rational unhaltbar, sondern er widerspricht auch jeder Religion, für die das Gewissen wichtig ist. Denn eine solche Religion muß mit der rationalistischen Einstellung zur Geschichte insofern übereinstimmen, als sie betont, daß wir für unsere Handlungen und für die Rückschläge dieser Handlungen auf den Lauf der Geschichte unumschränkte Verantwortung tragen. Es ist wahr – wir brauchen Hoffnung; ohne Hoffnung zu handeln oder zu leben übersteigt unsere Kraft. Aber wir brauchen *nicht* mehr und wir dürfen nicht mehr erhalten. Wir brauchen nicht Gewißheit. Insbesondere die Religion sollte kein Ersatz für Träume und für Wunscherfüllung sein; sie sollte weder dem Besitz einer Karte in der Lotterie noch dem Besitz einer Police in einer Versicherungsgesellschaft

gleichen. Der Historizismus in der Religion ist ein Element des Götzendienstes und des Aberglaubens.

Dieser Nachdruck auf den Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen bestimmt auch unsere Einstellung zu Ideen wie der Idee des «Fortschrittes». Wenn wir glauben, daß die Geschichte fortschreitet oder daß wir selbst fortschreiten müssen, dann begehen wir denselben Fehler wie ein Mensch, der die Geschichte für sinnvoll hält und der glaubt, daß sich dieser Sinn in ihr entdecken läßt und ihr nicht verliehen zu werden braucht. Denn fortschreiten heißt sich auf ein bestimmtes Ziel zu bewegen, auf ein Ziel, das für uns als menschliche Wesen besteht. «Die Geschichte» kann dies nicht tun; nur wir, die menschlichen Individuen, können es tun; wir können es tun, indem wir jene demokratischen Institutionen verteidigen und stärken, von denen die Freiheit und mit ihr der Fortschritt abhängt. Und wir werden es viel besser tun, sobald wir einmal die Tatsache besser erkannt haben, daß der Fortschritt bei uns liegt, daß er abhängt von unserer Wachsamkeit, von unseren Anstrengungen, von der Klarheit, mit der wir unsere Ziele vorstellen, sowie auch vom Realismus²⁸ unserer Wahl.

Statt als Propheten zu posieren müssen wir zu den Schöpfern unseres Geschicks werden. Wir müssen lernen, unsere Aufgaben zu erfüllen, so gut wir nur können, und wir müssen auch lernen, unsere Fehler aufzuspüren und einzusehen. Und wenn wir einmal von der Idee abgekommen sind, daß die Geschichte der Macht unser Richter sein wird, wenn wir nicht mehr von der Frage besessen

sind, ob uns die Geschichte wohl rechtfertigen wird, dann wird es uns vielleicht eines Tages gelingen, die Macht unter unsere Kontrolle zu bekommen. In solcher Weise könnten wir sogar die Geschichte rechtfertigen. Sie hat eine solche Rechtfertigung dringend nötig.

ANMERKUNGEN

Allgemeine Bemerkungen

Der Text dieses Bandes ist in sich abgeschlossen und kann ohne diese Anmerkungen gelesen werden. Man wird hier jedoch umfangreiches Material finden, das alle Leser des Werkes interessieren dürfte, wie auch Hinweise auf Streitfragen von vielleicht mehr speziellem Interesse. Leser, die die Anmerkungen wegen dieses Materials zu Rate zu ziehen wünschen, werden es vielleicht bequemer finden, wenn sie den Text eines Kapitels zuerst ohne Unterbrechung lesen und sich erst dann den Anmerkungen zuwenden.

Anmerkungen, in denen ich Material herangezogen habe, das mir zur Zeit der Abfassung des Manuskripts der ersten Auflage nicht zugänglich war (und auch andere Anmerkungen, die ich als nach 1943 zum Buche hinzugefügt kennzeichnen möchte), sind in Sterne eingeschlossen* ...*; es wurden jedoch nicht alle neuen Anmerkungen auf diese Weise gekennzeichnet. Anmerkungen des Übersetzers sind durch Kreuze + ... + gekennzeichnet.

Von den Verweiszahlen bezieht sich die erste auf die entsprechende Seite dieses Buches (dem eBook angepaßt), die zweite auf die dortige Anmerkungsnummer.

Zu den bibliographischen Angaben: Römische Ziffern bezeichnen Bände, arabische Ziffern in dieser Reihenfolge: Jahreszahl, Seite, Zeile.

ZUM I. KAPITEL:
DIE ARISTOTELISCHEN WURZELN DES
HEGELIANISMUS

- 7: 1. Zahlreiche Kenner der Geschichte der Philosophie haben zugegeben, daß Aristoteles Platon sehr oft und an wichtigen Stellen unverdientermaßen kritisiert. Dies ist einer der wenigen Punkte, wo es selbst den Bewunderern des Aristoteles schwerfällt, ihn zu verteidigen – denn gewöhnlich sind sie zugleich auch Bewunderer Platons. Zeller – um nur ein Beispiel zu nennen – bemerkt (*Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2. Teil, 2. Abteilung: *Platon und die älteren Peripatetiker*, Leipzig 1879, 730, Bem. 2) zur Landverteilung im besten Staate des Aristoteles: «So schon Platon, *Gesetze* 745 C ff., bei dem Aristoteles *Polit.* 6, 1265 b 24 diese Bestimmung doch höchstens wegen einer untergeordneten Abweichung tadelnswert finden kann.» Grote (*Aristotle* Kap. XIV, Ende des zweiten Absatzes) drückt sich ähnlich aus. Angesichts der vielen kritischen Bemerkungen, die Aristoteles zu Platon zu machen hat und die sehr wohl den Gedanken nahelegen, daß nichts anderes dahinter steckt als der Neid an der Originalität Platons, scheint mir seine vielbewunderte feierliche Versicherung (*Nikomachische Ethik* I 6, 1), die heilige Pflicht der Bevorzugung der Wahrheit zwingt ihn, sogar die ihm höchst teure Liebe zu Platon zu opfern, doch etwas heuchlerisch.

7: 2. Vgl. Th. Gomperz, *Griechische Denker* (III 298). Vgl. insbesondere Aristoteles, *Politik* 1313 a. – C. G. Field (*Plato and His Contemporaries* 114 f.) verteidigt Platon und Aristoteles gegen den «Vorwurf ... sie hätten angesichts der Möglichkeit und, im Falle des letzten, der Wirklichkeit dieser Dinge (d. h. der mazedonischen Eroberung) ... nichts von diesen neuen Entwicklungen berichtet.» Aber Fields Verteidigung (die möglicherweise gegen Gomperz gerichtet ist) ist kein Erfolg beschieden, und das trotz seiner kräftigen Bemerkungen gegen Autoren, die einen solchen Vorwurf erheben. (Field sagt: «Die Kritik verrät ... einen einzigartigen Mangel an Verständnis.») Natürlich ist Fields Behauptung richtig, daß «eine Hegemonie, wie sie von Mazedonien ausgeübt wurde ... nichts Neues gewesen sei»; aber Mazedonien war in den Augen Platons zumindest halb barbarisch und daher ein natürlicher Feind. Auch ist Field recht zu geben, wenn er sagt, die «Zerstörung der Unabhängigkeit durch Mazedonien» sei keine vollständige gewesen; aber sahen Aristoteles und Platon voraus, daß sie nicht vollständig werden sollte? Es scheint mir, daß Fields Verteidigung auf keinen Fall erfolgreich sein kann, und das aus dem einfachen Grund, daß sie zu viel zu beweisen hätte; sie müßte beweisen, daß die Bedeutung der mazedonischen Gefahr keinem zeitgenössischen Beobachter hätte einleuchten können; aber das wird natürlich durch das Beispiel des Demosthenes wider-

legt. Die Frage ist die: Warum hat Platon, der, wie auch Isokrates, ein gewisses Interesse am panhellenischen Nationalismus zeigte (vgl. Anm. 48-50 zu Kap. 8 des ersten Bandes, *Staat* 470 und den *achten Brief* 353 e, den Field «sicher für echt» hält), und der eine «phönizische und oskanische» Gefahr für Syrakus sah, warum hat er die Bedrohung Athens durch Mazedonien ignoriert? Eine wahrscheinliche Antwort auf die entsprechende Frage im Falle des Aristoteles lautet: Weil er zur Pro-mazedonischen Partei gehörte. Eine Antwort im Falle Platons wird von Zeller (a.a.O. 45) vorgeschlagen in seiner Verteidigung von Aristoteles' Recht, Mazedonien zu unterstützen: «War doch schon Platon von der Unhaltbarkeit der bestehenden Zustände überzeugt, hatte er doch schon ihre durchgreifende Umgestaltung gefordert.» («Dieser Überzeugung seines Lehrers», so setzt Zeller, auf Aristoteles verweisend, fort, «konnte sich der Schüler wohl um so weniger entziehen, je schärfer und unbestechlicher er die Menschen und die Dinge zu beobachten verstand.») Mit anderen Worten – es könnte sich wohl herausstellen, daß Platons Abscheu vor der athenischen Demokratie um soviel stärker war als sein panhellenischer Nationalismus, daß er, wie auch Isokrates, die mazedonische Eroberung herbeisehnte.

- 8: 3. Diese und die folgenden drei Stellen entstammen der *Politik* des Aristoteles, 1254 b–1255 a; 1254 a; 1255 a; 1260

a. – Vgl. auch: 1252 a f. (I 2, 2–5), 1253 b ff. (I 4, 386 und insbesondere I 5); 1313 b (V II, 11). Weiters: *Metaphysik* 1075 a, wo Freie und Sklaven einander gleichfalls «von Natur aus» entgegengesetzt sind. Aber wir finden auch die Stelle: «Einige Sklaven haben die Seelen Freier und andere ihre Körper» (*Politik* 1254b). Vgl. Platons *Timaios* 51 e, zitiert in Anm. 50 [2] zu Kap. 8 des ersten Bandes. – Eine geringfügige Abschwächung und typisch «ausgeglichene Beurteilung» der *Gesetze* Platons findet sich in *Politik* 1260 b: «Jene» (das ist die Weise, in der Aristoteles im allgemeinen von Platon spricht), «die uns sogar verbieten, zu den Sklaven zu reden, und die sagen, daß wir nur die Sprache des Befehls verwenden sollten, befinden sich im Unrecht; denn Sklaven müssen ermahnt werden» (Platon hatte in den *Gesetzen* 777 e gesagt, sie sollten nicht ermahnt werden), «sogar mehr als Kinder.» Zeller erwähnt in seiner langen Liste der persönlichen Tugenden des Aristoteles (a.a.O. 47) seine «reinen Grundsätze» und «seine menschenfreundliche Milde gegenüber Sklaven». Ich kann nicht umhin, an das zwar weniger vornehme, aber sicher menschenfreundlichere Prinzip zu denken, das Alkidamas und Lykophron schon viel früher aufgestellt hatten – nämlich an das Prinzip, daß es überhaupt keine Sklaven geben solle. W. D. Ross (*Aristotle*, 2. Auflage 1930, 241 ff.) verteidigt die Einstellung des Aristoteles zur Sklaverei mit der Bemerkung: «Wo er uns reaktionär erscheint, mag er

ihnen wohl revolutionär erschienen sein» – d. h. seinen Zeitgenossen. Um diese Ansicht zu unterstützen, führt Ross die Lehre des Aristoteles an, daß Griechen nicht Griechen versklaven sollten. Aber diese Lehre war kaum sehr revolutionär; es ist sehr wahrscheinlich, daß Platon sie etwa ein halbes Jahrhundert vor Aristoteles vorgetragen hat. Und daß Aristoteles wirklich reaktionäre Ansichten vertreten hat, das kann man am besten aus der Tatsache ersehen, daß er es wiederholt für nötig findet, seine eigene Lehre gegen Lehren zu verteidigen, die behaupten, daß kein Mensch von Natur aus ein Sklave sei. Außerdem bezeugt er ja selbst, daß die Tendenz der athenischen Demokratie gegen die Sklaverei gerichtet war.

Eine ausgezeichnete Beschreibung der *Politik* des Aristoteles findet sich zu Beginn von Kap. XIV des *Aristotle* von Grote. Ich zitiere daraus einige Sätze: «Das Regierungsschema, das Aristoteles in den beiden letzten Büchern seiner *Politik* vorschlug und das seine eigene Auffassung von so etwas wie Vollkommenheit darstellen sollte, beruht offenkundig auf dem *Staate* Platons; von ihm unterscheidet er sich in dem wichtigen Punkt, daß er weder Gütergemeinschaft noch Frauen- und Kindergemeinschaft zuläßt. Beide Philosophen erkennen eine besondere Klasse von Einwohnern an, die von jeder Privatarbeit und vom Gelderwerb frei ist und die ausschließlich Bürger des Gemeinwesens sind. Diese kleine Klasse ist der eigentliche *Staat* – das

Gemeinwesen: Die übrigen Einwohner sind nicht Teil des Gemeinwesens, sie sind nur Zubehör – unentbehrliches Zubehör zwar, aber doch Zubehör genau so wie die Sklaven oder das Vieh.» Grote erkennt, daß der beste Staat des Aristoteles dort, wo er vom *Staat* abweicht, größtenteils die *Gesetze* Platons kopiert. Die Abhängigkeit des Aristoteles von Platon tritt sogar an jenen Stellen hervor, wo es klar wird, daß er sich in den Sieg der Demokratie ergeben hat, vgl. insbesondere *Politik* III 15; 11–13; 1286 b (eine Parallelstelle ist IV 13; 10; 1297 b). Am Ende der Stelle sagt Aristoteles über die Demokratie: «Keine andere Regierungsform scheint länger möglich zu sein»; aber dieses Ergebnis wird durch eine Argumentation erreicht, die Platons Erzählung vom Untergang und Sündenfall des Gemeinwesens in den Büchern VIII–IX des *Staates* aufs engste folgt, und dies trotz des Umstandes, daß er Platons Darstellung scharf kritisiert (z. B. in V 12; 1316 a f.).

- 9: 4. Daß Aristoteles das Wort «banausisch» im Sinn von «professionell» oder «gelderwerbend» verwendet, zeigt sich klar in *Politik* VIII 6, 3 ff. (1340 b) und insbesondere 15 f. (1341 b). Jeder, der eine Tätigkeit berufsmäßig ausübt, z. B. ein Flötenspieler, und natürlich jeder Handwerker oder Arbeiter ist «banausisch», d. h. kein freier Mensch, kein Bürger, wenn er auch nicht gerade ein Sklave ist; der Zustand eines «Banausen» ist ein Zustand «teilweiser oder

beschränkter Sklaverei» (*Politik* I 14; 13; 126 oa/b). Es scheint, daß sich das Wort «*banausos*» von einem vorhellenischen Wort für «Feuarbeiter» herleitet. Als Attribut verwendet, bedeutet es, daß die Herkunft und die Kaste eines Menschen ihn «von der Tapferkeit im Felde disqualifizieren». (Vgl. Greenidge, zitiert von Adam in seiner Ausgabe des *Staates*, Anm. zu 495 e 30.) Es kann mit «niederen Standes», «sich duckend», «herabsetzend» oder in einigen Kontexten mit «Emporkömmling» übersetzt werden. Platon hat das Wort im gleichen Sinn verwendet wie Aristoteles. In den *Gesetzen* (741 e und 743 d) wird der Ausdruck «*banausia*» verwendet, um den verderbten Zustand eines Menschen zu beschreiben, der Geld anders verdient als durch den erblichen Besitz von Land. Siehe auch *Staat* 495 a und 590 c. Aber wenn wir uns der Tradition entsinnen, nach der Sokrates ein Steinmetz war, sowie der Darstellung des Xenophon (*Mem.* II 7); wenn wir daran denken, daß Antisthenes harte Arbeit lobte; und wenn wir uns die Einstellung der Kyniker vor Augen führen, dann wird die Wahrscheinlichkeit sehr gering, daß Sokrates selbst das aristokratische Vorurteil gehegt haben könne, daß Geldverdienen entehrt (*Das Oxford English Dictionary* schlägt für «banausisch» die Übersetzung «bloß mechanisch, einem Mechaniker eigentümlich» vor und zitiert Grote, *Eth. Fragm.* VI 227 = *Aristotle*, 2. Aufl. 1880, 545; aber diese Übersetzung ist viel zu eng, und die

Stelle bei Grote rechtfertigt diese Deutung nicht, die ursprünglich auf einer Mißdeutung Plutarchs beruhen mag. Interessanterweise wird der Ausdruck «rein mechanisch» in Shakespeares *Midsummer Night's Dream* genau im Sinne von «banausisch» verwendet; und diese Verwendungsweise hängt vielleicht mit einer Stelle über Archimedes in Norths Übersetzung des *Lebens des Marcellus* zusammen.)

Im *Mind* XLVII findet sich eine interessante Diskussion zwischen A. E. Taylor und F. M. Cornford, in der der erste (197 ff.) seine Ansicht verteidigt, Platon hätte, als er in einer Stelle des *Timaios* von «dem Gotte» sprach, vielleicht an einen «bäuerlichen Landwirt» gedacht, der durch körperliche Arbeit «dient»; diese Theorie wird, wie mir scheint, von M. Cornford höchst überzeugend kritisiert (329 ff.). Platons Einstellung zur «banausischen», insbesondere zur manuellen Arbeit hängt mit diesem Problem zusammen; und wenn Taylor (198, Anm.) argumentiert, daß Platon seine Götter mit «Hirten oder Schäferhunden» verglichen habe, «die für eine Herde von Schafen sorgen» (*Gesetze* 901 e, 907a), dann könnten wir darauf verweisen, daß er die Tätigkeiten von *Nomaden* und *Jägern* völlig konsequent für vornehm oder sogar göttlich hielt; aber der festsitzende «bäuerliche Landwirt» ist banausisch und verdorben. Vgl. Anm. 32 zu Kap. 4 des ersten Bandes und Text.

10: 5. Die zwei folgenden Stellen stammen aus *Politik* 1337 b, 4 und 5.

10: 6. In der 1939er-Ausgabe des *Pocket Oxford Dictionary* lesen wir noch immer: «Liberale (Erziehung) ... geeignet für einen Herren (gentleman), von allgemein literarischer, weniger von fachtechnischer Art.» Dies zeigt deutlich genug den dauernden Einfluß aristotelischer Ideen.

Ich gebe zu, daß die berufliche Erziehung zu einem ernsthaften Problem führt, nämlich zum Problem der *Engstirnigkeit*. Aber ich glaube nicht, daß eine literarische Erziehung die Lösung ist; denn sie kann zu ihrer eigenen besonderen Engstirnigkeit, zu ihrer eigenen besonderen Snobberei führen. Und heutzutage sollte kein Mensch als gebildet angesehen werden, der kein Interesse an der Wissenschaft nimmt. Die übliche Verteidigung, daß ein Interesse an der Elektrizität oder an der Stratigraphie nicht aufklärender zu sein braucht als ein Interesse an menschlichen Dingen, verrät nur ein völliges Mißverstehen der letzten. Denn die Wissenschaft ist nicht eine bloße Ansammlung von Tatsachen über Elektrizität usf., sie ist eine der wichtigsten geistigen Bewegungen der Gegenwart. Wer nicht versucht, diese Bewegung zu verstehen, der schneidet sich ab von der bemerkenswertesten Entwicklung in der Geschichte menschlicher Dinge. Unsere sogenannten «Art-Faculties», die auf die Theorie

gegründet sind, daß man mit Hilfe einer literarischen und historischen Erziehung in das geistige Leben des Menschen eingeführt werden könne, sind daher in ihrer gegenwärtigen Form überholt. Es kann keine Geschichte des Menschen geben, die eine Geschichte seiner intellektuellen Kämpfe und Errungenschaften ausschließt; und es kann keine Ideengeschichte geben, die die Geschichte wissenschaftlicher Ideen ausschließt. Aber die literarische Erziehung hat einen noch ernsthafteren Aspekt. Es ist nicht nur so, daß sie es verabsäumt, den Studenten, der oft ein Lehrer werden soll, zu einem Verständnis der größten geistigen Bewegung seiner eigenen Zeit zu erziehen; sie verabsäumt es auch nur zu oft, ihn zu intellektueller Ehrlichkeit zu erziehen. Nur wenn der Student erfährt, wie leicht man sich irren kann und wie schwer es ist, auch nur einen kleinen Fortschritt im Felde des Wissens zu machen, nur dann kann er ein Gefühl für die Maßstäbe intellektueller Ehrlichkeit erhalten, eine Achtung vor der Wahrheit und Geringschätzung von Autorität und Aufgeblasenheit. Nichts ist aber heute notwendiger als die Verbreitung dieser bescheidenen intellektuellen Tugenden. «Die Macht des Geistes», so schrieb T. H. Huxley in *A Liberal Education*, «die in eurem Leben von größter Bedeutung sein wird, wird in der Fähigkeit bestehen ... die Dinge ohne Beachtung von Autoritäten so zu sehen, wie sie sind ... Aber in der Schule und im College sollt ihr keine Quelle der

Wahrheit kennen als die Autorität.» Ich gebe zu, daß dies leider auch für viele Einführungen in die Wissenschaft gilt, die von manchen Lehrern noch immer so behandelt wird, als sei sie eine «Ansammlung von gesichertem Wissen» (body of knowledge), wie die alte Wendung lautet. Aber diese Idee wird eines Tages verschwinden – das hoffe ich; denn die Wissenschaft kann als ein faszinierender Teil der menschlichen Geschichte gelehrt werden – als ein schnell fortschreitendes, durch Experiment und durch *Kritik* gelenktes Wachstum kühner Hypothesen. Wenn man sie so lehrt, als einen Teil der Geschichte der «Naturphilosophie» und der Geschichte von Problemen und Ideen, dann kann sie die Grundlage einer neuen liberalen Universitäts-erziehung werden; einer Erziehung, die dort, wo sie keine Experten hervorzubringen vermag, zumindest Menschen produzieren wird, *die zwischen einem Scharlatan und einem Experten unterscheiden können*. Dieses bescheidene und liberale Ziel liegt weit jenseits aller Ergebnisse, die unsere «Art-Faculties» heutzutage aufzuweisen haben.

- 10: 7. *Politik* VIII 3, 2 (1337 b): «Ich muß es immer wiederholen, daß das erste Prinzip aller Handlung die Muße ist.» Etwas vorher, in VII 15, 1 f. (1334 a) lesen wir: «Da die Individuen und der Staat denselben Endzweck haben ... sollten sie beide die Tugenden der Muße enthalten ... Denn das Sprichwort sagt sehr richtig

„für die Sklaven gibt es keine Muße.“ Vgl. auch den Hinweis in Anm. 9 zu diesem Abschnitt sowie *Metaphysik* 1072 b 23.

Was die «Bewunderung und Verehrung» betrifft, die Aristoteles für «die müßigen Klassen» hegte, vgl. z. B. die folgende Stelle aus der *Politik* IV (VII) 8, 4–5 (1293 b / 1294 a): «Geburt und Erziehung gehen in der Regel mit dem Reichtum einher. ... Die Reichen befinden sich bereits im Besitz derjenigen Vorteile, deren Mangel eine Versuchung zu Verbrechen ist. Daher werden sie Vornehme und Herren genannt. Nun scheint es unmöglich, daß ein Staat schlecht gelenkt wird, in dem die besten Bürger regieren ...» Aber Aristoteles bewundert nicht nur die Reichen, sondern er ist, wie Platon, auch ein Anhänger der Rassenlehre (vgl. a.a.O. III 13, 2–3, 1283 a): «Die vornehm Geborenen sind in einem wahreren Sinn des Wortes Bürger als die niedrig Geborenen ... Die Nachkommen besserer Vorfahren werden aller Wahrscheinlichkeit nach bessere Menschen sein, denn Vornehmheit ist Vortrefflichkeit der Rasse.»

10: 8. Vgl. Th. Gomperz, *Griechische Denker* III, 263.

11: 9. Vgl. *Nikomachische Ethik* X 7, 6. Die aristotelische Wendung «das gute Leben» scheint die Phantasie vieler moderner Bewunderer belebt zu haben. Sie verbinden mit ihr etwas wie ein «gutes Leben» im christlichen

Sinn – ein Leben, das dem Helfen, dem Dienen und dem Streben nach «höheren Werten» gewidmet ist. Aber diese Deutung ist das Ergebnis einer irrigen Idealisierung der Absichten des Aristoteles; Aristoteles war es ausschließlich um das «gute Leben» der feudalen Herren zu tun, und dieses «gute Leben» sah er nicht als ein Leben guter Taten, sondern als ein *Leben verfeinerter Muße*, ein Leben, das in der erfreulichen Gesellschaft von Freunden verbracht wird, denen es gleich gut geht.

12: 10. Nicht einmal der Ausdruck «Vulgarisierung» wäre zu stark, wenn wir in Betracht ziehen, daß für Aristoteles «professionell» soviel bedeutet wie «vulgär» und wenn wir uns weiter vor Augen führen, daß er sicher die platonische Philosophie in eine Profession, in ein neues Gewerbe verwandelt hat. Außerdem machte er sie stumpfsinnig, wie selbst Zeller inmitten seiner Lobrede (a.a.O. 49) zugibt: «Er weiß uns lange nicht in demselben Maße wie dieser» (Platon) «zu begeistern, uns im Innersten zu ergreifen, das wissenschaftliche und das sittliche Streben in eins zu verschmelzen; seine Wissenschaft ist trockener, schulmäßiger als die platonische.»

12: 11. Im *Timaios* (42 a f., 90 e f., insbesondere 91 d f.; vgl. Anm. 6 [7] zu Kap. 3 von Band I) führte Platon eine allgemeine Theorie des *Ursprungs der Arten durch*

Degeneration ein, die bei den Göttern und beim ersten Menschen einsetzt. Zuerst entartet der Mann zum Weibe, hierauf zu den höheren und niederen Tieren und den Pflanzen. Dies ist, wie Gomperz (*Griechische Denker* II 482) sagt, «eine Deszendenzlehre im ganz eigentlichen Sinn, während die moderne Abstammungstheorie, da sie eine aufsteigende Stufenfolge annimmt, vielmehr eine Aszendenzlehre heißen könnte.» Platons mythische und vielleicht halb ironische Darstellung seiner Theorie einer Deszendenz durch Degeneration macht Gebrauch von der orphisch-pythagoreischen Seelenwanderungslehre. All dies (sowie den wichtigen Umstand, daß Entwicklungstheorien, nach denen die niederen Formen den höheren vorhergingen, zumindest schon in der Zeit des Empedokles im Schwange waren) muß man in Betracht ziehen, wenn man bei Aristoteles liest, daß Speusippos und einige Pythagoreer an eine Entwicklungstheorie geglaubt hätten, nach der die besten und den Göttern Nächsten, die ihrem Rang nach die ersten sind, in der chronologischen Entwicklungsordnung zuletzt kämen. Aristoteles spricht (*Met.* 1072 b 30) von «jenen, die mit den Pythagoreern und mit Speusippos annehmen, daß höchste Schönheit und Vortrefflichkeit am Anfang nicht vorhanden sind». Aus dieser Stelle können wir vielleicht schließen, daß einige Pythagoreer den Seelenwanderungsmythos (möglicherweise unter dem Einfluß des Xenophanes) als Vehikel einer

«Aszendenztheorie» verwendet hatten. Diese Vermutung wird von Aristoteles unterstützt, der (*Met.* 1091 a 34) ausführt: «Die Mythologen scheinen mit einigen zeitgenössischen Denkern übereinzustimmen» (dies ist, wie mir scheint, eine Anspielung auf Speusippos) «... die sagen, daß das Gute wie auch das Schöne in der Natur erst dann auftreten, wenn die Natur einen gewissen Fortschritt gemacht hat.» Allem Anschein nach hat Speusippos auch gelehrt, daß die Welt im Verlauf ihrer Entwicklung ein Parmenideisches *Eines* werden wird – ein organisiertes und völlig harmonisches Ganzes. (Vgl. *Met.* 1092a 14, wo einem Denker, der behauptet, daß das Vollkommenere immer aus dem Unvollkommenen hervorgeht, der folgende Ausspruch zugeschrieben wird: «Das Eine selbst existiert noch nicht»; vgl. auch *Met.* 1091 a 11.) Aristoteles selbst gibt an den angeführten Stellen ständig seiner Unzufriedenheit mit diesen «Aszendenztheorien» Ausdruck. Er argumentiert, daß es ein vollständiger Mensch ist, der einen Menschen hervorbringt, und daß der unvollständige Same nicht früher sei als der Mensch. Angesichts dieser Einstellung kann Zeller kaum recht haben, wenn er Aristoteles eine Theorie zuschreibt, die praktisch die des Speusipp ist. (Vgl. Zeller, *Aristoteles* usw. 530, 565. Eine ähnliche Deutung gibt H. F. Osborn, *From the Greeks to Darwin*, 1908, 48–56.) Vielleicht müssen wir die Deutung von Gomperz annehmen, nach der Aristoteles die Ewig-

keit und Unveränderlichkeit der menschlichen Spezies und zumindest der Spezies der höheren Tiere gelehrt hat. Diese morphologischen Ordnungen dürften also weder chronologisch noch genealogisch interpretiert werden. (Vgl. *Griechische Denker* VI 11, § 10, insbesondere 13, § 6 f. sowie die Anmerkungen zu diesen Stellen.) Es bleibt aber natürlich die Möglichkeit, daß Aristoteles an dieser wie an vielen anderen Stellen nicht konsequent war und daß seine Argumente gegen Speusippos einzig seinem Wunsche zuzuschreiben sind, seine Unabhängigkeit zu behaupten. Vgl. auch Anm. 6 [7] zu Kap. 3 des ersten Bandes sowie Anm. 2 und 4 zu Kap. 4 des ersten Bandes.

- 13: 12. Aristoteles' erster Bewegter, d. i. Gott, geht in der Zeit vorher, da er ewig ist, und besitzt das Prädikat des Guten. Zu der in diesem Absatz erwähnten Evidenz betreffend die Identifikation der formalen und der finalen Ursache vgl. Anm. 15 zu diesem Kapitel.
- 13: 13. Zu Platons biologischer Teleologie vgl. *Timaios* 73 a–76 e. Gomperz bemerkt richtig (*Griechische Denker* II 495 f.), daß Platons Teleologie nur dann verständlich wird, wenn wir uns erinnern, daß «die Tiere entartete Menschen sind; so kann auch ihr Körperbau Absichten verraten, die ursprünglich Absichten des Menschen allein gewesen sind.»

- 14: 14. Zu Platons Fassung der Lehre vom *Natürlichen Ort* vgl. *Timaios* 60 b–63 a, insbesondere 63 b f. Aristoteles nimmt die Lehre mit nur geringen Veränderungen an und erklärt wie Platon die «Leichtigkeit» und «Schwere» der Körper durch die «aufwärts gerichtete» und «abwärts gerichtete» Tendenz ihrer natürlichen Bewegungen auf ihre natürlichen Örter zu; vgl. z. B. *Physik* 192 b 13; auch *Metaphysik* 1065 b 10.
- 15: 15. In seinen Darlegungen zu diesem Problem ist Aristoteles nicht immer völlig bestimmt und konsequent. So schreibt er in der *Metaphysik* (1044 a 35): «Was ist die Formalursache (des Menschen)? Seine Wesenheit. Die Finalursache? Sein Zweck. Aber *vielleicht* sind diese beiden dasselbe.» An anderen Stellen desselben Werks scheint er der Identität zwischen der *Form* und dem *Ziel* einer Veränderung oder einer Bewegung sicherer zu sein. So lesen wir (1069 b/1070 a). «Alles, was sich verändert, wird *von* etwas *zu* etwas verändert. Das, wodurch es verändert wird, ist der unmittelbare Beweger; das, worin es verändert wird ... die Form.» Und später (1070 a, 9 /10): «Es gibt drei Arten von Substanz: Zuerst die Materie ...; dann die Natur, auf die sie sich hinbewegt; und drittens die besondere Substanz, welche aus diesen beiden zusammengesetzt ist.» Da nun das, was hier «Natur» genannt wird, bei Aristoteles in der Regel «Form» heißt, und da es hier als das Ziel oder der Zweck einer

Bewegung beschrieben wird, so haben wir: *Form* = *Ziel* (*Zweck*).

- 15: 16. Zur Lehre, daß die Bewegung die Realisierung oder Aktualisierung von Potentialitäten sei, vgl. z. B. *Metaphysik* IX; oder 1065 b 17, wo der Ausdruck «baubar» verwendet wird, um eine wohlbestimmte Potentialität eines zukünftigen Hauses zu bezeichnen: «Wenn das ‚baubare‘ ... aktual existiert, dann wird es erbaut; und das ist der Prozeß des Bauens.» Vgl. auch die *Physik* des Aristoteles, 201 b 4 f.; weiterhin vgl. Gomperz, a.a.O. VI Kap. 11 § 5.
- 16: 17. Vgl. *Metaphysik* 1049 b 5. Vgl. weiterhin V Kap. 4 und insbesondere 1015 a 12 f., VII Kap. 4, insbesondere 1029b 15.
- 16: 18. Zur Definition der Seele als der ersten Entelechie siehe den Hinweis, der von Zeller a.a.O. 480, Anm. 4 gegeben wird. Zur Bedeutung der Entelechie als Formalursache vgl. a.a.O. 368, Anm. 1. Die Weise, in der Aristoteles den Ausdruck verwendet, ist alles andere als genau. (Vgl. auch *Met.* 1035 b 15.) Vgl. auch Anm. 19 zu I, Kap. 5 und die zugehörige Textstelle.
- 16: 19. Zu diesem und dem nächsten Zitat vgl. Zeller a.a.O. 49.

- 17: 20. Vgl. *Politik* II 8, 21 (1269 a), wo auf Platons verschiedene Mythen von den Erdgeborenen *Staat* 414 c; *Pol.* 271 a; *Tim.* 22 c; *Gesetze* 677 a) Bezug genommen wird.
- 17: 21. Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Ausgabe Reclam 57. – Die ganze Einleitung, insbesondere diese und die folgenden Seiten zeigen klar Hegels Abhängigkeit von Aristoteles. Daß Hegel davon wußte, zeigt die Art und Weise, in der er Aristoteles auf Seite 64 erwähnt.
- 18: 22. Hegel a.a.O. 57.
- 18: 23. Vgl. Caird, *Hegel*, Blackwood 1911, 26 f.
- 19: 24. Die nächsten Zitate stammen aus der Stelle, auf die in Anm. 21 und 22 Bezug genommen wurde.
- 19: 25. Zu den folgenden Bemerkungen siehe Hegels *Philosophische Propädeutik, Phänomenologie des Geistes*. Meine Bemerkungen spielen auf die folgenden interessanten Stellen an: § 23: «Der Impuls des Selbstbewußtseins besteht darin, seinen Begriff» (= seine «wahre Natur») zu realisieren ... Es ist daher ... tätig, das Anderssein der Gegenstände aufzuheben und sie sich gleichzusetzen ...» § 24: «Das Selbstbewußtsein hat in seiner Bildung oder Bewegung drei Stufen: ... (2) *des Verhältnisses der Herrschaft und Knechtschaft, sofern es auf ein anderes, ihm ungleiches Selbstbe-*

wußtsein gerichtet ist.» Hegel erwähnt keine andere «Beziehung zu einem anderen Selbstbewußtsein». – Weiters lesen wir: «(3) *Die Beziehung Herr–Sklave ...*» § 32: «Um sich als freies geltend zu machen und *anerkannt zu werden*, muß das Selbstbewußtsein sich für ein anderes darstellen ...» § 33: Es «... tritt mit dem gegenseitigen Anerkanntwerdensollen ... das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft zwischen ihnen ein ...» § 34: «Indem ... jedes sich ... zu beweisen und zu behaupten streben muß, tritt dasjenige in das Verhältnis der Knechtschaft, welches der Freiheit das Leben vorzieht und damit zeigt, daß es nicht fähig ist» (nicht die «Natur» besitzt, wie Aristoteles oder Platon gesagt haben würde) «... für seine Unabhängigkeit ...» § 35: «Der Dienende ist selbstlos und hat zu seinem Selbst ein anderes Selbst ... Der Herr hingegen schaut im Dienenden das andere Ich als ein Aufgehobenes und seinen einzelnen Willen als erhalten an ...» § 36: «Der eigene und einzelne Wille des Dienenden löst sich aber überhaupt ... in der Furcht des Herren ... auf.» Die Hysterie, die dieser Theorie der menschlichen Beziehungen und ihrer Reduktion auf Herrschaft und Knechtschaft zugrunde liegt, läßt sich kaum übersehen. Ich habe wenig Zweifel, daß die Methode Hegels, die seine Gedanken unter Bergen von Worten begräbt, welche man erst entfernen muß wenn man überhaupt sehen will, was er meint (man vergleiche meine Zitate und das Original), daß diese

Methode eines der Symptome seiner Hysterie ist. Sie ist ein Ausweichen, ein Vermeiden des Tageslichtes. Ich zweifle nicht, daß sie einen ebenso trefflichen Gegenstand für eine Psychoanalyse abgeben würde wie seine zügellosen Träume von Beherrschung und Unterwerfung. (Es muß erwähnt werden, daß Hegels Dialektik – siehe das nächste Kapitel – ihn zu Ende des § 36, aus dem hier zitiert wurde, über die Herren– Sklave-Beziehung hinaus zur positiven Freiheit fortträgt. Wie wir im 2. Kapitel sehen werden [insbes. Abschnitt II und IV], sind diese Ausdrücke nichts anderes als Euphemismen für den totalitären Staat. Damit werden Herrentum und Sklaventum in höchst angemessener Weise «zu Komponenten» totalitären Denkens «reduziert».)

Zur hier zitierten Bemerkung Hegels (vgl. § 35), nach der der Sklave der Mensch ist, der das Leben der Freiheit vorzieht, vgl. Platons Bemerkung (*Staat* 387a), daß die Freien jene Menschen sind, die die Sklaverei mehr fürchten als den Tod. In einem gewissen Sinn ist das wahr genug; wer nicht bereit ist, für seine Freiheit zu kämpfen, der wird sie verlieren. Aber in Platon wie auch in Hegel steckt außerdem noch die bei späteren Autoren sehr populäre Theorie, daß Menschen, die einer überlegenen Gewalt weichen oder die nicht sterben, sondern einem bewaffneten Gangster klein begeben, von Natur aus «geborene Sklaven» sind, die kein besseres Los verdienen. Ich behaupte, daß diese Theorie nur

von den übelsten Feinden der Zivilisation vertreten werden kann.

- 21: 26. Zur Kritik der Ansicht Wittgensteins, daß die Wissenschaft Tatsachen untersucht, während das Geschäft der Philosophie in der Klärung des Sinnes bestehe, vgl. Anm. 46 und insbesondere 51 und 52 zu diesem Kap. (vgl. weiters H. Gomperz, *The Meanings of Meaning*, in *Philosophy of Science* VIII 1941, insbes. 183).

Zum Problem, dem diese Abschweifung (bis Anm. 54 dieses Kap.) gewidmet ist, d. h. zum Problem des *Gegensatzes zwischen dem methodologischen Essentialismus und dem methodologischen Nominalismus* vgl. Anm. 27–30 zu I Kap. 3 und Text; vgl. weiterhin insbesondere Anm. 38 zum vorliegenden Kapitel.

- 22: 27. Zu der platonischen (oder vielmehr parmenideischen) Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung (eine Unterscheidung, deren Popularität auch noch bei modernen Autoren andauert – z. B. bei Locke und Hobbes) vgl. Anm. 22 und 26 zu I Kap. 3 und Text; weiterhin Anm. 19 zu I Kap. 5 sowie 25–27 zu I Kap. 8. Zur analogen Unterscheidung bei Aristoteles vgl. z. B. *Metaphysik* 1039 b 31 und *Anal. Post.* I 33 (88 b 30 ff.); II 19 (100 b 5).

Zur aristotelischen Unterscheidung zwischen *demonstrativem* und *intuitivem* Wissen vgl. das letzte Kapitel der *Anal. Post.* (II 19, insbesondere 100 b 5–17; vgl. auch

72 b 18–24, 75 b 31, 84 a 31, 90 a 6–91 a 11). Zur Verbindung zwischen dem demonstrativen Wissen und den «Ursachen» eines Dinges, die «von seiner wesentlichen Natur verschieden sind» und daher einen Terminus medius erfordern, vgl. a.a.O. II 8 (insbesondere 93 a 5, 93 b 26). Zur analogen Verbindung zwischen der intellektuellen Intuition und der «unteilbaren Form», die sie erfaßt – dem unteilbaren Wesen, der unteilbaren individuellen Natur, die mit ihrer Ursache identisch ist – siehe a.a.O. 72 b 24, 77 a 4, 85 a 1, 88 b 35. Vgl. auch a.a.O. 90 a 31: «Die Natur eines Dinges kennen heißt den Grund kennen, warum es ist» (d. h. seine Ursache); und 93 b 21: «Es gibt wesentliche Naturen, die unmitelbare, d. h. grundlegende Prämissen sind.»

Zur Einsicht des Aristoteles, daß wir irgendwo im Regreß der Beweise oder Demonstrationen halten und gewisse *Prinzipien* ohne Beweis annehmen müssen, vgl. z. B. *Metaphysik* 1006 a 7: «Es ist unmöglich, alles zu beweisen, denn es würde zu einem unendlichen Regreß führen ...» Vgl. auch *Anal. Post.* II 3 (90 b, 18–27).

Es sei erwähnt, daß meine Analyse der Definitionstheorie des Aristoteles im großen und ganzen mit der Grotes übereinstimmt, während sie der Theorie von Ross teilweise widerspricht. Der beträchtliche Unterschied zwischen den Deutungen dieser beiden Autoren sei nur durch zwei Zitate angedeutet, die beide den der Analyse der *Anal. Post.* II gewidmeten Kapiteln

entnommen sind. «Im zweiten Buch geht Aristoteles daran, den Beweis als ein Instrument zu betrachten, mit dessen Hilfe die *Definition* erreicht wird.» (Ross, *Aristotle*, 2. Aufl. 49.) Dem sei gegenübergestellt: «Die Definition kann niemals bewiesen werden, denn sie gibt nur das Wesen des Gegenstandes an ...; während die Demonstration (der Beweis) annimmt, daß das Wesen bekannt sei ...» (Grote, *Aristotle*, 2. Aufl. 241; sowie 240/241. Vgl. auch das Ende von Anm. 29 unten.)

23: 28. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1031 b 7 und 1031 b 20. Vgl. auch 996 b 20: «Wir haben Kenntniss von einem Dinge, wenn wir sein Wesen kennen.»

23: 29. «Eine Definition ist ein Satz, der das Wesen eines Dinges beschreibt» (Aristoteles, *Topica* I 5, 101 b 36; VII 3, 153 a, 153 a 15 usw. Siehe auch *Met.* 1042 a 17). – «Die Definition ... enthüllt die wesentliche Natur» (*Anal. Post.* II 3, 91 a 1). – «Die Definition ... ist eine Beschreibung der Natur des Dinges» (93b29). – «Nur solche Dinge haben Wesenheiten, deren Formeln Definitionen sind» (*Met.* 1030 a 5 f.) – «Die Wesenheit, deren Formel eine Definition ist, wird auch die Substanz des Dinges genannt» (*Met.* 1017 b 21). – «Klarerweise ist dann die Definition die Formel des Wesens ...» (*Met.* 1031a 13).

Was die Prinzipien, d. h. die Ausgangspunkte oder Grundprämissen von Beweisen angeht, so müssen

wir zwischen zwei Arten unterscheiden. (1) Den logischen Prinzipien (vgl. *Met.* 996 b 25 ff.) und (2) den Prämissen, an denen Beweise ansetzen und die ihrerseits nicht bewiesen werden können, wenn ein unendlicher Regreß vermieden werden soll. (Vgl. Anm. 27 zum vorliegenden Kapitel.) Die letzten sind die Definitionen: «Die Grundprämissen von Beweisen sind Definitionen» (*Anal. Post.* II 3, 90 b 23; vgl. 89 a 17, 90 a 35, 90 b 23). Siehe auch Ross, *Aristotle* 45/46, Bemerkung zu *Anal. Post.* 1 4, 20–74 a 4: «Die Prämissen der Wissenschaft», so schreibt Ross (46), «werden, so wird uns gesagt, *per se* sein entweder im Sinn (a) oder im Sinn (b).» Auf der vorhergehenden Seite lernen wir, daß eine Prämisse notwendig *per se* ist (oder wesentlich notwendig) im Sinn (a) oder (b), *wenn sie auf einer Definition beruht*.

23: 30. «Wenn es einen Namen hat, dann wird es eine Formel seines Sinnes geben», sagt Aristoteles (*Met.* 1030 a 14; siehe auch 1030 b 24); und er erklärt, daß nicht jede Formel des Sinnes eines Namens eine Definition ist; wenn aber der Name der Name der Spezies eines Genus ist, dann ist die Formel eine Definition.

Die Feststellung ist wichtig, daß sich das Wort (ich folge hier dem modernen Gebrauch des Wortes) «Definition» so, wie ich es verwende, immer auf den ganzen Definitionssatz bezieht, während es Aristoteles (und andere, die ihm darin folgen, z. B.

Hobbes) manchmal als ein Synonym für «Definiens» gebrauchen.

Definitionen betreffen nicht Partikularien, sondern nur Universalien (vgl. *Met.* 1036 a 28) und nur Wesenheiten, d. h. etwas, was die Spezies eines Genus ist (d. h. eine *letzte Differenz*; vgl. *Met.* 1038 a 19) und eine unteilbare Form; siehe auch *Anal. Post.* II 13, 97 b 6 f.

24: 31. Daß die Darstellung des Aristoteles nicht sehr klar ist, kann man aus dem Ende der Anm. 27 zu diesem Kapitel ansehen und aus einem weiteren Vergleich dieser beiden Interpretationen. Am wenigsten klar ist die Behandlung der Weise, in der wir durch einen induktiven Prozeß zu Definitionen aufsteigen, die Prinzipien sind; vgl. insbesondere *Anal. Post.* II 19, 100 a f.

24: 32. Zur Lehre Platons vgl. Anm. 25–27 zu Kap. 8 (Band I) und Text. Grote schreibt (*Aristotle*, 2. Aufl. 260): «Aristoteles hatte von Platon dessen Lehre eines unfehlbaren Nous oder Intellekts geerbt, der dem Irrtum in keiner Weise ausgesetzt ist.» Er hebt des weiteren hervor, daß Aristoteles im Gegensatz zu Platon das Beobachtungswissen nicht verachtet, sondern vielmehr seinem Nous (d. h. der intellektuellen Intuition) «eine Stellung als Terminus und Korrelat zum Prozeß der Induktion zuschreibt» (a.a.O., vgl. auch a.a.O. 577). Das trifft zu; aber die in der Beobachtung gewonnene Erfahrung hat scheinbar nur die Funktion, unsere

intellektuelle Intuition auf ihre Aufgabe, d. h. auf das intuitive Erfassen der universellen Wesenheiten vorzubereiten und sie dafür richtig zu entwickeln; in der Tat ist noch von niemand erklärt worden, wie es möglich sei, durch Induktion *irrtumsfreie* Definitionen zu erreichen.

- 24: 33. Die Ansicht des Aristoteles läuft insoferne auf dasselbe hinaus wie die Platons, als es für beide in letzter Instanz keine Möglichkeit der Argumentation gibt. Alles, was zu tun übrigbleibt, ist, daß man von einer bestimmten Definition *dogmatisch* behauptet, sie sei eine richtige Beschreibung der ihr zugeordneten Wesenheit; und wenn sich die Frage erhebt, warum nun diese und keine andere Beschreibung die richtige ist, dann bleibt einzig ein Hinweis auf die «Intuition des Wesens».

Es scheint, daß das Wort «Induktion» für Aristoteles zumindest einen doppelten Sinn hat, und zwar einen mehr empirischen Sinn (vgl. *AnaL Prior.* 68 b 15–37, 69 a 16 und *Anal. Post.* 78 a 35, 91 b 35, 92 a35) und einen mehr heuristischen Sinn, in dem sie zur Vorbereitung unserer intellektuellen Intuition dient (vgl. 27 b 25–33, 81 a 38–b 9, 100 4 f.).

Ein scheinbarer Widerspruch, der sich jedoch vielleicht aufklären läßt, findet sich in 77 a 4, wo wir lesen, daß eine Definition weder universell noch partikulär sei. Ich schlage als Lösung nicht vor, daß eine Definition «streng genommen überhaupt kein Urteil ist» (wie

das G. R. G. Mure in der Oxford-Übersetzung getan hat), sondern daß sie nicht *einfach* universell ist, sondern «kommensurat», d. h. universell und *notwendig* (vgl. 73 b 26, 96 b 4, 97 b 245).

Zu dem im Text erwähnten «Argument» aus *Anal. Post.* vgl. 100 b 6 ff. Zur mystischen Einheit des Wissens und des Gewußten in *De Anima* vgl. insbesondere 425 b 30 f., 430 a 20, 431 a 1; die entscheidende Stelle für unseren Zweck ist 430 b 27 f.: «Das intuitive Erfassen der Definition ... des Wesens irrt niemals ... ebenso wie . . . das Sehen des besonderen Gegenstandes des Sehens niemals irren kann.» Zu den theologischen Stellen der *Metaphysik* vgl. insbesondere 1072 b 20 («Kontakt») und 1075 a 2. Vgl. auch die Anmerkungen 59 (2) zu Kap. 10 (Band I), 36 zu Kap. 2 und Anm. 3, 4, 6, 29–32 und 58 zu Kap. 14.

Zur «Gesamtheit der Tatsachen» («body of facts»), die im nächsten Absatz erwähnt wird, vgl. Ende der *Anal. Post.* (100 b 15 f.)-

Es ist bemerkenswert, wie nahe sich die Ansichten Hobbes' (der ein Nominalist, aber *nicht* ein methodologischer Nominalist gewesen ist) und der methodologische Essentialismus des Aristoteles stehen. Auch Hobbes glaubte, daß die Grundprämissen allen Wissens (im Gegensatz zur Meinung) Definitionen sind.

27: 34. Diese Auffassung der wissenschaftlichen Methode wurde in meiner *Logik der Forschung* ausführlicher

entwickelt (vgl. z. B. 207 ff.); siehe auch die kurze Darstellung in *Erkenntnis* V 1934, 170 ff., insbesondere 172: «Man wird sich also daran gewöhnen müssen, die Wissenschaft nicht als ein ‚System unseres Wissens‘, sondern als ein System von Hypothesen aufzufassen, d. h. von grundsätzlich unbegründbaren Antizipationen, mit denen wir arbeiten, solange sie sich bewähren, ohne daß wir sie als ‚wahr‘ oder auch nur als ‚mehr oder weniger sicher‘ oder ‚wahrscheinlich‘ ansprechen dürfen.»

28: 35. Das Zitat stammt aus meiner Bemerkung in *Erkenntnis* III 1933, 427; es ist eine Variation und Verallgemeinerung einer Behauptung, die Einstein in seiner Vorlesung *Geometrie und Erfahrung* über die Geometrie gemacht hat.

28: 36. Man kann natürlich nicht abschätzen, ob Theorien, Argumente, vernünftiges Überlegen oder ob Beobachtung und Experiment von größerer Bedeutung für die Wissenschaft sind; denn die Wissenschaft ist immer *durch Beobachtung und Experiment überprüfte Theorie*.

Aber gewiß haben alle die «Positivisten» unrecht, die zeigen wollen, daß die Wissenschaft die «Gesamtheit unserer Erfahrungen» ist oder daß Beobachtungen in ihr eine größere Rolle spielen als die Theorie. Die Rolle der Theorie und des Arguments in der Wissenschaft

kann kaum überschätzt werden. – Zur Beziehung zwischen Beweis und logischem Argument im allgemeinen vgl. Anm. 47 zum vorliegenden Kapitel.

29: 37. Vgl. z. B. *Metaphysik* 1030 a, 6 und 14 (siehe Anm. 30 zu diesem Kapitel).

30: 38. Ich möchte betonen, daß ich hierbei den Gegensatz zwischen dem *Nominalismus* und dem *Essentialismus* rein methodologisch verstehe. Zum *metaphysischen* Universalienproblem, d. h. zum metaphysischen Problem des Gegensatzes von Nominalismus und Essentialismus (dieser Ausdruck sollte meiner Ansicht nach an Stelle des traditionellen Ausdrucks «Realismus» verwendet werden) nehme ich überhaupt nicht Stellung; und obgleich ich mich für den methodologischen Nominalismus einsetze, befürworte ich doch gewiß keinen metaphysischen Nominalismus. (Vgl. auch Anm. 27 und 30 zu I Kap. 3.)

Der im Text gezogene Unterschied zwischen *nominalistischen* und *essentialistischen Definitionen* ist ein Versuch, die traditionelle Unterscheidung zwischen «verbalen» und «realen» Definitionen zu rekonstruieren. *Ich lege aber mein Hauptaugenmerk auf die Frage, ob die Definition von rechts nach links oder von links nach rechts gelesen wird; oder, mit anderen Worten, ob sie eine lange Darstellung durch eine kurze oder eine kurze Darstellung durch eine lange ersetzt.*

30: 39. Meine Behauptung, daß in der Wissenschaft *nur* nominalistische Definitionen auftreten (ich spreche hier nur von expliziten Definitionen, nicht aber von impliziten oder rekursiven Definitionen), bedarf der Verteidigung. Sicher folgt aus ihr nicht, daß Ausdrücke in der Wissenschaft nicht mehr oder weniger «intuitiv» verwendet werden; dies ist klar, wenn wir nur in Betracht ziehen, daß alle Definitionsketten von bestimmten *Undefinierten* Ausdrücken ausgehen müssen, deren Sinn sich durch Beispiele darlegen, aber nicht definieren läßt. Es scheint weiterhin klar zu sein, daß wir in der Wissenschaft, insbesondere in der Mathematik einen Ausdruck (z. B. «Dimension» oder «Wahrheit») zunächst oft intuitiv verwenden und daß wir erst später dazu übergehen, ihn zu definieren. Aber das ist eine ziemlich grobe Beschreibung der Situation. Eine genauere Beschreibung würde so lauten. Einige der intuitiv verwendeten Undefinierten Ausdrücke lassen sich manchmal durch definierte Ausdrücke ersetzen, von denen sich zeigen läßt, daß sie die Intentionen erfüllen, mit denen die Undefinierten Ausdrücke gebraucht wurden; d. h. zu jedem Satz, in dem die Undefinierten Ausdrücke vorkamen (und der z. B. als analytisch interpretiert wurde), gibt es einen entsprechenden Satz, in dem der neu definierte Ausdruck auftritt (und der aus der Definition folgt).

Es ist sicher erlaubt zu sagen, daß K. Menger «Dimension» rekursiv definiert habe oder daß A. Tarski

den Ausdruck «Wahrheit» definiert; aber diese Art der Darstellung kann zu Mißverständnissen führen. Was sich ereignete, war folgendes: Menger gab für gewisse Klassen von Punktmengen eine reine Nominaldefinition (er nannte sie «n-dimensional»). Und er verwendete gerade diesen Ausdruck, weil es möglich war, den intuitiven mathematischen Begriff «n-dimensional» durch den neuen Begriff in allen wichtigen Zusammenhängen zu ersetzen; dasselbe gilt von Tarskis Begriff der «Wahrheit», Tarski gab eine Nominaldefinition (oder vielmehr eine Methode zur Herstellung von Nominaldefinitionen), die er «Wahrheit» nannte, eben weil sich aus ihr eine Reihe von Sätzen herleiten ließ, die (wie z. B. der Satz vom ausgeschlossenen Dritten) Sätzen entsprechen, welche von vielen Logikern und Philosophen in Verbindung mit dem geläufigen Begriff der Wahrheit verwendet wurden.

- 31: 40. Unsere Sprache würde sicher an Präzision gewinnen, wenn wir Definitionen vermeiden und uns die Mühe nehmen würden, immer die definierenden an Stelle der definierten Ausdrücke zu verwenden. Denn in den üblichen Definitionsmethoden steckt eine Quelle der Ungenauigkeit: Carnap hat (im Jahre 1934) anscheinend als erster eine Methode entwickelt, mit deren Hilfe sich Widersprüche in einer Sprache mit Definitionen vermeiden lassen. (Vgl. *Logische Syntax der Sprache*, 1934, § 2 2, 58 ff. Siehe auch Hilbert-Bernays, *Grundlagen der*

Mathematik II 1939, 195, Anm. 1.) Carnap hat gezeigt, daß Sprachen, die Definitionen zulassen, in den meisten Fällen Widersprüche enthalten, selbst dann, wenn die Definitionen den allgemeinen formalen Regeln der Bildung von Definitionen genügen.

32: 41. Beispiele für diese Methode, einen neuen Ausdruck erst dann einzuführen, wenn es sich als notwendig erweist, findet man im vorliegenden Werk. Wir beschäftigen uns ja mit philosophischen Positionen; daher ist die Einführung von *Namen* für diese Positionen um der Kürze willen kaum zu umgehen. Und das ist auch der Grund, warum ich so viele «Ismen» verwenden muß. Aber in vielen Fällen habe ich diese Namen erst nach Beschreibung der fraglichen Positionen eingeführt.

32: 42. Eine mehr systematische Kritik der essentialistischen Methode hätte drei Probleme zu unterscheiden, die der Essentialismus weder lösen noch umgehen kann. (1) Das Problem, wie man klar zwischen einer bloß verbalen Konvention und einer essentialistischen Definition unterscheidet, welche eine Essenz «wahrheitsgetreu» wiedergibt. (2) Das Problem, wie man «wahre» essentialistische Definitionen von «falschen» unterscheidet. (3) Das Problem, wie man einen unendlichen Regreß von Definitionen vermeidet. Ich werde nur das zweite und dritte dieser Probleme kurz behandeln, das dritte

Problem im Text, das zweite in Anm. 44 [1] und 54 zum vorliegenden Kapitel.

- 33: 43. Der Umstand, daß ein Satz wahr ist, kann uns manchmal zur Erklärung der Tatsache dienen, warum er uns als selbstevident erscheint. Dies trifft zu auf « $2+2=4$ » und ebenso auf den Satz «Die Sonne strahlt Licht und Wärme aus». Aber das Umgekehrte ist sicher nicht der Fall. Der Umstand, daß ein Satz einigen oder sogar allen Menschen «selbstevident» zu sein scheint, d. h. der Umstand, daß einige Menschen oder alle Menschen fest an seine Wahrheit glauben und seine Falschheit undenkbar finden, dieser Umstand ist kein Grund für die *Wahrheit* des Satzes. (Wenn uns die Falschheit eines Satzes undenkbar zu sein scheint, so ist oft nur ein Grund für den Verdacht, daß unsere Vorstellungskraft mangelhaft oder unentwickelt ist.) Es ist einer der schwersten Irrtümer, wenn eine Philosophie die Selbstevidenz eines Satzes als ein Argument zugunsten seiner Wahrheit anführt; aber so gehen fast alle idealistischen Philosophen vor. Was zeigt, daß idealistische Philosophien oft Apologien sind für gewisse dogmatische Glaubensannahmen.

Der Hinweis, daß wir uns oft in einer Lage befinden, wo wir keinen besseren Grund für die Annahme eines Satzes besitzen als seine Selbstevidenz, kann als Entschuldigung nicht akzeptiert werden. Es ist üblich,

die Prinzipien der Logik und der wissenschaftlichen Methodologie (insbesondere das «Induktionsprinzip» oder das «Gesetz der Einförmigkeit des Naturverlaufs») als Sätze hinzustellen, die wir annehmen müssen und die wir nicht anders rechtfertigen können als durch einen Hinweis auf ihre Selbstevidenz. Selbst wenn dies der Fall wäre, so wäre man doch ehrlicher, wenn man zugäbe, daß wir sie nicht rechtfertigen können, und wenn man es dabei bewenden ließe. Aber in Wirklichkeit besteht für uns gar kein Bedürfnis, ein «Induktionsprinzip» anzunehmen (vgl. meine *Logik der Forschung*). Und was die Prinzipien der Logik betrifft, so haben zahlreiche Untersuchungen der letzten Jahre gezeigt, daß die Evidenzlehre überholt ist. (Vgl. insbesondere Carnaps *Logische Syntax der Sprache* sowie seine *Introduction to Semantics*.) Vgl. auch Anm. 44 [2].

- 34: 44. [1] Die Anwendung dieser Überlegungen auf die intellektuelle Intuition der Wesenheiten zeigt nun, daß der Essentialismus unfähig ist, das folgende Problem zu lösen: Wie können wir ausfindig machen, ob eine vorgeschlagene und formell korrekte Definition auch wahr ist?; insbesondere aber: Wie können wir zwischen zwei Definitionen entscheiden, die einander widersprechen? Für den methodologischen Nominalisten ist die Antwort auf eine Frage wie diese offenkundig trivial. Denn angenommen, jemand behauptete, ein «Hund

sei ein zur Beförderung von Kohlen in Bergwerken verwendbarer Karren», und bestehe einem anderen gegenüber, der einen Hund für ein Säugetier mit bestimmten Eigenschaften hält, auf seiner Definition. Der Nominalist wird, wenn er über genügend Geduld verfügt, in diesem Fall darauf verweisen, daß ihn ein Streit über Wortmarken nicht interessiere, denn die Auswahl eines bestimmten Wortes sei willkürlich; *im Fall der Gefahr von Zweideutigkeit* wird er vielleicht sagen, daß man ja ohne Schwierigkeit zwei verschiedene Worte einführen kann, etwa «Hund 1» und «Hund 2». Und wenn eine dritte Partei bemerkt, daß ein Hund ein zur Bewachung verwendetes Haustier sei, dann wird der Nominalist geduldig die Einführung einer dritten Marke, «Hund 3», vorschlagen. Aber wenn die streitenden Parteien ihre Debatte fortsetzen, entweder, weil jemand behauptet, daß nur sein Hund der legitime sei, oder weil er zumindest verlangt, daß nur er die Wortmarke «Hund 1» erhalten solle, dann kann auch ein sehr geduldiger Nominalist nur resigniert seinen Kopf schütteln. (Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei bemerkt, daß der *methodologische Nominalismus* nichts mit der Frage der Existenz von Universalbegriffen zu schaffen hat; Hobbes ist also kein methodologischer Nominalist, sondern ein ontologischer Nominalist, wie ich es nennen würde.)

Dasselbe triviale Problem bereitet aber der essentialistischen Methode unüberwindliche Schwierigkeiten.

Wir haben bereits angenommen, daß der Essentialist behauptet, daß z. B. die Wendung «Ein Hund ist ein zur Beförderung von Kohlen in Bergwerken verwendbarer Karren» nicht die korrekte Definition der Essenz der «Hundeheit» darstellt. Wie kann er diese Ansicht verteidigen? Nur durch Hinweis auf seine intellektuelle Intuition von Wesenheiten. Aber diese Tatsache hat die praktische Folge, daß der Essentialist ganz hilflos ist, wenn jemand seine Definition angreift. Denn für ihn gibt es nur zwei mögliche Reaktionen: Er kann eigensinnig wiederholen, daß seine intellektuelle Intuition die einzig richtige sei – worauf natürlich sein Opponent genau dasselbe erwidern kann, so daß wir schließlich einen toten Punkt erreichen und nicht das absolut endgültige und unbezweifelbare Wissen, das uns von Aristoteles versprochen wird. Oder er gesteht zu, daß die Intuition seines Widersachers um nichts schlechter ist als seine eigene, daß sie sich aber auf eine andere Essenz bezieht, die er unglücklicherweise mit demselben Namen bezeichnet. Dies würde zum Vorschlag führen, daß die beiden Essenzen zwei verschiedene Namen, «Hund 1» und «Hund 2», erhalten sollen. Aber mit diesem Schritt ist die essentialistische Position aufgegeben: Es wird von der definierenden Formel ausgegangen, und es wird ihr eine Wortmarke zugeordnet, d. h. man bewegt sich «von rechts nach links»; und außerdem werden diese Wortmarken ganz willkürlich angebracht werden müssen. Denn der Versuch

zu zeigen, daß ein «Hund 1» nichts anderes sein kann als ein bestimmtes Säugetier und ein «Hund 2» nichts anderes als ein Bergwerkskarren, führt offenkundig zu genau derselben Schwierigkeit wie jene, die den Essentialisten in sein gegenwärtiges Dilemma getrieben hat. Also muß angenommen werden, daß jede formal korrekte Definition gleich zulässig ist, was in aristotelischer Terminologie bedeutet, daß eine Grundprämisse ebenso wahr ist wie eine andere (ihr entgegengesetzte) und daß «*es unmöglich ist, eine falsche Behauptung zu machen*» (darauf scheint Antisthenes verwiesen zu haben; vgl. Anm. 54 zum vorliegenden Kapitel). Damit ist die aristotelische Behauptung, daß die intellektuelle Intuition eine irrtumsfreie und unzweifelhaft wahre Quelle von Wissen (im Gegensatz zur Meinung) sei und daß sie uns mit Definitionen, den sicheren und notwendigen Baisprämissen jeder wissenschaftlichen Deduktion, versehe, in jedem einzelnen ihrer Punkte als haltlos erwiesen. Und es stellt sich heraus, daß eine Definition nichts anderes ist als ein Satz, der uns mitteilt, daß der definierte Ausdruck dasselbe bedeutet wie die Definitionsformel und daß sich das Definiens durch das Definiendum ersetzen läßt und umgekehrt. Nominalistisch verwendet erlaubt uns die Definition, eine lange Geschichte kurz darzustellen, und sie ist daher von gewisser praktischer Bedeutung. Essentialistisch verwendet kann sie uns aber nur helfen, eine kurze Geschichte durch eine andere zu ersetzen, die

dasselbe sagt, die aber viel länger ist. Dieser Gebrauch von Definitionen kann nur zu Wortklauberei führen.

[2] Eine Kritik von Husserls Intuition der Wesenheiten findet sich bei J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger* 1932. Vgl. auch Anm. 8 zu Kap. 4 des vorliegenden Bandes. Von allen Autoren, die verwandte Ansichten hegen, hatte wahrscheinlich M. Weber den größten Einfluß auf die Behandlung soziologischer Probleme. Für die Sozialwissenschaften empfiehlt er eine „Methode intuitiven Verstehens“; seine «Idealtypen» entsprechen der Hauptsache nach den Wesenheiten Aristoteles’ und Husserls. Es ist der Erwähnung wert, daß Weber trotz dieser Tendenzen die Unzulässigkeit des Appells an die Selbstevidenz einsah. «Daß eine Deutung diese Evidenz in besonders hohem Grad besitzt, beweist an sich noch nichts für ihre empirische Gültigkeit» (*Ges. Aufsätze* 1922, 404); und er sagt völlig richtig, daß das intuitive Verstehen «*immer ... mit den ... gewöhnlichen Methoden kontrolliert werden*» muß (a.a.O.). Aber wenn das zutrifft, dann ist die Selbstevidenz nicht, wie er glaubt, eine charakteristische Methode einer Wissenschaft vom «menschlichen Verhalten»; sie gehört auch der Mathematik, der Physik usw. an. Und es stellt sich heraus, daß jene Denker, die das intuitive Verstehen für eine den Wissenschaften vom «menschlichen Verhalten» eigentümliche Methode halten, dies hauptsächlich deshalb tun, weil es ihnen nicht eingeht, daß ein Mathematiker oder Physiker «ein

Gefühl bekommen kann» für die Dinge, mit denen er sich befaßt, in der gleichen Weise, in der ein Soziologe «ein Gefühl bekommt» für menschliches Verhalten.

35: 45. «Die Wissenschaft nimmt die Definitionen aller ihrer Ausdrücke an ...» (Ross, *Aristotle* 44; vgl. *Anal. Post.* I 2); siehe auch Anm. 30 zum vorliegenden Kapitel.

35: 46. Das folgende Zitat ist R. H. S. Crossmans *Plato To-Day* 1937, 71 f. entnommen.

Eine sehr ähnliche Lehre vertreten M. R. Cohen und E. Nagel in ihrem Buch *An Introduction to Logic and Scientific Method* 1936, 232: «Sicher würden viele Dispute über die wahre Natur des Eigentums, der Religion, des Rechts ... verschwinden, wenn man sich der präzis definierten Äquivalente für diese Worte bediente.» (Vgl. auch Anm. 48 und 49 zum vorliegenden Kapitel.)

Die Ideen zu diesem Problem, die Wittgenstein in seinem *Tractatus Logico-Philosophicus* 1921/22 ausgedrückt hat und die seine Anhänger wiederholen, sind nicht so bestimmt wie die Crossmans, Cohens und Nagels. Wittgenstein ist ein Antimetaphysiker. «Das Buch», so schreibt er in der Vorrede, «behandelt die philosophischen Probleme und zeigt – wie ich glaube –, daß die Fragestellung dieser Probleme auf dem Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht.» Er versucht zu zeigen, daß die Metaphysik «einfach

Unsinn» ist, und will in unserer Sprache eine Grenze zwischen Sinn und Unsinn ziehen. «Die Grenze wird ... in der Sprache gezogen werden müssen, und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.» Nach Wittgensteins Buch haben Sätze Sinn. Sie sind wahr oder falsch. Philosophische Sätze gibt es nicht; sie sehen nur wie Sätze aus, sind aber in Wirklichkeit Nonsens. Die Grenze zwischen Sinn und Unsinn fällt mit der Grenze zwischen den Naturwissenschaften und der Philosophie zusammen: «Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft (oder die Gesamtheit der Naturwissenschaften), – Die Philosophie ist keine der Naturwissenschaften.» *Die wahre Aufgabe der Philosophie besteht daher nicht in der Formulierung von Sätzen, sondern vielmehr in der Klärung von Sätzen:* «Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze‘, sondern das Klarwerden von Sätzen.» Wer das nicht sieht und philosophische Sätze äußert, der spricht metaphysischen Unsinn.

(Es verdient in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden, daß eine scharfe Grenze zwischen sinnvollen Sätzen, denen eine bestimmte Bedeutung zukommt, und sinnlosen linguistischen Ausdrücken, die vielleicht wie Sätze aussehen, die aber ohne Sinn sind, zuallererst von Russell gezogen wurde, als er die Probleme zu lösen versuchte, die durch die von ihm entdeckte Paradoxie geschaffen wurden. Russell teilt alle satzartigen Ausdrücke in drei Gruppen ein, in Sätze, die *wahr* oder

falsch sein können, sowie in *sinnlose* Pseudosätze. Die Bemerkung ist wichtig, daß diese Verwendungsweise der Ausdrücke «sinnlos» oder «bedeutungslos» mit dem üblichen Wortgebrauch zum Teil übereinstimmt; aber sie ist schärfer, da man gewöhnlich oft wirkliche Sätze «sinnlos» nennt, zum Beispiel dann, wenn sie «absurd» (d. h. selbstwidersprechend) oder offenkundig falsch sind. So ist etwa ein Satz, der von einem bestimmten physikalischen Körper behauptet, er befinde sich zur selben Zeit an zwei verschiedenen Stellen, nicht ein sinnloser Satz, sondern ein falscher Satz oder ein Satz, der dem Gebrauch des Wortes «Körper» in der klassischen Physik widerspricht; und gleichermaßen ist ein Satz, der einem bestimmten Elektron einen genauen Ort und eine genaue Geschwindigkeit zuschreibt, nicht, wie manche Physiker behaupten und manche Philosophen wiederholt haben, sinnlos, sondern ein solcher Satz steht einfach im Widerspruch zur modernen Physik.)

Was wir bisher sagten, läßt sich auf die folgende Weise zusammenfassen. Wittgenstein sucht eine Grenzlinie zwischen Sinn und Unsinn und findet, daß diese Grenzlinie mit der Grenze zwischen Wissenschaft und Metaphysik, d. h. zwischen wissenschaftlichen Sätzen und philosophischen Pseudosätzen zusammenfällt. (Daß er das Gebiet der Naturwissenschaften verkehrterweise mit dem Gebiet der *wahren* Sätze identifiziert, das braucht uns hier nicht zu beschäftigen, siehe jedoch

Anm. 51 zu diesem Kapitel.) Diese Deutung seines Ziels wird durch die folgende Bemerkung bestätigt: «Die Philosophie begrenzt das ... Gebiet der Naturwissenschaften.» (Alle bis jetzt zitierten Sätze finden sich auf Seite 75–77.)

Wie wird schließlich die Grenzlinie gezogen? Wie läßt sich die «Wissenschaft» von der «Metaphysik» und damit der «Sinn» vom «Unsinn» unterscheiden? Es ist die Antwort auf diese Frage, die die Ähnlichkeit zwischen den Theorien Wittgensteins, Crossmans und der übrigen Denker begründet. Aus der Darstellung Wittgensteins folgt, daß die Ausdrücke oder «Zeichen», die von den Wissenschaftlern verwendet werden, einen bestimmten Sinn haben, während der Metaphysiker «gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat»; er schreibt (186 und 188): «Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat.» In praxi hat das zur Folge, daß wir den Metaphysiker fragen müssen: «Was meinst du mit diesem Wort? Was meinst du mit jenem Wort?» Das heißt anders ausgedrückt, *wir verlangen von ihm eine Definition; und wenn sie nicht gegeben wird, dann nehmen wir an, daß das Wort sinnlos ist.*

Wie wir im Text zeigen werden, übersieht diese Theorie: (a) daß ein geriebener und skrupelloser Metaphysiker auf die Frage «Was meinst du mit diesem Wort?» immer schnell eine Definition bereit haben wird, so daß das ganze Verfahren zu einem Geduldspiel wird; b) daß sich der Naturwissenschaftler keineswegs in einer besseren Lage befindet als der Metaphysiker; im Gegenteil, er ist sogar noch schlechter dran als ein skrupelloser Metaphysiker.

Es sei bemerkt, daß Schlick in *Erkenntnis* I 8, wo er sich mit der Lehre Wittgensteins befaßt, die Schwierigkeit eines unendlichen Regresses erwähnt; aber die von ihm vorgeschlagene Lösung (die in der Richtung induktiver Definitionen oder «Konstitutionen», oder vielleicht in der Richtung des Operationalismus zu liegen scheint; vgl. Anm. 50 zum vorliegenden Kapitel) ist weder klar noch imstande, das Abgrenzungsproblem zu lösen. Es scheint mir, daß gewisse der Intentionen Wittgensteins und Schlicks und ihre Forderung nach einer Philosophie des Sinnes durch eine logische Theorie erfüllt werden, die Tarski «Semantik» genannt hat. Aber ich glaube auch, daß zwischen diesen Intentionen und denen der Semantik kein allzu enger Zusammenhang besteht; denn die Semantik *stellt Sätze zur Diskussion*; sie beschäftigt sich nicht nur mit ihrer «Klärung». (+ Wittgenstein selbst hat später Tarskis Theorie der Wahrheit abgelehnt. Vgl. seine *Philosophischen Untersuchungen*. +) Diese Bemerkungen zu

Wittgenstein werden in Anm. 51–52 zum vorliegenden Kapitel fortgesetzt. (Siehe auch Anm. 8 [2] und 32 zu Kap. 4; 10 und 25 zu Kap. 5.)

- 36: 47. Es ist wichtig, daß man zwischen einer logischen Ableitung im allgemeinen und einem Beweis oder einer Demonstration im besonderen unterscheidet. + (Vgl. z. B. K. R. Popper, *New Foundations for Logic*, Mind 1947.) + Ein *Beweis* oder eine *Demonstration* ist ein deduktives Argument, in dem die Wahrheit der Konklusion ein für allemal begründet wird; so verwendet Aristoteles diesen Ausdruck, und er verlangt (z. B. in der *Anal. Post.* I 4, 73 a ff.), die «notwendige» Wahrheit der Konklusion solle begründet werden; so verwendet auch Carnap den Ausdruck (vgl. insbesondere *Logische Syntax* § 10, 26; § 47, 123 ff.), und er zeigt, daß Konklusionen, die in diesem Sinn «beweisbar» sind, auch «analytisch» wahr sind. (Auf die Probleme, die mit den Ausdrücken «analytisch» und «synthetisch» verbunden sind, gehe ich hier nicht ein.)

Seit Aristoteles war man sich darüber im klaren, daß nicht alle logischen Deduktionen Beweise (d. h. Demonstrationen) sind; es gibt auch logische Deduktionen, die keine Beweise sind; wir können Schlüsse aus zugestandenermaßen falschen Sätzen ziehen, und solche Deduktionen werden nicht Beweise genannt. Die nichtdemonstrativen Deduktionen nennt Carnap «Ableitungen» (a.a.O.). Es ist von Interesse, daß für

sie vorher kein Namen existierte; dies zeigt, wie sehr man sich vorwiegend mit Beweisen beschäftigte, was dem aristotelischen Vorurteil zuzuschreiben ist, daß «die Wissenschaft» oder «das Wissen» alle seine Sätze begründen muß, d. h. es muß sie entweder als selbstevidente Prämissen hinnehmen, oder es muß sie beweisen. Aber die Lage ist die folgende: *Außerhalb der reinen Logik und der reinen Mathematik läßt sich nichts beweisen.* Alle Argumente, die in einer anderen Wissenschaft eine Rolle spielen, sind nicht Beweise, sondern bloß *Ableitungen*.

Es sei bemerkt, daß ein weitreichender Parallelismus besteht zwischen den Problemen der *Ableitung* auf der einen Seite und den Problemen der *Definition* auf der anderen sowie zwischen den Problemen der *Wahrheit von Sätzen* und den Problemen des *Sinnes von Ausdrücken*.

Eine Ableitung beginnt mit Prämissen und führt zu einer Konklusion; eine Definition beginnt (wenn wir sie von rechts nach links lesen) mit den definierenden Ausdrücken und führt zum definierten Ausdruck. Eine Ableitung informiert uns über die Wahrheit der Konklusion, *vorausgesetzt*, daß wir über die Wahrheit der Prämissen informiert worden sind; eine Definition informiert uns über den Sinn des definierten Ausdrucks, *vorausgesetzt* daß der Sinn des definierenden Ausdrucks bekannt ist. Somit verschiebt eine Ableitung das Problem der *Wahrheit* auf die Prämissen, ohne je

imstande zu sein, es zu lösen; und eine Definition verschiebt das Problem des *Sinnes* auf die definierenden Ausdrücke, ohne je imstande zu sein, es zu lösen.

- 36: 48. Der Grund, warum die definierenden Ausdrücke aller Wahrscheinlichkeit nach weniger klar und präzise sein werden als die definierten Ausdrücke, ist darin zu suchen, daß sie in der Regel abstrakter und allgemeiner sind. Das ist nicht unbedingt der Fall, insbesondere dann nicht, wenn gewisse moderne Definitionsmethoden verwendet werden («Definition durch Abstraktion» – eine Methode der symbolischen Logik); aber die Definitionen, an die Crossman gedacht haben kann, und alle aristotelischen Definitionen (durch *genus* und *dißerentia*) haben sicher diese Folge.

Unter dem Einfluß von Locke und Hume haben einige Positivisten behauptet, daß es möglich sei, abstrakte Ausdrücke, wie die Ausdrücke der Wissenschaft und der Politik (siehe Text zur nächsten Anm.) auf Grund besonderer konkreter Beobachtungen oder sogar auf Grund von Empfindungen zu definieren. Eine solche «induktive» Definitionsmethode wurde von Carnap «Konstitution» genannt. Aber wir können sagen, daß es unmöglich ist, Universalen auf Grund von Partikularien zu «konstituieren». (Vgl. dazu meine *Logik der Forschung*, insbesondere Abschnitt 14, 31 ff.; 25, 53; sowie Carnaps *Testability and Meaning in Philosophy of Science* III 1936, 419ff. und IV 1 ff.)

37: 49. Die Beispiele sind dieselben, die Cohen und Nagel a.a.O. 232 f. zur Definition empfehlen. (Vgl. Anm. 46 zum vorliegenden Kap.)

Einige allgemeine Bemerkungen über die Nutzlosigkeit essentialistischer Definitionen seien hier angefügt. (Vgl. auch Ende von Anm. 44 [1] zum vorliegenden Kap.)

[1] Der Versuch, ein Tatsachenproblem durch Hinweis auf Definitionen zu lösen, bedeutet gewöhnlich seine Ersetzung durch ein reines Wortproblem. (Ein ausgezeichnetes Beispiel für diese Methode findet sich in Aristoteles, *Physik* II 6, gegen das Ende.) Dies sei für die folgenden Beispiele gezeigt, (a) Es gibt ein Tatsachenproblem: Können wir in die Gefangenschaft des Stammes zurückkehren? Und auf welche Weise? (b) Es gibt ein moralisches Problem: Sollen wir dahin zurückkehren?

Der Philosoph des Sinnes wird angesichts von (a) und (b) sagen: Es hängt alles davon ab, was du mit deinen vagen Ausdrücken meinst; sag mir, wie du «zurückkehren», «Käfig», «Stamm» definierst – *und ich werde dein Problem mit Hilfe dieser Definitionen vielleicht einer Lösung zuführen können*. Im Gegensatz dazu behaupte ich: Wenn sich das Problem mit Hilfe von Definitionen lösen läßt, dann folgt die Lösung aus den Definitionen, und das so gelöste Problem war rein verbal; denn es wurde unabhängig von Tatsachen oder moralischen Entscheidungen gelöst,

[2] Ein Philosoph des Sinnes, der zugleich ein *Essentialist* ist, kann es aber noch schlimmer treiben, insbesondere in Verbindung mit Problem (b); er kann zum Beispiel erklären, daß es vom «Wesen» oder dem «wesentlichen Charakter» oder vom «Schicksal» unserer Zivilisation abhängt, ob wir die Rückkehr versuchen sollen oder nicht, (Vgl. auch Anm. 61 [2] zum vorliegenden Kapitel.)

[3] Der Essentialismus und die Definitionstheorie haben im Gebiet der Ethik zu einer erstaunlichen Entwicklung geführt – zu zunehmender Abstraktion und zum Verlust des Kontaktes mit der *Grundlage aller Ethik*, das heißt mit den praktischen moralischen Problemen, die von uns jetzt und hier entschieden werden müssen. Diese Entwicklung führt zuerst zur allgemeinen Frage «Was ist gut?» oder «Was ist das Gute?»; hierauf zur Frage «Was bedeutet *gut*?» und schließlich zu «Läßt sich das Problem ‚Was bedeutet *gut*?‘ beantworten?» oder «Läßt sich *gut* definieren?». G. E. Moore, der in seinem Werk *Principia Ethica* diese letzte Frage stellte, hatte mit der Behauptung sicher recht, daß sich «gut» im sittlichen Sinn nicht auf Grund «naturalistischer» Ausdrücke definieren läßt. Denn in der Tat – wenn wir dies könnten, dann würde das Wort «gut» etwas Ähnliches bedeuten wie «bitter», «süß», «grün» oder «rot», und es wäre dann, vom Standpunkt der Sittlichkeit aus betrachtet, höchst irrelevant. Ebenso wenig wie wir nach dem Bitteren

oder dem Süßen zu trachten brauchen, ebensowenig gäbe es dann einen Grund, an einem naturalistischen «Guten» irgendein sittliches Interesse zu nehmen. Aber obgleich Moore die Frage, die man nicht zu Unrecht als sein Hauptanliegen bezeichnet hat, richtig beantwortet, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß eine Analyse des Guten oder irgendeines anderen Begriffs oder einer anderen Wesenheit keinen Beitrag leisten kann zu einer ethischen Theorie, die in Beziehung steht mit der einzig relevanten Basis aller Ethik, mit den unmittelbaren, jetzt und hier zu lösenden sittlichen Problemen. Eine solche Analyse kann nur dazu führen, daß ein moralisches Problem durch ein rein verbales Problem ersetzt wird. (Vgl. auch Anm. 18 [1] zu I Kap. 5, insbesondere zur Irrelevanz moralischer Beurteilungen.)

- 39: 50. Ich denke an die Methoden der «Konstitution» (siehe Anm. 48 zum vorliegenden Kap.) der «impliziten Definition», der «Zuordnungsdefinition», der «operationalen Definition». Die Argumente der «Operationalisten» scheinen der Hauptsache nach völlig richtig zu sein; aber sie kommen nicht über die Tatsache hinweg, daß für operationale Definitionen oder Beschreibungen allgemeine Ausdrücke nötig sind, die als undefiniert hingenommen werden müssen; und diese Ausdrücke führen dann wieder zum selben Problem.

Einige Winke oder Anspielungen über die Weise, in

der wir «unsere Ausdrücke verwenden». Der Kürze halber werden sich diese Winke auf einige technische Einzelheiten beziehen, ohne sie zu erklären; es ist daher möglich, daß sie in der gegenwärtigen Form nicht allgemein verständlich sind.

Carnap (*Symposium* I 1927, 355 ff.; vgl. auch seinen *Abriß*) hat gezeigt, daß die sogenannten *impliziten Definitionen*, die besonders in der Mathematik verwendet werden, nicht im üblichen Sinne des Wortes «definieren»; ein System impliziter Definitionen kann man nicht als die Definition eines «Modells» auffassen – es definiert vielmehr eine ganze Klasse von «Modellen». Dementsprechend sind die durch ein System impliziter Definitionen definierten Symbole keine *Konstanten*, sondern sie müssen als *Variable* aufgefaßt werden (die einen bestimmten Bereich besitzen und die durch das System in bestimmter Weise miteinander verknüpft werden). Ich glaube, daß zwischen dieser Situation und der Weise, in der wir in der Wissenschaft «unsere Ausdrücke verwenden», eine beschränkte Analogie besteht. Die Analogie läßt sich so darlegen. In einem Zweig der Mathematik, in dem wir mit Zeichen arbeiten, die Implizit definiert sind, beeinflußt der Umstand, daß diese Zeichen keinen «bestimmten Sinn» haben, weder die Weise, in der wir mit ihnen operieren, noch die Präzision unserer Theorien, Warum? Weil wir die Zeichen nicht Überlasten. Wirbürden ihnen keinen «Sinn» auf außer jenem Schatten von Sinn, der sich

auf Grund der impliziten Definitionen rechtfertigen läßt. (Und wenn wir ihnen einen intuitiven Sinn beilegen, dann achten wir sorgfältig darauf, daß dies nur als ein privates Hilfsmittel gilt, daß mit der Theorie selbst nicht in Widerspruch kommen darf.) Solcherart versuchen wir gleichsam innerhalb des «Halbschattens von Vagheit» oder Zweideutigkeit zu bleiben und das Problem der genauen Grenzen oder des genauen Umfangs dieses Halbschattens zu vermeiden; es stellt sich dann heraus, daß wir mancherlei erreichen können, ohne den Sinn dieser Zeichen zu diskutieren; denn von ihrem Sinn *hängt nichts ab*. In einer ähnlichen Weise, so scheint mir, können wir mit Ausdrücken operieren, deren Sinn wir «opr rational» gelernt haben. Wir verwenden sie gewissermaßen so, daß gar nichts oder sowenig wie nur möglich von ihrem Sinn abhängt. Unsere «operationalen Definitionen» haben den Vorteil, daß sie uns hellen, das Problem auf ein Gebiet zu verschieben, in dem nichts oder nur wenig von Worten abhängt. Klar sprechen heißt so sprechen, daß es auf die Worte nicht ankommt.

42: 51 Wittgenstein lehrt im Traktat (vgl. Anm. 46 zu diesem Kap., wo sich auch weitere Verweise finden), daß die Philosophie keine Sätze aufstellen könne und daß alle philosophischen Sätze in Wirklichkeit sinnlose Pseudosätze seien. Eng damit verbunden ist seine Lehre, daß die wahre Aufgabe der Philosophie nicht in der Auf-

stellung von Sätzen, sondern in ihrer Klärung bestehe. «Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. – Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen» (a.a.O. 76).

Es erhebt sich die Frage, ob diese Ansicht mit Wittgensteins Grundziel übereinstimmt, mit dem Ziel, die Metaphysik durch den Nachweis zu zerstören, daß sie Nonsense ist. In meiner *Logik der Forschung* (und vorher noch in *Erkenntnis* DI 1933, 423 f.), habe ich zu zeigen versucht, daß die Methode Wittgensteins zu einer rein verbalen Lösung führt und daß sie, trotz ihres scheinbaren Radikalismus, nicht zur Zerstörung oder zur Ausschließung oder gar zur klaren Abgrenzung der Metaphysik, sondern zu ihrem Eindringen in das Gebiet der Wissenschaft und zu ihrer Vermengung mit der Wissenschaft führen muß. Die Gründe dafür sind sehr einfach.

[1] Betrachten wir einen der Sätze Wittgensteins, z. B. «Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit». Das ist sicher kein Satz, der der «gesamten der Naturwissenschaft (oder der Gesamtheit aller Naturwissenschaften)» angehört. Er kann daher nach Wittgenstein nicht der «Gesamtheit der wahren Sätze» angehören. (Vgl. Anm. 46 zum vorliegenden Kapitel.) Andererseits kann der Satz auch nicht falsch sein (denn in diesem Fall müßte seine Negation wahr sein und den Naturwissenschaften angehören). *Daraus folgt, daß er*

«sinnlos» oder «unsinnig» oder «Nonsens» sein muß; und dasselbe gilt für die meisten Sätze Wittgensteins. Wittgenstein hat diese Konsequenz seiner Lehre selbst erkannt, denn er schreibt (188): «Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinaus gestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)» Das Ergebnis ist wichtig. Wittgensteins eigene Philosophie ist unsinnig, und das zugestandenermaßen. «Dagegen», sagt Wittgenstein in seiner Vorrede, «scheint mir die Wahrheit der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv. Ich bin also der Meinung, die Probleme im wesentlichen endgültig gelöst zu haben.» Was zeigt, daß wir «*unantastbar und definitiv*» *wahre Gedanken* mit Hilfe von Sätzen mitteilen können, die zugestandenermaßen unsinnig sind, und daß wir Probleme «endgültig» lösen können, indem wir Unsinn schreiben. (Vgl. auch Anm. 8 [2, b] zu Kap. 14.)

Überlegen wir, was das heißt. Es heißt, daß sich all der metaphysische Unsinn, gegen den Bacon, Hume, Kant und Russell seit Jahrhunderten gekämpft haben, nunmehr bequem etablieren und sich sogar offen als Unsinn vorstellen kann. (Heidegger geht so vor; vgl. Anm. 87 zu Kap. 2.) Denn es gibt jetzt eine neue Art von Unsinn, nämlich Unsinn, der unantastbar und definitiv wahre Gedanken mitteilt; mit anderen Worten – es gibt *Unsinn von tiefer Bedeutung*.

Ich bestreite nicht, daß Wittgensteins Gedanken unantastbar und definitiv sind. Denn wie könnte man sie antasten? Offenkundig ist alles, was man gegen sie vorbringen kann, philosophisch und daher unsinnig. Und es kann als unsinnig übergangen werden. Das ist die Position, die ich an anderer Stelle, im Zusammenhang mit Hegel (vgl. Anm. 33 zu Kap. 2) einen *verschärften Dogmatismus* genannt habe. «Man braucht ja nur», so schrieb ich in meiner *Logik der Forschung* 21, «den Begriff des ‚Sinnes‘ eng genug zu fassen, um von allen unbequemen Fragen erklären zu können, daß man keinen ‚Sinn‘ in ihnen zu finden vermag; und indem man nur Fragen der empirischen Wissenschaften als ‚sinnvoll‘ anerkennt, wird auch jede Debatte über den Sinnbegriff sinnlos: einmal inthronisiert, ist dieses Sinndogma für immer jedem Angriff entrückt, unantastbar und definitiv.»

[2] Aber Wittgensteins Theorie ermuntert nicht nur jede Art metaphysischen Unsinns, sich als tief bedeutungsvoll hinzustellen; diese Theorie verwischt auch, was ich (a.a.O. 7) das *Abgrenzungsproblem* genannt habe, und dies wegen der naiven Idee, daß es Probleme, Gedanken, Ideen usw. gebe, die «wesentlich» oder «von Natur aus» wissenschaftlich, und andere, die ebenso «wesentlich» metaphysisch seien, und daß unsere Aufgabe darin bestehe, die «natürliche» Grenze zwischen beiden zu entdecken. Um mich wieder zu zitieren (a.a.O. 8): «Der Positivismus faßt

das Abgrenzungsproblem ‚naturalistisch‘ auf: nicht als Frage nach einer zweckmäßigen Festsetzung, sondern als Frage eines sozusagen ‚von Natur aus‘ existierenden Unterschieds zwischen Erfahrungswissenschaft und Metaphysik.» Es ist aber klar, daß die philosophische oder methodologische Aufgabe nur darin bestehen kann, eine nützliche Grenzlinie zwischen beiden vorzuschlagen und zu errichten. Dies kann kaum geschehen, indem man die Metaphysik «sinnlos» oder «unsinnig» nennt. Erstens, weil diese Ausdrücke besser passen, wenn man seiner eigenen Ungehaltenheit über Metaphysiker und metaphysische Systeme Luft machen will, als zur fachtechnischen Charakterisierung einer Abgrenzungslinie. Zweitens, weil das Problem nur verschoben wird, denn nun müssen wir fragen: «Was bedeutet ‚sinnvoll‘ und ‚sinnlos‘?» Wenn «sinnvoll» nur ein Synonym für «wissenschaftlich» ist und «sinnlos» für «unwissenschaftlich» – dann haben wir offenkundig keinen Fortschritt erzielt. Aus Gründen wie diesen schlug ich vor (a.a.O. 8 ff., 21 f., 227) die emotional belasteten Ausdrücke «sinnvoll», «sinnlos» usw. aus der methodologischen Diskussion überhaupt zu streichen. (Ich schlug vor, daß wir das Abgrenzungsproblem lösen, indem wir Falsifizierbarkeit, oder Prüfbarkeit, oder Grade der Prüfbarkeit als Kriterium des empirischen Charakters eines empirischen Systems verwenden, und ich habe auch bemerkt, daß die Verwendung des Wortes «sinnvoll»

als emotionales Äquivalent von «prüfbar» keinen Vorteil mit sich bringt.)

*Trotz meiner ausdrücklichen Weigerung, die Falsifizierbarkeit oder die Prüfbarkeit als ein «Sinnkriterium» in Betracht zu ziehen, finde ich dennoch, daß mir Philosophen oft den Vorschlag zuschreiben, sie als ein Sinnkriterium oder als ein Kriterium der «Sinnhaftigkeit» anzunehmen. (Vgl. z. B. *Philosophie Thought in France and in the United States*, hg. von M. Farber, 1950, 570.)*

Aber selbst, wenn wir jeden Hinweis auf «Bedeutung» oder «Sinn» aus der Theorie Wittgensteins entfernen, bleibt doch seine Lösung des Problems der Abgrenzung der Wissenschaft von der Metaphysik höchst unglücklich. Denn da er «die Gesamtheit der wahren Sätze» mit der Gesamtheit der Naturwissenschaft identifiziert, so schließt er alle die Hypothesen aus dem «Gebiet der Naturwissenschaften» aus, die nicht wahr sind. Und da wir von einer Hypothese niemals wissen können, ob sie wahr ist oder nicht, so können wir niemals wissen, ob sie dem Gebiet der Naturwissenschaften angehört oder nicht. Dasselbe unglückliche Resultat, nämlich eine Abgrenzung, die alle Hypothesen aus dem Gebiet der Naturwissenschaften ausschließt und sie dem Bereich der Metaphysik zuweist, erhält man, wenn man Wittgensteins berühmtes «Verifikationsprinzip» verwendet (wie ich in *Erkenntnis* III 1933, 427 gezeigt habe). Denn eine

Hypothese ist, streng gesprochen, nicht verifizierbar, und wenn wir weniger streng vorgehen, dann können wir sagen, daß sogar ein metaphysisches System wie das der alten Atomisten verifiziert worden ist. Auch dieser Schluß wurde in späteren Jahren von Wittgenstein selbst gezogen, der, nach Schlick (vgl. *Logik der Forschung*, Anm. 7 zu Abschnitt 5), 1931 die Behauptung aufstellte, daß wissenschaftliche Theorien «nicht wirklich Sätze» sind, d. h. sie sind nicht sinnvoll. Theorien, Hypothesen, d. h. die wichtigsten aller wissenschaftlichen Äußerungen werden damit aus dem Tempel der Naturwissenschaft entfernt und mit der Metaphysik auf eine Ebene gestellt.

Wittgensteins ursprüngliche Ansicht im *Traktat* läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß er die mit wissenschaftlichen Hypothesen verbundenen Schwierigkeiten übersah: *Hypothesen gehen immer weit über eine einfache Aufzählung von Tatsachen hinaus*. Wittgenstein übersah das Problem der Allgemeinheit. Darin folgte er den frühen Positivisten, insbesondere Comte, der (vgl. *Early Essays on Social Philosophy*, ed. Hutton 1911, 223; siehe F. A. v. Hayek, *Economica* VIII 1941, 300) schrieb: «Beobachtung von Tatsachen ist die einzige solide Grundlage des menschlichen Wissens ... ein Satz, der sich nicht auf eine einfache Feststellung einer besonderen oder allgemeinen Tatsache reduzieren läßt, kann keinen wirklichen und verständlichen Sinn haben.» Obgleich Comte die Schwierigkeit des

Problems nicht bemerkt hat, das hinter der einfachen Wendung «allgemeine Tatsache» verborgen ist, so *erwähnt* er es doch wenigstens, indem er die Worte «besonders oder allgemein» einsetzt. Wenn wir diese Worte weglassen, dann ist die Stelle eine sehr klare und genaue Formulierung des Wittgensteinschen Sinnkriteriums, so wie es von ihm im *Traktat* aufgestellt wurde (alle Sätze sind Wahrheitsfunktionen von Atomsätzen und daher auf sie reduzierbar; Atomsätze sind Bilder atomarer Sachverhalte) und wie es Schlick im Jahre 1931 weiter ausgeführt hat. – Comtes Sinnkriterium wurde von J. St. Mill übernommen.

Ich fasse zusammen. Die antimetaphysische Sinntheorie in Wittgensteins *Traktat*, weit davon entfernt, bei der Bekämpfung von metaphysischem Dogmatismus und orakelnder Philosophie hilfreich zu sein, ist ein verschärfter Dogmatismus, der dem Feind, dem tief bedeutungsvollen metaphysischen Unsinn, Tür und Tor öffnet und der zugleich den besten Freund, die wissenschaftliche Hypothese, durch diese geöffnete Türe abschiebt.

+ Seit der Publikation des *Traktat* und eines Aufsatzes in der Zeitschrift *Mind* waren über Wittgenstein, der in einem relativ abgeschlossenen Kreis lehrte, nur mehr Gerüchte im Umlauf. Es hieß, er hätte seine Philosophie in den letzten Jahren zur Gänze umgebildet. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man sein zweites, postum herausgegebenes Werk, die

Philosophischen Untersuchungen (Oxford 1953) flüchtig durchsieht. Im Vorwort schreibt Wittgenstein, daß er «schwere Irrtümer in dem erkennen» müßte, was er im *Traktat* «niedergelegt» hätte (X). Dieser erste Eindruck hält aber einer eingehenderen Prüfung nicht stand. Eine solche Prüfung ergibt, daß hier wie im *Traktat* zwischen den Naturwissenschaften und der Metaphysik, zwischen sogenannten «Sprachspielen» und der Philosophie unterschieden wird. Während in der «Naturwissenschaft» des *Traktats* nur Sätze zugelassen werden, die entweder «Elementarsätze» sind, d. h. einen konkreten Sachverhalt spiegeln, oder die sich aus derartigen Elementarsätzen auf relativ einfache Weise aufbauen lassen, gehören zu den Sprachspielen alle Ausdrücke, Sätze, Satzbestandteile usw., die in bestimmten Situationen, etwa als Befehle, Fragen, Schilderungen, Ausrufe, Mitteilungen usw., «eine Anwendung haben». Der Sinn der Ausdrücke des Sprachspiels (es gibt nunmehr nicht *eine* Sprache, sondern verschiedene Sprachspiele – und ein einzelner Ausdruck kann je nach dem Sprachspiel, in dem er auftritt, einen verschiedenen Sinn haben) erhellt aus der Weise, in der sie in konkreten Situationen verwendet werden, in der sie mit anderen Ausdrücken in Zusammenhang stehen usw. Da wir, als Spieler der Sprachspiele, diese Anwendung beherrschen, so wissen wir über diesen Sinn ohnehin schon Bescheid, die Sprachspiele (die wir spielen) liegen für uns «offen

da» (50) – oder wenigstens sollten sie offen daliegen. Denn üblicherweise sind sie viel zu umfangreich, als daß wir den Gebrauch ihrer Bestandteile – obgleich wir ihn beherrschen – übersehen könnten (49). Das verleitet uns zum Aufbau philosophischer Theorien, die Übersicht in das Unübersichtliche bringen sollen. Diese philosophischen Theorien *stören* die Sprachspiele, deren Aufbau sie klären sollten, denn sie verwenden die Ausdrücke, deren Sinn zu klären wäre, auf eine neue und ungewöhnliche Weise. (Beispiel: Was ist «Wahrheit»? Im Alltag kommt dieser Ausdruck in Zusammenhängen vor wie «Ist es wahr, daß du diesen Sommer in Italien weiltest?» – in der Philosophie hingegen in Zusammenhängen wie «Die Wahrheit ist die Übereinstimmung eines Satzes mit einem Sachverhalt».) Sie errichtet «Luftgebäude» (48) auf dem Grund des Sprachspiels, das sie zu klären trachtet. Die Philosophie im Sinne Wittgensteins ist aber «ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache» (47). Sie hat die Luftgebäude zu beseitigen, sie darf «den tatsächlichen Gebrauch der Sprache» (man beachte, daß hier wieder von *der* Sprache die Rede ist!) «in keiner Weise antasten ... sie läßt alles, wie es ist» (49). Durch die Beseitigung der philosophischen Luftgebäude entsteht «vollkommene Klarheit» (51) – «aber das heißt, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen». – Wieder ist also vorausgesetzt, daß zwischen dem

Bereich der Sprachspiele und dem der Philosophie (die nunmehr an die Stelle der Naturwissenschaften bzw. der Metaphysik treten) eine *scharfe* Grenze bestehe – sonst könnte ja die Beseitigung der philosophischen Luftgebäude nicht zu «vollkommener Klarheit» führen. Zweitens ist auch angenommen, daß die Trennung sich gewissermaßen von selbst ergeben wird, d. h. es ist angenommen, daß ein *natürlicher* und klarer Unterschied zwischen philosophischen Überlegungen und den Zügen innerhalb der Sprachspiele bestehe (Wittgenstein spricht davon, daß ein bestimmtes Wort in einer Sprache «seine Heimat hat» – vgl. 48). Drittens soll die Lektüre des Buches dazu führen, daß wir unsere Sprachspiele spielen, ohne von philosophischen Problemen weiter geplagt zu sein, insbesondere nicht von den im Buch behandelten Problemen. Also gelten die Darstellungen des Buches wieder nicht als Teile einer (philosophischen) Theorie, sondern als praktische Anwendung «verschiedener Therapien» (51). Das wird besonders deutlich, wenn wir diejenigen Diskussionen des Buches ins Auge fassen, die sich anscheinend mit echt philosophischen Problemen beschäftigen, etwa mit der Behandlung der Frage (61 ff.), was denn eigentlich die Bedeutung des Wortes «Lesen» sei (welcher Gegenstand das Lesen sei). An dieser Stelle wird der Psychologismus ausdrücklich kritisiert, nämlich die Theorie, die behauptet, daß das Lesen ein psychischer Inhalt sei und daß ein notwendiges und hinreichen-

des Kriterium des Lesens in der Anwesenheit dieses Inhaltes bestehe. (Eine gleichfalls kritisierte Lehre ist die folgende: Das Wesen des Lesens ist ein abstrakter Gegenstand – eine Art platonischer Idee – die wir mit unserem Verstande erfassen.) Was Wittgenstein gegen Lehren wie die angeführte vorbringt, findet sich in Form mehr oder weniger klarer Argumente auch bei anderen Philosophen (so z. B. in großer Klarheit bei H. Gomperz, *Weltanschauungslehre* II 140ff.). Es ist aber festzuhalten, daß wir uns in einen Widerspruch verwickeln, wenn wir annehmen, daß Wittgenstein an den fraglichen Stellen wirklich *argumentierte*. Er lehrt uns ja selbst, daß der Sinn eines Wortes aus seiner Verwendung innerhalb desjenigen Sprachspiels erhellt, in dem es auftritt. Also müssen wir schließen, daß der Sinn von «psychischer Inhalt» aus seiner Verwendung innerhalb des Sprachspiels der psychologistischen Theorien erhellt und daß daher Wittgensteins Darlegungen nicht als Kritik, sondern als Explikation der Verwendungsweise des Ausdrucks «psychischer Inhalt» zu gelten haben. Aber diese Darlegungen sind ausgesprochen polemisch. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Die Lösung ist die: Die Darlegungen Wittgensteins haben nicht die Absicht, die Falschheit einer These zu erweisen, sie sollen vielmehr *die These selbst beseitigen*, sie sind therapeutische Versuche. (Allerdings gibt es das zum Problem der Richtigkeit einer Theorie analoge Problem der Zweckmäßigkeit einer Therapie.

Und es scheint, daß die Therapie Wittgensteins nur dann zweckmäßig und wirksam sein kann, wenn der Behandelte die Argumente wirklich *ernst* nimmt und sie nicht nur als Worte auffaßt, die ein geduldiger Arzt im Verlaufe einer schwierigen Behandlung ausspricht. Wenn aber die Anhänger Wittgensteins die Argumente ernst nehmen – was sie selten tun –, ist dann nicht eine neue Praxis, eine neue Lebensform geschaffen, in der es *Sätze* gibt?)

Diese Darlegung überblickend, werden wir schließen, daß sich die *Philosophischen Untersuchungen* vom *Traktat* [1] in der Annahme der Sprachspiele an Stelle der «einen Naturwissenschaft» [2] durch eine andere Terminologie unterscheiden. Die erste Modifikation hat zur Folge, daß der Bereich der «Metaphysik» nunmehr enger ist als im *Traktat*. Die zweite Modifikation aber verhüllt den Umstand, daß davon abgesehen die Lehren des *Traktats nach wie vor* vertreten werden. Man könnte geradezu ein Wörterbuch anfertigen, das es gestatten würde, die wichtigen Sätze der *Untersuchungen* in eine Form zu übersetzen, die ein Leser des *Traktats*, der auch auf die Sinnlehre des *Traktats* schwört, anerkennen müßte. (Dieses Wörterbuch würde die folgenden Zuordnungen enthalten: «offen daliegen» – «sich zeigen»; «Sprachspiel» – «Naturwissenschaft»; «leerlaufen» – «sinnlos sein»; usw.): Die philosophischen Untersuchungen sind der in eine laxe Sprache übersetzte Traktat. Weitere Ausführungen zu

diesem Punkt in meinem Aufsatz *Wittgensteins Philosophical Investigations*, Philos. Review, July 1955. +
43: 52. Es scheint, daß der Irrationalismus im Sinne einer Lehre oder eines Glaubensbekenntnisses, das nicht zusammenhängende und diskutierbare Argumente vorbringt, sondern Aphorismen und dogmatische Behauptungen, die man «verstehen» oder bleiben lassen muß, im allgemeinen die Tendenz hat, das Eigentum eines esoterischen Kreises von Eingeweihten zu werden. Und diese Prognose scheint in der Tat durch einige der Veröffentlichungen der Wittgensteinschen Schule bestätigt zu werden. (Ich möchte nicht verallgemeinern; z. B. sind alle Schriften Waismanns, die ich gelesen habe, in der Form von Ketten rationaler und äußerst klarer Argumente dargestellt und völlig frei von der Einstellung des «nimm's, oder laß es bleiben».)

Einige dieser esoterischen Publikationen scheinen sich mit keinem ernsthaften Problem zu befassen; sie scheinen mir spitzfindig zu sein, rein um der Spitzfindigkeit willen. Es ist nicht ohne jede Bedeutung, daß diese Publikationen von einer Schule herkommen, die damit begann, daß sie der Philosophie vorwarf, sie versuche Pseudoprobleme mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten zu lösen.

Am Ende dieser Kritik möchte ich kurz feststellen, daß mir ein Kampf gegen die Metaphysik im allgemeinen nicht sehr am Platze zu sein scheint; ich glaube auch nicht, daß ein solcher Kampf bemerkenswerte

Ergebnisse zeitigen könnte, die der aufgewandten Mühe wert sind. Es ist notwendig, daß wir das Problem der Abgrenzung zwischen der Wissenschaft und der Metaphysik lösen. Wir sollten aber erkennen, daß viele metaphysische Systeme zu wichtigen wissenschaftlichen Ergebnissen geführt haben. Ich erwähne nur das System Demokrits; und das System Schopenhauers, das dem Freuds sehr ähnlich ist. Und einige dieser Systeme, wie z. B. das System Platons, Malebranches, Schopenhauers, sind schöne Gedankenstrukturen. Zur selben Zeit sollten wir jene metaphysischen Systeme bekämpfen, die die Tendenz haben, uns zu verwirren. Aber offenkundig gilt dasselbe auch für unmetaphysische und antimetaphysische Systeme, die diese gefährliche Tendenz aufweisen. Und ich glaube, daß wir dies nicht auf einen Schlag tun können. Wir müssen uns vielmehr die Mühe nehmen, die Systeme etwas eingehender zu analysieren; wir müssen zeigen, daß wir verstehen, was ihre Verfasser meinen, und daß das, was sie meinen, nicht wert ist, verstanden zu werden. Es ist ein Charakteristikum all dieser dogmatischen Systeme, insbesondere aber der esoterischen Systeme, daß ihre Bewunderer allen Kritikern Mangel an Verstehen vorwerfen; aber sie vergessen dabei, daß das Verstehen nur im Fall von Sätzen trivialen Inhalts zur Übereinstimmung führen muß. In allen anderen Fällen kann man verstehen *und dennoch* anderer Meinung sein.

43: 53, Vgl. Schopenhauer, *Grundprobleme der Ethik*, Ausgabe Reclam II 528, Schopenhauer spricht hier von der «intellektuell anschauenden Vernunft, für deren ‚absolute‘, d. h. ex tripode gegebene Aussprüche und Offenbarungen jetzt jeder Phantast seine Träumereien ausgeben konnte.» Er setzt fort: «Dies neue Privilegium ist redlich benutzt worden. Hier also liegt der Ursprung jener unmittelbar nach Kants Lehre auftretenden philosophischen Methode, die im Mystifizieren, Imponieren, Täuschen, Sand-in-die-Augen-Streuen und Windbeuteln besteht, deren Zeitraum die Geschichte der Philosophie einst unter dem Titel, Periode der Unredlichkeit‘ anführen wird.» (Hierauf folgt die im Text zitierte Stelle.) Zur irrationalistischen Haltung des «*nimm's, oder laß es bleiben*», vgl. auch Text zu Anm. 39–40, Kap. 4.

44: 54. Platons Theorie der Definition (vgl. Anm. 27 zu Kap. 3 und Anm. 23 zu I Kap. 5), die Aristoteles weiterentwickelt und systematisiert hat, stieß auf Widerstand vor allem bei (1) Antisthenes, (2) bei der Schule des Isokrates, insbesondere bei Theopompos.

[1] Simplicius, eine der besten Quellen in diesen sehr zweifelhaften Dingen, führt Antisthenes (*ad. Arist. Categ.* 66b, 67b) als einen Gegner der Ideenlehre Platons und, darüber hinaus, als einen Gegner der Lehre des Essentialismus und der intellektuellen Intuition überhaupt an. «Ich kann ein Pferd sehen, mein Pla-

ton», sagte Antisthenes nach dem Bericht «aber ich kann nicht seine Pferdheit sehen.» (Ein sehr ähnliches Argument wird von einer weniger verlässlichen Quelle, *D. L.* VI 53, Diogenes dem Kyniker zugeschrieben, und es besteht kein Grund, warum es nicht auch der letzte hätte verwenden sollen.) Ich glaube, daß wir uns auf Simplizius verlassen können (dem Theophrast zugänglich gewesen zu sein scheint), und das in Anbetracht der Tatsache, daß die Zeugenschaft des Aristoteles selbst (*Metaphysik*, insbesondere 1043 b 42) damit gut übereinstimmt.

Die zwei Stellen der *Metaphysik*, an denen Aristoteles den Einwand des Antisthenes gegen die essentialistische Theorie der Definitionen erwähnt, sind beide sehr interessant. An der ersten (*Met.* 1024b 32) hören wir, daß Antisthenes den in Anm. 44 [1] dieses Kapitels diskutierten Umstand zur Sprache brachte; d. h. er bemerkte, daß es keine Möglichkeit gibt, zwischen einer «wahren» und einer «falschen» Definition (z. B. von «Hund») zu unterscheiden, so daß sich zwei scheinbar kontradiktorische Definitionen nur auf zwei verschiedene Wesenheiten, «Hund 1» und «Hund 2», beziehen könnten; dann aber gäbe es keinen Widerspruch, und es wäre kaum möglich, von falschen Sätzen zu sprechen. «Antisthenes», so schreibt Aristoteles über diese Kritik, «zeigte seine Ungebildetheit mit der Behauptung, nichts ließe sich, außer mit der ihm eigenen Formel, beschreiben – für jedes Ding

eine Formel; woraus dann folge, daß es keinen Widerspruch geben könne; und daß es nahezu unmöglich sei, einen falschen Satz auszusprechen.» (Die Stelle wurde gewöhnlich so gedeutet, daß man annahm, sie enthalte die positive Theorie des Antisthenes, nicht aber seine Kritik der Theorie der Definitionen. Aber diese Interpretation vernachlässigt den Zusammenhang, in dem sie bei Aristoteles auftritt. Die ganze Stelle befaßt sich mit der Möglichkeit falscher Definitionen, d. h. mit genau dem Problem, das angesichts der Inadäquatheit der Theorie der intellektuellen Intuition zu den in Anm. 44 [1] beschriebenen Schwierigkeiten führt. Und aus dem Text wird es klar, daß Aristoteles durch diese Schwierigkeiten ebenso beunruhigt war wie durch die Einstellung des Antisthenes zu ihnen.) Auch die zweite Stelle (*Met.* 1043 b 24) stimmt mit der in diesem Kapitel entwickelten Kritik essentialistischer Definitionen überein. Sie zeigt, daß Antisthenes essentialistische Definitionen als nutzlos angriff, weil sie *bloß eine lange Beschreibung an Stelle einer kurzen einführten*; und sie zeigt weiters, daß Antisthenes trotz seiner Auffassung, die *Definition* eines Dinges sei nutzlos, doch die Möglichkeit einer Beschreibung oder *Erklärung* dieses Dinges durch Hinweis entweder auf seine Ähnlichkeit mit einem bereits bekannten Gegenstand oder, falls es zusammengesetzt ist, durch eine Erklärung seiner Teile zugab. «In der Tat», so schreibt Aristoteles, «hat es etwas mit dieser Schwierigkeit auf

sich, die von den Anhängern des Antisthenes und anderen ähnlich ungebildeten Leuten geltend gemacht wurde. Sie sagen, was ein Ding sei (oder das «was es ist» eines Dinges) könne nicht definiert werden; denn die sogenannte Definition, so sagen sie, sei nichts anderes als eine lange Formel. Sie geben aber zu, daß es möglich sei zu erklären – z. B. im Falle des Silbers –, um welche Art von Gegenstand es sich handle; denn wir können sagen, daß es dem Zinn ähnelt.» Aus dieser Lehre würde folgen, so setzt Aristoteles hinzu, «daß es möglich ist, eine Definition und eine Formel von *zusammengesetzten* Dingen oder Substanzen zu geben, seien sie nun sinnlich wahrnehmbare Gegenstände oder Gegenstände der intellektuellen Anschauung – nicht aber von ihren primären Teilen ...». (Daraufhin schweift Aristoteles ab, versucht dieses Argument mit seiner eigenen Lehre zu verbinden, nach der eine Definitionsformel aus zwei Teilen *besteht*, aus Genus und Differentia, die wie Materie und Form aufeinander bezogen und zu *einer Einheit verbunden* sind.)

Ich bin hier auf diese Dinge eingegangen, da es scheint, daß die Feinde des Antisthenes, z. B. Aristoteles (vgl. *Topica* I 104 b 21), seine Aussprüche in einer Weise zitierten, die den Eindruck erweckte, daß hier nicht die Kritik des Antisthenes am Essentialismus, sondern vielmehr seine eigene positive Theorie vorliege. Dies wurde dadurch möglich, daß man die Kritik des Antisthenes mit einer anderen Lehre vermischte,

die aller Wahrscheinlichkeit nach auch von ihm vertreten worden ist, nämlich mit der Lehre, daß wir klar sprechen und jeden Ausdruck in nur einem Sinn verwenden sollten; und daß wir auf diese Weise alle jene Schwierigkeiten vermeiden können, deren Lösung von der Definitionstheorie ohne Erfolg versucht wird.

All das ist, wie zuvor erwähnt wurde, wegen der Spärlichkeit der Quellen sehr unsicher. Grote dürfte sich aber im Recht befinden, wenn er «diesen Streit zwischen Antisthenes und Platon» den «ersten Protest des Nominalismus gegen die Lehre eines extremen Realismus» (oder, in unserer Terminologie, eines extremen Essentialismus) nennt. Auf diese Weise könnte man Grote gegen Field verteidigen, der (*Plato and His Contemporaries* 167) behauptet, es sei «völlig verfehlt», Antisthenes einen Nominalisten zu nennen.

Zur Unterstützung meiner Deutung des Antisthenes möchte ich erwähnen, daß Descartes (*Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht*) und, weniger klar, Locke (*Essay* III, Kap. HI § 11 bis Kap. IV § 6; gleichfalls Kap. X §§ 4 bis 11; vgl. insbesondere Kap. IV, § 5) sehr ähnliche Argumente gegen die scholastische Definitionstheorie verwendet haben. Aber beide, Descartes wie auch Locke, und dieser ganz besonders, sind Essentialisten geblieben; der Essentialismus selbst wurde von Hobbes angegriffen (vgl. Anm. 33 weiter oben) sowie von Berkeley, den man einen der ersten *methodologischen Nominalisten* nennen könnte, und

das ganz abgesehen davon, daß er auch ein ontologischer Nominalist war. (Zu der Rolle, die Descartes und Berkeley in diesem Zusammenhang spielten, vgl. auch Anm. 7 [2] zu Kap. 5.)

[2] Von den anderen Kritikern der platonisch-aristotelischen Theorie der Definition erwähne ich nur Theopompos (er wird von Epiktet [II17, 4–10] zitiert; siehe Grote, *Plato* I 324). Ich halte es für ziemlich wahrscheinlich, daß Sokrates im Gegensatz zur allgemein vertretenen Ansicht die Theorie der Definitionen nicht begünstigt haben würde; was er bekämpft zu haben scheint, war die rein verbale Lösung ethischer Probleme; und wenn wir in Betracht ziehen, daß seine sogenannten Definitionen ethischer Ausdrücke immer ein negatives Ergebnis hatten, dann müssen wir sie eher als Versuche auffassen, Vorurteile zu zerstören, die durch Worte verursacht wurden.

[3] Ich möchte hinzufügen, daß ich trotz meiner Kritik sehr bereit bin, die Verdienste des Aristoteles zuzugeben. Er ist der Begründer der Logik; bis zu den *Principia Mathematica* läßt sich die Logik als eine Vertiefung und Erweiterung der aristotelischen Anfänge auffassen. (Eine neue Epoche der Logik hat inzwischen tatsächlich begonnen – nicht mit den «nichtaristotelischen» oder «mehrwertigen» Systemen, sondern vielmehr mit der klaren Unterscheidung zwischen «Objektsprache» und «Metasprache».) Außerdem hat Aristoteles das große Verdienst, daß er den Idealismus

mit seinem Common sense zu zähmen versuchte – indem er nämlich immer wieder behauptete, daß nur die individuellen Dinge «wirklich» seien (und daß ihre «Formen» und ihre «Materie» nichts anders seien als Aspekte oder Abstraktionen).

44: 55. Der Einfluß des jüdischen Platonismus – insbesondere auf das Johannesevangelium – ist klar; wenn dieser Einfluß in den früheren Evangelien auch wahrscheinlich weniger hervortrat, so möchte ich doch nicht behaupten, daß er vollkommen fehlte. Dennoch zeigen die Evangelien eine klar antiintellektualistische und gegen die Philosophie gerichtete Tendenz. Sie vermeiden nicht nur den Appell an die philosophische Spekulation, sie sind auch in sehr bestimmter Weise gegen Gelehrsamkeit und Dialektik – z. B. gegen die Dialektik der «Schriftgelehrten» eingestellt; und Gelehrsamkeit bedeutet in dieser Zeit die Interpretation der Schriften in einem dialektischen und philosophischen Sinn, und insbesondere im Sinn der Neuplatoniker.

47: 56. Das Problem des Nationalismus und die Überwindung des beschränkten Stammesethos der Juden durch einen Internationalismus spielen in der Frühgeschichte des Christentums eine höchst wichtige Rolle; den Widerhall dieser Kämpfe kann man finden in der *Apostelgeschichte* (insbesondere 10, 15 ff.; 11, 1–18; vgl. auch *Matthäus* 3, 9 und die Polemik gegen die

tribalistischen Speisetabus in der *Apostelgeschichte* 10, 10–15). Interessanterweise erhebt sich dieses Problem zusammen mit dem sozialen Problem des Reichtums und der Armut sowie mit dem Problem der Sklaverei; siehe *Galater* 3, 28; insbesondere *Apostelg.* 5, 1–11, wo das Beibehalten des Privateigentums als eine Todsünde beschrieben wird.

Die Lektüre von Darstellungen des Ghettolebens, wie sie sich etwa in L. Infelds Autobiographie *Quest* finden, ist von großem Interesse für das Problem des Überlebens eines zum Stillstand gebrachten und versteinerten jüdischen Tribalismus. (Hier liegt vielleicht eine Parallele zu den Versuchen der schottischen Stämme vor, die gleichfalls an ihrem Stammesleben so weit als nur möglich festhalten wollen.)

- 48: 57. Das Zitat stammt aus Toynbee, *A Study of History* VI 202; die Stelle befaßt sich mit der Frage, warum die sonst in Dingen der Religion so toleranten römischen Herrscher die Christen verfolgten. «Was der Reichsregierung unerträglich war», so schreibt Toynbee, «war die Weigerung der Christen, der Regierung die von ihr behauptete Berechtigung zuzugestehen, ihre Untertanen zu Handlungen gegen das eigene Gewissen zu zwingen ... Weit davon entfernt, die Ausbreitung des Christentums in Schranken zu halten, erwiesen sich so die Martyrien als die wirksamsten Mittel der Bekehrung ...»

48: 58. Zu Julians neoplatonischer Gegenkirche und ihrer platonisch gedachten Hierarchie sowie zu seinem Kampf gegen die «Atheisten», d. h. gegen das Christentum, vgl. z. B. Toynbee a.a.O. V 565 und 584; es sei eine Stelle aus J. Geffcken zitiert (den Toynbee a.a.O. anführt): «Bei Jamblichos» (einem heidnischen Philosophen, Zahlenmystiker und Begründer der syrischen Schule der Neuplatoniker; er lebte ungefähr um 300 nach der Zeitrechnung) «wird die individuelle religiöse Erfahrung eliminiert. Eine mystische Kirche mit Sakramenten, skrupulöser Genauigkeit bei der Durchführung der Formen der Verehrung, ein Ritual, das der Magie nahe verwandt ist, und eine Geistlichkeit nehmen ihre Stelle ein ... Julians Ideen über die Erhabenheit der Geistlichkeit geben ... genau den Standpunkt des Jamblichos wieder, dessen Eifer für die Priester, für die Kleinigkeiten der Formen der Verehrung und für eine systematische orthodoxe Doktrin den Grund für die Konstruktion einer heidnischen Kirche vorbereitet hatten.» Wir können in diesen von dem syrischen Platoniker und von Julian vertretenen Prinzipien die Ausbildung der eigentümlich platonischen (und vielleicht auch spätjüdischen; vgl. Anm. 56 zu diesem Kap.) Tendenz erkennen, der revolutionären Religion des individuellen Gewissens und der individuellen Menschlichkeit durch Anhalten jeglicher Veränderung und Einführung einer starren Doktrin, einer Doktrin, die durch eine philosophische

Priesterkaste und durch starre Tabus rein gehalten wird, den nötigen Widerstand zu leisten. (Vgl. die Textstelle zu Anm. 14 und 18–23 zu I Kap. 7; I Kap. 8, insbesondere Text zu Anm. 34.) Mit Justinians Verfolgung der Nichtchristen und Häretiker und seiner Unterdrückung der Philosophie im Jahre 529 wendet sich das Blatt; nunmehr nimmt das Christentum totalitäre Methoden an und beherrscht das Gewissen mit Gewalt. Das dunkle Zeitalter beginnt.

48: 59. Zu Toynbees Warnung gegen eine Interpretation des Aufgangs des Christentums im Sinn des Rats, den Pareto gegeben hat (dazu vgl. Anm. 65 zu I Kap. 10 und 1 zu Kap. 3 des vorliegenden Bandes), vgl. z. B. *A Study of History* V 709.

49: 60. Betreffs der zynischen Lehre des Kritias, Platon und Aristoteles, daß die Religion Opium fürs Volk sei, vgl. Anm. 5 bis 18 (insbesondere 15 und 18) zu I Kap. 8. (Vgl. auch Aristoteles, *Topica* I 2, 101 a 30 ff.) Was spätere Beispiele betrifft (Polybios und Strabon), vgl. z. B. Toynbee a.a.O. V 646 f., 561. Toynbee zitiert aus Polybios (*Historiae* VI 56): «Der Punkt, in dem die römische Verfassung die meisten anderen höchst offenkundig übertrifft, liegt meiner Meinung nach in ihrer Handhabung der Religion ... Die Römer brachten es zustande, das wichtigste Band ihrer sozialen Ordnung ... aus dem Aberglauben zu schmieden» usw. Und er zitiert

Strabon: «Der Pöbel kann nicht ... veranlaßt werden, dem Ruf der philosophischen Vernunft Folge zu leisten ... Bei der Behandlung solcher Leute geht es ohne Aberglauben nicht ab» usw. Angesichts dieser langen Reihe platonisierender Philosophen, die lehren, daß die Religion nichts anderes sei als «Opium fürs Volk», ist es mir nicht klar, wie man die Annahme ähnlicher Beweggründe im Falle Konstantins als *anachronistisch* bezeichnen kann.

Es sei erwähnt, daß Toynbee implizite einem veritablen Gegner den historischen Sinn abspricht – nämlich Lord Acton. Denn dieser schreibt (vgl. seine *History of Freedom* 1909, 30 f., Hervorhebungen von mir) über Konstantins Beziehung zu den Christen: «Indem Konstantin ihren Glauben annahm, wollte er weder das politische Schema seines Vorgängers umstoßen noch die Faszination willkürlicher Autorität; *er wünschte nur seinen Thron durch die Unterstützung einer Religion zu stärken*, die die Welt durch ihre Widerstandskraft in Erstaunen versetzt hatte ...»

- 49: 61. Ich bewundere die mittelalterlichen Kathedralen, und ich bin vollkommen bereit, die Größe und Einzigartigkeit des mittelalterlichen Handwerks zuzugeben. Aber ich glaube, daß man gegen eine humanitäre Einstellung niemals ästhetische Argumente ins Treffen führen darf.

Die Eulogie des Mittelalters scheint mit der roman-

tischen Bewegung in Deutschland zu beginnen und ist mit der Renaissance dieser romantischen Bewegung, deren Zeugen wir leider heute sind, wieder in die Mode gekommen. Es handelt sich hier natürlich um eine anti-rationalistische Bewegung; sie wird von einem anderen Gesichtspunkt aus in Kap. 4 besprochen werden.

Die zwei Einstellungen zum Mittelalter, der Rationalismus und der Antirationalismus, entsprechen den zwei *Interpretationen der «Geschichte»* (vgl. Kap. 15).

[1] Die rationalistische Deutung der Geschichte sieht voll Hoffnung auf jene Epochen, in denen die Menschen menschliche Angelegenheiten rational zu betrachten versuchten. Sie sieht in der Großen Generation, insbesondere in Sokrates, im frühen Christentum (bis auf Konstantin), in der Renaissance, in der Periode der Aufklärung und in der modernen Wissenschaft Teile einer oft unterbrochenen Bewegung, sie sieht hier den Versuch des Menschen, sich selbst zu befreien, das Gefängnis der geschlossenen Gesellschaft aufzubrechen und eine offene Gesellschaft zu bilden. Diese rationalistische Deutung ist sich des Umstandes wohl bewußt, daß diese Bewegung kein «Gesetz des Fortschritts» oder etwas Ähnliches ist, sondern daß sie allein von uns selbst abhängt und verschwinden muß, wenn wir sie nicht gegen ihre Antagonisten sowie auch gegen Faulheit und Indolenz verteidigen. Diese Deutung sieht in den zwischenliegenden Epochen dunkle Perioden, mit ihren platonisierenden Autoritäten, ihrer

Hierarchie von Priestern und ihren stammesgebundenen Ritterorden.

Eine klassische Formulierung dieser Deutung der Geschichte verdanken wir Lord Acton (a.a.O. I; Hervorhebung von mir). «Die Freiheit», so schreibt er, «ist, seit die Saat vor zweitausendfünf hundertundsechzig Jahren in Athen gesät wurde, zunächst der Religion der Beweggrund für gute Taten und der allgemeine Vorwand für Verbrechen gewesen ... In jedem Zeitalter wurde ihr Fortschritt durch ihre natürlichen Feinde, durch Unwissenheit und Aberglauben bedrängt, durch Eroberungslust und Liebe zur Bequemlichkeit, durch des Starken Verlangen nach der Macht und des Armen Verlangen nach Nahrung. Für lange Zeiten wurde sie völlig in Fesseln geschlagen ... Kein Hindernis war so andauernd oder so schwer zu beseitigen wie die Unsicherheit und die Verwirrung in bezug auf die Natur wahrhaftiger Freiheit. *Feindliche Interessen haben großen Schaden angerichtet; aber der Schaden, den falsche Ideen angerichtet haben, ist noch größer.*»

Es ist seltsam, wie sehr ein Gefühl der Dunkelheit im dunklen Zeitalter vorherrscht. Die Wissenschaft und die Philosophie dieses Zeitraums sind beide von dem Gefühl besessen, *daß die Wahrheit einst bekannt gewesen sei, daß sie aber verlorenging*. Dies drückt sich aus im Glauben an das verlorene Geheimnis des Steins der alten Weisen, im Glauben an die alte Weisheit der Astrologie und ebenso sehr im Glauben, daß eine neue

Idee keinerlei Wert besitzen könne und daß jede Idee der Stützung durch eine alte Autorität (Aristoteles und die Bibel) bedürfe. Die Männer aber, die fühlten, daß der geheime Schlüssel zur Weisheit verloren war, befanden sich im Recht. Denn dieser Schlüssel ist der Glauben an die Vernunft und an die Freiheit. Dieser Schlüssel ist auch der freie Wettstreit der Gedanken, der nicht ohne die Freiheit des Denkens bestehen kann.

[2] Die zweite Deutung stimmt Toynbee zu, der in Griechenland wie auch im modernen Rationalismus (seit der Renaissance) eine *Abirrung* vom Wege des Glaubens sieht. «Dem Auge des Verfassers dieser Zeilen», so sagt Toynbee (*A Study of History* 6 f., Anm.; Hervorhebungen von mir), «ist das gemeinsame Element des Rationalismus, das sich vielleicht in der hellenischen und der westlichen Zivilisation entdecken läßt, nicht so unterscheidend, daß es diese zwei Gesellschaftsordnungen von allen anderen Repräsentanten der Art zu trennen vermöchte ... Wenn wir das christliche Element unserer westlichen Zivilisation als ihre Essenz betrachten, dann könnte unsere Rückwendung auf den Hellenismus *nicht als die Erfüllung der Möglichkeiten der westlichen Christenheit, sondern als eine Abirrung vom wahren Pfad des westlichen Wachstums aufgefaßt werden – in der Tat als ein falscher Schritt, den rückgängig zu machen jetzt möglich oder nicht möglich sein kann.*»

Im Gegensatz zu Toynbee zweifle ich nicht für eine Sekunde, daß es möglich ist, diesen Schritt rückgängig zu machen und in das Gefängnis des Mittelalters, zu Unterdrückung, Aberglauben und Pestilenz zurückzu-kehren. Aber ich glaube, daß es viel besser ist, wenn wir nicht so handeln. Und ich behaupte, daß das, was wir tun sollten, allein von unserer eigenen Entscheidung und nicht von einem historischen Essentialismus abhängt; also nicht, wie Toynbee behauptet (vgl. auch Anm. 48 [2] zum vorliegenden Kapitel), von «der Frage, wie es um den wesentlichen Charakter der abend-ländischen Zivilisation bestellt sein mag».

(Die hier zitierten Toynbeeschen Stellen sind Teile einer Antwort auf einen Brief von Dr. E. Bevan; und Bevans Brief, d. h. der erste seiner beiden von Toynbee zitierten Briefe, scheint mir jene Einstellung sehr klar auszudrücken, die ich die rationalistische nenne.)

51: 62. Die Zitate sind Zinnsser, *Rats, Lice and History* 1937, 80 und 83 entnommen; Hervorhebungen von mir.

Im Text (Ende dieses Kap.) bemerkte ich, daß die Wissenschaft und die Moral Demokrits noch immer unter uns leben; ich möchte hinzufügen, daß eine direkte historische Verbindung von Demokrit und Epikur über Lukrez nicht nur zu Gassendi, sondern zweifellos auch zu Locke führt. «Atome und das Leere» ist die charakteristische Wendung, deren Gegenwart immer den Einfluß dieser Tradition enthüllt; und in der Regel geht die Naturphilosophie der «Atome und des

Leeren» mit der Moralphilosophie eines altruistischen Hedonismus und Utilitarismus zusammen. Es scheint mir allerdings notwendig, das von den Hedonisten und Utilitaristen verwendete Prinzip «*Vermehre die Lust, so gut du kannst!*» («Maximize Pleasure!») durch ein anderes zu ersetzen, das wahrscheinlich eher mit den ursprünglichen Anschauungen des Demokrit und des Epikur übereinstimmt, das bescheidener und dabei viel dringlicher ist, nämlich durch das Prinzip «*Vermindere den Schmerz, so gut du kannst!*» («Minimize Pain!») Ich glaube (vgl. I Kap. 9; II Kap. 14 und 15), daß der Versuch, die Lust oder die Glückseligkeit der Menschen aufs höchste zu steigern, nicht nur unmöglich, sondern auch sehr gefährlich ist, denn er muß zur Anwendung totalitärer Methoden führen. Es besteht aber nur geringer Zweifel, daß die meisten Nachfolger des Demokrit (bis zu B. Russell, der sich noch immer für Atome, Geometrie und für den Hedonismus interessiert) gegen die vorgeschlagene Reformulierung ihres Lustprinzips nichts einzuwenden haben würden.

ZUM 2. KAPITEL:
HEGEL UND DER NEUE MYTHOS
VON DER HORDE

+Von den größeren Hegelausgaben wird vor allem die Ausgabe von Glockner (Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1927 ff.) und die Ausgabe der Hegelschen *Werke* (Berlin und Leipzig 1832–1887) verwendet. Häufig verwendet werden die folgenden Einzelausgaben der Schriften Hegels: *Philosophie der Geschichte*, Ausg. Reclam, Leipzig; *Encyclopädie*, Ausgabe Lasson, Verlag Meiner; *Phänomenologie des Geistes*, Ausgabe Lasson, Verlag Meiner 1907; *Rechtsphilosophie*, Ausgabe «Herdflamme», Verlag C. Fischer, 1927. Schopenhauer wird, wenn möglich, nach den im Verlag Reclam erschienenen und von Grisebach besorgten *Werken* zitiert.+

54: 1. In seiner Inauguraldissertation *De Orhitis Planetarum* 1801. (Der Asteroid Ceres war am 1. Januar 1801 entdeckt worden.)

54: 2. Demokrit, *Fragm.* 118 (D²); vgl. Text zu I Kap. 10, Anm. 29.

55: 3. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, in *Schopenhauers Werke*, ed. Grisebach III 528; vgl. Kap. 1, Anm. 53.

55: 4. Die *Philosophie der Natur* ist voll von solchen Definitionen. So z. B. lesen wir (*Encyclopädie*, ed. Lasson 263): «Die Wärme ist das Sichwiederherstellen der Materie in ihrer Formlosigkeit, ihre Flüssigkeit der Triumph ihrer abstrakten Homogenität über die spezifischen Bestimmtheiten; ihre abstrakte, nur an sich seiende Kontinuität als Negation der Negation ist hier als Aktivität gesetzt.» Ähnlich ist z. B. Hegels Definition der Elektrizität.

56: 5. Vgl. Hegels *Briefe*, hg. von Hoffmeister, Meiner 1953, II 31 (Brief an Paulus vom 30. Juli 1814).

58: 6. Ich denke an die verschiedenen «Entwicklungs-», «Fortschritts-» oder «Emergenz»philosophien, wie etwa die Philosophie H. Bergsons, S. Alexanders, Feldmarschall Smuts' oder A. N. Whiteheads.

61: 7. Die Stelle wird später (Anm. 43 [2]) zitiert und analysiert.

61: 8. Die acht Zitate in diesem Absatz entstammen den folgenden Werken: Das erste und das letzte: *Philosophie der Geschichte* (Ausz. Reclam, Leipzig) 78, 77, die restlichen: *Philosophie des Rechts* (§§ 272 Zusatz; 258 Zus.; 269 Zus.; 270 Zus.).

Zu Hegels Holismus sowie seiner organischen Theorie des Staates vgl. u. a. seinen Hinweis auf Menenius

Agrippa (*Livius* II 32; eine Kritik findet sich I Kap. 10, Anm. 7), *Philosophie des Rechts*, § 269 Zus. sowie seine klassische Formulierung des Gegensatzes zwischen der Macht eines organisierten Körpers und dem machtlosen «Haufen ... von zersplitterten Atomen» (Ende des Zusatzes zu § 290, vgl. auch Anm. 70 zu diesem Kapitel).

Zwei andere und sehr wichtige Punkte, in denen Hegel Platons politische Lehren übernimmt, sind (1) die Theorie des einen, der wenigen und der vielen; vgl. z. B. a.a.O. § 273: Der Monarch ist *eine* Person; die *wenigen* treten mit der Exekutive auf, die *vielen* ... mit der Legislative; auch in § 301 wird auf «die vielen» Bezug genommen; (2) die Lehre vom Gegensatz zwischen Wissen und Meinung (vgl. die Diskussion von a.a.O. § 270 [*Gedankenfreiheit*] im Text zwischen Anm. 37 und 38 weiter unten), die Hegel verwendet, um die öffentliche Meinung als das «Meinen der vielen» oder sogar als die «Willkür der vielen» zu charakterisieren (vgl. a.a.O. § 316 ff. sowie Anm. 76 zum vorliegenden Kap.).

Zu Hegels interessanter Kritik an Platon sowie zu der noch interessanteren Wendung, die er seiner eigenen Kritik gibt, vgl. Anm. 43 (2) zum vorliegenden Kapitel.

62: 9. Zu diesen Bemerkungen vgl. insbesondere Kap. 15.

62: 10. Vgl. *Hegel: Selections XII, The Modern Student's Library of Philosophy* 1828 (J. Löwenbergs Einleitung).

63: 11. Ich denke nicht nur an seine unmittelbaren philosophischen Vorgänger (Herder, Fichte, Schlegel, Schelling und insbesondere Schleiermacher) oder an seine alten Quellen (Heraklit, Platon, Aristoteles), sondern insbesondere an Rousseau, Spinoza, Montesquieu, Herder, Burke (vgl. Abschnitt IV des vorliegenden Kapitels) und an den Dichter Schiller. Hegels Abhängigkeit von Rousseau, Montesquieu (vgl. *Geist der Gesetze* IX 4 f.) und Herder (*Geist der Nationen*) ist klar. Seine Beziehungen zu Spinoza sind anderer Art. Er adoptiert – oder besser, er adaptiert zwei wichtige Ideen des Deterministen Spinoza. Die erste, daß die Freiheit einzig in der vernünftigen Erkenntnis der Notwendigkeit aller Dinge bestehe sowie in der Macht, die die Vernunft mit Hilfe dieser Erkenntnis über die Leidenschaften auszuüben vermag. Diese Idee wird von Hegel zu einer Gleichsetzung der Vernunft (oder des «Geistes») mit der Freiheit sowie zu seiner Lehre weiterentwickelt, daß die Freiheit die Wahrheit der Notwendigkeit sei (*Encyclopädie* 154). Die zweite Idee, die Hegel übernimmt, ist Spinozas seltsamer moralischer Positivismus, seine Lehre der Identität von Macht und Recht. Spinoza hat es fertiggebracht, diese Idee im Kampfe gegen die Tyrannei, so wie er sie verstand, einzusetzen – d. h. im Kampf gegen den Versuch, die Gewalt über die Grenzen der

eigenen aktuellen Gewalt hinaus zu handhaben. Da die Gedankenfreiheit Spinozas Hauptanliegen war, so lehrte er, daß ein Herrscher die Gedanken der Menschen unmöglich zwingen könne (denn die Gedanken sind frei) und daß der Versuch, das Unmögliche dennoch durchzusetzen, tyrannisch sei. Auf diese Lehre gründete er seine Unterstützung der Gewalt des weltlichen Staates (der, wie er naiverweise glaubte, die Gedankenfreiheit nicht einschränken würde) der Kirche gegenüber. Auch Hegel unterstützte den Staat gegen die Kirche, und er beteuert sein Verlangen nach Gedankenfreiheit, deren große politische Bedeutung er wohl einsah (vgl. die Vorrede zur *Philosophie des Rechts*); aber zur gleichen Zeit verdrehte er diese Idee; der Staat muß entscheiden, was wahr und was falsch ist, und er darf unterdrücken, was ihn falsch dünkt (vgl. die Diskussion der *Philosophie des Rechts* § 270 im Text zwischen Anm. 37 und 38 dieses Kapitels). Von Schiller übernahm Hegel (ohne einen Hinweis oder auch nur eine Andeutung, daß es sich hier um ein Zitat handle) seinen berühmten Ausspruch «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht». Aber aus diesem Diktum (das sich am Ende von § 340 der *Philosophie des Rechts* findet; vgl. Text zu Anm. 26) folgt ein Großteil seiner historizistischen politischen Philosophie; nicht nur seine Verehrung des Erfolgs und damit der Macht, sondern auch sein eigentümlicher-moralischer Positivismus und seine Lehre von der Vernünftigkeit der Geschichte.

Die Frage, ob Hegel durch Vico beeinflusst worden ist, scheint noch immer offen zu sein. (Webers deutsche Übersetzung der *Scienza Nuova* wurde im Jahr 1822 publiziert.)

64: 12. Schopenhauer war ein glühender Bewunderer nicht nur Platons, sondern auch Heraklits. Er glaubte, daß der Haufe sich den Wanst fülle wie das Vieh; der Ausspruch des Bias – «alle Menschen sind böse» – war sein Wahlspruch; und er glaubte, daß eine platonische Aristokratie die beste Regierungsform sei. Zur gleichen Zeit verabscheute er den Nationalismus, und insbesondere den deutschen Nationalismus. Er war ein Kosmopolit. Seiner Furcht, seiner Abneigung vor den Revolutionären von 1848 hat er auf ziemlich abstoßende Weise Luft gemacht; diese Einstellung läßt sich erklären teils durch die Befürchtung, er könnte unter der «Pöbelherrschaft» seine Unabhängigkeit verlieren, zum anderen Teil durch seine Abscheu vor der nationalistischen Ideologie der Bewegung.

64: 13. Schopenhauer hat dieses Motto (es stammt aus *Cymbeline* V 4) selbst vorgeschlagen. Siehe dazu *Über den Willen in der Natur* ed. Grisebach, Werke HI 207. Die beiden folgenden Zitate sind Werke V 1888, 103 f. und 117 (*Vorrede zur ersten Auflage von Die Welt als Wille und Vorstellung; Hervorhebungen von mir*). Ich glaube, jeder, der Schopenhauer studiert hat, muß durch

seinen Ernst und seine Wahrheitsliebe beeindruckt sein. Vgl. auch das Urteil Kierkegaards, das im Text zu Anm. 19/20, Kap. 15 zitiert wird.

65: 14. Schweglers erste Veröffentlichung war ein Aufsatz zum Gedenken Hegels. Das Zitat stammt aus seiner Geschichte der Philosophie im Umriß 443, neue, erweiterte Ausgabe von Stern, ergänzt von R. v. Delhis, Reclam.

65: 15. «Hegel wurde den englischen Lesern zuerst in der gewaltigen Darstellung seiner Prinzipien durch Dr. Hutchinson Stirling vorgeführt», schreibt E. Caird (Hegel 1883, Vorrede vi); was zeigt, daß man Stirling völlig ernst nahm. Das nachfolgende Zitat entstammt Stirlings Bemerkungen zu Schweglers Geschichte, englische Übersetzung 429. Das Motto des vorliegenden Kapitels ist 441 desselben Werkes entnommen.

66: 16. Stirling schreibt (a.a.O. 441): «Die große Sache war schließlich für Hegel ein guter Bürger; wer das bereits war, für den bestand nach der Ansicht Hegels keine Berufung zur Philosophie. Einem Mr. Duboc, der ihm von seinen Schwierigkeiten mit dem System schrieb, teilte er also mit, er besitze als ein guter Hausvorstand und Vater einer Familie, mit einem starken Glauben begabt, genug und könne alles Weitere, z. B. die Philosophie, als bloß ... intellektuellen Luxus betrachten.»

Hegel war also nach Stirling nicht daran interessiert, eine Schwierigkeit in seinem System aufzuklären, sondern er wollte nur «schlechte» Bürger in «gute» verwandeln.

66: 17. Das folgende Zitat stammt aus Stirling a.a.O. 444 f. Stirling setzt nach dem letzten im Text zitierten Satz auf folgende Weise fort: «Ich habe von Hegel sehr viel gewonnen, und ich werde dies stets dankbar anerkennen, aber meine Position ihm gegenüber war immer die eines Menschen, der der Öffentlichkeit einen Dienst erweist, indem er das Unverständliche verständlich macht.» Und er beendet den Absatz, indem er sagt: «Mein allgemeines Ziel ... halte ich für dasselbe wie das Hegels ... nämlich für das Ziel eines christlichen Philosophen.»

67: 18. Vgl. z. B. *A Textbook of Marxist Philosophy*.

68: 19. Ich entnehme diese Stelle der höchst interessanten Studie *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia 1806–1815* von E. N. Anderson 1939, 270. Andersons Analyse steht dem Nationalismus kritisch gegenüber; er erkennt klar die in ihm enthaltenen neurotischen und hysterischen Elemente (vgl. z. B. 6 f.). Dennoch kann ich seine Einstellung nicht völlig billigen. Anscheinend durch den Wunsch des Historikers nach Objektivität verleitet, scheint er mir die nationalistische Bewegung

zu ernst genommen zu haben. – Insbesondere kann ich nicht zustimmen, wenn er dem König Friedrich Wilhelm von Preußen dessen mangelndes Verständnis für die nationalistische Bewegung vorwirft. «Friedrich Wilhelm mangelte es an der Fähigkeit zur Schätzung von Größe», so schreibt Anderson 271, «sei es nun die Größe einer Idee oder einer Handlung. Der Weg zum Nationalismus, den die aufgehende deutsche Literatur und Philosophie den anderen in so glänzender Weise eröffnete, blieb ihm verschlossen.» Aber die bei weitem beste deutsche Literatur und Philosophie war anti-nationalistisch; sowohl Kant als auch Schopenhauer waren antinational, und sogar Goethe hielt sich vom Nationalismus fern; und es ist nicht zu rechtfertigen, wenn man von einem einfachen, aufrichtigen, konservativen Menschen wie dem König verlangt, er solle sich über Fichtes Windbeutelei erhitzen. Viele werden dem Urteil des Königs zustimmen, der von «exzentrischer, volkstümlicher Schreiberei» sprach (a.a.O.). Obgleich ich den Konservativismus des Königs selbst für höchst unglücklich halte, habe ich doch den größten Respekt vor seiner Einfachheit und seinem Widerstand gegen die Welle nationalistischer Hysterie.

68: 20. Vgl. *Hegel: Selections XI* (Löwenberg in der Einleitung).

70: 21. Vgl. I Kap. 5, Anm. 19; II Kap. 1, Anm. 18 und die zugehörige Textstelle.

70: 22. Zu diesen Zitaten vgl. G. F. W. Hegel, *Werke* VI 1832–1887 (*Encyclopädie der phil. Wissenschaften*, erster Teil: *Die Logik*, Berlin 1840) 385 (erstes Zitat); die beiden folgenden Zitate sind a.a.O. 224, 224 f.

71: 23. Vgl. *Hegels sämrtl. Werke*, hg. von Glockner, Stuttgart, III 116. 48: 24. Vgl. a.a.O. III 143.

72: 25. Ich spiele auf Bergson an, insbesondere auf seine *Evolution Creatrice*. Der Hegelsche Charakter dieses Werks scheint nicht zur Genüge erkannt worden zu sein; und in der Tat macht es die Klarheit und die Vernünftigkeit der Darstellung Bergsons manchmal schwer zu sehen, wie sehr seine Philosophie von Hegel abhängt. Wenn wir aber z. B. in Betracht ziehen, daß nach Bergson *das Wesen im Wechsel besteht*, oder wenn wir Stellen lesen wie a.a.O. 168, 171 (siehe unten), dann besteht in diesem Punkt nur mehr geringer Zweifel.

«Auch der Reflexion ist der Fortschritt wesentlich», schreibt Bergson. «Wenn unsere Analyse korrekt ist, dann ist das Bewußtsein oder vielmehr das Überbewußtsein am Ursprung des Lebens ... Das Bewußtsein entspricht genau der Wahlfähigkeit des Lebewesens; es erstreckt sich genau so weit, wie der Rand möglicher Handlung, der die wirkliche Handlung umgibt:

Das Bewußtsein ist gleichbedeutend mit Erfindung und mit Freiheit.» (Hervorhebungen von mir.) Die Identifikation des Bewußtseins (oder des Geistes) mit der Freiheit ist die Hegelsche Version der Philosophie Spinozas. Dies geht so weit, daß sich Theorien bei Hegel finden, die ich als ‚zweifelloso Bergsonisch‘ bezeichnen möchte»; z. B.: «Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand ...» (*Philosophie der Geschichte* 119).

72: 26. Vgl. Anm. 21–24, Kap. 1 sowie die dazugehörigen Textstellen. Eine andere charakteristische Stelle lautet (vgl. *Philosophie der Geschichte* 96): «Das Prinzip der *Entwicklung* enthält das Weitere, daß eine innere Bestimmung, eine an sich vorhandene Voraussetzung zugrunde liege, die sich zur Existenz bringe.» – Das später in diesem Absatz auftretende Zitat findet sich in der *Philosophie des Rechts* § 340; vgl. auch oben, Anm. 11.

73: 27. Wenn wir aber andererseits in Betracht ziehen, daß sogar ein Hegelianismus aus zweiter Hand, d. h. ein Fichteanismus oder Aristotelianismus aus dritter oder vierter Hand oft geräuschvoll als eine originelle Leistung hingestellt wurde (vgl. aber Anm. 11), dann ist es vielleicht etwas ungerecht, wenn man sagt, daß Hegel nicht originell gewesen sei.

74: 28. Vgl. Kants *Kritik der reinen Vernunft*, Ausgabe Kehrbach(Reclam) 479, 483; das Motto zur Einleitung stammt aus Kants Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766. Vgl. *Briefwechsel* hg. von H. E. Fischer, I, München 1912, 63.

75: 29. Vgl. Kap. 1, Anm. 53 sowie Text.

75: 30. Es ist vielleicht vernünftig anzunehmen, daß das, was man gewöhnlich den «Geist einer Sprache» nennt, zum Großteil der traditionelle *Maßstab an Klarheit* ist, der von den großen Schriftstellern in diese besondere Sprache eingeführt wurde. Weitere traditionelle Maßstäbe einer Sprache sind, abgesehen von der Klarheit, z. B. Maßstäbe der Einfachheit, der Ausschmückung, der Kürze usw.; aber unter ihnen ist der Maßstab der Klarheit der vielleicht wichtigste – und er ist ein kulturelles Erbgut, das sorgfältig gehütet werden sollte. Die Sprache ist eine der wichtigsten Institutionen des sozialen Lebens; ihre Klarheit ist eine Bedingung ihres Funktionierens als Mittel rationaler Kommunikation. Ihre Verwendung als Mittel zur Mitteilung von Gefühlen ist dem gegenüber weit weniger wichtig, denn wir können ein Großteil unserer Gefühle mitteilen, ohne ein Wort zu sagen.

*Es mag der Erwähnung wert sein, daß Hegel, der von Burke einiges über die Bedeutung des historischen Wachstums von Traditionen gelernt hatte, durch seine

Lehre von der «List der Vernunft», die sich in der Leidenschaft enthüllt (vgl. Anm. 82, 84 und Text), sowie durch die Methode seines Argumentierens wirklich sehr viel zur Zerstörung der von Kant begründeten intellektuellen Tradition beigetragen hat. Aber er tat noch mehr. Sein historischer Relativismus, seine Lehre, daß die Wahrheit relativ ist und vom Zeitgeist abhängt, trug auch bei zur Zerstörung der Tradition des Suchens nach der Wahrheit und der Achtung vor der Wahrheit. Siehe auch Abschnitt IV dieses Kapitels und meinen Aufsatz *Towards a Rational Theory of Tradition* in *The Rationalist Annual* 1949.*

- 75: 31. Nur sehr wenige Philosophen scheinen eine Widerlegung der Dialektik Kants (seiner Lehre von den Antinomien) versucht zu haben. Ernsthafte und kritische Bemerkungen, die eine Klärung und bessere Formulierung der Argumente Kants zum Ziel haben, finden sich in Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* und in J. J. Fries' *Neuer oder anthropologischer Kritik der Vernunft* (zweite deutsche Ausgabe 1828 xxiv ff.). Ich habe versucht, Kants Argument auf die folgende Weise neu zu deuten: Die Spekulation allein kann nichts begründen, solange uns nicht die Erfahrung bei der Beseitigung falscher Theorien hilft. Ich glaube, daß Kant dies richtig gesehen hat. (Vgl. *Mind* 49, 417. Im gleichen Band des *Mind* 204 ff. findet sich eine sorgfältige und interessante Kritik des Kantschen

Arguments von M. Fried.) Zu einem Versuch, der Hegelschen dialektischen Theorie der Vernunft und seiner kollektivistischen Deutung der Vernunft (sein «objektiver Geist») einen Sinn abzugewinnen, vgl. die Analyse des sozialen und interpersonellen Aspekts der wissenschaftlichen Methode in Kap. 13 und die entsprechende Deutung der «Vernunft» in Kap. 14. – Das folgende Zitat entstammt der *Logik* 1840, 154.

- 77: 32. Eine detaillierte Rechtfertigung dieser Behauptung findet sich in meinem Aufsatz *What is Dialectic?* (*Mind* 49, 1940, 403 ff.; siehe insbesondere den letzten Satz 410.) Vgl. auch eine weitere Darstellung unter dem Titel *Are Contradictions Embracing?* *Diese Darstellung ist seither in *Mind* 52, 1943, 47 ff. erschienen. Nach ihrer Abfassung erhielt ich Carnaps *Introduction to Semantics* 1942. Carnap führt dort den Ausdruck «comprehensive» ein, der mir besser zu sein scheint als «embracing». Siehe insbesondere § 30 des Carnapschen Buches.*

Der Aufsatz *What is Dialectic?* behandelt eine Reihe von Problemen, die im vorliegenden Buch nur berührt werden; insbesondere den Übergang von Kant zu Hegel, Hegels Dialektik und seine Philosophie der Identität. Obgleich einige Behauptungen dieses Aufsatzes hier wiederholt worden sind, sind die beiden Darstellungen des Problems der Hauptsache nach zueinander komplementär. Vgl. auch die nächsten Anmerkungen, bis Anm. 36.

77: 33. *Logik* 1840, 259. Zur Idee eines *verschärften Dogmatismus*, die in diesem Absatz erwähnt wird, vgl. *What is Dialectic?* 417; siehe auch Anm. 51 zu Kap. 1 dieses Bandes.

78: 34. Vgl. *What is Dialectic?*, insbesondere 414, wo das Problem «Wie kann unser Geist die Welt erfassen?» gestellt wird, bis 420.

80: 35. «Alles Wirkliche ist die Idee», sagt Hegel. Vgl. *Logik* 1840, 385. Aus der Vollkommenheit der Idee folgt dann der moralische Positivismus. Siehe auch *Philosophie der Geschichte* (ed. Reclam) 77 – d. h. die letzte im Text zu Anm. 8 zitierte Stelle – sowie §6 der *Encyclopädie* und die Vorrede, und § 270 Zusatz der *Philosophie des Rechts*, – Es wird kaum nötig sein zu sagen, daß der «große Diktator» des vorhergehenden Absatzes eine Anspielung auf Chaplins Film darstellt.

81: 36. Vgl. *Hegels Werke* (ed. Glockner) III 116, 142.

Hegels Philosophie der Identität zeigt natürlich den Einfluß der mystischen Erkenntnistheorie des Aristoteles – der Lehre von der Einheit des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts. (Vgl. II Kap. 1, Anm. 33; I Kap. 10, Anm. 59–70; II Kap. 14, Anm. 4, 6, 29–32, 58.)

Den Bemerkungen im Text über Hegels Identitätsphilosophie ist hinzuzufügen, daß Hegel – und mit ihm die meisten Philosophen seiner Zeit – die Logik für die

Lehre vom Denken hielten. (Siehe What is Dialectic? 418.) Dies und die Identitätsphilosophie führt zur Folge, daß die Logik als Theorie des Denkens, oder der Vernunft, oder der Ideen, Begriffe oder auch als die Lehre vom Wirklichen aufgefaßt wird. Aus der weiteren Prämisse, daß sich die Gedanken dialektisch entwickeln kann Hegel dann herleiten, daß die Vernunft, die Ideen oder Begriffe und das Wirkliche allesamt einer dialektischen Entwicklung unterworfen sind; und außerdem erhält er die Konsequenz Logik = Dialektik sowie Logik – Theorie der Wirklichkeit. Diese letzte Lehre ist als Hegels *Panlogismus* bekannt.

Andrerseits kann Hegel aus diesen Prämissen folgern, daß sich die Begriffe dialektisch entwickeln, d. h. daß sie fähig sind, sich gleichsam aus dem Nichts selbst zu erschaffen und zu entwickeln. (Hegel beginnt diese Entwicklung mit der Idee des Seins, die ihren Gegensatz, das Nichts, voraussetzt und die dann den Übergang vom Nichts zum Sein, d. h. das Werden schafft.) Es gibt zwei Beweggründe für diesen Versuch, Begriffe aus dem Nichts zu entwickeln. Der erste Beweggrund ist die irrtümliche Annahme, daß die Philosophie ohne alle Voraussetzungen beginnen müsse. (Diese Idee wurde neuerdings wieder von Husserl hervorgehoben; sie wird im 14. Kap. diskutiert werden; vgl. Anm. 28 zu jenem Kap. und Text.) Das ist der Grund, warum Hegel mit «nichts» beginnt. Der zweite Beweggrund ist «die Hoffnung, daß es auf diese Weise möglich sein werde,

eine systematische Darstellung und Rechtfertigung der Kantschen Kategorientafel zu geben. Kant hatte die Bemerkung gemacht, daß die ersten zwei Kategorien jeder Gruppe einander entgegengesetzt seien und daß die dritte eine Art Synthese der beiden ersten darstelle. Diese Bemerkung (und Fichtes Einfluß) verleiteten Hegel zu der Hoffnung, er könne alle Kategorien «dialektisch» – aus nichts – herleiten und auf diese Weise ihre «Notwendigkeit» rechtfertigen.

82: 37. «Werke VI 1832–1887, 153 f. (= Logik, Berlin 1840).

84: 38. Vgl. Anderson, Nationalism usw., 294. – Der König versprach die Verfassung am 22. Mai 1815. – Die Geschichte von der «Verfassung» und vom Hofarzt scheint von den meisten Fürsten dieser Zeit erzählt worden zu sein (z. B. vom Kaiser Franz I. sowie von seinem Nachfolger Ferdinand I. von Österreich). – Das nächste Zitat entstammt der *Encyclopädie* (ed. Lasson) 444.

85: 39. *Encyclopädie* 445. Hervorhebungen teilweise von mir.

86: 40. Vgl. Kap. 1, Anm. 25-.

86: 41. Zum *Paradox der Freiheit* vgl. Anm. 43 [1] dieses Kapitels; die vier Absätze im Text vor Anm. 42, I Kap.

6; Anm. 4 und 6 zu I Kap. 7 sowie Anm. 7 zu Kap. 14 und die zugehörigen Textstellen. (Siehe auch Kap. 7, Anm. 20.) Zu Rousseaus Neuformulierung des Paradoxons vgl. *Contrat Social* I Kap. VIII § 2. Zu Kants Lösung vgl. I Kap. 6, Anm. 4. Hegel spielte häufig auf diese Kantsche Lösung an (vgl. Kants *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Einführung zur Rechtslehre, § c); z. B. in seiner *Philosophie des Rechts* § 29, § 270, wo er mit Aristoteles und Burke (vgl. I Kap. 6, Anm. 43 und Text) gegen die (auf Lykophron und Kant zurückgehende) Theorie argumentiert, «nach welcher er» (d. i. der Staat) «seine Bestimmung nur hat im Schutz und Sicherheit des Lebens, Eigentums und der Willkür eines jeden», wie er spöttisch schreibt.

Die zwei Zitate zu Beginn dieses Absatzes sind *Encyclopädie* 445.

87: 42. Die Zitate entstammen der *Encyclopädie* 447.

88: 43» [1] Zu den folgenden Zitaten vgl. *Encyclopädie* 447 (§ 540); 448 (§ 541); 450 (Beginn von § 542; Hervorhebungen teilweise von mir). So weit die Stellen aus der *Encyclopädie*. Die «Parallelstelle» aus der *Rechtsphilosophie* ist § 273 (letzter Absatz) bis § 281. Die zwei Zitate sind § 275 und § 279 (Hervorhebungen von mir). Eine ähnlich zweifelhafte Verwendung des Paradoxons der Freiheit findet sich in der *Philosophie der Geschichte* (ed. Reclam) 82: «Wenn das Prinzip des

einzelnen Willens als einzige Bestimmung der Staatsfreiheit zugrunde gelegt wird ... so ist eigentlich *gar keine Verfassung* vorhanden.» Vgl. auch a.a.O. 87 und *Philosophie des Rechts* § 274.

Hegel selbst faßt seine Verdrehung so zusammen (*Phil. d. Gesch.* 88):

«Wir haben früher die zwei Momente aufgestellt, das eine: die Idee der Freiheit als der absolute Endzweck ... Wir haben *dann* den Staat als das sittliche Ganze und die Realität der Freiheit ... erkannt.» Wir beginnen also mit der Freiheit und enden mit dem totalitären Staat. Man kann den Dreh kaum zynischer darstellen.

[2] Ein anderes Beispiel eines dialektischen Drehs, nämlich die Verdrehung der *Vernunft in Leidenschaft und Gewalt*, wird zu Ende von (g) in Abschnitt IV unten vorgeführt werden. In diesem Zusammenhang ist *Hegels Kritik an Platon* von besonderem Interesse. (Vgl. auch Anm. 7 und 8 zu diesem Kap. sowie die zugehörigen Textstellen.) Hegel bekennt sich hier (aber nicht wirklich!) zu allen modernen und «christlichen» Werten, nicht nur zur Freiheit, sondern sogar zur «subjektiven Freiheit» des Individuums, und er kritisiert den Holismus oder Kollektivismus des Platon (*Philosophie des Rechts* § 185): «Das Prinzip der selbständigen, in sich unendlichen Persönlichkeit des einzelnen, der subjektiven Freiheit, das innerlich in der christlichen Religion und äußerlich ... in der römischen Welt aufgegangen ist, kommt in jener nur

substantiellen Form des wirklichen Geistes nicht zu seinem Rechte.» Diese Kritik ist ausgezeichnet, und sie zeigt, daß Hegel wußte, wovon Platon sprach; in der Tat deutet Hegel Platon auf ziemlich die gleiche Weise wie ich selbst. Dem ungeübten Leser könnte diese Stelle sogar ein Beweis dafür sein, wie ungerecht es ist, Hegel zu einem Kollektivist zu stempeln. Wir brauchen uns aber nur dem § 70 desselben Werkes zuzuwenden (Zusatz), um zu sehen, daß Platons höchst kollektivistischer Ausspruch: «Du bist um des Ganzen willen da, nicht das Ganze um deinetwillen» von Hegel voll unterschrieben wird. Er schreibt: «Die einzelne Person ist allerdings ein Untergeordnetes, das dem sittlichen Ganzen (d. h. dem Staate) sich weihen muß.» Das ist Hegels «Individualismus».

Aber warum kritisiert er dann Platon? Warum hebt er die Bedeutung der «subjektiven Freiheit» hervor? §§ 316 und 317 der *Philosophie des Rechts* geben eine Antwort auf diese Frage. Hegel ist überzeugt, daß sich Revolutionen nur vermeiden lassen, wenn man dem Volk, als eine Art Sicherheitsventil, ein Geringes an Freiheit gewährt, und zwar nicht mehr, als eine irrelevante Gelegenheit, seinen Gefühlen Ausdruck zu verleihen. So schreibt er (a.a.O. §§ 316, 317 Zus. – Hervorhebungen von mir): «... es ist besonders in unserer Zeit, wo das Prinzip der subjektiven Freiheit ... Wichtigkeit und Bedeutung hat ... Außerdem will jeder noch mitgesprochen und geraten haben. Hat er

seine Schuldigkeit, das heißt sein Wort dazu getan, so *läßt er sich nach dieser Befriedigung seiner Subjektivität gar vieles gefallen*. In Frankreich hat die Freiheit der Rede immer weit weniger gefährlich als das Stummsein geschienen, weil das letztere fürchten ließ, man werde das, was man gegen eine Sache habe, bei sich behalten, während das Raisonnement den Ausgang und die Befriedigung nach einer Seite enthält, wodurch im übrigen *die Sache leichter ihren Gang fortzugehen vermag*.» Es muß schwierig sein, den Zynismus zu übertreffen, der in diesen Diskussionen zutage tritt, wo Hegel seinen Gefühlen der «subjektiven Freiheit» oder, wie er sie oft feierlich nennt, dem «*Prinzip der modernen Welt*» gegenüber so freien Lauf läßt.

Wir fassen zusammen: Hegel stimmt völlig mit Platon überein mit der einzigen Ausnahme, daß er Platon kritisiert, weil er den Beherrschten nicht die Illusion der «subjektiven Freiheit» läßt.

- 90: 44. Es ist erstaunlich, daß diese unrühmlichen Dienste von Erfolg begleitet sein konnten und daß sich sogar ernsthafte Menschen durch Hegels dialektische Methode täuschen ließen. Als Beispiel sei erwähnt, daß selbst ein so kritischer und aufgeklärter Vorkämpfer der Freiheit und Vernunft wie C. E. Vaughan der Heuchelei Hegels zum Opfer fiel; er ist von Hegels «Glauben an die Freiheit und den Fortschritt» überzeugt, der «*nach Hegels eigener Darstellung ... das Wesentliche an sei-*

nem Glauben ist». (Vgl. C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy* II 296; Hervorhebungen von mir.) Zugegeben: Vaughan kritisierte Hegels «unziemliches Hinneigen zur bestehenden Ordnung» (178); er sagte sogar von Hegel, daß «niemand bereitwilliger sein konnte ... der Welt zu versichern, daß die rückständigsten Institutionen als ... fraglos rational hingenommen werden müßten» (295); aber all dem zum Trotz vertraute er «Hegels eigenen Worten» so sehr, daß er Züge dieser Art als bloße «Extravaganzen» (295) auffaßte, als «Unzulänglichkeiten, die man leicht in Kauf nimmt» (182). Noch mehr: Seine stärkste und völlig gerechtfertigte Bemerkung, daß Hegel «das letzte Wort der politischen Weisheit, die höchste Zierde der Geschichte in der preußischen Verfassung entdeckt» (182), sollte nicht ohne ein Gegenmittel publiziert werden, das bestimmt war, das Vertrauen des Lesers zu Hegel wiederherzustellen; denn der Herausgeber der nach dem Tode Vaughans veröffentlichten *Studies* zerstört die Schlagkraft jener Bemerkung, indem er sich in einer Fußnote unter Bezugnahme auf eine Stelle, von der er annimmt, daß Vaughan auf sie angespielt hat (er zitiert nicht die Stelle, die hier, im Text zu Anm. 47, 48, 49 zitiert wurde), auf die folgende Weise äußert: «Aber vielleicht rechtfertigt die Stelle kaum die Bemerkung ...»

+ Andere Philosophen haben hier klarer gesehen. In seiner Antrittsvorlesung in Berlin (10. Mai 1933)

sagt A. Bäumler, der Professor für «Philosophie» und politische (i. e. nationalsozialistische) Pädagogik an der Universität Berlin war: «Diejenigen, die in diesen Tagen die Freiheit des Geistes gegen uns», d. h. gegen den Nationalsozialismus, «glauben verteidigen zu müssen, berufen sich wohl manchmal auf die Philosophie des deutschen Idealismus, die ja eine Philosophie des *Geistes* gewesen ist. Aber wenn Fichte und Hegel Freiheit forderten, so forderten sie nicht Freiheit für jede Meinung, auch nicht für jede gut begründete Meinung. Sie forderten Freiheit für *ihre* Philosophie, für ihren Gedanken, der ihnen der absolute Gedanke war» (vgl. A. Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin 1943, 12\$. Hervorhebungen im Original.)+

91: 45. Siehe Anm. 36 zu diesem Kap. Eine Andeutung dieser dialektischen Theorie findet sich bereits in der *Physik* des Aristoteles (I 5).

92: 46. Ich bin E. H. Gombrich sehr verbunden, weil er mir erlaubte, die Hauptideen dieses Absatzes aus seiner hervorragenden Kritik meiner Darstellung Hegels zu übernehmen. (Er hat mir diese Kritik brieflich übermittelt.)

Zu Hegels Ansicht, daß «der für sich seiende Geist ... sich ... in der Weltgeschichte darstellt», vgl. *seine Philosophie des Rechts* § 259 (Zus.). Zu seiner Identifikation des «absoluten Geistes» mit dem «Weltgeist»

vgl. a.a.O. § 339 (Zus.). Zur Ansicht, daß das Ziel der Vorsehung die Vollkommenheit sei, sowie zu Hegels Angriff auf die (Kantsche) Ansicht, daß der Plan der Vorsehung nicht ergründet werden könne, findet sich in a.a.O. § 343. (Zu M. B. Fosters interessantem Gegenangriff vgl. Anm. 19 zu Kap. 15.) Zu Hegels Verwendung (dialektischer) Syllogismen vgl. insbesondere die *Encyclopädie* § 181 («Der Schluß ist das Vernünftige, und alles ist vernünftig»); § 198, wo der Staat als eine Triade von Syllogismen beschrieben wird; und §§ 575 und 577, wo Hegels ganzes System als eine solche Schlußtriade dargestellt wird. Nach dieser letzten Stelle könnten wir schließen, daß «die Geschichte» der Bereich des «zweiten Syllogismus» ist (§ 570). – Die erste Stelle findet sich in der *Philosophie der Geschichte* 42, die zweite *Encyclopädie* 457 f.

93: 47. Vgl. *Philosophie der Geschichte* 125.

Zu den drei Schritten vgl. *Philosophie der Geschichte* 51, 55, 86 f. Siehe auch a.a.O. 154: «Der Orient wußte ... nur, daß einer frei ist, die griechische und römische Welt, daß *einige* frei seien, die germanische Welt weiß, daß *alle* frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der *Despotismus*, die zweite ist die *Demokratie* und *Aristokratie* und die dritte die *Monarchie*.»

(Zur weiteren Behandlung der drei Schritte vgl. a.a.O. 163, 298, 440.)

93: 48. Die drei nächsten Zitate stammen aus der *Philosophie der Geschichte* 514, 50, 51.

Im Text sind die Dinge etwas vereinfacht worden; denn Hegel teilt zuerst (a.a.O. 438) die germanische Welt in drei Perioden, die er (a.a.O. 439) als das «Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes» beschreibt; und das Reich des Geistes wird wieder in die im Text erwähnten drei Perioden unterteilt.

94: 49. Die folgenden drei Stellen entstammen der *Philosophie der Geschichte* 435, 562.

96: 50. Siehe insbesondere Text zu Anm. 75 des vorliegenden Kapitels.

97: 51. Vgl. insbesondere I Kap. 8, Anm. 48–50.

98: 52. Vgl. Hegels *Philosophie der Geschichte*, Ausgabe Reclam, 503. Ein englischer Übersetzer, J. Sibree (1857), schrieb «germanized slaves».

98: 53. Masaryk ist manchmal als ein «Philosophenkönig» beschrieben worden. Aber er war sicher nicht ein Herrscher der Art, wie ihn Platon gerne gesehen hätte – denn er war ein Demokrat. Er war an Platon sehr interessiert, aber er idealisierte ihn und deutete ihn demokratisch. Sein Nationalismus war eine Reaktion auf die nationale Unterdrückung, und er kämpfte

immer gegen nationalistische Exzesse. Es sei erwähnt, daß sein erstes in tschechischer Sprache gedrucktes Werk ein Artikel über den Patriotismus Platons war. (Vgl. Karel Čapek's Biographie Masaryks, das Kapitel über Masaryks Universitätszeit.) Die Tschechoslowakei Masaryks war vielleicht einer der besten und demokratischsten Staaten, die je existiert haben; aber all dem zum Trotz beruhte dieser Staat auf dem Prinzip des Nationalstaates, auf einem Prinzip, das in dieser Welt unanwendbar ist. Eine internationale Föderation im Donaubecken hätte vieles verhindern können.

100: 54. Siehe I Kap. 7. Zu dem später im Absatz gebrachten Zitat aus Rousseau vgl. *Contrat Social* I Kap. VII (Ende des zweiten Absatzes). Zur Ansicht Hegels über die Lehre von der Volkssouveränität vgl. die im Text zu Anm. 61 dieses Kapitels zitierte Stelle aus § 279 der *Philosophie des Rechts*.

101: 55. Vgl. Herder rückübersetzt aus Zimmern, *Modern Politicae Doctrines* (1936), p. 165 f. (Die im Text zitierte Stelle ist nicht charakteristisch für Herders leeres Gerede, das von Kant kritisiert wurde.)

102: 56. Vgl. I Kap. 9, Anm. 7.

Die zwei Zitate Kants finden sich in den *Werken* (ed. Cassirer) IV 179 und 195.

102: 57. Vgl. Fichtes *Briefwechsel* (ed. Schulz 1925) II 100 f. Der Brief wird von Anderson, *Nationalism* usw. 30 teilweise zitiert. (Vgl. auch Hegemann, *Entlarvte Geschichte*, 2. Aufl. 1934, 118.) – Das nächste Zitat stammt aus Anderson a.a.O. 34 f. – Zu den Zitaten im nächsten Absatz vgl. a.a.O. 36 f.; Hervorhebungen von mir.

Es sei bemerkt, daß vielen Begründern des deutschen Nationalismus eine ursprünglich antideutsche Einstellung gemeinsam ist. Man ersieht daraus, wie sehr der Nationalismus auf Minderwertigkeitsgefühlen beruht. (Vgl. Anm. 61 und 70 zu diesem Kapitel.) Z. B. sagt Anderson (a.a.O. 79) von E. M. Arndt, der später ein berühmter Nationalist wurde: «Als Arndt im Jahre 1798/99 durch Europa reiste, nannte er sich einen Schweden, da, wie er selbst sagte, der Name des Deutschen ‚in der Welt stinkt‘; nicht, so fügte er charakteristischerweise hinzu, durch den Fehler des gemeinen Volkes.» Hegemann verweist mit Recht darauf (a.a.O. 118), daß die deutschen geistigen Führer der Zeit sich vor allem gegen die preußische Barbarei wandten; er zitiert Winckelmann, der sagte, «ich wäre lieber ein verschnittener Türke als ein Preuße», und Lessing, nach dem «Preußen das sklavischesste Land Europas» war; und er verweist auf Goethe, der sehnlichst hoffte, daß von Napoleon Befreiung kommen würde. Hegemann, der auch der Verfasser eines Werkes gegen Napoleon ist, fügt hinzu: «Gewiß war auch Napoleon ein Despot ... Wieviel auch gegen Napoleon eingewandt werden

muß, so hat er doch durch seinen Sieg bei Jena endlich den rückständigen friderizianischen Staat zu einigen lange verzögerten Reformen gezwungen.»

Eine interessante Beurteilung des Deutschland von 1800 findet sich in Kants *Anthropologie* (1800), in der er sich, nicht ganz ernsthaft, mit *nationalen Merkmalen* beschäftigt. Kant schreibt (*Werke* VIII 213, 211, 212; Hervorhebungen von mir) vom Deutschen: «Seine unvorteilhafte Seite ist der Hang zum Nachahmen und *die geringe Meinung von sich*, original sein zu können ... vornehmlich aber eine gewisse Methodensucht, sich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Prinzip der Annäherung zur Gleichheit, sondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung reinlich klassifizieren zu lassen und in diesem Schema des Ranges ... *aus bloßer Pedanterie knechtisch zu sein* ... Der Deutsche fügt sich unter allen zivilisierten Völkern am leichtesten und dauerhaftesten der Regierung, unter der er ist, und ist am meisten von Neuerungssucht und Widersetzlichkeit gegen die eingeführte Ordnung entfernt. Sein Charakteristikum ist mit Verstand verbundenes Phlegma.»

- 105: 58. Vgl. Kants *Werke* VIII 516. Kant, der sofort zur Hilfe bereit gewesen war, als Fichte, ein damals unbekannter, in Not geratener Autor, sich an ihn wandte, zögerte sieben Jahre nach der anonymen Publikation von Fichtes erstem Buch, sich über Fichte zu äußern, obgleich er

dazu von verschiedenen Seiten gedrängt wurde, u. a. auch von Fichte selbst, der sich in der Rolle des Vollziehers des Kantschen Versprechens gefiel. Schließlich publizierte Kant seine *öffentliche Erklärung in bezug auf Fichtes Wissenschaftslehre*. Als Antwort auf «die feierliche, im Namen des Publikums an» ihn «ergangene Aufforderung» eines Rezensenten, seine Meinung zu äußern, «erkläre ich hiermit», schrieb Kant, «daß ich Fichtes Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte.» Er wollte mit einer Philosophie, die aus «fruchtlosen Spitzfindigkeiten» bestand, nichts zu tun haben. Und nachdem er (wie im Text zitiert) Gott gebeten hatte, uns vor unseren Freunden zu beschützen, fährt er fort: «Es gibt nämlich – auch bisweilen betrügerische, hinterlistige, auf unser Verderben sinnende und dabei doch die Sprache des Wohlwollens führende, sogenannte Freunde, vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man nicht genug auf der Hut sein kann.» Wenn Kant, ein höchst ausgeglichener, wohlwollender und gewissenhafter Mensch, sich veranlaßt sah, Dinge wie diese zu sagen, dann haben wir allen Grund, sein Urteil ernst zu nehmen. *Mir ist jedoch bis jetzt keine Geschichte der Philosophie untergekommen, in der klar zu lesen steht, daß Fichte in Kants Augen ein ehrloser Betrüger war*; wohl aber versuchen viele Historiker der Philosophie Schopenhauers Anklagen hinwegzuerklären, indem sie den Leser vermuten lassen, daß Neid mit im Spiele gewesen sei.

Aber die Anklagen Kants und Schopenhauers stehen keinesfalls allein da. A. von Feuerbach (Brief vom 30. Jänner 1799; vgl. Schopenhauers *Werke* V 102) drückte sich ebenso stark aus wie Schopenhauer; Schiller gelangte zu einer ähnlichen Meinung und ebenso Goethe; Nocolovius nannte Fichte einen «Heuchler, einen Betrüger» (vgl. auch Hegemann a.a.O. 119f.).

Es ist erstaunlich, wenn man sieht, daß es einem Mann wie Fichte dank einer lärmenden Verschwörung gelang, die Lehren seines «Meisters» *trotz der Proteste Kants und noch zu Kants Lebzeiten* zu verdrehen. Dies geschah vor erst hundert Jahren und läßt sich mühe-los von jedem nachprüfen, der sich die Mühe nimmt, Kants und Fichtes Briefe sowie Kants öffentliche Erklärungen zu lesen; und das beweist, daß meine Deutung Platons als eines Mannes, der die Lehren des Sokrates in ihr Gegenteil verkehrte, keineswegs so phantastisch ist, wie es Platonikern erscheinen mag. Sokrates war damals bereits tot, und er hatte keine Briefe hinterlassen. (Würde der Vergleich Fichte und Hegel nicht zuviel Ehre erweisen, so wäre man versucht zu sagen: Ohne Platon kein Aristoteles; und ohne Fichte kein Hegel.)

107: 59. Vgl. Anderson a.a.O. 13.

108: 60. Vgl. Hegels *Philosophie der Geschichte* 550. Siehe auch *Philosophie des Rechts* § 258. Zu Paretos Rat vgl. Kap. 3, Anm. 1.

109: 61. Vgl. *Philosophie des Rechts* § 279; das nächste Zitat ist der *Encyclopädie* 452 entnommen. Der Angriff auf England, weiter unten, folgt 453. Hegels Hinweis auf das Römische Reich findet sich in der *Philosophie der Geschichte* 562 (vgl. auch Anm. 77 zu diesem Kap.). – Minderwertigkeitsgefühle, insbesondere England gegenüber, und kluge Anspielungen auf solche Gefühle, spielen in der Geschichte des Aufstiegs des Nationalismus eine beträchtliche Rolle; vgl. auch Anm. §7 und 70 zu diesem Kap. Bezüglich anderer Stellen über England vgl. die nächste Anmerkung sowie Anm. 70 zu diesem Kap. und Text. (Die Worte «Künste und Wissenschaften» sind von mir hervorgehoben.)

110: 62. Hegels geringschätziger Hinweis auf bloß «formale» Rechte, auf bloß «formale» Freiheit, auf eine bloß «formale» Verfassung usw. ist von Interesse; denn diese Stellen sind die zweifelhafte Quelle der modernen marxistischen Kritik der bloß «formalen» Demokratien, die eine bloß «formale» Freiheit bieten. Vgl. Anm. 19 zu Kap. 7 sowie Text.

Es seien hier einige charakteristische Stellen angeführt, an denen Hegel die bloß «formale» Freiheit usw. brandmarkt. Sie sind allesamt der *Philosophie der Geschichte* entnommen 557: «Der Liberalismus setzt all diesem» (d. h. der preußischen «holistischen» Restauration) «das Prinzip der Atome, der Einzelwillen entgegen: alles soll durch ihre ausdrückliche Macht

und ausdrückliche Einwilligung geschehen. Mit diesem *Formellen der Freiheit*, mit dieser Abstraktion lassen sie nichts Festes von Organisation aufkommen.» – (560): «Englands Verfassung ist aus *lauter partikulären Rechten* und besonderen Privilegien zusammengesetzt ... von Institutionen der reellen Freiheit» (im Gegensatz zur bloß formalen Freiheit) «ist nirgends weniger als gerade in England. Im Privatrecht, in Freiheit des Eigentums sind sie auf unglaubliche Weise zurück; man denke nur an die Majorate, wobei den jüngeren Söhnen Offiziers- und geistliche Stellen gekauft und verschafft werden.» Siehe weiters die Diskussion der französischen Deklaration der Menschenrechte und der Prinzipien Kants auf 548 ff., wo auf den «nur ... *formellen Willen*» und das «Freiheitsprinzip» Bezug genommen wird, das «nur formell» blieb; man vergleiche damit z. B. die Bemerkungen 435, die zeigen, daß der deutsche Geist die «wahrhaftige» und «absolute Freiheit» darstellt: «Der germanische Geist ist der Geist der neuen Welt, deren Zweck die Realisierung der absoluten Wahrheit als der unendlichen Selbstbestimmung der Freiheit ist, der Freiheit, die ihre absolute Form selbst zum Inhalt hat.» Wenn der Ausdruck «formale Freiheit» überhaupt in einem herabsetzenden Sinn verwendet werden muß, dann zur Beschreibung von Hegels «subjektiver Freiheit», so, wie sie von ihm in der *Philosophie des Rechts* § 317 Zusatz behandelt wird. (Die Stelle ist zu Ende von Anm. 43 zitiert worden.)

- 110: 63. Vgl. Anderson, *Nationalism* usw. 279. Zu Hegels Bezugnahme auf England (in Klammern am Ende dieses Absatzes) vgl. *Encycl.* 458; vgl. auch Anm. 70 dieses Kapitels.
- 111: 64. *Philosophie des Rechts* § 331. Die beiden folgenden Zitate entstammen der *Philosophie der Geschichte* 90 und *Encycl.* 462. Zu den weiter unten folgenden Zitaten (die der Illustration des juristischen Positivismus dienen) vgl. *Philosophie des Rechts* § 274. Zur Theorie der Weltherrschaft vgl. auch die Lehre von der Beherrschung und Unterwerfung sowie von der Sklaverei, wie sie in Kap. 1, Anm. 25 skizziert wurde. Zur Ansicht, daß die Nationalgeister oder Nationalwillen oder Nationalgenien in der Geschichte, d. h. in der Kriegsgeschichte, ihr eigentliches Betätigungsfeld haben, vgl. Text zu Anm. 69 und 77.

In Verbindung mit der *historischen Theorie der Nation* vgl. die folgenden Bemerkungen Renans (zitiert bei A. Zimmern, *Modern Political Doctrines* 190 f.): «Wesentliche Faktoren bei der Bildung einer Nation sind, daß man die eigene Geschichte vergißt und – ich möchte sogar sagen – falsch auffaßt; das ist auch der Grund, warum der Fortschritt historischer Studien oft eine Gefahr für die Nation ist. ... Nun ist es für eine Nation wesentlich, daß alle Individuen viel gemeinsam haben, und weiters, daß sie alle viel vergessen haben.» Man würde Renan kaum für einen Nationalisten

halten; er ist aber einer, wenn auch ein Nationalist demokratischen Schlages; und sein Nationalismus ist typisch hegelianisch; denn er schreibt (202): «Eine Nation ist eine Seele, ein geistiges Prinzip.»

- 118: 65. Haeckel kann als Philosoph oder Wissenschaftler kaum ernst genommen werden. Er nannte sich einen Freidenker, aber sein Denken war nicht genügend unabhängig, um ihn nicht im Jahre 1914 «die folgenden Siegesfrüchte» verlangen zu lassen: «1. Befreiung von der Tyrannei Englands; 2. dazu notwendig Invasion des britischen Seeräuberstaates durch die deutsche Marine und Armee, Besetzung von London; 3. Belgiens Aufteilung» und so fort für geraume Zeit. (In *Das monistische Jahrhundert* 1914, Nr. 31/32, 367.)

W. Schallmayers Preisabhandlung trug den Titel: *Vererbung und Auslese als Faktoren zu Tüchtigkeit und Entartung der Völker*.

- 120: 66. Bemerkungen zu Bergsons Hegelianismus finden sich in Anm. 25 zu diesem Kapitel. Shaws Charakterisierung der Religion der schöpferischen Entwicklung findet sich in *Back to Methuselah*, letzter Abschnitt der Vorrede («Mein eigener Anteil an der Sache»): «... als sich die Idee der schöpferischen Entwicklung ausbildete, sah ich, daß wir uns hier schließlich im Bereich eines Glaubens befanden, der der ersten Bedingung aller Religionen entsprach, die je von der Menschheit

Besitz ergriffen haben: nämlich, daß er zuerst und im Grunde eine Metabiologie sein muß.»

120: 67. Vgl. A. Zimmerns ausgezeichnete Einführung zu seinem Buch *Modern Political Doctrines* xviii. – Zum platonischen Totalitarismus vgl. Text zu Anm. 8 dieses Kapitels. Zur Lehre von Herr und Sklave, von Beherrschung und Unterwerfung vgl. Anm. 25 zu Kap. 1 sowie auch Anm. 74 zum vorliegenden Kap.

122: 68. Schopenhauer, *Ges. Werke* (ed. Grisebach) III 361 (Einleitung zu *Die beiden Grundprobleme der Ethik*).

122: 69. Die acht Zitate in diesem Absatz entstammen *Encycl.* 459; *Phil. d. Gesch.* 89, 90, 119, 159, 87, 94; *Encycl.* 462.

124: 70. Vgl. *Phil. d. Gesch.* 119. Zum Problem der Inferiorität vgl. auch Anm. 57, 61 zu diesem Kapitel sowie die zugehörigen Textstellen. Zur zweiten Stelle über England vgl. Anm. 61–63 sowie Text zu diesem Kap. Eine sehr interessante Stelle (*Philosophie des Rechts* § 290 Zus.), die eine klassische Formulierung des Holismus enthält, zeigt, daß Hegel nicht nur holistisch, kollektivistisch und machtpolitisch dachte, sondern daß er auch die Anwendbarkeit dieser Prinzipien auf die Organisation des Proletariats sah. «Man hat ... das Untere, das Massenhafte des Ganzen ... leicht mehr oder weniger

unorganisch gelassen», so schreibt Hegel. «Und doch ist es höchst wichtig, daß es organisch werde, denn nur so ist es Macht, ist es Gewalt, sonst ist es nur ein Haufen, eine Menge von zersplitterten Atomen.» An dieser Stelle kommt Hegel Marx ziemlich nahe.

- 125: 71. Die Stelle entstammt Freyer, *Pallas Athene* 1935, 83. Sie wird in A. Kolnai, *The War against the West* 1938, 417 zitiert. Ich habe Kolnais Buch sehr viel zu verdanken; dieses Buch ermöglichte es mir, im restlichen Teil dieses Kapitels eine beträchtliche Zahl von Autoren zu zitieren, die mir sonst unzugänglich gewesen wären.

Zur Charakterisierung von Freyer als einen der führenden Soziologen des gegenwärtigen Deutschland vgl. F. A. v. Hayek, *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlet Nr. 29, 2nd impression 1940, 30.

Die vier Stellen in diesem Absatz sind aus Hegels *Philosophie des Rechts* §§ 331, 340, 324 (Zus.) – vgl. auch 331 f. – und 340. Die Stellen aus der *Encyclopädie* sind 456 zu finden (der letzte zitierte Satz ist eine andere Version des ersten Satzes von § 546).

Zu Treitschke vgl. seinen Aufsatz: *Das konstitutionelle Königtum in Deutschland*, zit. nach *Historische und politische Aufsätze*, neue Folge, Leipzig 1870, 784.

- 127: 72. Vgl. *Philosophie des Rechts* § 257. Die nächsten drei Zitate sind wieder *Philosophie des Rechts* §§ 334 und

339 (Zus.). Das letzte Zitat im vorliegenden Absatz ist a.a.O. §§ 330 (Zus.) und 333.

128: 73. Vgl. *Philosophie der Geschichte* 56; Hervorhebungen teilweise von mir. Das nächste Zitat ist *Philosophie des Rechts* § 340.

128: 74. *Pallas Athene* 11. – Zu Heraklit vgl. I Kap. 1. Haiser wird von Kolnai a.a.O. 418 behandelt. +Er nennt sich (*Die Sklaverei* 12) einen Jünger Nietzsches. Seine Einstellung erhellt aus der folgenden, aufschlußreichen Stelle (a.a.O. 14): «Wenn schon alle lesen lernen müssen, so sollten sich doch wenigstens die Wissenden einer geheimen Sprache bedienen.» Der Wissende ist aber der Herr. Um seine Geisteskräfte ungehindert entfalten zu können, bedarf er des Sklaven. Kein Wunder, daß Aristoteles für Haiser lobenswert ist (a.a.O. 17). Daß «der Räuber» bei einer solchen Einstellung «unter Umständen vornehm sein» kann (a.a.O. 27), zeigt wieder nur deutlich die Gangstermoral dieses und ähnlicher Erzeugnisse. Vgl. Anm. 90 zum vorliegenden Kapitel. + Vgl. auch Hegels Theorie der Sklaverei (Kap. 11, Anm. 25). – Das Schlußzitat dieses Absatzes stammt aus der *Philosophie des Rechts* § 334. Zum «Verteidigungskrieg», der sich in einen «Angriffskrieg» verwandelt, siehe a.a.O. § 326.

- 130: 75. Alle Stellen in diesem Absatz entstammen der *Philosophie der Geschichte* m. (Hervorhebungen von mir.) Eine andere Stelle, an der sich das Postulat findet, daß die Weltgeschichte die Sitten notwendigerweise überrennt, ist *Philosophie des Rechts* § 345. Zu E. Meyer vgl. I Kap. 10, Ende von Anm. 15 [2].
- 131: 76. Siehe *Philosophie des Rechts* § 317 f.; ähnliche Stellen finden sich im § 316: «diese Existenz» (der öffentlichen Meinung) «ist daher der vorhandene Widerspruch ihrer selbst». Siehe auch § 301 und 318 (Zus.). (Andere Ansichten Hegels über die öffentliche Meinung finden sich im Text zu Anm. 84 dieses Kapitels). – Zu Haiser vgl. 43 seines Buches.
- 132: 77. Vgl. *Philosophie des Rechts* §§ 324 und 324 Zusatz. Die nächsten Zitate aus *Philosophie der Geschichte* 120 f. (Die nächste zitierte Stelle setzt in charakteristischer Weise so fort: «... wenn es natürlich tot in sich geworden, wie z. B. die deutschen Reichsstädte, die deutsche Reichsverfassung.» Vgl. damit Anm. 61 zu diesem Kap. sowie die dazugehörige Textstelle.)
- 134: 78. Vgl. *Philosophie des Rechts* §§ 327 Zus. und 328. (Hervorhebungen von mir.) Zur Bemerkung über das Schießpulver vgl. Hegels *Philosophie der Geschichte*, ed. Reclam 504.

135: 79. Die Zitate in diesem Absatz entstammen den folgenden Werken: E. Kaufmann, *Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sie stantibus* 1911, 146; E. Banse, *Wehrwissenschaft, Einführung in eine neue Nationale Wissenschaft* 1933, 1. Das Kapitel ist überschrieben *Der Krieg als Idee*. – General Ludendorff, *Der totale Krieg* 1935, 12. – M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* 1915, 42. – H. Freyer, *Pallas Athene* 82. – F. Lenz, *Die Rasse als Wertprinzip* 1933. – E. Jung, *Die Herrschaft der Minderwertigen* 1930, 98. – Zum Zitat aus Fichtes *Reden an die deutsche Nation* (1808) vgl. die Ausgabe von Medicus (Verlag Meiner, Leipzig 1919) 69. Siehe auch A. Zimmern, *Modern Political Doctrines* 170f. – Spenglers Wiederholung findet sich im *Untergang ties Abendlandes* I 28. – Rosenbergs Wiederholung findet sich in seinem *Mythos des 20. Jahrhunderts* 1935, 143. – Vgl. auch meine Anm. 50 zu I Kap. 8 sowie Rader, *No Compromise* 1939, 116.

137: 80. Vgl. Kolnai a.a.O. 412.

138: 81. Vgl. Caird, *Hegel* 1883, 26.

138: 82, Kolnai a.a.O. 438. – Die Hegelstelle ist *Philosophie der Geschichte* Sj; Hervorhebungen teilweise von mir. – Die zwei Zitate sind E. Krieck, *Nationalpolitische Erziehung* 1932, 56; 1. – Bemerkungen zu Hegels Beto-

nen der Leidenschaften finden sich im Text zu Anm. 84 dieses Kapitels.

140: 83. Vgl. *Encyclop.* 462. – Zu Stapel vgl. *Der christliche Staatsmann*, Eine Theologie des Nationalismus 1932, 240; 241.

140: 84. Das Rosenberg-Zitat ist aus Th. Murners (Pseudonym für Zyrill Fischer) *Nazispiegel* 1932, 46. Es entstammt einem Artikel Rosenbergs im *Völkischen Beobachter* (vgl. Kolnai a.a.O. 295). +Die ganze Stelle lautet: «Fünf Deutsche, darunter alte Frontkämpfer, sollen erschossen werden, weil ein Pole, der zugleich Bolschewik war, erschlagen wurde. Eine derartige Justiz wendet sich gegen den elementaren Selbsterhaltungstrieb einer Nation. Der Nationalsozialismus setzt hier auch weltanschaulich ein. Für ihn ist nicht Seele gleich Seele ...»+ Bemerkungen zu Hegels Ansicht von der öffentlichen Meinung finden sich im Text zu Anmerkung 76 dieses Kapitels; die in diesem Absatz zitierten Stellen sind *Philosophie des Rechts* § 318 Zus. (Hervorhebungen von mir) sowie *Philosophie der Geschichte* 67, 5; 9, 70, 59, 55, 77, 69/70 (Hervorhebungen teilweise von mir). Bemerkungen zu Hegels Lobrede auf Leidenschaft und Selbstinteresse finden sich auch im Text zu Anm. 82 dieses Kapitels.

- 144: 85. Zu Best vgl. W. Best, *Der Krieg und das Recht*, in *Krieg und Krieger*, hg. von Ernst Jünger 1930, 152. + Die Stelle «Nicht wofür wir kämpfen ...» ist ein Zitat in Bests Aufsatz und stammt aus E. Jüngers *Der Kampf als inneres Erlebnis* 78. + Die Hegelzitate sind *Philosophie der Geschichte* 120 f. Die Stellen aus der *Philosophie des Rechts* sind §§ 324, 324 Zus., 327 Zus. – Zur Bemerkung über Aristoteles vgl. *Pol.* VII 15, 3 (1334 a).
- 142: 86 a.a.O. 19, 145, 24, 145, 151 f., 152.
- 147: 87. Vgl. Hegels *Werke*, ed. Glockner IV 72 f., 87 f., 102, wo das «reine Sein, ohne alle weitere Bestimmung», oder «Dinge an sich», d. h. «ohne alle Beziehungen» «reine Nichtse» genannt werden. Zu Heideggers *Was ist Metaphysik* vgl. Carnap, *Erkenntnis* 2, 229. Heideggers Beziehung zu Husserl und Scheler wird in J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger* 1932 dargestellt. Die Bemerkung ist vielleicht von Interesse, daß Heidegger, wie Wittgenstein, die Sinnlosigkeit seiner Sätze einsieht: «Frage und Antwort im Hinblick auf das Nichts sind gleicherweise in sich widersinnig» (vgl. *Erkenntnis* 2, 231). Was ließe sich wohl vom Standpunkt des Wittgensteinschen *Traktats* gegen diese Art Philosophie einwenden, die zugibt, daß sie Unsinn spricht – aber tief bedeutungsvollen Unsinn? (Vgl. I Kap. 10, Anm. 51[1].)

148: 88. Die Heideggerzitate sind *Sein und Zeit* I 252, 257, 263 sowie *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27. 5. 1933, 7. Auf Seite 22 findet sich die folgende Stelle: «Wir wollen, daß unser Volk seinen geschichtlichen Auftrag erfüllt. Wir wollen uns selbst. Denn die junge und jüngste Kraft des Volkes, die über uns schon hinweggreift, *hat* darüber bereits *entschieden*.» Worauf von der «Herrlichkeit und Größe dieses Aufbruches» die Rede ist. + Schopenhauers Rat an den Vormund findet sich *Werke* V 25 (Anm.).

149: 89. +Zu den Behauptungen in diesem Absatz vgl. Kolnai a.a.O. 270 f. sowie die folgenden Stellen aus der *Psychologie der Weltanschauungen* 1925, 120: «Um überhaupt ein Selbstbewußtsein zu erringen, muß der Mensch sich gewagt haben. Er ist nur für sich existierend, wenn er das Risiko des Nichtseins auf sich nahm.» 418: «Das endliche Dasein verlangt ein Wagen des Lebens.» 414: «Daß der Mensch sein Leben wagt, wird ihm ... der einzige lebendige ... Beweis, daß er ein ‚Selbst‘ ist und wird.» «Das Selbstbewußtsein ‚bewährt‘ sich erst durch den Tod.» 260: «Allem zu Verwirklichenden droht nicht nur, sondern ist für unser Auge unvermeidlich der Untergang.» + Kolnai (282) nennt Jaspers «Heideggers geringeren Bruder». Ich kann dem nicht zustimmen. Denn im Gegensatz

zu Heidegger hat Jaspers sicher Bücher geschrieben, die viel Interessantes enthalten, sogar Bücher, die zum Großteil auf Erfahrung beruhen, wie z. B. seine *Allgemeine Psychopathologie*. Ich möchte aber hier einige Stellen aus einem Frühwerk (*Psychologie der Weltanschauungen*, 3. Aufl. 1925, zuerst publiziert im Jahre 1919) zitieren, die zeigen, daß die Ideen Jaspers' schon sehr weit entwickelt waren, noch bevor Heidegger zu schreiben begann. «Des Menschen Leben zu sehen, müßte man sehen, wie er den Augenblick lebt. Der Augenblick ist die einzige Realität, die Realität überhaupt im seelischen Leben. Der gelebte Augenblick ist das letzte, Blutwarme, Unmittelbare, Lebendige, das leibhaft Gegenwärtige, die Totalität des Realen, das allein Konkrete –.» Der Mensch «findet ... Existenz und Absolutes zugleich nur im Augenblick» (112). – (Aus dem Kapitel über die *Enthusiastische Einstellung* 123): «Überall, wo der Enthusiasmus das schlechthin leitende Moment bildet, also wo in der Realität und für die Realität gelebt und doch alles gewagt wird, spricht man wohl von Heroismus, von heroischer Liebe, heroischem Kampf, heroischer Arbeit usw. § 5 *Die enthusiastische Einstellung ist Liebe ...*» – (Unterabschnitt 2, 128): «*Mitleid ist nicht Liebe ...*» (127): «Daher ist die Liebe grausam, rücksichtslos und wird von echt Liebenden auch nur geglaubt, wenn sie so ist» (256 ff.). «*Einzelne Grenzsituationen ... (A) Kampf*. Der Kampf ist eine Grundform aller Existenz ...

Die *Reaktionen* auf die Grenzsituationen des Kampfes sind die folgenden: 2. *Der Mensch erkennt den Kampf als ein Letztes*: Er drückt sich herum ... als ob Existenz ohne Kampf möglich wäre.» Und so weiter. Immer das gleiche Bild: Ein hysterischer Romantizismus, kombiniert mit brutaler Barbarei und professoraler Pedanterie, die den Text sorgfältig in Abschnitte und Unterabschnitte einteilen muß. + In einer Rede, die Jaspers im August 1945 hielt (wiederabgedruckt in *Die Schuldfrage*, Zürich 1947, 49) bekennt Jaspers sich schuldig, schuldig für Dinge, die kein denkender Mensch ihm je vorwerfen würde: «Wir sind nicht, als unsere jüdischen Freunde abgeführt wurden, auf die Straße gegangen, haben nicht geschrien, bis man auch uns vernichtete. Wir haben es vorgezogen, am Leben zu bleiben, mit dem schwachen, wenn auch richtigen Grund, unser Tod hätte doch nicht helfen können. Daß wir leben, ist unsere Schuld.» Der Leser wird in der *Schuldfrage* aber vergeblich nach einer Stelle suchen, die zeigt, daß sich der Autor bewußt ist, durch seine Schriften zur allgemeinen geistigen Atmosphäre beigetragen zu haben, die den Nazismus erst ermöglichte. Statt diese Dienste zuzugeben, statt zuzugeben, daß er in seinen Schriften dem Nazismus den Weg bereitet hat, beklagt er sich: «Mit uns ist durch die zwölf Jahre etwas geschehen, das wie eine Umschmelzung unseres Wesens ist» (a.a.O.).+

150: 90. Vgl. Kolnai a.a.O. 208.

Zu meiner Bemerkung über die «Philosophie des Spielers» vgl. O. Spengler (*Jahre der Entscheidung, Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung* 1933, 165): «Wessen Schwert hier den Sieg erficht, der wird der Herr der Welt sein. Da liegen die Würfel des ungeheuren Spiels. Wer wagt sie zu werfen?»

Noch charakteristischer für die Gangsterphilosophie ist vielleicht ein Buch des sehr begabten Autors E. v. Salomon, *Die Geächteten* (1930) (die zitierten Stellen 114, 84, 71, 310, 356, 83, 369): «Satanische Lust! Bin ich nicht eins mit dem Gewehr? Bin ich nicht Maschine, kaltes Metall? ... die erste Lust des Menschen» ist «die Vernichtung ... Sie knallten allerorts herum, weil ihnen das Knallen Spaß machte ... Wir wirkten nicht nach Plan und festumrissenem Ziel ... Wir waren frei von der Belastung von Plan, Methode und System ... Was wir wollten, wußten wir nicht, und was wir wußten, wollten wir nicht ... Vernichtung war stets meine größte Lust» und so weiter. Vgl. auch Hegemann a.a.O. 171.

150: 91. Vgl. Kolnai a.a.O. 313.

151: 92. Zu Ziegler vgl. Kolnai a.a.O. 398.

152: 93. Dieses Zitat ist Schopenhauer, *Grundprobleme der Ethik*, Einleitung z. ersten Aufl. XIX. Schopenhauers

Werke, ed. Grisebach III 361. – Hegels Bemerkung zur «höchst erhabenen Tiefe» stammt aus den *Jahrbüchern d. wiss. Lit.* 1827, Nr. 7; sie wird von Schopenhauer a.a.O. zitiert. – Das abschließende Zitat ist wieder Schopenhauer *a. a. o.* xviii (Grisebach III

Allgemeine Bemerkungen zu den Kapiteln 3 Bis 12 Über Marx

+Die ursprüngliche Ausgabe des *Kapitals* bestand aus drei Bänden: I 1867, II 1885, III (beide Teile) 1894. Die Zitate aus II und III sind dieser ersten Ausgabe entnommen, die Zitate aus I womöglich der Ausgabe des Verlags Kiepenheuer (Berlin 1952, hergestellt nach der Version von 1872). Diese Ausgabe wird einfach als *Kapital* zitiert. Stellen, die in dieser Ausgabe nicht enthalten sind, werden nach der Ausgabe des Marx-Engels-Lenin-Instituts (Moskau, Verlag für Literatur und Politik 1938) zitiert und als solche gekennzeichnet. Die restlichen Hinweise sind alle den Fußnoten selbst zu entnehmen.+

ZUM 3. KAPITEL:

MARXENS SOZIOLOGISCHER DETERMINISMUS

- 154: 1. Vgl. V. Pareto, *Trattato di Sociologia generale* § 1843. Pareto schreibt: «Die Kunst des Herrschens liegt darin, daß man Mittel findet, um sich solcher Gefühle mit Vorteil zu bedienen, und daß man nicht seine Energie vergeudet bei dem fruchtlosen Versuch, sie zu zerstören; das einzige Ergebnis des letzteren Verfahrens besteht oft nur darin, daß man jene Gefühle verstärkt. Wer sich von der blinden Herrschaft seiner eigenen Gefühle zu befreien vermag, der wird die Gefühle der

anderen für seine eigenen Zwecke nützen können ... Dies gilt ganz allgemein für die Beziehung zwischen Herrscher und Beherrschtem. Der Staatsmann, der sich und seiner Partei am meisten nützt, ist der Mann ohne Vorurteile, der weiß, wie er aus den Vorurteilen der anderen Nutzen ziehen kann.» Die Vorurteile, an die Pareto denkt, sind verschiedener Art: Nationalismus, Freiheitsliebe, humanitäre Gesinnung. Es sei bemerkt, daß Pareto sich zwar von vielen, aber sicherlich nicht von allen Vorurteilen befreit hat. Man kann dies aus fast jeder Seite seines Werks ersehen, insbesondere natürlich überall dort, wo er von der «humanitären Religion» spricht, wie er die humanitäre Einstellung nicht unzutreffend nennt. Sein eigenes Vorurteil ist die antihumanitäre Religion. Hätte er eingesehen, daß man nicht zwischen Vorurteil und Freiheit von Vorurteilen, sondern nur zwischen dem humanitären Vorurteil und dem antihumanitären Vorurteil wählen kann, dann wäre er vielleicht seiner Überlegenheit etwas weniger sicher gewesen. (Zum Problem der Vorurteile vgl. Anm. 8 [1] zu Kap. 4 und die dazugehörigen Textstellen.)

Paretos Ideen über die «Kunst des Herrschens» sind sehr alt; sie gehen zumindest auf Platons Onkel Kritias zurück und spielten ihre Rolle in der platonischen Schultradition (daraufhaben wir in Anm. 18 zu I Kap. 8 verwiesen).

155: 2. [1] Die Ideen Fichtes und Hegels führten zum Prinzip des Nationalstaates und der nationalen Selbstbestimmung – zu einem reaktionären Prinzip, an das jedoch ein Vorkämpfer der offenen Gesellschaft, wie Masaryk, allen Ernstes glaubte und das der Demokrat Wilson voll akzeptierte. (Zu Wilson vgl. z. B. *Modern Political Doctrines*, hg. von A. Zimmern, 1939, 223 ff.) Das Prinzip kann auf unserer Erde und insbesondere in Europa ganz offenkundig nicht angewendet werden; denn hier sind die Nationen (d. h. die Sprachgruppen) so dicht gelagert, daß es ganz unmöglich ist, sie zu trennen. Die schrecklichen Folgen, die sich einstellten, als Wilson dieses romantische Prinzip auf die europäische Politik anzuwenden versuchte, sollten nunmehr jedem klar geworden sein. Die Härte des Friedensvertrages von Versailles ist ein Mythos; die Nichteinhaltung der Grundsätze Wilsons ist ein weiterer Mythos. Tatsache ist, daß solche Grundsätze nicht genauer angewendet werden können; und Versailles war hauptsächlich deshalb zum Scheitern verurteilt, weil man versuchte, diese unanwendbaren Grundsätze Wilsons dennoch anzuwenden. (Zu diesen Punkten vgl. Anm. 7 zu I Kap. 9 sowie die zu Anm. 51–64, Kap. 2, gehörigen Textstellen.)

[2] Im Text dieses Absatzes wurde der hegelianische Charakter des Marxismus erwähnt; ich gebe nun hier eine Liste wichtiger Ideen, die der Marxismus vom Hegelianismus übernimmt. Meine Behandlung von

Marx benützt diese Liste nicht, denn ich habe nicht die Absicht, ihn als irgendeinen weiteren Hegelianer zu behandeln, sondern vielmehr als einen ernsthaften Forscher, der selbst Rede stehen kann und muß. Die Liste, in der die verschiedenen Ansichten ungefähr nach ihrer Wichtigkeit für den Marxismus geordnet sind, hat die folgende Gestalt:

(a) Historizismus: Die Methode einer Wissenschaft von der Gesellschaft besteht im Studium der Geschichte und insbesondere der Tendenzen, die der historischen Entwicklung der Menschheit innewohnen.

(b) Historischer Relativismus: Was in einer historischen Periode Gesetz ist, braucht in einer anderen historischen Periode nicht mehr Gesetz zu sein, (Hegel behauptete, daß, was in einer Periode wahr ist, in einer anderen nicht mehr wahr zu sein braucht.)

(c) Der historischen Entwicklung liegt ein Fortschrittsgesetz zugrunde.

(d) Die Entwicklung bewegt sich auf größere Freiheit und auf größere Vernunft zu; die Mittel, die diese herbeiführen sind aber nicht unsere eigenen vernünftigen Pläne, sondern vielmehr irrationale Kräfte, wie unsere Leidenschaften und unser Selbstinteresse. (Hegel nennt dies die «List der Vernunft».)

(e) Moralischer Positivismus oder, im Falle von Marx, moralischer «Futurismus». (Dieser Ausdruck wird in Kap. 12 erklärt werden.)

(f) Das Klassenbewußtsein ist eines der Instrumente,

durch die sich die Entwicklung selbst forttreibt, (Hegel operiert mit dem Bewußtsein der Nation, dem «Nationalgeist» oder dem «nationalen Genius».)

(g) Methodologischer Essentialismus. Dialektik.

(h) Die folgenden Ideen Hegels spielen in den Schriften Marx' eine Rolle, werden aber bei den späteren Marxisten mehr hervorgehoben.

(h1) Die Unterscheidung zwischen bloß «formaler» Freiheit oder bloß «formaler» Demokratie und «wirklicher» oder «ökonomischer» Freiheit oder «ökonomischer» Demokratie usw.; in Verbindung damit eine «ambivalente», aus Liebe und Haß gemischte Einstellung zum Liberalismus.

(h2) Kollektivismus. I

In den folgenden Kapiteln ist wieder (a) das Hauptthema. In Verbindung mit (a) und (b) vgl. auch Anm. 13 zu diesem Kapitel. Zu (b) vgl. Kap. 12–14.) (c) wird in 12 und 15 behandelt, (d) in 12 (zu Hegels «List der Vernunft» vgl. Text zu Anm. 84 zu Kap. 2). Zu (f) vgl. Kap. 6 und 9, zu (g) die Anm. 4 des vorliegenden Kapitels, Anm. 6 von Kap. 7, 13 (Kap. 5), 15 (Kap. 8), 20–24 (Kap. 10) sowie die zugehörigen Textstellen. Zu (h1) siehe Anm. 19, Kap. 7. (h2) beeinflußt Marx' Antipsychologismus (vgl. Text zu Anm. 16, Kap. 4); unter dem Einfluß der Platonisch-Hegelianischen Lehre von der Überlegenheit des Staates im Vergleich zum Individuum entwickelt Marx die Lehre, daß sogar das «Bewußtsein» des Individuums durch soziale

Bedingungen bestimmt sei. Dennoch war Marx im Grunde ein Individualist; sein Interesse galt vor allem den leidenden Individuen, denen er helfen wollte. Der Kollektivismus als solcher spielt daher in Marxens eigenen Schriften sicher keine wichtige Rolle. (Abgesehen vielleicht von seinem Nachdruck auf ein kollektives Klassenbewußtsein, der unter [f] erwähnt wurde; vgl. z. B. Anm. 4 zu Kap. 8.) Er spielt aber seine Rolle in der marxistischen Praxis.

- 156: 3. *Kapital* 351 f. macht Marx einige interessante Bemerkungen sowohl zu Platons Theorie der Arbeitsteilung (vgl. Anm. 29 zu I Kap. 5 und Text) als auch zum Kastencharakter des platonischen Staates. (Marx nimmt jedoch nur auf Ägypten und nicht auf Sparta Bezug; vgl. Anm. 27 zu I Kap. 4.) In diesem Zusammenhang zitiert Marx auch eine interessante Stelle aus Isokrates' *Busiris* (15f., 224/25), ander Isokrates als erster Argumente für die Arbeitsteilung anführt, die denen Platons sehr ähnlich sind (vgl. Text zu Anm. 29, Kap. 5 des ersten Bandes); hierauf fährt Isokrates fort: «Die Ägypter ... waren derart erfolgreich, daß die berühmtesten Philosophen, die diese Dinge diskutieren, die Verfassung Ägyptens über alle anderen erheben und daß die Spartaner ... ihren eigenen Staat auf so vortreffliche Weise lenken, da sie die Methoden der Ägypter nachgeahmt haben.» Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß sich Isokrates hier auf Platon

bezieht; und vielleicht meint Krantor Isokrates, wenn er von Leuten spricht, die Platon anklagen, weil er ein Schüler der Ägypter geworden sei. (Vgl. die Bemerkungen in Anm. 27 [3] zu I Kap. 4.)

157: 4. Vgl. Text zu Anm. 68, Kap. 2. Die *Dialektik* im allgemeinen, die Hegelsche Dialektik im besonderen kommt in Kap. 2, insbesondere im Text zu Anm. 28–33 zur Sprache. Die Dialektik Marx' werde ich in diesem Buch nicht behandeln, da ich dies bereits an anderer Stelle getan habe. (Vgl. *What is Dialectic?*, *Mind*, N. S. II 49, 1940, 403 ff.; siehe auch die Korrektur in *Mind* I 50, 1941» 311 f.) Ich halte die Dialektik Marx' wie auch die Hegels für eine gefährliche und verworrene Sache; ihre Analyse kann aber hier vor allem deshalb vermieden werden, weil sich die Kritik des Marxschen Historizismus auch auf alle jene Punkte seiner Dialektik erstreckt, die man erst nehmen kann.

157: 5. Vgl. z. B. das Zitat im Text zu Anm. 11 dieses Kapitels.

158: 6. Der Utopianismus wird von Marx und Engels zuerst im *Kommunistischen Manifest* III 3 angegriffen. Zu Marx' Angriffen auf die «bürgerlichen Ökonomen», die versuchen, «die politische Ökonomie des Kapitals in Einklang zu setzen mit den ... Ansprüchen des Proletariats», Angriffe, die vor allem gegen Mill

und andere Mitglieder der Schule Comtes gerichtet sind, vgl. *Kapital* 41 (gegen Mill; siehe auch Anm. 14 zu diesem Kap.) und 43 (gegen die Comtistische *Revue Positiviste*; siehe auch Text zu Anm. 21, Kap. 8). Zum Problembereich des Gegensatzes zwischen der Sozialtechnologie und dem Historizismus, zwischen einer Sozialtechnik, die sich nur mit Einzelproblemen befaßt, und einer utopischen Sozialtechnik vgl. I Kap. 9. (Siehe auch die folgenden Anmerkungen: I 9/Kap. 3; 18 (3)/Kap. 5; 1/Kap. 9, wo auf M. Eastmans *Marxism – Is it Science?* eingegangen wird.)

- 158: 7. [1] Die zwei Zitate aus Lenin habe ich *Soviet Communism* von Sidney und Beatrice Webb, 2. Auflage 1937, 650f. entnommen. Die Herausgeber sagen in einer Anmerkung, daß das zweite Zitat in einer Rede vorkommt, die Lenin im Mai 1918 hielt. Es ist höchst interessant zu sehen, wie schnell Lenin die Situation erfaßt hat. Am Vorabend der Machtergreifung durch seine Partei im August 1917, als er sein Buch *Staat und Revolution* publizierte, war er noch immer ein reiner Historizist. Er übersah nicht nur die höchst schwierigen Probleme, die mit der Aufgabe des Aufbaus einer neuen Gesellschaftsordnung verbunden waren; er glaubte sogar, wie die meisten Marxisten, daß diese Probleme gar nicht existierten oder daß der geschichtliche Prozeß sie von selbst einer Lösung zuführen würde. Vgl. insbesondere die Stellen aus *Staat und Revolution* (zit.

nach der Ausgabe d. Wochenschrift *Die Aktion*, Berlin 1918), wo er betont, daß die Probleme der Organisation und der Verwaltung in den verschiedenen Phasen der sich entwickelnden kommunistischen Gesellschaft sehr einfacher Natur seien. «Es handelt sich nur darum», so schreibt er (95), «daß sie alle die gleiche Arbeit leisten, das Arbeitspensum richtig innehalten und den gleichen Lohn zugewiesen erhalten. Die Registrierung, die Ausübung dieser Kontrolle, hat der Kapitalismus auf das äußerste *vereinfacht*» (Hervorhebung im Original). Sie kann daher von den Arbeitern einfach übernommen werden, da sie «jedem des Lesens und Schreibens Kundigen zugänglich» ist und da für ihre Ausübung «die Kenntnis der vier Rechnungsarten genügt». Diese erstaunlich naiven Sätze sind typisch. (Ähnliche Ansichten wurden in Deutschland und England geäußert; vgl. diese Anm., Teil [2].) Man muß sie mit den Reden kontrastieren, die Lenin einige Monate später hielt. Sie zeigen auch, wie wenig der «wissenschaftliche Sozialist» die kommenden Probleme und das kommende Mißgeschick voraus ahnte. (Ich denke an das Mißgeschick der Periode des Kriegskommunismus, die das Ergebnis dieses prophetischen und antitechnologischen Marxismus war.) Sie zeigen aber auch Lenins Fähigkeit, die begangenen Irrtümer zu finden und sich selbst einzugestehen. Er verwarf den Marxismus in der Praxis, wenn auch nicht in der Theorie. Vgl. auch Lenin, Kap. V, Abschnitt 2 und 3

zum rein historischen, d. h. prophetischen und anti-technologischen («antiutopischen», wie Lenin gesagt haben würde – vgl. *Staat und Revolution* 85) Charakter dieses «wissenschaftlichen Sozialismus» vor seinem Aufstieg zur Macht.

Aber als Lenin eingestand, daß er kein Buch kenne, das sich mit den mehr konstruktiven Problemen der Sozialtechnik befasse, dann zeigte er damit nur, daß die Marxisten, treu den Geboten Marx', das «utopische Zeug» der «professoralen Lehnstuhlsozialisten», die mit gerade diesen Problemen einen Anfang zu machen versuchten, nicht einmal gelesen hatten; ich denke an einige Fabier in England, an A. Menger (z. B. *Neue Staatslehre*, 2. Aufl. 1904, insbesondere 248 ff.) und an J. Popper-Lynkeus in Österreich. Der letztere entwickelte, abgesehen von vielen anderen Vorschlägen, eine Technologie kollektiver Landwirtschaft und insbesondere eine Technologie von Riesengütern, wie sie später in Rußland eingeführt wurden. (Vgl. seine *Allgemeine Nährpflicht* 1912, 206 ff. und 300 ff. der zweiten Auflage 1923.) Aber sein interessantes Werk wurde von den Marxisten nicht ernst genommen. Es wurde als ein «halbsozialistisches utopisches System» verworfen. «Halbsozialistisch» war es, da J. Popper-Lynkeus in seinem Staatswesen einen Sektor in Betracht zog, in dem die Privatinitiative zur Geltung kommen sollte; die wirtschaftliche Tätigkeit des Staates beschränkte er auf die Pflicht, für die Erfüllung der Grundbedürfnisse

eines jeden – für das «garantierte Existenzminimum» zu sorgen. Darüber hinaus war alles einem Wettbewerbssystem überlassen.

[2] Lenins Ideen in *Staat und Revolution*, die wir weiter oben zitiert haben, sind (wie J. Viner angedeutet hat) ähnlich den Ideen J. Carruthers', *Socialism and Radicalism* (Anm. 9 zu Kap. 9 des ersten Bandes); vgl. insbesondere 14–16. Er sagt: «Die Kapitalisten haben ein Finanzsystem erfunden, das, obwohl komplex, doch genügend einfach ist für die praktische Handhabung und das jedermann völlige Auskunft darüber gibt, wie er vorzugehen hat, um seine Fabrik am besten in Gang zu halten. Ein ähnliches, wenn auch weitaus einfacheres Geldwesen würde in der gleichen Weise den erwählten Leiter einer sozialistischen Fabrik instruieren, wie er sie zu verwalten hätte, und er würde eines berufsmäßigen Organisators nicht mehr bedürfen als der Kapitalist.»

- 159: 8. Dieses naiv-naturalistische Schlagwort ist Marx' «Prinzip des Kommunismus». Seine Ursprünge gehen auf Platon und das frühe Christentum zurück. (Vgl. I Anm. 29 zu Kap. 5; *Apostelgeschichte* 2, 44–45 sowie 3, 34–35; vgl. auch Anm. 48 zu Kap. 14 und die dort gegebenen Hinweise.) Es wird von Lenin in *Staat und Revolution* (a.a.O. 89) zitiert. Marx' «Prinzip des Sozialismus», das in die *Neue Verfassung der U. d. S. S. R.* (1936) aufgenommen wurde, ist ein wenig, dafür aber

in einem wichtigen Punkte schwächer; vgl. *Artikel* 12: «In der U. d. S. S. R.», so lesen wir hier, «ist das Prinzip des Sozialismus verwirklicht: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Arbeit.» Die Ersetzung des frühchristlichen Ausdrucks «Bedürfnis» durch «Arbeit» transformiert eine romantische und ökonomisch völlig unbestimmte naturalistische Wendung in ein leidlich praktisches, aber allgemein bekanntes Prinzip – in ein Prinzip außerdem, das sogar der «Kapitalismus» für sich in Anspruch nehmen könnte.

159: 9. Das ist eine Anspielung auf Engels' berühmtes Buch *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*.

160: 10. Siehe meinen Aufsatz *Poverty of Historicism, Economia* 1944, jetzt auch als Buch erschienen, London 1957.

161: 11. Dies ist die elfte der *Thesen über Feuerbach* (1845) (= F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, J. W. Dietz Nachf. Berlin 1946, §6). Vgl. auch Anm. 14–16 zu diesem Kap. und Abschnitte 1, 17, 18 meines Buches *The Poverty of Historicism*.

162: 12. Ich habe nicht die Absicht, die metaphysische oder das methodologische Problem des Determinismus hier

im Detail zu diskutieren. (Einige weitere Bemerkungen zu diesem Problem finden sich in Kap. 2.) Ich möchte aber bemerken, daß es wenig adäquat ist, wenn man die Ausdrücke «Determinismus» und «wissenschaftliche Methode» als Synonyma verwendet. Aber das geschieht noch immer, selbst bei einem so hervorragenden und klaren Autor wie B. Malinowski. Vgl. z. B. seinen Aufsatz in *Human Affairs* (hg. von Cattell, Cohen und Travers 1937), Kap. XII. Mit den methodologischen Tendenzen der Schrift, mit der Forderung der Anwendung wissenschaftlicher Methoden in den Sozialwissenschaften, sowie mit der brillanten Kritik der romantischen Tendenzen in der Anthropologie (vgl. insbesondere 207 ff.; 221–24) stimme ich völlig überein. Aber wenn Malinowski für den «Determinismus beim Studium der menschlichen Kultur» eintritt (212; vgl. z. B. auch 252), so kann ich nicht sehen, was er unter «Determinismus» anderes verstehen kann als «wissenschaftliche Methode». Und diese Gleichung ist nicht haltbar und birgt schwere Gefahren, wie im Text gezeigt wird; denn sie kann zum Historizismus führen.

- 164: 13. Eine Kritik des Historizismus findet sich in meinem Buch *The Poverty of Historicism*, London 1957.

Man kann Marx wohl entschuldigen, wenn er irrtümlicherweise annimmt, daß es «ein natürliches Entwicklungsgesetz» gebe; denn einige der besten Wis-

senschaftler seiner Zeit (z. B. T. H. Huxley; vgl. seine *Lay Sermons* 1880, 214) glaubten an die Möglichkeit der Entdeckung eines *Evolutionsgesetzes*. Aber es kann kein empirisches «Entwicklungsgesetz» geben. Es gibt eine spezifische Entwicklungshypothese, die feststellt, daß sich das Leben *auf der Erde* in bestimmter Weise entwickelt hat. Ein allgemeines Gesetz oder ein Naturgesetz der Entwicklung würde jedoch eine Hypothese aufzustellen haben, die die Entwicklung des Lebens auf zumindest *allen* Planeten betrifft. Um es anders auszudrücken: Sobald wir auf die Beobachtung eines einzigartigen Prozesses beschränkt sind, besteht keine Hoffnung mehr, ein «Naturgesetz» zu finden und zu überprüfen. (Es gibt natürlich Entwicklungsgesetze, die sich auf die Entwicklung junger Organismen usw. beziehen.)

Es kann *soziologische Gesetze* geben, sogar soziologische Gesetze, die sich auf das Problem des Fortschritts erstrecken; z. B. die Hypothese, daß immer dann, wenn die Freiheit des Denkens und die Freiheit der Mitteilung der Gedanken durch legale Institutionen und Institutionen, die den öffentlichen Charakter der Diskussion sicherstellen, wirksam geschützt wird, ein Fortschritt in den Wissenschaften zu verzeichnen ist. (Vgl. Kap. 3.) Aber es gibt Gründe, warum man besser täte, von *historischen Gesetzen* überhaupt nicht zu sprechen. (Vgl. Anm. 7 zu Kap. 5 und Text.)

164: 14. Vgl. *Kapital* 36 (Vorrede zur ersten Auflage; wegen einer ähnlichen Bemerkung Mills siehe Anm. 16). An der gleichen Stelle sagt Marx auch: «... es ist der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen» (vgl. dazu Text zu Anm. 16 des vorliegenden Kapitels). Der Gegensatz zwischen Marx' Pragmatismus und seinem Historizismus wird ziemlich klar, wenn wir diese Stelle mit der elften seiner *Thesen über Feuerbach* (zitiert im Text zu Anm. 11 dieses Kapitels) vergleichen. In *The Poverty of Historicism*, Abschnitt 17, habe ich diesen Gegensatz noch mehr hervorstellen versucht, indem ich Marx' Historizismus in einer Form charakterisierte, die genau analog ist zu seinem Angriff auf Feuerbach. Denn die im Text zitierte Stelle können wir auch auf die folgende Weise wiedergeben: Der Historizist kann die soziale Entwicklung nur *interpretieren* und ihr in verschiedener Weise helfend beispringen; sein Hauptpunkt ist aber, *daß sie niemand verändern kann*. Vgl. auch Kap. 2, insbesondere Text zu Anm. 5 ff.

166: 15. Vgl. *Kapital* 415; die drei nächsten Zitate stammen aus *Kapital* 41 (Vorrede zur zweiten Auflage), a.a.O. 514 sowie a.a.O. 692. Zu den im Text erwähnten «zahlreichen Indizienbeweisen» vgl. z. B. a.a.O.

167: 16. Vgl. *Kapital* 36; vgl. Anm. 14 zu diesem Kap. Die folgenden drei Zitate stammen aus J. St. Mill, *A System of Logic* VI/X § 2 (Ende), § 1 (Anfang), § 1 (Ende). Eine interessante Stelle (die fast dasselbe sagt wie Marx' berühmte Bemerkung, die im Text zu Anm. 14 zitiert wurde) findet sich im gleichen Kapitel der *Logic Mills*, § 8. Mill nimmt auf die historische Methode Bezug, die nach den «Gesetzen der sozialen Ordnung und des sozialen Fortschritts» Umschau hält, und er schreibt: «Mit ihrer Hilfe wird es uns nachher vielleicht nicht nur gelingen, einen Blick in die zukünftige Geschichte des Menschengeschlechtes zu tun, sondern auch zu bestimmen, welche künstlichen Mittel und inwieweit sie verwendet werden können, *um den natürlichen Fortschritt zu beschleunigen, insoferne er zum Guten führt*; um die ihm innewohnenden Unannehmlichkeiten und Nachteile, wie immer sie auch geartet sein mögen, auszugleichen und uns gegen die Gefahren oder Zufälle zu schützen, denen unsere Art durch die notwendigen Geschehnisse ihrer Fortentwicklung ausgesetzt ist.» (Hervorhebungen von mir.) Oder, wie Marx sagt, «ihre Geburtswehen abzukürzen und zu verringern».

167: 17. Vgl. Mill a.a.O. § 2; die nächsten Bemerkungen sind aus dem ersten Absatz von § 3. Die «Kreisbahn» und die «Wurfbahn finden sich am Ende des zweiten Absatzes von § 3. Wenn Mill von einer «Kreisbahn» spricht,

dann denkt er wahrscheinlich an zyklische Theorien der historischen Entwicklung, wie sie im *Staatsmann* Platons oder in Machiavells *Discorsi sulla prima decadi Tito Livio* enthalten sind.

168: 18. Vgl. Mill a.a.O., Anfang des letzten Absatzes von § 3. Zu allen diesen Stellen vgl. auch Anm. 6–9 zu Kap. 4 sowie *The Poverty of Historicism*, Abschnitt 22, 24, 27 und 28.

168: 19, Zum Thema *Psychologismus* (der Ausdruck stammt von E. Husserl) möchte ich hier einige Sätze des ausgezeichneten Psychologen D. Katz zitieren; sie entstammen seinem Artikel *Psychological Needs* (Kap. 3 in *Human Affairs*, hg. von Cattell, Cohen und Travers 1937, 36). «In der Philosophie hat für einige Zeit die Tendenz bestanden, die Psychologie zu der grundlegenden Basis aller übrigen Wissenschaften zu machen ... Diese Tendenz wird üblicherweise Psychologismus genannt ... Aber sogar Wissenschaften, die, wie die Soziologie und die Volkswirtschaftslehre, der Psychologie näherstehen, besitzen einen neutralen, nicht-psychologischen Kern ...» Der Psychologismus wird in Kap. 4 ausführlich diskutiert werden. Vgl. auch Anm. 44 zu I Kap. 5.

169: 20. Vgl. Marx' Vorrede zur *Kritik der politischen Ökonomie* (hg. von K. Kautsky, J. W. Dietz Nachf. Berlin

1930 LIV–LV, sowie *Kapital* 720). Die Stelle wird im Text zu Anm. 13, Kap. 5 und im Text zu Anm. 3, Kap. 6 ausführlicher zitiert; vgl. auch Anm. 2 zu Kap. 4.

ZUM 4. KAPITEL:
DIE AUTONOMIE DER SOZIOLOGIE

- 170: 1. Vgl. Anm. 19 zum letzten Kapitel.
- 170: 2. Vgl. Marx' Vorrede zur *Kritik der politischen Ökonomie*, die auch in Anm. 20, Kap. 3 und im Text zu den Anm. 13, Kap. § und Anm. 3, Kap. 6 zitiert wurde. Vgl. auch Marx und Engels, *Deutsche Ideologie*: «Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Leben, sondern umgekehrt ihr Leben, das ihr Bewußtsein bestimmt.»
- 171: 3. Vgl. M. Ginsberg, *Sociology* (Home University Library) 130 ff., der das Problem in einem ähnlichen Zusammenhang diskutiert, ohne jedoch auf Marx Bezug zu nehmen.
- 172: 4. Vgl. z. B. *Zoology Leaflet* 10, publiziert vom *Field Museum of Natural History*, Chicago 1929.
- 173: 5. Zum Institutionalismus vgl. insbesondere I Kap. 3 (Text zu Anm. 9 und 10) und Kap. 9.
- 174: 6. Vgl. Mill, *A System of Logic* VI, IX § 3. (Vgl. auch Anm. 16–18 zu Kap. 3.)
- 174: 7. Vgl. Mill a.a.O. VI, VI § 2.

175: 8. Vgl. Mill a.a.O. VI, VII § 1. Zum Gegensatz zwischen dem «methodologischen Individualismus» und dem «methodologischen Kollektivismus» vgl. F. A. v. Hayeks *Scientism and the Study of Society*, II. Teil, Abschnitt VII (*Economia* 1943, 41 ff.).

177: 9. Zu diesem und dem folgenden Zitat vgl. Mill, a.a.O. VI, X § 4.

178: 10. Ich verwende den Ausdruck «soziologische Gesetze» zur Bezeichnung der Naturgesetze des Soziallebens (im Gegensatz zu seinen normativen Gesetzen); vgl. Text zu Anm. 8–9, I Kap. 5.

179: 11. Vgl. Anm. 10 zu I Kap. 3. (Die Stelle ist ein Zitat aus Teil II meines Buches *The Poverty of Historicism*.)

Die Bemerkung, daß es Marx war, der als erster die Sozialtheorie als das Studium der *unerwünschten sozialen Rückwirkungen fast aller unserer Handlungen* aufgefaßt hat, verdanke ich K. Polanyi, der diesen Aspekt des Marxismus in privaten Diskussionen hervorhob (1924).

*[1] Es muß jedoch festgehalten werden, daß trotz des eben erwähnten Aspekts des Marxismus, der einen wichtigen Berührungspunkt darstellt, zwischen den methodischen Ansichten Marxens und meinen eigenen Ansichten doch ein beträchtlicher Unterschied besteht hinsichtlich der Weise, in der Marx

und ich diese unerwünschten und unbeabsichtigten Rückwirkungen analysieren würden. Denn Marx ist ein *methodologischer Kollektivist*. Er glaubt, daß es das «System ökonomischer Bedingungen» als solches ist, das die unerwünschten Konsequenzen herbeiführt – ein System von Institutionen, das seinerseits auf der Bezugnahme auf die «Produktionsmittel» erklärbar sein mag, das aber nicht auf Individuen, ihre Beziehungen und ihre Handlungen zurückgeführt werden kann. Im Gegensatz dazu bin ich der Auffassung, daß man Institutionen (und Traditionen) auf Individuen zurückführen muß - d. h. auf die gegenseitige Beziehung von Individuen, die in gewissen Situationen handeln, und auf die unbeabsichtigten Konsequenzen ihrer Handlungen.

[2] Das «Leinwandreinigen» im Text ist ein Hinweis auf I Kap. 9, Anm. 9 und 12 sowie Text.

[3] Der Bemerkung im Text (u. zw. im Absatz, dem diese Fußnote beigelegt ist, sowie in einigen der folgenden Absätze) über die unbeabsichtigten sozialen Rückwirkungen unserer Handlungen möchte ich hinzufügen, daß die Situation in den physikalischen Wissenschaften (und in den Ingenieurwissenschaften sowie der Technologie) eine ähnliche ist. Die Aufgabe der Technologie besteht auch hier zum Großteil darin, uns über die unbeabsichtigten Konsequenzen unserer Handlungen zu informieren (z. B. darüber, daß eine Brücke zu schwer werden kann, wenn wir

gewisse ihrer Bestandteile verstärken). Aber die Analogie geht sogar noch weiter. Unsere mechanischen Erfindungen führen selten zu dem Ergebnis, das wir nach unseren Plänen hätten erwarten sollen. Die Erfinder des Kraftwagens haben sehr wahrscheinlich die sozialen Rückwirkungen ihrer Handlungen nicht vorhergesehen; aber es ist ganz sicher, daß sie die mechanischen Rückwirkungen ihrer Erzeugnisse nicht vorhersahen – d. h. die vielen verschiedenen Fehler, die zum Zusammenbrechen ihrer Fahrzeuge führten. Und die Abänderungen, die eingeführt wurden, um dieses Zusammenbrechen zu verhindern, änderten die Fahrzeuge bis zur Unkenntlichkeit. (Und mit ihnen änderten sich auch die Beweggründe und die Ansprüche gewisser Menschen.)

[4] Zu meiner Kritik der Verschwörungstheorie (später im Text) vgl. meine Vorträge *Prediction and Prophecy and their Significance for Social Theory* in *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy* I 1948, 8 2 ff.; insbesondere 87 und *Towards a Rational Theory of Tradition* in *The Rationalist Annual* 1949, 36 ff., siehe insbesondere 40 f.*

186: 12. Siehe die Stelle aus Mills Logik, die im Text zu Anm. 8, Kap. 4 zitiert wird.

186: 13. Vgl. Anm. 63 zu I Kap. 10. Wichtige Beiträge zur Logik der Macht leisteten Platon (VIII, IX des *Staates*

und Gesetze), Aristoteles, Machiavelli, Pareto und viele andere.

187: 14. Vgl. Max Webers *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), insbesondere 408 ff.

Noch eine Bemerkung zur oft wiederholten Behauptung, daß die Sozialwissenschaften eine Methode verwenden, die von der Methode der Naturwissenschaften verschieden ist: Die sozialen Atome, nämlich uns selbst, so wird behauptet, kennen wir auf unmittelbare Weise, während unser Wissen von den physikalischen Atomen bloß hypothetisch sei. Daraus wird dann oft geschlossen (z. B. von Carl Menger), daß die Methode der Sozialwissenschaften im Gegensatz zu den «objektiven» Methoden der Naturwissenschaften psychologisch oder subjektiv sei, da sie von unserer Selbstkenntnis Gebrauch mache. Darauf ist das folgende zu entgegnen: Es gibt sicher keinen Grund, warum wir nicht «direktes» Wissen über uns selbst verwenden sollten, soferne wir es besitzen. Aber ein derartiges Wissen ist in den Sozialwissenschaften nur dann von Nutzen, wenn wir generalisieren, d. h. wenn wir annehmen, daß das, was wir von uns selbst wissen, auch für andere Menschen Geltung besitzt. Eine solche Verallgemeinerung ist jedoch hypothetischer Natur, und sie muß durch Erfahrung «objektiver» Art überprüft und korrigiert werden. (Es ist leicht möglich, daß einige Menschen der Ansicht

sind, jedermann esse gerne Schokolade – bis sie dann jemand treffen, der Schokolade nicht ausstehen kann.) Den «sozialen Atomen» gegenüber befinden wir uns zweifellos in mancher Hinsicht in einer besseren Lage, als den physischen Atomen gegenüber, nicht nur wegen unseres Wissens von uns selbst, sondern auch wegen des Gebrauchs der Sprache. Aber vom Standpunkt wissenschaftlicher Methode aus betrachtet, ist eine soziale Hypothese, die durch Selbstintuition nahegelegt wird, in nichts verschieden von einer physikalischen Hypothese über Atome. Auch die letzte kann sich dem Physiker durch eine Art Intuition über die Natur der Atome aufgedrängt haben. In beiden Fällen ist diese Intuition eine Privatangelegenheit dessen, der die Hypothese aufstellt. «Öffentlich» und für die Wissenschaft von Bedeutung ist einzig die Frage, ob sich diese Hypothesen wohl durch die Erfahrung überprüfen lassen und ob sie den Überprüfungen standhielten.

So gesehen sind soziale Theorien durchaus nicht in höherem Grade «subjektiv» als physikalische Theorien. (Und es wäre klarer, wenn wir z. B. von der «Theorie der subjektiven Werte» oder der «Theorie der Wahlhandlungen» statt von der «subjektiven Werttheorie» sprächen; vgl. auch Anm. 9 zu Kap. 10.)

187: 15. Dieser Absatz wurde eingesetzt, um das im Text erwähnte Mißverständnis zu vermeiden. Prof. E. Gombrich verdanke ich, daß er mich auf die Möglich-

keit eines derartigen Mißverständnisses aufmerksam gemacht hat.

190: 16. Hegel behauptete, daß seine «Idee» «absolut», d. h. unabhängig vom Denken irgendeines Menschen existiere. Man könnte also der Auffassung sein, daß er kein Psychologist war. Jedoch nahm Marx vernünftigerweise diesen «absoluten Idealismus» Hegels nicht ernst; er deutete ihn vielmehr als einen verborgenen *Psychologismus* und bekämpfte ihn als solchen. Vgl. *Kapital* 46 (Hervorhebungen von mir): «Für Hegel ist der *Denkprozeß*, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen.» Marx beschränkt seinen Angriff auf die Lehre, daß der Denkprozeß (oder das Bewußtsein, oder der Geist) das Wirkliche erschaffe; und er zeigt, daß er nicht einmal die soziale Wirklichkeit schafft (ganz zu schweigen vom materiellen Universum).

Zur Hegelschen Theorie der Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft vgl. (außer Abschnitt IV, Kap. 2) die Diskussion des sozialen oder, genauer, des interpersonellen Elements in der wissenschaftlichen Methode (Kap. 13) sowie auch die entsprechende Diskussion des interpersonellen Elements der Rationalität (Kap. 14).

ZUM 5. KAPITEL:
DER ÖKONOMISCHE HISTORIZISMUS

- 191: 1. Vgl. Coles Vorrede zum *Kapital*, *Capital* XVI (vgl. aber die nächste Anmerkung).
- 191: 2. Auch Lenin verwendete manchmal den Ausdruck «Vulgärmarxisten», aber in einem etwas anderen Sinn, – Wie wenig der Vulgärmarxismus mit den Ansichten Marx' gemein hat, ist aus Coles Analyse (a.a.O. XX) und aus den Textstellen zu Anm. 4 und 5 zu Kap. 6 sowie aus Anm. 17, Kap. 7 zu ersehen.
- 192: 3. Nach Adler ist die Machtgier natürlich nichts anderes als der Drang nach Kompensation der eigenen Inferioritätsgefühle durch Hervorkehren der eigenen Überlegenheit.
- Einige Vulgärmarxisten sind sogar der Ansicht, daß die Philosophie des modernen Menschen von Einstein ihre endgültige Form erhalten habe – denn er, so denken sie, entdeckte die «Relativität» oder den «Relativismus», d. h. er entdeckte, daß «alles relativ ist».
- 194: 4. J. F. Hecker schreibt (*Moscow Dialogues* 76) über den sogenannten «historischen Materialismus» Marx': «Ich hätte vorgezogen, ihn ‚dialektischen Historizismus‘ oder ... ähnlich zu nennen.» – Ich möchte den Leser wieder darauf aufmerksam machen, daß ich mich in

diesem Buch nicht mit der *Dialektik* Marx' beschäftige, da ich dies an anderer Stelle bereits getan habe. (Vgl. Anm. 4 zu Kap. 3.)

194: 5. Zum Schlagwort Heraklits vgl., insbesondere Text zu Anm. 4 (3) zu I Kap. 2, Anm. 16/17 zu I Kap. 4 und Anm. 15 zu I Kap. 6.

195: 6. Die beiden folgenden Zitate stammen aus *Kapital* 46 (Epilog zur zweiten Ausgabe des ersten Bandes).

196: 7. Vgl. *Das Kapital* III/2, 1894, 355, d. h. Kap. 48, Abschnitt III. Auch die folgenden Zitate stammen von dort.

201: 8. Vgl. *Das Kapital* III/2 a.a.O.

201: 9. Zu den Zitaten in diesem Absatz vgl. F. Engels, *Anti Dühring* (= *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Leipzig 1887) 235/36.

204: 10. Ich denke z. B. an den Einfluß ökonomischer Bedingungen (wie der Notwendigkeit der Landesvermessung) auf die ägyptische Geometrie und an die ganz andere Entwicklung, die die frühe pythagoreische Geometrie in Griechenland nahm.

204: 11. Vgl. insbesondere das Zitat aus *Kapital* in Anm. 13 zu Kap. 4 sowie die ausführlichen Stellen aus der Vorrede zur *Kritik der politischen Ökonomie*, die im Text zur nächsten Anmerkung nur teilweise zitiert werden. Zum Problem des Essentialismus bei Marx sowie zur Unterscheidung zwischen «Wirklichkeit» und Erscheinung vgl. Anm. 13 zu diesem Kap. sowie Anm. 6 und 16 zu Kap. 17.

204: 12. Aber ich bin geneigt zu sagen, daß er ein wenig besser ist als ein Idealismus hegelscher oder platonischer Sorte; in *What is Dialectic?* habe ich geschrieben, daß ich (was glücklicherweise nicht der Fall ist), zur Wahl gezwungen, den Materialismus wählen würde. (Vgl. *Mind* II. 422, wo ich mich mit Problemen beschäftige, die den hier behandelten sehr ähnlich sind.)

207: 13. Zu diesem und den folgenden Zitaten vgl. Marx' Vorrede zu *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (LV – *Kapital* 720, 721).

Weiteres Licht fällt auf diese Stelle, wenn man die *Zweite Bemerkung* des zweiten Teils der Schrift *Das Elend der Philosophie* (Stuttg. 1907), 90f. zum Vergleich heranzieht. Denn Marx spaltet hier die Gesellschaftsordnung sehr klar in *drei Schichten* auf, wenn der Ausdruck erlaubt ist. Die erste dieser Schichten entspricht der «Wirklichkeit» oder dem «Wesen», die zweite und die dritte einer primären und einer sekun-

dären Erscheinungsform. (Dies ist sehr ähnlich der platonischen Unterscheidung zwischen Ideen, sinnlich wahrnehmbaren Dingen und Vorstellungen sinnlich wahrnehmbarer Dinge; zum Problem des Essentialismus Platons vgl. I Kap. 3; die entsprechenden Ideen Marx' werden in Anm. 8 und 16 zu Kap. 7 behandelt.) Die *erste* oder fundamentale Schicht (oder die «Wirklichkeit») ist die materielle Schicht, die Maschinerie und die anderen materiellen Produktionsmittel, die es in der Gesellschaft gibt; diese Schicht nennt Marx die materiellen «Produktivkräfte» oder die «materielle Produktivität». Die *zweite* Schicht nennt er die «Produktionsverhältnisse» oder die «sozialen Verhältnisse»; sie hängen von der ersten Schicht ab: «Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktivkräften. Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse.» (Zu den beiden ersten Schichten vgl. Text zu Anm. 3, Kap. 6.) Die *dritte* Schicht wird gebildet von den Ideologien, d. h. von juristischen, moralischen, religiösen, wissenschaftlichen Ideen: «... dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen.» Die Ausdrücke dieser Analyse heranziehend,

können wir sagen, daß in Rußland die erste Schicht in Übereinstimmung mit der dritten umgeformt wurde – eine offenkundige Widerlegung der Theorie Marx'. Vgl. die nächste Anmerkung.

208: 14. Es ist nicht schwer, allgemeine Prophezeiungen zu machen, wie z. B. die Prophezeiung, daß es in absehbarer Zeit regnen wird. Es wäre also nichts Besonderes an der Prophezeiung, daß es innerhalb einiger Jahrzehnte irgendwo eine Revolution geben wird. Aber wie wir sehen, behauptete Marx ein wenig mehr als das und eben genug, um von den Ereignissen widerlegt zu werden. Wer nun diese Falsifikation hinweginterpretieren will, der entfernt den letzten Rest empirischen Sinnes aus dem System Marx' und macht es damit zu einem rein «metaphysischen» System (im Sinne meiner *Logik der Forschung*).

Wie sich Marx nach seiner Theorie den allgemeinen Mechanismus einer Revolution vorstellte, wird durch die folgende Beschreibung der Sozialrevolution der Bourgeoisie (auch «industrielle Revolution» genannt) illustriert, die dem *Kommunistischen Manifest*, Wiener Volksbuchhandlung, Wien 1930, 15, entnommen ist: «Die Produktions- und Verkehrsmittel, auf deren Grundlage sich die Bourgeoisie heranbildete, wurden in der feudalen Gesellschaft gezeugt. Auf einer gewissen Stufe der Entwicklung dieser Produktions- und Verkehrsmittel entsprachen ... die feudalen Eigen-

tumsverhältnisse *den schon entwickelten Produktivkräften* nicht mehr. – Sie verwandelten sich in ebenso viele Fesseln. Sie mußten gesprengt werden, sie wurden gesprengt.» Vgl. auch Text zu Anm. 11 und Anm. 17 zu Kap. 7.

209: 15. Vgl. H. Heine, *Religion und Philosophie in Deutschland*, Ausgabe Hamburg 1887, 73.

209: 16. Ein Zeugnis dieser Freundschaft findet sich im *Kapital* am Ende der Fußnote 47, 562.

Ich gebe zu, daß Marx oft intolerant war. Ich habe aber nichtsdestoweniger das Gefühl – das aber wohl ein Irrtum sein kann –, daß er genügend kritischen Sinn besaß, die Schwäche des Dogmatismus zu sehen, und daß er die Weise mißbilligt hatte, in der seine Lehren in Dogmen verwandelt wurden. (Vgl. Anm. 30 zu Kap. 7 und 425 von *What is Dialectic?* Vgl. Anm. 4 zu Kap. 3.) Engels scheint aber bereit gewesen zu sein, die Intoleranz und Orthodoxie der Marxisten zu dulden. In seiner Vorrede zur ersten englischen Übersetzung des *Kapitals* (vgl. Ausgabe des Marx-Lenin-Instituts 27) schreibt er, das Werk werde «auf dem Kontinent oft die ‚Bibel der Arbeiterklasse‘ genannt». Und statt gegen eine Beschreibung zu protestieren, die den «wissenschaftlichen» Sozialismus in eine Religion verwandelt, fährt Engels fort, indem er zu zeigen versucht, daß das *Kapital* diesen Titel verdient, da «die in diesem

Werk gewonnenen Schlußfolgerungen mit jedem Tag mehr und mehr zu den grundlegenden Prinzipien der großen Bewegung der Arbeiterklasse» in der ganzen Welt werden. Aber von hier war es nur mehr ein Schritt zur Ketzerjagd und zur Exkommunikation jener, die den kritischen, d. h. den wissenschaftlichen Geist beibehielten, den Geist, der einst Engels wie auch Marx inspiriert hatte.

ZUM 6. KAPITEL: DIE KLASSEN

- 210: 1. Vgl. Marx und Engels, *Das Kommunistische Manifest* 11. Wie wir I Kap. 4 angedeutet haben (vgl. Text zu Anm. 5/6 und 11/12), hatte Platon sehr ähnliche Ideen.
- 211: 2. Vgl. Text zu Anm. 15, Kap. 4.
- 214: 3. Vgl. Marx, *Das Elend der Philosophie* 91. Das Zitat entstammt derselben Stelle wie die in Anm. 13, Kap. 5 angeführten Zitate.
- 214: 4. Vgl. die Vorrede zur *Kritik der politischen Ökonomie* LIV–LV. Vgl. auch Anm. 20 zu Kap. 3, Anm. 1 zu Kap. 4, Anm. 13 zu Kap. 5 und Text. Die hier zitierte Stelle, insbesondere die Ausdrücke «materielle Produktivkräfte» und «Produktionsverhältnisse» werden im Vergleich mit den in Anm. 13 zu Kap. 5 zitierten Stellen klarer verständlich.
- 216: 5. Vgl. *Kapital* 544. Vgl. auch die Parallelstelle über den Kapitalisten und den Schatzbildner in *Kapital* 135 f.; vgl. auch Anm. 17 zu Kap. 7. Im *Elend der Philosophie* 106 schreibt Marx: «... wenn alle Angehörigen der modernen Bourgeoisie das gleiche Interesse haben, insoweit sie eine Klasse gegenüber einer anderen Klasse

bilden, so haben sie entgegengesetzte, widerstreitende Interessen, sobald sie selbst einander gegenüberstehen. Dieser Interessengegensatz geht aus den ökonomischen Bedingungen ihres bürgerlichen Lebens hervor.»

216: 6. Vgl. *Kapital* 545.

217: 7. Dies ist das genaue Analogon zu Hegels nationalistischem Historizismus, wo das wahre Interesse der Nationen im subjektiven Geist der Nationalisten und insbesondere im subjektiven Geist des Führers zu Bewußtsein kommt.

217: 8. Vgl. Text zu Anm. 14, Kap. 3.

217: 9. Vgl. *Kapital* 544.

221: 10. * Ursprünglich verwendete ich den Ausdruck «*Laissez faire*-Kapitalismus»; aber angesichts der Tatsache, daß «*laissez faire*» die Abwesenheit von Handelsgrenzen (wie Zollschränken) andeutet – ein meiner Ansicht nach höchst erwünschter Umstand –, und der Tatsache, daß ich die Wirtschaftspolitik der Nichteinmischung des frühen neunzehnten Jahrhunderts für unerwünscht und sogar für paradox halte, entschloß ich mich, meine Terminologie zu ändern und nunmehr den Ausdruck «schränkenloser Kapitalismus» an Stelle des ersten zu verwenden. *

ZUM 7. KAPITEL:
DAS LEGALE SYSTEM UND DAS SOZIALE SYSTEM

- 222: 1. Vgl. die Vorrede zur *Kritik der politischen Ökonomie* LV (*Kapital* 720). Zur «Schichtentheorie» des «Überbaus» vgl. die Zitate in Anm. 13 zu Kap. 5.
- 222: 2. Zu Platons Empfehlung von «Überredung und Gewalt» vgl. z. B. die Textstelle zu Anm. 35 zu I Kap. 5 sowie Anm. 5 und 8 zu I Kap. 8.
- 222: 3. Vgl. Lenin, *Staat und Revolution* 19.
- 222: 4. Die beiden Zitate stammen aus Marx/Engels, *Das Kommunistische Manifest* 25.
- 222: 5. Vgl. Lenin, *Staat und Revolution* 7.
- 223: 6. Die charakteristischen Probleme eines historizistischen Essentialismus, insbesondere Probleme wie «Was ist der Staat?» oder «Was ist die Regierung?» werden I Kap. 3, Text zu Anm. 26–30, im Text zu Anm. 21–24 und 26 ff. von II Kap. 1 sowie zu Anm. 26 von II Kap. 2 behandelt.

Zur *Sprache politischer Forderungen* (oder besser, *politischer «Vorschläge»*, wie L. J. Russell es ausdrückt), die meiner Ansicht nach diese Art von Essentialismus ersetzen muß, vgl. insbesondere Text zwischen Anm. 41 und 42, I Kap. 6. Der Essentialismus Marx¹ wird im Text zu Anm. 11 und 13, Kap. 5, in Anm. 16 dieses Kapitels und Anm. 20–24 zu Kap. 10 behandelt. Vgl. insbesondere die methodologische Bemerkung in *Kapital* III (*Das Kapital* III/2, 352), zitiert in Anm. 20 zu Kap. 10.

- 226: 7. Dieses Zitat stammt aus dem *Kommunistischen Manifest* 16. – Der Text ist Engels' Vorrede zur ersten englischen Übersetzung des *Kapitals* entnommen. Ich zitiere nachfolgend den ganzen Schluß dieser Vorrede. Engels spricht über Marxens Schlußfolgerung, nach der «zumindest in Europa England das einzige Land ist, wo die unvermeidliche soziale Revolution gänzlich durch friedliche und legale Mittel durchgeführt werden könnte. Gewiß hat er nie vergessen hinzuzufügen, daß er kaum erwarte, die englische herrschende Klasse werde sich ohne ‚proslavery rebellion‘ dieser friedlichen und legalen Revolution unterwerfen.» (Vgl. *Kapital*, Ausgabe des Marx-Lenin-Instituts 28 sowie auch Text zu Anm. 7, Kap. 9.) Die Stelle zeigt klar, daß die Revolution nach dem Marxismus mit oder ohne Gewaltanwendung verlaufen wird, je nachdem die alte herrschende Klasse Widerstand leistet oder nicht. Vgl. auch Text zu Anm. 3 ff., Kap. 9,
- 226: 8. Vgl. Engels, *Anti-Dühring* 234. – Siehe auch die in Anm. 5 zu diesem Kap. erwähnten Stellen.

Der Widerstand der Bourgeoisie ist in Rußland schon seit Jahren gebrochen; es gibt aber kein Anzeichen dafür, daß der russische Staat oder gar seine innere Organisation «abstirbt».

Die Lehre vom Absterben des Staates ist im höchsten Grade unrealistisch; ich glaube, daß sie von Marx und Engels angenommen wurde, vor allem um den Rivalen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Die Rivalen, an

die ich hier denke, sind Bakunin und die Anarchisten; Marx sah es nicht gerne, wenn der Radikalismus anderer seinen eigenen übertraf. Wie Marx setzten sich auch die Anarchisten den Sturz der bestehenden sozialen Ordnung zum Ziel, richteten aber ihren Angriff auf das politische und das juristische, nicht auf das wirtschaftliche System. Für sie war der Staat der Böse, der zerstört werden mußte. Marx hätte aber seinen anarchistischen Konkurrenten auf Grund seiner eigenen Prämissen leicht die Möglichkeit zugestehen können, daß die Institution des Staates im Sozialismus andere und unentbehrliche Funktionen zu erfüllen habe: Nämlich die Funktionen der Sicherung der Gerechtigkeit und der Freiheit, die ihm von den großen Theoretikern der Demokratie zugeschrieben wurden.

228: 9. Vgl. *Kapital* 666.

228: 10. Im Kapitel «Ursprüngliche Akkumulation» sagt Marx: «Wir sehen hier ab von den rein ökonomischen Triebkräften der Agrarrevolution, Wir fragen nach ihren gewaltsamen Hebeln.» (*Kapital* 667.)

228: 11. Zu den «vielen Stellen» und zum «Überbau» vgl. Anm. 13, Kap. 5.

228: 12. Vgl. den Text zu den Anmerkungen, auf die in der letzten Fußnote Bezug genommen wurde.

229: 13. Einer der bemerkenswertesten und wertvollsten Teile des *Kapitals*, ein wirklich unvergängliches Dokument menschlichen Leidens, ist I Kap. VIII, überschrieben *Der Arbeitstag*, wo Marx die Frühgeschichte der

Arbeitsgesetzgebung bespricht. Diesem wohlbelegten Kapitel sind die folgenden Zitate entnommen.

Man muß sich jedoch vergegenwärtigen, daß gerade hier das Material für eine vollständige Widerlegung des marxistischen «wissenschaftlichen Sozialismus» vorliegt, der ja auf der *Vorhersage der stets wachsenden Ausbeutung der Arbeiter* beruht. Niemand kann dieses Kapitel lesen, ohne zu sehen, daß diese Prophezeiung sich glücklicherweise nicht bewahrheitet hat. Es ist jedoch nicht unmöglich, daß dies zum Teil auf die Tätigkeit der Marxisten bei der Organisation der Arbeit zurückzuführen ist; der wichtigste Beitrag stammt jedoch aus der vermehrten Produktivität der Arbeit, die nach Marx ihrerseits ein Ergebnis der «kapitalistischen Akkumulation» ist.

229: 14. Vgl. *Kapital* 240 f. (Vgl. Fußnote 26 zu dieser Stelle.)

230: 15. Vgl. *Kapital* 250. Die Bemerkung, die Marx in Fußnote 90 (*Kapital* I, Ausgabe des Marx-Lenin-Instituts, Moskau; Verlag für Literatur und Politik, Wien-Berlin, 265) zu dieser Stelle macht, ist höchst interessant. Er zeigt hier, daß Fälle wie der vorliegende von den «Proslavery»-Reaktionären der Tories als *Propaganda für die Sklaverei* verwendet wurden. Und sie zeigt auch, daß unter anderen Thomas Carlyle, das Orakel (ein Vorläufer des Faschismus), an dieser Proslavery-Bewegung teilnahm. Carlyle reduziert – um Marx zu zitieren – «das einzige großartige Ereignis der Zeitge-

schichte, den amerikanischen Bürgerkrieg, darauf, daß der Peter vom Norden dem Paul vom Süden mit aller Gewalt den Schädel einschlagen will, weil der Peter vom Norden seinen Arbeiter ‚tätlich‘ und der Paul vom Süden ihn ‚für Lebenszeit‘ mietet». Marx zitiert auch an dieser Stelle Carlyles Artikel *Ilias Americana in Nuce* (*Macmillan's Magazine*, August 1863), und er schließt mit folgenden Worten: «So ist endlich die Schaumblase der Torysympathie für die *städtischen* – beileibe nicht die *ländlichen*! – Lohnarbeiter geplatzt. Der Kern heißt – Sklaverei!»

Einer der Gründe, warum ich diese Stelle zitiere, ist mein Wunsch zu zeigen, wie sehr Marx die Ansicht mißbilligte, daß zwischen Sklaverei und «Lohnsklaverei» ein großer Unterschied bestehe. Niemand hätte es deutlicher sagen können, daß die Zerstörung der Sklaverei (und demnach die Einführung der «Lohnsklaverei») ein sehr wichtiger und notwendiger Schritt zur Emanzipation der Unterdrückten ist. Der Ausdruck «Lohnsklaverei» ist daher gefährlich und irreführend; denn Vulgärmarxisten haben ihn als einen Hinweis gedeutet, daß Marx die Situation so einschätzte, wie dies in Wirklichkeit Carlyle getan hat.

- 231: 16. Marx definiert den «Wert» einer Ware als die Durchschnittszahl der Arbeitsstunden, die für ihre Herstellung notwendig sind. Diese Definition ist ein gutes Beispiel seines *Essentialismus* (vgl. Anm. 8 zu diesem Kap.). Denn er führt den *Wert* ein, um zur wesentlichen

Wirklichkeit zu gelangen, die dem entspricht, was in der Form des *Preises* einer Ware erscheint. Der Preis ist eine trügerische Erscheinungsform. «Ein Ding kann ... einen Preis haben, ohne einen Wert zu haben», schreibt Marx (*Kapital* 110; siehe auch Coles ausgezeichnete Bemerkungen in seiner Einführung zum *Kapital*, insbesondere xxvii ff.). Ein Abriß der «Werttheorie» Marxens findet sich in Kap. 10. (Vgl. Anm. 9–27 zu diesem Kap. und den Text dazu.)

- 232: 17. Zum Problem der «Lohnsklaven» vgl. Ende von Anm. 15 zu diesem Kapitel sowie *Kapital* 169, insbesondere Anmerkung 34. Zur Analyse, die Marx zu den hier kurz angedeuteten Resultaten führte, vgl. insbesondere *Kapital* 167 ff.; vgl. auch Anm. 32 auf 167 sowie Kap. 10 dieses Bandes.

Meine Darstellung der Analyse Marxens findet Unterstützung in Engels' Zusammenfassung des *Kapitals* in seinem *Anti-Dühring*. Engels schreibt hier u. a. das folgende (*Anti-Dühring* 137): «Mit anderen Worten: Selbst wenn wir die Möglichkeit alles Raubs, aller Gewalttat und aller Prellerei ausschließen, wenn wir annehmen, daß alles Privateigentum ursprünglich auf eigener Arbeit des Besitzers beruhte und daß im ganzen fernerer Verlauf nur gleiche Werte gegen gleiche Werte ausgetauscht werden, so kommen wir dennoch bei der Fortentwicklung der Produktion und des Austausches mit Notwendigkeit auf die gegenwärtige kapitalistische Produktionsweise, auf die Monopolisierung der Pro-

duktions- und Lebensmittel in den Händen der einen, wenig zahlreichen Klasse, auf die Herabdrückung der anderen, die ungeheure Mehrzahl bildenden Klasse zu besitzlosen Proletariern, auf den periodischen Wechsel von Schwindelproduktion und Handelskrise und auf die ganze gegenwärtige Anarchie der Produktion. Der ganze Hergang ist aus rein ökonomischen Ursachen erklärt, ohne daß auch nur ein einziges Mal der Raub, die Gewalt, der Staat oder irgendeine politische Einmischung nötig gewesen wäre.»

Vielleicht wird diese Stelle eines Tages die Vulgärmarxisten überzeugen, daß der Marxismus wirtschaftliche Depressionen nicht durch die Verschwörung der «Großindustriellen» erklärt. Marx selbst sagte (*Kapital* II 406 f., Hervorhebungen von mir): «Es scheint mir also, daß die kapitalistische Produktion *vom guten und bösen Willen unabhängige* Bedingungen einschließt, die jene relative Prosperität der Arbeiterklasse nur momentan zulassen, und zwar immer nur als Sturm-*vogel* einer Krise.»

232: 18. Zur Lehre «Eigentum ist Diebstahl» oder «Eigentum ist Raub» vgl. auch die Bemerkung Marx¹ über John Watts, *Kapital* (Ausg. d. Marx-Lenin-Instituts) 577, Fn. 45.

232: 19, Zum Hegelschen Charakter der Unterscheidung zwischen bloß «formaler» und «aktualer» oder «wirklicher» Freiheit oder Demokratie vgl. Anm. 62 zu Kap. 2. Hegel greift gerne die britische Verfassung wegen

ihres Kults rein «formaler» Freiheit an und stellt ihr den preußischen Staat gegenüber, in dem die «reale» Freiheit «aktualisiert» sei. Zum Zitat am Ende dieses Absatzes vgl. die im Text zu Anm. 7 (Kap. 5) zitierte Stelle. Siehe auch Anm. 14 und 15 zu Kap. 10 sowie die dazugehörigen Textstellen.

233: 20. Das *Paradox der Freiheit* sowie das Problem der Notwendigkeit, die Freiheit durch den Staat zu beschützen, wird in den vier Absätzen im Text vor Anm. 42 zu I Kap. 6 sowie insbesondere in Anm. 4 und 6 zu I Kap. 7 und in den dazugehörigen Textstellen behandelt; siehe auch Anm. 41 zu Kap. 2 und Text sowie Anm. 7 zu Kap. 14.

235: 21. Gegen diese Analyse ließe sich folgendes einwenden: Nehmen wir an, daß zwischen den Unternehmern als Produzenten und insbesondere als Käufern der Arbeit auf den Arbeitsmärkten vollkommene und uneingeschränkte Konkurrenz besteht (und nehmen wir weiterhin an, daß es keine «industrielle Reservearmee» von Arbeitslosen gibt, die auf diesen Markt einen Druck ausübt), dann kann man doch nicht von einer Ausbeutung der ökonomisch Schwachen durch die wirtschaftlich Starken, d. h. der Arbeiter durch die Unternehmer sprechen. Aber ist die Annahme vollkommener und uneingeschränkter Konkurrenz zwischen den Käufern auf den Arbeitsmärkten überhaupt realistisch? Ist es nicht so, daß es z. B. auf vielen lokalen Arbeitsmärkten nur einen wirklich bedeutungsvollen

Käufer gibt? Außerdem können wir nicht annehmen, daß eine perfekte Konkurrenz das Problem der Arbeitslosigkeit automatisch beseitigen wird, wenn auch vielleicht aus keinem anderen Grunde als dem, daß sich Arbeit nicht leicht von einem Ort zum anderen bewegen läßt.

235: 22. Zum Problem der wirtschaftlichen Intervention des Staates sowie zur Charakterisierung unseres gegenwärtigen ökonomischen Systems als *Interventionismus* siehe die drei nächsten Kapitel, insbesondere Anm. 9 zu Kap. 8 und Text. Es sei bemerkt, daß der *Interventionismus* in dem Sinne, in dem das Wort hier verwendet wird, das wirtschaftliche Komplement des politischen *Protektionismus* ist, von dem in I Kap. 6, Text zu Anm. 24–44 die Rede war. (Es ist klar, warum der Ausdruck «Protektionismus» nicht an Stelle von «Interventionismus» verwendet werden kann.) Siehe insbesondere Anm. 9 zu Kap. 8, Anm. 25[^]/26 zu Kap. 10 sowie Text.

236: 23. Die Stelle wird im 3. Kapitel, Text zu Anm. 14 ausführlicher zitiert; der Gegensatz zwischen praktischem Handeln und historizistischem Determinismus wird in Anm. 14 zu Kap. 3 sowie im Text zu Anm. 5 ff., Kap. 12 erörtert.

239: 24. Vgl. Abschnitt II von I Kap. 7.

240: 25. Siehe B. Russell, *Power* (1938); vgl. insbesondere 123 ff.; Walter Lippmann, *The Good Society* 1937, insbesondere 188 ff.

- 241: 26. Russell, *Power* 128 f. Hervorhebungen von mir.
- 243: 27. Gesetze zum Schütze der Demokratie befinden sich noch immer in einem ziemlich zurückgebliebenen Entwicklungsstadium. Gar manches ließe sich tun und sollte getan werden. Z. B. verlangt man Pressefreiheit, mit dem Ziel, der Öffentlichkeit genaue Nachrichten zukommen zu lassen; aber von diesem Standpunkt aus betrachtet, ist sie eine sehr ungenügende institutionelle Garantie für die Erreichung dieses Ziels. Was gute Zeitungen gegenwärtig gewöhnlich auf eigene Initiative tun, nämlich daß sie der Öffentlichkeit alle zur Verfügung stehenden wichtigen Neuigkeiten zukommen lassen, ließe sich wohl als ihre Pflicht festsetzen, und das entweder durch sorgfältig formulierte Gesetze oder durch Errichtung eines von der öffentlichen Meinung gebilligten Moralkodexes. Dinge wie etwa der Zinoview-Brief ließen sich durch ein Gesetz kontrollieren, das es ermöglicht, Wahlen für ungültig zu erklären, die auf unredliche Weise gewonnen wurden, und das den Redakteur, der sich der Wahrheit des veröffentlichten Materials nicht so gut als möglich versichert hat, für den entstandenen Schaden zur Rechenschaft zieht; das heißt also im vorliegenden Fall für die Kosten einer Neuwahl. Ich kann hier nicht mehr ins Detail gehen; es ist aber meine feste Überzeugung, daß die technologischen Schwierigkeiten, die sich der Erreichung solcher Ziele vielleicht entgegenstellen, leicht zu überwinden sind, d. h. daß es möglich ist, Wahlkam-

pagnen vor allem durch Appell an die Vernunft und nicht an die Leidenschaften zu führen. Warum sollten wir z. B. nicht die Größe, Art usw. der Wahlbroschüren standardisieren und Plakate ganz beseitigen? (Die Freiheit braucht dadurch nicht gefährdet zu werden; auch die weisen Beschränkungen, die jedem auferlegt sind, der vor Gericht plädiert, sind ja keine Gefahr für die Freiheit; im Gegenteil: sie tragen zu ihrem Schutze bei.) Die gegenwärtigen Propagandamethoden sind eine Beleidigung der Öffentlichkeit wie auch des Kandidaten. Eine Propaganda, die zum Verkauf von Seife gut genug ist, sollte in Dingen von solcher Tragweite doch nicht zur Anwendung kommen.

247: 28. *Vgl. die britische «Control of Engagement Order» 1947. Der Umstand, daß diese Anordnung kaum je benutzt wird (sie wird offenkundig nicht mißbraucht) zeigt, daß auch sehr gefährliche Gesetze ohne zwingende Notwendigkeit erlassen werden – offenbar weil der fundamentale Unterschied zwischen den zwei Arten von Gesetzgebung nicht zur Genüge verstanden wird, d. h. zwischen Gesetzen, die allgemeine Verhaltensregeln aufstellen, und anderen Gesetzen, die der Regierung weite Handlungsfreiheit lassen. *

248: 29. Zu dieser Unterscheidung und zur Verwendung des Ausdrucks «gesetzlicher Rahmen» siehe F. A. v. Hayek, *The Road to Serfdom* (ich zitiere aus der ersten englischen Auflage, London 1944)- Siehe z. B. 54, wo Hayek von der «Unterscheidung ... zwischen dem Auf-

bau eines *dauernden Rahmens von Gesetzen*» spricht, «innerhalb dessen die schöpferische Tätigkeit durch individuelle Entscheidung geleitet wird, und der *Lenkung der wirtschaftlichen Tätigkeit* durch eine zentrale Autorität». (Hervorhebungen von mir.) Hayek betont die Bedeutung der *Vorhersagbarkeit des gesetzlichen Rahmens*; siehe z. B. 56.

252: 30. Die im *Europäischen Boten* von St. Petersburg veröffentlichte Besprechung wird von Marx in der Vorrede zur 2. Auflage des *Kapitals* zitiert. (Siehe *Kapital* 43.)

Um Marx Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, müssen wir sagen, daß er sein eigenes System nicht immer allzu ernst genommen hat und daß er sehr wohl bereit war, von seinem Grundschema ein wenig abzuweichen; er betrachtete es als einen möglichen Standpunkt (und als ein solcher war es sicher von größter Bedeutung) und weniger als ein System von Dogmen.

So treffen wir unmittelbar hintereinander auf eine Feststellung (*Kapital* 694), die die übliche marxistische Theorie vom sekundären Charakter des legalen Systems betont (es ist ein Mantel, eine «Erscheinungsweise»), und eine zweite Behauptung, die der politischen Macht des Staates eine sehr wichtige Rolle zuschreibt und sie explizite zu einer *ökonomischen Macht* im vollen Sinn des Wortes erhebt. Die erste dieser Behauptungen, «Der Verfasser hätte sich sagen sollen, daß Revolutionen nicht durch Gesetze gemacht werden», bezieht sich auf die industrielle Revolution und auf einen Autor,

der nach den Verfügungen fragte, die sie herbeigeführt hätten. Die zweite Behauptung ist ein Kommentar (und ein vom marxistischen Standpunkt aus betrachtet höchst unorthodoxer Kommentar) zu den Methoden der Akkumulation von Kapital; alle diese Methoden, so sagt Marx, «benutzen die Staatsmacht, die konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft ... Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. *Sie selbst ist eine ökonomische Potenz.*» Bis zum letzten Satz, den ich hervorgehoben habe, ist die Stelle klar orthodox. Aber der letzte Satz durchbricht diese Orthodoxie.

Engels war dogmatischer. Man sollte insbesondere eine seiner Behauptungen im *Anti-Dühring* heranziehen (155 f.), wo er schreibt: «Hiernach ist es klar, welche Rolle die Gewalt in der Geschichte gegenüber der ökonomischen Entwicklung spielt.» Wenn die politische Macht der ökonomischen Entwicklung entgegenwirkt, «dann erliegt sie, mit wenigen Ausnahmen, der ökonomischen Entwicklung regelmäßig. Diese wenigen Ausnahmen sind einzelne Fälle von Eroberung, wo die rohen Eroberer ... die Produktivkräfte, mit denen sie nichts anzufangen wußten, verwüsteten oder verkommen ließen.» (Vgl. jedoch Anm. 13/14 zu Kap. 5 und Text.)

Der Dogmatismus und die autoritäre Einstellung der meisten Marxisten ist wirklich ein erstaunliches Phänomen. Dieses Phänomen zeigt, daß sie den

Marxismus irrational, als ein metaphysisches System verwenden. Es findet sich bei Radikalen und Gemäßigten in gleicher Weise. E. Burns z. B. macht (*A Handbook of Marxism* 1935, 374) die erstaunlich naive Bemerkung, daß «Widerlegungen ... die Theorien Marx' unvermeidlich verdrehen»; woraus zu folgen scheint, daß Marx' Theorien unwiderlegbar, d. h. unwissenschaftlich sind; denn jede wissenschaftliche Theorie ist widerlegbar und kann überholt werden. Andererseits sagt L. Laurat in *Marxism and Democracy* 226: «Wenn wir die Welt betrachten, in der wir leben, dann sind wir überrascht über die fast mathematische Präzision, mit der sich die wesentlichen Vorhersagen von Marx verwirklichen.»

Marx selbst scheint anderer Ansicht gewesen zu sein. Ich mag mich darin irren, aber ich glaube an die Ernsthaftigkeit seiner Behauptung (Ende der Vorrede zur ersten Auflage des *Kapitals*; siehe 38): «Jedes Urteil wissenschaftlicher Kritik ist mir willkommen. Gegenüber den Vorurteilen der sogenannten öffentlichen Meinung ... gilt mir nach wie vor der Wahlspruch ...: ‚Geh deinen Weg und laß die Leute reden!‘»

ZUM 8. KAPITEL:
DIE VERKÜNDIGUNG DES SOZIALISMUS

- 255: 1. Zum Essentialismus Marx' und zur Tatsache, daß die materiellen Produktionsmittel in seiner Theorie die Rolle von Wesenheiten spielen, vgl. insbesondere Anm. 13 zu Kap. 5, aber auch Anm. 6 zu Kap. 7 sowie Anm. 20–24 zu Kap. 10 und Text.
- 255: 2. Vgl. *Kapital* 36 sowie Anm. 14 und 16 zu Kap. 3.
- 255: 3. Was ich das sekundäre Ziel des *Kapitals* nenne, sein antiapologetisches Ziel, schließt eine etwas akademische Aufgabe ein, nämlich die *Kritik der politischen Ökonomie hinsichtlich ihres wissenschaftlichen Zustandes*. Auf diese letzte Aufgabe spielte Marx sowohl im Titel des Vorläufers des *Kapitals* an, nämlich in der Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, wie auch im Untertitel des *Kapitals* selbst (*Kritik der politischen Ökonomie*). Diese beiden Überschriften erinnern unverkennbar an Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Und dieser Titel sollte seinerseits soviel heißen wie «Kritik der reinen oder metaphysischen Philosophie, was ihren wissenschaftlichen Status betrifft». (Dies wird aus dem Titel der Paraphrase der Kantschen Kritik noch klarer, der so lautet: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.) Indem Marx auf Kant anspielte, wollte er

offenkundig sagen: «Ebenso, wie Kant die Ansprüche der Metaphysik kritisierte und aufdeckte, daß sie *keine Wissenschaft*, sondern größtenteils *apologetische Theologie* war, ebenso kritisiere ich hier die analogen Ansprüche der bürgerlichen Ökonomie.» Aus der Darstellung *Religion und Philosophie in Deutschland* von H. Heine, dem Freund Marx' (vgl. Anm. 15 und 16 zu Kap. 5), sieht man, daß man in den Kreisen um Marx die Wendung gegen die apologetische Theologie als die Haupttendenz der Kantschen *Kritik* auffaßte. Es ist nicht ganz ohne Interesse, daß die ersten englischen Übersetzer des *Kapitals* trotz der Beaufsichtigung durch Engels den Untertitel mit *A Critical Analysis of Capitalist Production* wiedergaben und so die Anspielung auf das zweite Ziel Marx' (wie ich mich im Text ausgedrückt habe) durch eine Hervorhebung des ersten ersetzen.

Burke wird von Marx im *Kapital*, Ausgabe des Marx-Lenin-Instituts 338, Fn. 8 zitiert. Das Zitat stammt aus E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity* 1800, 31 f.

259: 4. Vgl. meine Bemerkungen zum Klassenbewußtsein gegen Ende von Abschnitt I, Kap. 6.

Was die Fortdauer der Klasseneinheit nach Verschwinden des Klassenkampfes gegen den Klassenfeind betrifft, so ist es, wie mir scheint, kaum vereinbar mit den Annahmen Marx', und insbesondere nicht mit seiner Dialektik, wenn man sagt, daß das

Klassenbewußtsein ein Ding ist, das angesammelt und aufbewahrt werden *kann*, so daß es die Kräfte überleben *kann*, die es hervorbrachten. Aber die weitere Annahme, daß es diese Kräfte *notwendigerweise* überleben muß, widerspricht Marxens Theorie, die das Bewußtsein als einen Spiegel oder als ein Produkt harter sozialer Wirklichkeiten auffaßt. Trotzdem muß aber jedermann, der mit Marx annimmt, daß die Dialektik der Geschichte zum Sozialismus führen müsse, diese weitere Annahme treffen.

In diesem Zusammenhang ist die folgende Stelle aus dem *Kommunistischen Manifest* 25 von besonderem Interesse; sie enthält klar ausgesprochen die Behauptung, daß das Klassenbewußtsein der Arbeiter eine bloße Folge der «Gewalt der Umstände», d. h. des Drucks der Klassensituation darstellt; aber sie enthält zur gleichen Zeit die im Text kritisierte Lehre, nämlich die Vorhersage der klassenlosen Gesellschaft. Die Stelle lautet so: «Wenn das Proletariat im Kampf gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes, die Klassen überhaupt und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf. – An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation,

worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.» (Vgl. auch Text zu Anm. 8 des vorliegenden Kapitels.) Es ist ein wunderschöner Glaube, aber ein ästhetischer und romantischer Glaube, ein sehnächtiger «Utopianismus» (um die Marxistische Terminologie zu verwenden), aber kein «wissenschaftlicher Sozialismus».

Marx bekämpfte das, was er «Utopianismus» nannte – und das mit Recht. (Vgl. I Kap. 9.) Aber da er selbst ein Romantiker war, so bemerkte er nicht das gefährlichste Element des Utopianismus, seine romantische Hysterie, seinen ästhetischen Irrationalismus; statt dessen bekämpfte er seine (zugestandenermaßen höchst unreifen) Versuche, rational zu planen, und setzte ihnen seinen Historizismus entgegen. (Vgl. Anm. 21 zum vorliegenden Kap.)

Trotz seines scharfen Denkens, trotz aller Bemühung, wissenschaftliche Methoden anzuwenden, ließ es Marx zu, daß irrationale und ästhetische Gefühlsmomente sich seines Denkens bemächtigten und es stellenweise völlig beherrschten. Heutzutage nennt man dies Wunschdenken. Ein romantisches, irrationales, selbst mystisches Wunschdenken führte Marx zu der Annahme, daß die kollektive Klasseneinheit und die Klassensolidarität der Arbeiter nach einer Änderung der Klassensituation andauern werde. Und solches Wunschdenken, ein solcher mystischer Kollektivismus sowie eine irrationale Reaktion auf die Last der

Zivilisation führten Marx weiter zur Vorhersage der notwendigen Ankunft des Sozialismus.

Diese Art von Romantizismus ist eines der Elemente des Marxismus, das viele seiner Anhänger am stärksten anspricht. Er ist z. B. in höchst rührender Weise in der Widmung von Heckers *Moskauer Dialogen* ausgedrückt. Hecker spricht hier vom Sozialismus als einer «sozialen Ordnung, wo es keinen Klassen- und Rassenkampf mehr geben soll und wo alle an der Wahrheit, dem Guten und dem Schönen teilhaben sollen». Wer hätte nicht gerne den Himmel auf Erden! Und dennoch muß es eines der ersten Prinzipien einer rationalen Politik sein, *daß wir den Himmel nicht auf die Erde herabbringen können*. Wir sind nicht auf dem Wege, freie Geister oder Engel zu werden – zumindest nicht für die nächsten Jahrhunderte. Wir sind an diese Erde gebunden durch unseren Stoffwechsel, wie Marx einmal weise festgestellt hat; oder, wie es im Christentum heißt, wir sind Geist *und* Fleisch. Wir müssen also etwas bescheidener sein. Wer in der Politik wie auch in der Medizin zu viel verspricht, der ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Pfuscher. Wir müssen so gut als nur möglich versuchen, die Dinge und Umstände zu verbessern, aber wir müssen es aufgeben, an eine Formel oder an einen Stein der Weisen zu glauben, der unsere einigermassen verdorbene menschliche Gesellschaft in reines und dauerhaftes Gold verwandeln wird.

Hinter allen diesen Versuchen ist die Hoffnung verborgen, daß es möglich sein werde, den Teufel aus unserer Welt zu vertreiben. Platon dachte, er könne dies tun, indem er ihn auf die niederen Klassen verbannte und ihn so beherrschte. Die Anarchisten träumten, daß sich alles zum Guten wenden müsse, sobald nur der Staat, das politische System zerstört sei. Und Marx träumte den gleichen Traum, daß er den Teufel vertreiben könne – durch die Zerstörung des ökonomischen Systems.

Mit diesen Bemerkungen wird nicht geaugnet, daß ein schneller Fortschritt, vielleicht sogar durch Einführung relativ geringer Reformen (wie z. B. einer Reform der Besteuerung oder einer Reduktion der Profitrate) unmöglich sei. Ich möchte nur darauf verweisen, daß wir erwarten müssen, daß jede Beseitigung eines Übels als ihre unerwünschte Rückwirkung eine Menge neuer, wenn auch vielleicht viel geringerer Übelstände schafft, die sich auf einer ganz anderen Dringlichkeitsebene befinden werden. Das zweite Prinzip einer vernünftigen Politik würde also lauten: *Die Politik besteht in der Wahl des geringeren Übels* (wie sich der Wiener Dichter und Kritiker K. Kraus ausdrückte). Und die Politiker sollten eifrig nach den üblen Folgen suchen, die ihre Handlungen hervorbringen müssen, statt sie zu verbergen, da andernfalls die richtige Einschätzung rivalisierender Übel unmöglich werden muß.

260: 5. Obgleich ich nicht die Absicht habe, mich mit der Dialektik Marx' zu beschäftigen (vgl. Anm. 4 zu Kap. 3), so möchte ich doch zeigen, daß es möglich ist, das logisch unschlüssige Argument Marx' durch sogenanntes «dialektisches Denken» zu «verstärken». Nach dieser Denkweise brauchen wir nur die antagonistischen Züge innerhalb des Kapitalismus auf solche Art beschreiben, daß der Sozialismus (z. B. in der Form eines totalitären Staatskapitalismus) als die notwendige Synthese aufscheint. Die zwei antagonistischen Tendenzen des Kapitalismus könnten etwa so beschrieben werden.

- *Thesis*: Die Tendenz zur Anhäufung des Kapitals in wenigen Händen; zur Industrialisierung und bürokratischen Kontrolle der Industrie; zur wirtschaftlichen und psychologischen Nivellierung der Arbeiter durch die Standardisierung ihrer Bedürfnisse und Wünsche.
- *Antithesis*: Das zunehmende Elend der großen Massen; ihr zunehmendes Klassenbewußtsein infolge von (a) Klassenkampf und (b) ihrer wachsenden Einsicht in ihre außerordentliche Bedeutung für das ökonomische System, die auf der Tendenz des produktiven Systems beruht, die arbeitende Klasse zur einzig produktiven Klasse und damit zur einzig wesentlichen Klasse der industrialisierten Gesellschaftsordnung zu machen. (Vgl. auch Anm. 15 zu Kap. 9 und Text.)

Es ist kaum nötig zu zeigen, wie die erwünschte Marxsche Synthese zustande kommt; nötig ist vielleicht der Hinweis, daß eine wenig veränderte

Gewichtsverteilung bei der Beschreibung der antagonistischen Tendenzen zu ganz anderen «Synthesen» führen kann; und sogar zu jeder beliebigen Synthese, die man zu verteidigen wünscht. So z. B. könnte man leicht den Faschismus, eine «Technokratie» oder ein System eines demokratischen Interventionismus als eine notwendige Synthese demonstrieren.

260: 6. Zu Paretos Rat vgl. Anm. 1 zu Kap. 3.

262: 7. Die Geschichte der Arbeiterbewegung ist voll von Gegensätzen. Sie zeigt, daß die Arbeiter bei ihrem Kampf für die Befreiung ihrer eigenen Klasse und, darüber hinaus, der gesamten Menschheit zu den größten Opfern bereit waren. Aber es gibt da auch viele Kapitel, die die traurige Geschichte gemeiner Selbstsucht berichten und die zeigen, wie oft begrenzte Interessen zum Schaden aller verfolgt wurden.

Es ist sicher verständlich, wenn eine Gewerkschaft, die ihren Mitgliedern durch Solidarität und Kollektivhandel einen großen Vorteil bietet, alle Individuen von diesen Vergünstigungen fernzuhalten trachtet, die nicht bereit sind, sich ihr anzuschließen; z. B. durch Einschluß von Bedingungen in ihre Kollektivverträge, die nur den Mitgliedern der Gewerkschaft den Zutritt zu einer bestimmten Beschäftigung gestatten. Es läßt sich aber nicht rechtfertigen, wenn eine Gewerkschaft, die auf diesem Weg ein Monopol erhalten

hat, ihre Mitgliedsliste abschließt, ohne eine gerechte Methode vorzusehen (wie etwa die strikte Einhaltung einer Warteliste), die die Aufnahme neuer Mitglieder ermöglicht. Die Möglichkeit solcher Ereignisse zeigt, daß selbst ein Arbeiter die Solidarität der Unterdrückten vollkommen vergessen und seine ökonomischen Vorteile voll ausnützen, d. h. seine Arbeitskameraden ausbeuten kann.

263: 8. Vgl. *Kommunistisches Manifest* 25. Die Stelle wird in Anm. 4 zu diesem Kapitel ausführlicher zitiert, wo auch vom Romantizismus Marx' die Rede ist.

263: 9. Der Ausdruck «Kapitalismus» ist viel zu vage, um als Name einer bestimmten historischen Periode dienen zu können. Der Ausdruck wurde ursprünglich in einem herabsetzenden Sinn verwendet, und im populären Gebrauch hat er diesen Sinn auch beibehalten («System, das Profite begünstigt und von Leuten geschaffen wurde, die nicht arbeiten»). Aber zur selben Zeit ist er in einem neutralen, wissenschaftlichen Sinn verwendet worden, jedoch in vielen verschiedenen Bedeutungen. Insoferne, als nach Marx jede Art von Anhäufung von Produktionsmitteln «Kapital» genannt werden kann, ist «Kapitalismus» in einem gewissen Sinn sogar synonym mit «Industrialismus». In diesem Sinn kann eine kommunistische Gesellschaft, in der der Staat das ganze Kapital besitzt, völlig korrekt

als ein «Staatskapitalismus» beschrieben werden. Ich schlage daher als Namen für die von Marx analysierte und von ihm «Kapitalismus» genannte Periode die Bezeichnung «*schranksloser Kapitalismus*» vor, während ich unsere eigene Periode die Periode des *Interventionismus* nenne. Die letzte Bezeichnung würde in der Tat auf die drei Haupttypen des sozialen Bauens passen, die es in unserer Zeit gibt: Auf den kollektivistischen Interventionismus Rußlands, auf den demokratischen Interventionismus Schwedens und der «kleineren Demokratien» und auf den New Deal Amerikas – und darüber hinaus sogar auf die faschistischen Methoden der gelenkten Wirtschaft. Was Marx «Kapitalismus» nannte, also der schrankenlose Kapitalismus, ist im 20. Jahrhundert selbst völlig «abgestorben».

- 264: 10. Die schwedischen «Sozialdemokraten», d. h. die Partei, die mit dem schwedischen Experiment begann, sind einmal Marxisten gewesen; aber sie gaben ihre marxistischen Theorien auf, kurz nachdem sie sich entschieden hatten, die einer Regierung zustehenden Verantwortlichkeiten zu übernehmen und mit einem großen sozialen Reformprogramm zu beginnen. Einer der Aspekte, in dem das Schwedische Experiment vom Marxismus abweicht, ist der Nachdruck, der auf den Konsumenten und auf die Rolle gelegt wird, die die Konsumgenossenschaften spielen, während sich der Marxismus dogmatisch auf die Produktion kon-

zentriert. Die technologische Volkswirtschaftslehre Schwedens ist durch die «bürgerlichen Ökonomen», wie die Marxisten sie nennen würden, stark beeinflusst, während die orthodoxe marxistische Theorie in ihr überhaupt keine Rolle spielt.

266: 11. Zu diesem Programm vgl. *Kommunistisches Manifest* 24f. Wegen Punkt (1) siehe Text zu Anm. 16, Kap. 9.

Es sei angemerkt, daß Marx selbst in einer seiner radikalsten Äußerungen, in der *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund* (März 1850; zit. nach Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften in 2 Bänden*, Dietz, Berlin 1951, II 102 f.), eine progressive Einkommenssteuer für eine höchst revolutionäre Maßnahme hielt. In der schließlichen Beschreibung revolutionärer Taktik am Ende seiner Ansprache, die in den Schlachtruf «Revolution in Permanenz!» ausklingt, sagt Marx: «Wenn die Demokraten die proportionale Steuer vorschlagen, fordern die Arbeiter die progressive; wenn die selbst eine gemäßigte progressive beantragen, bestehen die Arbeiter auf einer Steuer, deren Sätze so rasch steigen, daß das große Kapital dabei zugrunde geht.»

269: 12. Den Begriff des schrittweisen sozialen Bauens habe ich vor allem in I Kap. 9 erläutert. Zum politischen Interventionismus in wirtschaftlichen Dingen vgl. Anm. 9 zu diesem Kap. und Text. Dort findet sich auch eine genauere Erklärung des Ausdrucks «Interventionismus».

269: 13. Ich halte diese Kritik des Marxismus für sehr wichtig. Sie wird in Abschnitt 17/18 meines Buches *The Poverty of Historicism* erwähnt; und wie dort zu lesen steht, kann man sie durch Aufstellen einer *historizistischen Moraltheorie* parieren. Aber ich glaube, daß nur die Annahme einer solchen Theorie (vgl. Kap. 12, insbesondere Anm. 5 ff. und Text) den Marxismus vom Vorwurf befreien kann, daß er «den Glauben an politische Wunder» lehrt. (Dieser Ausdruck stammt von Julius Kraft,) Siehe auch Anm. 4 und 21 zum vorliegenden Kap.

269: 14. Zum Problem des *Kompromisses* vgl. die Bemerkung am Ende des Absatzes, dem Anm. 3, I Kap. 9 beigelegt ist. Zu einer Rechtfertigung der Bemerkung im Text, «Denn sie planen nicht für die gesamte Gesellschaftsordnung», siehe I Kap. 9 sowie *The Poverty of Historicism*, Teil II (insbesondere die Kritik der Ganzheitslehre).

270: 15. F. A. v. Hayek (vgl. z. B. sein Buch *Freedom and the Economic System*, Chicago 1939) betont, daß eine zentralisierte «geplante Wirtschaftsführung» die schwersten Gefahren für die individuelle Freiheit mit sich bringen müsse. Aber er hebt auch die Notwendigkeit eines *Planens für die Freiheit* hervor. («Planen für die Freiheit» wird auch von Mannheim in seinem Buch *Man and Society in an Age of Reconstruction*)

1941 empfohlen. Aber da seine Idee des Planens betont *kollektivistisch* und *holistisch* ist, so bin ich überzeugt, daß sie zur Tyrannei und nicht zur Freiheit führen muß; und Mannheims «Freiheit» ist in der Tat der Sprößling Hegels. Vgl. das Ende von Kap. 3 sowie *Poverty of Historicism*.)

271: 16. Dieser Widerspruch zwischen der historischen Theorie des Marxismus und der historischen Wirklichkeit in Rußland wird in Kap. 5, Anm. 13/14 und im Text diskutiert.

271: 17. Dies ist ein weiterer Widerspruch zwischen der Theorie des Marxismus und der historischen Praxis; anders als der in der letzten Anmerkung erwähnte Gegensatz gab er zu vielen Diskussionen und zu Versuchen Anlaß, den Sachverhalt durch Einführen von Hilfhypothesen zu erklären. Die wichtigste dieser Hilfhypothesen ist die Theorie des Imperialismus und der kolonialen Ausbeutung. Diese Theorie behauptet, daß die revolutionäre Entwicklung in Ländern vereitelt wird, in denen Proletarier sowie Kapitalisten ernten, was nicht sie, sondern die unterdrückten Eingeborenen der Kolonien gesät haben. Diese Hypothese, die durch die Entwicklung in Ländern wie den nicht-imperialistischen kleineren Demokratien zweifellos widerlegt wird, wird in Kap. 10 (Text zu Anm. 37–40) ausführlicher diskutiert werden.

Zahlreiche Sozialdemokraten deuteten die russische Revolution, ganz im Sinne des Marxschen Schemas, als eine verspätete «bürgerliche Revolution», und sie hoben hervor, daß sie mit einer wirtschaftlichen Entwicklung verbunden gewesen sei, die der «industriellen Revolution» in den weiter fortgeschrittenen Ländern entsprochen habe. Aber diese Deutung nimmt natürlich an, daß die Geschichte dem marxistischen Schema entsprechend verlaufen muß. In Wirklichkeit ist ein essentialistisches Problem, wie etwa die Frage, ob die russische Revolution eine verspätete Industrierevolution oder eine vorzeitige «soziale Revolution» gewesen sei, seiner Natur nach rein verbal; und wenn es im Marxismus zu Schwierigkeiten führt, dann zeigt das nur, daß sich der Marxismus beim Beschreiben von Ereignissen, die von seinen Gründern nicht vorhergesehen wurden, in verbale Schwierigkeiten verwickelt.

- 271: 18. Die Führer waren fähig, ihren Anhängern einen enthusiastischen Glauben an ihre Mission – die Befreiung der Menschheit – einzuflößen. Aber die Führer waren auch verantwortlich für das schließliche Fehlschlagen ihrer Politik und den Zusammenbruch der Bewegung. Dieses Fehlschlagen ging zum Großteil auf ihre intellektuelle Verantwortungslosigkeit zurück. Sie hatten den Arbeitern versichert, daß der Marxismus eine Wissenschaft sei und daß sich die intellektuelle Seite der Bewegung in besten Händen

befinde. Aber sie nahmen dem Marxismus gegenüber niemals eine wissenschaftliche, d. h. eine kritische Haltung ein. Solange sie ihn anwenden konnten (und was ist wohl einfacher?), solange sie die Geschichte in Artikeln und Reden zu deuten imstande waren, waren sie intellektuell befriedigt. (Vgl. auch Anm. 19 und 22 zu diesem Kap.)

272: 19. Etliche Jahre vor dem Sieg des Faschismus machte sich in den Reihen der sozialdemokratischen Führer Zentraleuropas ein stark ausgeprägter Defaitismus bemerkbar. Sie begannen zu glauben, daß der Faschismus ein unvermeidliches Stadium der sozialen Entwicklung sei. Das heißt – sie verbesserten das marxistische Schema da und dort, sie bezweifelten aber nie die Richtigkeit des historizistischen Vorgehens; sie sahen niemals ein, daß eine Frage wie «Ist der Faschismus ein unvermeidliches Stadium in der Entwicklung der Zivilisation?» völlig in die Irre führen kann.

272: 20. Die marxistische Bewegung Mitteleuropas hatte in der Geschichte wenig Präzedenzfälle. Obgleich sie sich zum Atheismus bekannte, kann man sie völlig richtig eine großartige religiöse Bewegung nennen. (Vielleicht beeindruckt dies einige Intellektuelle, die den Marxismus nicht ernst nehmen.) Sie war natürlich in vielfacher Hinsicht kollektivistisch und stammverhaftet. Aber sie war eine Bewegung der Arbeiter, die

hier darangingen sich zu ihrer großen Aufgabe selbst zu erziehen, sich zu emanzipieren, ihre Interessen und ihre Freizeitgestaltung zu läutern; Bergsteigen an die Stelle von Alkohol zu setzen, klassische Musik an Stelle von Tanzmusik, ernste Bücher an Stelle von Schundromanen. «Die Emanzipation der arbeitenden Klasse kann nur durch die Arbeiter selbst geschehen» – das war der Glaube, der, diese Bewegung beflügelte. (G. E. R. Gedyes *Fallen Bastions* 1939 spiegelt den tiefen Eindruck wider, den diese Bewegung auf einige Beobachter machte.)

272: 21. Das Zitat stammt aus Marx' Vorrede zur zweiten Ausgabe des *Kapitals* (*Kapital* 48; vgl. Anm. 6 zu Kap. 3). Es zeigt, welches Glück Marx mit seinen Rezensenten hatte.

Eine andere, höchst interessante Stelle, an der sich Marx gegen die Utopisten wendet und seinem Historizismus Ausdruck verleiht, findet sich bei K. Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (Vorwärts, Berlin 1920, 95). Dort sagt Marx zustimmend von der *Pariser Kommune* von 1871: «Die Arbeiterklasse verlangte keine Wunder von der Kommune. Sie hat keine fix und fertigen Utopien durch Volksbeschluß einzuführen. Sie weiß, daß, um ihre eigene Befreiung und mit ihr jene höhere Lebensform her vorzuarbeiten, der die gegenwärtige Gesellschaft durch ihre eigene ökonomische Entwicklung unwiderstehlich entgegenstrebt, daß sie,

die Arbeiterklasse, lange Kämpfe, eine ganze Reihe geschichtlicher Prozesse durchzumachen hat, durch welche die Menschen, wie die Umstände, gänzlich umgewandelt werden. Sie hat keine Ideale zu verwirklichen, sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden bourgeoisen Gesellschaft entwickelt haben.» Es gibt wenige Stellen bei Marx, die das für den Historizismus charakteristische Fehlen eines Plans deutlicher machen. «Sie hat lange Kämpfe durchzumachen ...», sagt Marx. Aber wenn sie keinen Plan in die Wirklichkeit umzusetzen hat, wenn sie «kein Ideal zu verwirklichen hat», wie Marx sagt, wofür kämpft sie dann? Sie «verlangte keine Wunder», sagt Marx; aber er selbst erwartete Wunder, da er glaubte, daß der historische Kampf unwiderstehlich zu «höheren Formen» des Soziallebens führen müsse. (Vgl. Anm. 4 und 13 zum vorliegenden Kap.) In einer gewissen Hinsicht hatte Marx recht, als er es ablehnte, sich auf soziales Bauen einzulassen. Die Organisation der Arbeiter war zu seiner Zeit zweifellos die wichtigste praktische Aufgabe. Wenn sich eine so suspekte Entschuldigung wie «die Zeit war dafür noch nicht reif» je gerechterweise anwenden läßt, dann auf die Weigerung Marx', in den Problemen einer rationalen institutionellen Sozialtechnik herumzupfuschen. (Dies wird durch den kindischen Charakter der utopischen Vorschläge bis auf – sagen wir – Bellamy und diesen eingeschlossen

illustriert.) Aber unglücklicherweise unterstützte er diese richtige politische Intuition durch einen theoretischen Angriff auf die Sozialtechnologie. Das war für seine dogmatischen Anhänger eine Entschuldigung, dieselbe Einstellung auch dann noch beizubehalten, als sich die Dinge bereits verändert hatten und als die Technologie politisch sogar noch wichtiger geworden war als die Organisation der Arbeiter.

- 273: 22. Die marxistischen Führer deuteten die Ereignisse als das dialektische Auf und Ab der Geschichte. Sie spielten die Rolle von Ciceronen, von Führern durch die Hügel (und Täler) der Geschichte und nicht die Rolle politischer Führer, die zu Handlungen anweisen. Diese zweifelhafte Kunst, die schrecklichen Ereignisse der Geschichte zu deuten, statt sie zu bekämpfen, wurde von dem Dichter K. Kraus nachdrücklich gebrandmarkt. (K. Kraus wurde in Anm. 4 zu diesem Kap. erwähnt.)

ZUM 9. KAPITEL:
DIE SOZIALE REVOLUTION

275: 1. Vgl. *Kapital* 706.

276: 2. Die Stelle ist Marx-Engels, *Das Kommunistische Manifest*, entnommen.

276: 3. Vgl. *Kapital* 547. Diese Stelle wird auch von Lenin zitiert. Eine Bemerkung zum Ausdruck «Konzentration des Kapitals»: In der dritten Auflage des *Kapitals* führte Marx die folgenden Unterscheidungen ein: (a) Unter der *Akkumulation* des Kapitals versteht er das reine Wachstum der Gesamtmenge von z. B. Gütern innerhalb eines bestimmten Gebietes; (b) unter *Konzentration* des Kapitals (*Kapital* 577) das normale Wachstum des Kapitals in den Händen der verschiedenen individuellen Kapitalisten; dieses Wachstum entspringt der allgemeinen Tendenz zur Akkumulation und gibt den Kapitalisten die Herrschaft über eine wachsende Zahl von Arbeitern; (c) unter *Zentralisation* versteht er den Anteil des Wachstums des Kapitals, der auf die Enteignung von Kapitalisten durch andere Kapitalisten zurückgeht. („Ein Kapitalist schlägt viele tot.«)

In der zweiten Auflage hatte Marx noch nicht zwischen Konzentration und Zentralisation unterschieden; er verwendete den Ausdruck «Konzentration» sowohl im Sinn (b) als auch im Sinn (c). Um den Unterschied

zu zeigen, lesen wir in der dritten Auflage (*Kapital*, Ausg. d. Marx-Lenin-Instituts 659): «Es ist die eigentliche Zentralisation im Unterschied zur Akkumulation und Konzentration.» In der zweiten Auflage (577) steht an dieser Stelle: «Es ist die eigentliche Konzentration im Unterschiede zur Akkumulation.» Die Änderung geschah aber nicht überall im Werk, sondern nur an einigen wenigen Stellen (insbes. 659 ff., 803). An der hier im Text zitierten Stelle blieb der Wortlaut derselbe wie in der zweiten Auflage. An der im Text zu Anm. 15 dieses Kapitels zitierten Stelle (706) ersetzte Marx «Konzentration» durch «Zentralisation».

276: 4. Vgl. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Verlag für Literatur und Politik, Wien-Berlin 1927, 28–29: «Die bürgerliche Republik siegte. Auf ihrer Seite stand die Finanzaristokratie, die industrielle Bourgeoisie, der Mittelstand, die Kleinbürger, die Armee, das als Mobilgarde organisierte *Lumpenproletariat*, die geistigen Kapazitäten, die Pfaffen und die *Landbevölkerung*. Auf der Seite des Pariser Proletariats stand niemand als es selbst.»

Eine unglaublich naive Behauptung Marx' in bezug auf die «ländlichen Produzenten» kommt in Anm. 43 zu Kap. 10 zur Sprache.

276: 5. Vgl. Text zu Anm. 11, Kap. 8.

277: 6. Vgl. das Zitat in Anm. 4 zum vorliegenden Kap., insbesondere die Bezugnahme auf die Mittelklasse und auf die «geistigen Kapazitäten». Zum «Lumpenproletariat» vgl. dieselbe Stelle und *Kapital* 64 f.

278: 7. Zur Bedeutung des Ausdrucks «Klassenbewußtsein» im Sinne von Marx vgl. Kap. 6, Ende von Abschnitt I. Abgesehen von der im Text erwähnten Möglichkeit der Ausbildung defaitistischer Ansichten gibt es auch andere Umstände, die zur Untergrabung des Klassenbewußtseins der Arbeiter beitragen und zur Uneinigkeit innerhalb der Arbeiterklasse führen können. Lenin erwähnt z. B. die Möglichkeit, daß der Imperialismus den Arbeitern einen Teil seiner Beute anbietet und sie so spaltet; er schreibt (*Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, Stern-Verlag, Wien 1946, 134): «Es sei bemerkt, daß in England die Tendenz des Imperialismus, die Arbeiter zu spalten, den Opportunismus unter ihnen zu stärken und somit eine Zersetzung der Arbeiterbewegung zeitweilig hervorzurufen, viel früher zum Vorschein kam als am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts.»

H. B. Parkes erwähnt in seiner hervorragenden Analyse, *Marxism – A Post Mortem* 1940 (auch unter dem Titel *Marxism – An Autopsy* publiziert) mit Recht die Möglichkeit, daß Unternehmer und Arbeiter gemeinsam den Konsumenten ausbeuten; in einer geschützten und monopolisierten Industrie können sie sich in der

Beute teilen. Was zeigt, daß Marx den Antagonismus zwischen den Interessen der Arbeiter und der Unternehmer übertreibt.

Und zuletzt sei bemerkt, daß die Tendenz der meisten Regierungen, in der Richtung des geringsten Widerstandes vorzugehen, sehr wohl zu dem folgenden Resultat führen kann. Da die Arbeiter und die Unternehmer die am besten organisierten und die politisch mächtigsten Gruppen des Gemeinwesens sind, so kann es leicht geschehen, daß eine moderne Regierung beide auf Kosten des Konsumenten zufriedenzustellen sucht – und dies vielleicht, ohne ein schlechtes Gewissen zu haben; denn sie wird sich einreden, daß sie gut daran getan habe, Frieden zwischen den am meisten antagonistischen Parteien des Gemeinwesens zu stiften.

280: 8. Vgl. Text zu Anm. 17 und 18 zum vorliegenden Kapitel.

280: 9. Einige Marxisten versteigen sich sogar zur Behauptung, daß eine gewaltsame Sozialrevolution weitaus weniger Leiden im Gefolge haben würde als die chronischen Übel, die mit dem verbunden sind, was sie «Kapitalismus» nennen. (Vgl. L. Laurat, *Marxism and Democracy*, übersetzt von E. Fitzgerald 1940, 38, Anm. 2; Laurat kritisiert Sidney Hooks *Towards an Understanding of Marx* wegen solcher Ansichten.) Aber

diese Marxisten verraten uns nicht die wissenschaftliche Grundlage dieser Schätzung – oder, um weniger zurückhaltend zu sprechen, dieser höchst verantwortungslosen orakelnden Angeberei.

282: 10. «Es versteht sich von selbst», sagt Engels über Marx, indem er sich erinnert, was er bei Hegel gelernt hat, «daß da, wo die Dinge und ihre gegenseitigen Beziehungen nicht als fixe, sondern als veränderliche aufgefaßt werden, auch ihre Gedankenabbilder, die Begriffe, ebenfalls der Veränderung und Umbildung unterworfen sind; daß man sie nicht in starre Definitionen einkapselt, sondern in ihrem historischen, respektive logischen Bildungsprozeß entwickelt.» (Vgl. Engels' Vorrede zum *Kapital* III/1, XVI.)

286: 11. Die Entsprechung ist keine genaue, weil sich die Kommunisten manchmal zur mehr gemäßigten Theorie bekennen, und das insbesondere in jenen Ländern, wo diese Theorie nicht von den Sozialdemokraten vertreten wird. Vgl. z. B. Text zu Anm. 26 des vorliegenden Kapitels.

287: 12. Vgl. Anm. 4 und 5 zu Kap. 7 und Text sowie Anm. 14 zum vorliegenden Kap.; und dem gegenüber Anm. 17 und 18 zum vorliegenden Kap. und Text.

287: 13. Es gibt natürlich Zwischenpositionen sowie in höherem Grad gemäßigte marxistische Positionen, insbesondere A. Bernsteins sogenannten «Revisio- nismus». Diese letzte Position gibt im Grunde den Marxismus völlig auf; sie ist nichts als die Befürwor- tung einer strikte demokratischen und gewaltlosen Arbeiterbewegung.

288: 14. Die Annahme, daß sich Marx auf diese Weise entwickelt habe, beruht natürlich auf einer Interpreta- tion, und nicht einmal auf einer sehr überzeugenden; Tatsache ist, daß Marx nicht sehr konsequent war und daß er Ausdrücke wie «Revolution», «Gewalt» usw. in systematisch zweideutiger Weise verwendet hat. Diese Position wurde ihm zum Teil durch den Umstand aufgezwungen, daß die Geschichte zu seinen Lebzei- ten nicht seinem Plan gemäß verlief. Sie entsprach der marxistischen Theorie insoferne, als sie höchst klar eine Tendenz weg vom «Kapitalismus», wie ihn Marx meinte, d. h. weg vom Nicht-Interventionismus, aufwies. Marx nahm oft mit Genugtuung auf diese Tendenz Bezug, so z. B. in seiner Vorrede zur ersten Auflage des *Kapitals*. (Vgl. das Zitat in Anm. 16 des vorliegenden Kapitels, sowie Text.) Andererseits führte dieselbe Tendenz (auf den Interventionismus zu) im Gegensatz zur Theorie Marx' zu einer Verbesserung des Loses der Arbeiter; und sie reduzierte damit die Wahr- scheinlichkeit einer Revolution. Die schwankende

Einstellung Marx' und die zweideutige Interpretation seiner eigenen Lehre sind wahrscheinlich das Ergebnis dieser Situation.

Um diesen Umstand zu illustrieren, seien zwei Stellen zitiert, eine aus einem frühen Werk, eine andere aus einem Spätwerk. Die erste Stelle findet sich in der *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund* vom März 1850 (zit. nach Marx-Engels, *Ausgewählte Werke* in 2 Bänden I, Berlin 1951). Sie ist interessant, weil sie praktisch ist. Marx nimmt an, daß die Arbeiter im Verein mit den bürgerlichen Demokraten den Kampf gegen den Feudalismus gewonnen und eine demokratische Regierung errichtet haben. Marx betont, daß der Schlachtruf der Arbeiter nach dieser Errungenschaft lauten müsse: «Revolution in Permanenz!» Was das bedeutet, wird im Detail erklärt (98 f.): «Sie müssen dahin arbeiten, daß die unmittelbare revolutionäre Aufregung nicht sogleich nach dem Siege wieder unterdrückt wird. Sie müssen sie im Gegenteil so lange wie möglich aufrechterhalten. Weit entfernt, den sogenannten Exzessen, den Exempeln der Volksrache an verhaßten Individuen oder öffentlichen Gebäuden, an die sich nur gehässige Erinnerungen knüpfen, entgegenzutreten, muß man diese Exempel nicht nur dulden, sondern ihre Leitung selbst in die Hand nehmen.» (Vgl. auch Anm. 35 [1] zu diesem Kap. sowie Anm. 44 zu Kap. 10.)

Eine gemäßigte Stelle, die im Gegensatz steht zu der eben erwähnten Stelle, findet sich in Marx' *Adresse an*

die Erste Internationale (Amsterdam 1872; vgl. L. Laurat a.a.O. 36): «Wir leugnen nicht, daß es Länder gibt wie die Vereinigten Staaten und Großbritannien – würde ich ihre Institutionen besser kennen, so würde ich vielleicht Holland hinzufügen –, in denen die Arbeiter ihre Ziele auf friedliche Weise werden erreichen können. Aber das gilt nicht für alle Länder.» Zu diesen mehr gemäßigten Ansichten vgl. auch Text zu Anm. 16–18 zum vorliegenden Kapitel.

Aber die ganze Verwirrung findet sich in nuce bereits in der Zusammenfassung des *Manifests*, in der wir die folgenden, einander widersprechenden Sätze finden, die nur durch einen Satz getrennt sind: (1) «Mit einem Wort, die Kommunisten unterstützen überall jede revolutionäre Bewegung gegen die bestehenden gesellschaftlichen und politischen Zustände.» (England z. B. ist dabei einzuschließen.) (2) «Die Kommunisten arbeiten endlich überall an der Verbindung und Verständigung der demokratischen Parteien aller Länder.» Um die Verwirrung vollkommen zu machen, lautet der nächste Satz so: «Die Kommunisten verschmähen es, ihre Ansichten und Absichten zu verheimlichen. Sie erklären es offen, daß ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung.» (Demokratische Bedingungen werden nicht ausgeschlossen.)

288: 15. Vgl. *Kapital* 706. (In der dritten Auflage wurde «Konzentration» durch «Zentralisation» ersetzt. Vgl. dazu Anm. 3 zum vorliegenden Kap.) Diese Stelle ist durch die Hegelsche *Dialektik* stark beeinflusst. Ihre Fortsetzung zeigt dies. (Hegel nannte die *Antithese* einer *These* manchmal ihre Negation und die Synthese die «Negation der Negation».) «Die kapitalistische ... Aneignungsweise», so schreibt Marx, «ist die erste Verneinung des individuellen, auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums. Die Verneinung der kapitalistischen Produktion wird durch sie selbst mit der Notwendigkeit eines Naturvorganges produziert. Es ist Verneinung der Verneinung. Diese stellt das individuelle Eigentum wieder her ...» (Eine ausführlichere dialektische Herleitung des Sozialismus findet sich in Anm. 5 zu Kap. 18.)

290: 16. Dies war die Einstellung Marxens in seiner Vorrede zur ersten Auflage des *Kapitals* (*Kapital* 37): «Jedoch ist hier ein Fortschritt unverkennbar ... Die auswärtigen Vertreter der englischen Krone sprechen es hier mit dürren Worten aus, daß in ... allen Kulturstaaten des europäischen Kontinents eine Umwandlung der bestehenden Verhältnisse von Kapital und Arbeit ebenso fühlbar und ebenso unvermeidlich ist wie in England. Gleichzeitig erklärte ... Herr Wade, Vizepräsident der Vereinigten Staaten von Nordamerika, in öffentlichen Meetings: Nach Beseitigung der Sklaverei trete die

Umwandlung der Kapital- und Grundeigentumsverhältnisse auf die Tagesordnung!» (Vgl. auch Anm. 14 zu diesem Kap.)

290: 17. Vgl. Engels' Vorrede zur ersten englischen Ausgabe des *Kapitals* (Ausgabe des Marx-Engels-Instituts 28), Die Stelle ist in Anm. 7, Kap. 7 ausführlicher zitiert.

290: 18. Vgl. den Brief Marx' an Hyndman vom 8. Dezember 1880; siehe H. H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life* 1911, 283. Vgl. auch L. Laurat a.a.O. 239. Die Stelle sei hier ausführlicher zitiert: «Wenn Sie sagen, daß Sie die Ansichten meiner Partei über England nicht teilen, dann kann ich darauf nur antworten, daß diese Partei eine englische Revolution nicht für *notwendig*, sondern, historischen Präzedenzfällen entsprechend, für *möglich* hält. Wenn die unvermeidliche Entwicklung in eine Revolution einmündet, dann wäre dies nicht nur der Fehler der herrschenden Klassen, sondern auch der Klasse der Arbeiter.» (Man beachte die Zweideutigkeit der Position.)

291: 19. H. B. Parkes, *Marxism – A Post Mortem* 101 (vgl. auch 106ff.) vertritt eine ähnliche Auffassung; er hebt hervor, daß die marxistische Ansicht, «der Kapitalismus könne nicht reformiert, sondern nur zerstört werden», eine der charakteristischen Behauptungen der marxistischen Akkumulationstheorie ist. «Man nehme

eine andere Theorie», so schreibt er, «und es besteht die Möglichkeit einer Transformation des Kapitalismus durch allmählich wirkende Methoden.»

292: 20. Vgl. das Ende des *Manifests* 32: «Die Proletarier haben nichts zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen.»

293: 21. Vgl. Das *Manifest* 24; die Stelle wird im Text zu Anm. 35 des vorliegenden Kapitels ausführlicher zitiert. – Das letzte Zitat dieses Absatzes stammt aus *Manifest* 18. Vgl. auch Anm. 35 zum vorliegenden Kapitel.

294: 22. Aber Sozialreformen sind selten unter dem Druck derer durchgeführt worden, die leiden; religiöse Bewegungen – hier schließe ich die Utilitaristen ein – und Individuen (wie Dickens) können einen starken Einfluß auf die öffentliche Meinung haben. Und Henry Ford entdeckte zum Erstaunen aller Marxisten und vieler «Kapitalisten», daß ein Ansteigen der Löhne den Unternehmern zugute kommen kann.

294: 23. Vgl. Anm. 18 und 21 zu Kap. 8.

295: 24. Vgl. *Manifest* 20.

296: 25. Vgl. *Staat und Revolution* 93. Hier der volle Wortlaut der Stelle: «Die Demokratie ist von ungeheurer Bedeu-

tung im Kampfe der Arbeiterklasse gegen die Kapitalisten. Die Demokratie ist aber durchaus nicht eine nicht zu überschreitende Grenze, sondern bloß eine Etappe auf dem Wege vom Feudalismus zum Kapitalismus und vom Kapitalismus zum Kommunismus.»

Lenin hält daran fest, daß Demokratie nur «formale Gleichheit» bedeute. Vgl. auch *Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky*, Wien/ Berlin, Verlag für Literatur und Politik 1931, 31, wo Lenin sein Hegelsches Argument bloß «formaler» Gleichheit gegen Kautsky zur Anwendung bringt: «Er nimmt die formelle Gleichheit (die unter dem Kapitalismus durch und durch falsch und verlogen ist) als tatsächliche ...»

297: 26. Vgl. Parkes, *Marxism – A Post Mortem* 219.

298: 27. Ein solcher Schachzug entspricht dem *Manifest*, wo verkündet wird, die Kommunisten arbeiten «überall an der Verbindung und Verständigung der demokratischen Parteien aller Länder», wo aber gleichzeitig zu lesen steht, «daß ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung».

Aber ein derartiges Manöver entspricht auch dem Parteiprogramm von 1928, denn dieses sagt (*The Programme of the Communist International*, London 1932, 61): «Bei der Bestimmung ihres taktischen Vorgehens

muß jede kommunistische Partei die konkrete innere und äußere Situation in Betracht ziehen ... Die Partei bestimmt Schlagwörter ... im Hinblick auf die Organisation ... der Massen *in einem so weiten Ausmaß wie nur möglich.*» Aber das läßt sich ohne volle Ausnützung der systematischen Ambiguität des Ausdrucks «Revolution» nicht erreichen.

298: 28. Vgl. das *Kommunistische Manifest* 32 sowie Ende von Anm. 14 zu diesem Kap. Vgl. auch Anm. 37.

298: 29. Das ist kein Zitat, sondern eine Paraphrase. Vgl. z. B. die in Anm. 9 zu Kap. 7 zitierte Stelle aus Engels' Vorrede zur ersten englischen Auflage des *Kapitals*. Siehe auch L. Laurat a.a.O. 240.

299: 30. Die erste dieser beiden Stellen findet sich bei L. Laurat a.a.O.; wegen der zweiten vgl. Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, Vorwärts, Berlin 1890, 11. Hervorhebungen von mir.

299: 31. Engels war sich teilweise des Umstandes bewußt, daß er zu einem Frontwechsel gezwungen worden war; denn «die Geschichte hat uns und allen, die ähnlich dachten, unrecht gegeben», wie er sagte (Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich* 8). Zum Bewußtsein kam ihm aber der Hauptsache nach nur ein Fehler: Daß er und Marx die Geschwindigkeit der Entwicklung

überschätzt hatten. Er hat jedoch nie zugegeben, daß sich die Entwicklung in der Tat in ganz anderer Richtung vollzog (aber er beklagte diesen Umstand; vgl. Text zu Anm. 38–39 zu Kap. 10, wo ich Engels' paradoxe Klage zitiere, daß das «englische Proletariat mehr und mehr verbürgert»).

302: 32. Vgl. Anm. 4 und 6 zu Kap. 7 des ersten Bandes.

303: 33. Ihr Fortdauern kann auch andere Gründe haben; z. B. den, daß die Macht des Tyrannen von der Unterstützung abhängt, die eine bestimmte Gruppe der Beherrschten ihm gewährt. *Das heißt aber nicht, daß die Tyrannei in Wirklichkeit eine Klassenherrschaft sein muß*, wie die Marxisten sagen würden. Denn selbst wenn der Tyrann gezwungen wäre, eine bestimmte Gruppe der Bevölkerung zu bestechen, ihr wirtschaftliche oder andere Vorteile zu gewähren, wäre der Schluß doch nicht berechtigt, daß er *durch diese Gruppe* gezwungen wurde oder daß diese Gruppe die Macht hat, derartige Vorteile in Anspruch zu nehmen und diese Vorteile als ihr eigenes Recht durchzusetzen. Wenn es keine *Institutionen* gibt, die es einer solchen Gruppe ermöglichen, ihren Einfluß durchzusetzen, dann kann der Tyrann ihr die ihr zugute kommenden Vorteile wieder entziehen und die Unterstützung einer anderen Gruppe suchen.

303: 34. Karl Marx, *Bürgerkrieg in Frankreich*, Vorwärts, Berlin 1920, Einleitung von Engels 133 f. Vgl. auch *Die proletarische Revolution* usw. 30–31.

304: 35. Vgl. *Manifest* 24. Siehe auch Anm. 21 zu diesem Kap. Vgl. weiters die folgende Stelle *Manifest* 20: «Der nächste Zweck der Kommunisten ist ...» die «Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat».

[1] Taktische Ratschläge, die dazu führen müssen, daß der Kampf um die Demokratie verlorengeht, gibt Marx in allen Einzelheiten in seiner *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund* (März 1850; zit. nach Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, 2 Bde., Berlin 1951) (vgl. auch Anm. 14 zu diesem Kap. sowie Kap. 10, Anm. 44). Marx erklärt hier die Haltung, die nach Errichtung der Demokratie jener demokratischen Partei gegenüber einzunehmen ist, mit der die Kommunisten nach Aussage des *Manifests* (vgl. dieses Kap., Anm. 14) «Verbindung und Verständigung» anzustreben hatten. Marx sagt (99): «Mit einem Wort: Vom ersten Augenblick des Sieges an muß sich das Mißtrauen nicht mehr gegen die besiegte reaktionäre Partei«, sondern gegen unsere bisherigen Bundesgenossen» (d. h. gegen die Demokraten)richten.

Marx verlangt (99) «die Bewaffnung des ganzen Proletariats mit Flinten, Büchsen, Geschützen und Munition». Diese «muß sofort durchgesetzt werden». Auch «müssen die Arbeiter versuchen, sich selbständig als

proletarische Garde, mit selbstgewählten Chefs und eigenem, selbstgewähltem Generalstab zu organisieren». Das Ziel ist, «daß die bürgerlichen demokratischen Regierungen nicht nur sogleich den Rückhalt an den Arbeitern verlieren, sondern sich von vorneherein von Behörden überwacht und bedroht sehen, hinter denen die ganze Masse der Arbeiter steht».

Es ist klar, daß diese Politik die Demokratie zerstören muß. Sie wird ganz unvermeidlich die Regierung gegen jene Arbeiter kehren, die nicht bereit sind, dem Gesetz zu gehorchen, sondern die durch Drohungen regieren wollen. Marx versucht seine Politik durch Prophezeiungen zu entschuldigen (a.a.O.): «Sobald sich die neue Regierung eingerichtet hat, wird sie mit dem Kampf gegen die Arbeiter beginnen.» Und er sagt: «Um dieser Partei» (d. h. den Demokraten), «die in der ersten Stunde des Sieges schon beginnen wird, die Arbeiter zu betrügen, ihr schändliches Wirken zu vereiteln, ist es notwendig, das Proletariat zu organisieren und zu bewaffnen.» Ich glaube, daß eine solche Taktik genau jenes Ergebnis herbeiführen würde, das Marx prophezeit. Sie würde seine historische Prophezeiung wahr machen. In der Tat – wenn die Arbeiter wirklich auf die angegebene Weise vorgehen, dann wäre jeder vernünftige Demokrat gezwungen (sogar, oder besonders dann, wenn er die Sache der Unterdrückten zu fördern wünschte), sich, wie Marx sagt, am Verrat der Arbeiter zu beteiligen und alle jene zu bekämpfen,

die es sich zum Ziel gesetzt haben, jene demokratischen Institutionen zu zerstören, die dem Schutz des Individuums vor dem Wohlwollen von Tyrannen und großen Diktatoren dienen. Es sei bemerkt, daß die zitierten Stellen relativ frühe Äußerungen sind und daß Marxens reifere Ansichten wahrscheinlich ein etwas anderes und jedenfalls mehr zweideutiges Aussehen gehabt haben werden. Das ändert aber nichts daran, daß diese frühen Stellen einen dauernden Einfluß hatten und daß oft, zum Schaden aller Beteiligten, nach ihnen gehandelt wurde.

[2] In Verbindung mit Punkt (b), oben im Text, sei eine Stelle zitiert, die sich bei Lenin findet (*Die proletarische Revolution* usw.): «... die Arbeiter wissen ... sehr gut, daß das bürgerliche Parlament *eine fremde* Einrichtung, eine *Waffe zur Unterdrückung* der Proletarier durch die Bourgeoisie, die Einrichtung einer feindlichen Klasse, der ausbeutenden Minderheit ist.» Geschichten wie diese waren offenkundig nicht geeignet, die Arbeiter zur Verteidigung der parlamentarischen Demokratie gegen die Angriffe der Faschisten anzueifern.

309: 36. Vgl. Lenin, *Staat und Revolution* 81: «Demokratie ..., für die Reichen – so sieht die Demokratie der kapitalistischen Gesellschaft aus ... Marx hat dies *Wesen* der kapitalistischen Demokratie blendend erfaßt, als ... er sagte, den geknechteten Klassen werde in einigen

Jahren einmal gestattet, darüber zu entscheiden, welcher Vertreter der herrschenden Klasse im Parlament sie ver- oder zertreten soll.» Siehe auch Anm. 1 und 2 zu Kap. 7.

309: 37. Lenin schreibt in *Der «linke Radikalismus», die Kinderkrankheit des Kommunismus*, Stern-Verlag Wien 1949, 71 f.: «Jetzt gilt es, alle Kräfte, das ganze Augenmerk auf den *nächsten* Schritt zu konzentrieren, ... nämlich darauf, die Form des Übergangs zur proletarischen Revolution ausfindig zu machen. – Die proletarische Avantgarde ist ideologisch gewonnen ... Aber von hier bis zum Sieg ist es noch ziemlich weit ... Damit die ... ganze Klasse ..., damit die breiten Massen der Werktätigen und vom Kapital Unterdrückten zu dieser Position gelangen, dazu ist Propaganda allein, Agitation allein zu wenig. *Dazu bedarf es der eigenen politischen Erfahrung dieser Massen.* Das ist das grundlegende Gesetz aller großen Revolutionen: ... *diese Massen mußten am eigenen Leibe ... die ganze Unvermeidlichkeit der Diktatur der äußersten Reaktionsäre ... als einzige Alternative gegenüber der Diktatur des Proletariats erfahren, um sich entschieden dem Kommunismus zuzuwenden.*»

309: 38. Wie zu erwarten, versucht jede der beiden marxistischen Parteien die Schuld für ihr Fehlschlagen auf die andere abzuschieben; die eine beschuldigt die andere

der Katastrophenpolitik und wird ihrerseits beschuldigt, den Glauben der Arbeiter an die Möglichkeit eines Fortschritts im demokratischen Kampf zu bestärken. Wie eine Ironie des Schicksals mutet es sich an, wenn man findet, daß Marx selbst eine ausgezeichnete und in allen Einzelheiten passende Beschreibung dieser Methode gegeben hat, die die Umstände, insbesondere aber die rivalisierende Partei für den eigenen Mißerfolg verantwortlich macht. (Die Beschreibung bezog sich natürlich auf eine zeitgenössische sozialistische Partei.) Marx schreibt (Lenin, *The Teachings of Karl Marx*, Little Lenin Library, Lawrence and Wishard I 55): «Sie brauchen ihre Mittel nicht zu kritisch zu betrachten. Sie brauchen nur das Signal zu geben, und das Volk wird sich mit all seinen unerschöpflichen Mitteln auf die *Unterdrücker* stürzen. Wenn sich ihre Macht im Ernstfall ... als völlig unwirksam erweisen sollte, dann liegt der Fehler entweder bei den destruktiven Sophisten» (vermutlich die andere Partei), «die das vereinte Volk in verschiedene, feindliche Lager spalten, ... oder alles ist an einer Kleinigkeit der Ausführung gescheitert, oder es hat ein unvorhergesehener Zufall zur Zeit das Spiel verdorben. Auf jeden Fall geht der Demokrat» (oder der Antidemokrat) «aus der schimpflichsten Niederlage unbefleckt hervor» ebenso, wie er sie unschuldig betrat, *und das mit der neu gewonnenen Überzeugung, daß er zum Erobern bestimmt ist, daß weder er noch seine Partei den alten Standpunkt aufzugeben brauchen,*

sondern daß im Gegenteil die Bedingungen reifen müssen, um sich in seine Richtung zu bewegen ...»

309: 39. Ich sage «der radikale Flügel» – denn die historizistische Deutung des Faschismus als unvermeidliches Stadium einer unerbittlichen Entwicklung wurde auch von Gruppen geglaubt und verteidigt, die dem Kommunismus völlig fernstanden. Sogar einige Führer der Wiener Arbeiter, die dem Faschismus einen heroischen, aber späten und schlecht organisierten Kampflieferten, waren in dem Glauben befangen, daß der Faschismus ein notwendiges Stadium der historischen Entwicklung auf den Sozialismus zu darstelle. Sosehr sie den Faschismus auch haßten – sie fühlten sich gezwungen, sogar ihn als einen Schritt vorwärts anzusehen, als einen Schritt der das leidende Volk dem schließlichen Ziel näherbrachte.

310: 40. Vgl. die in Anm. 37 zu diesem Kap. zitierte Stelle.

DER KAPITALISMUS UND SEIN SCHICKSAL

311: 1. Die einzige vollständige englische Übersetzung der drei Bände des *Kapitals* besitzt nahezu 2500 Seiten. Dazu kommen die drei Bände, die in Deutschland unter dem Titel *Theorien des Mehrwertes* publiziert wurden; sie enthalten zum Großteil historisches Material, das Marx im *Kapital* zu verwenden beabsichtigte.

311: 2. Vgl. den Gegensatz zwischen einem schrankenlosen Kapitalismus und dem Interventionismus, der in Kap. 6 und 7 eingeführt und erläutert wurde. (Vgl. Anm. 10, Kap. 6; Anm. 22, Kap. 7; Anm. 9, Kap. 8, sowie die dazugehörigen Textstellen.)

Zur Behauptung Lenins vgl. *Karl Marx*, Stern-Verlag, Wien 1947, 29. Hervorhebungen von mir. Interessanterweise scheinen weder Lenin noch die meisten Marxisten einzusehen, daß sich die Gesellschaftsordnung seit Marx verändert hat. Lenin spricht 1914 von der «zeitgenössischen Gesellschaft», als sei diese die Gesellschaft Marx' wie auch seine eigene. Aber das *Manifest* wurde im Jahre 1848 veröffentlicht.

313: 3. Alle Zitate in diesem Absatz stammen aus *Kapital* 577–78.

- 313: 4. Vgl. die in Anm. 3 zu Kap. 9 zu diesen Ausdrücken gemachten Bemerkungen.
- 314: 5. Besser – weil die Entwicklung defaitistischer und das Klassenbewußtsein gefährdender Gedanken weniger wahrscheinlich wäre. Vgl. Text zu Anm. 7, Kap. 9.
- 315: 6. Vgl. *Kapital* 579.
- 315: 7. Beide Stellen sind *Kapital* 585, 590.
- 316: 8. Wie es Parkes ausdrückt; vgl. Anm. 19, Kap. 19.
- 319: 9. Die Arbeitstheorie des Werts ist natürlich sehr alt. Man muß im Auge behalten, daß sich meine Diskussion der Werttheorie auf die sogenannte «objektive Werttheorie» beschränkt; die sogenannte «subjektive Werttheorie» (die man vielleicht besser «Theorie der subjektiven Bewertung» oder «Theorie der Akte der Auswahl» nennen sollte; vgl. Kap. 14, Anm. 4) werde ich nicht kritisieren. J. Viner hat mir freundlicherweise mitgeteilt, daß die fast einzige Verbindung zwischen der Werttheorie Marx' und der Ricardos einem Mißverständnis Marx' entspringt und daß Ricardo nie behauptet habe» die Arbeit besäße, Stück für Stück, größere Schaffenskraft als das Kapital.

320: 10. Es scheint mir sicher zu sein, daß Marx niemals am Bestehen *irgendeiner* Entsprechung zwischen seinen «Werten» und den Marktpreisen gezweifelt hat. Der Wert einer Ware, so lehrte er, ist gleich dem einer anderen, wenn die zu ihrer Produktion nötige Durchschnittszahl von Arbeitsstunden dieselbe ist. Ist das *Gold* eine der beiden Waren, dann läßt sich sein Gewicht als der in Gold ausgedrückte *Preis* der anderen Ware betrachten; und da das Geld (durch Gesetze) auf Gold gegründet ist, so erhalten wir auf die angegebene Weise auch den Geldpreis einer Ware.

Marx lehrt, daß die faktischen Austauschverhältnisse auf dem Markt um die Wertverhältnisse schwanken werden (siehe vor allem die wichtige Fußnote 80 auf 129 der Marx-Lenin-Institut-Ausgabe des *Kapitals*), und dementsprechend wird auch der Marktpreis in Geld um das entsprechende Wertverhältnis zwischen in Frage stehenden Waren und Gold schwanken. «Mit der Verwandlung der Wertgröße in Preis», sagt Marx etwas schwerfällig (*Kapital* 110; Hervorhebungen von mir), «erscheint dies ... Verhältnis als Austauschverhältnis *einer Ware mit der außer ihr existierenden Geldware*» (d. h. Gold). «In diesem Verhältnis kann sich aber ebensowohl die Wertgröße der Ware ausdrücken als das Mehr oder Minder, worin sie unter gegebenen Umständen veräußerlicht ist»; mit anderen Worten: Die Preise können fluktuieren. «Die Möglichkeit quantitativer Nichtdeckung von Preis und Wertgröße oder

der Abweichung des Preises von der Wertgröße liegt also in der Preisform selbst. Es ist dies kein Mangel dieser Form, sondern macht sie umgekehrt zur angemessenen Form einer Produktionsweise, worin *sich die Regel nur als blindwirkendes Durchschnittsgesetz der Regellosigkeit durchsetzen kann.*» Es scheint mir klar zu sein, daß die «Regelmäßigkeiten», von denen Marx hier spricht, die Werte sind und daß er glaubt, die Werte «manifestierten» oder «behaupteten» sich nur als Durchschnittswerte der aktuellen Marktpreise – und diese oszillieren daher um den Wert.

Ich hebe dies hervor, weil es manchmal abgestritten wird. G. D. H. Cole z. B. schreibt in seiner «Einleitung» (*Capital* XXV; Hervorhebung von mir): «Marx spricht ... gewöhnlich so, als hätten die Waren wirklich eine Tendenz, *nach* dem Eintreten zeitweiliger Schwankungen des Marktes ihrem ‚Wert‘ gemäß ausgetauscht zu werden. Aber er sagt ausdrücklich, daß er das nicht meint; und im dritten Band des *Kapitals* macht er das unvermeidbare Auseinandergehen von Preisen und ‚Werten‘ zur Genüge klar.» Obgleich nun zuzugeben ist, daß Marx die Schwankungen nicht als bloß «temporär» betrachtet hat, so schreibt er doch den Waren eine den Marktschwankungen *unterworfen*e Tendenz einem ihren Werten entsprechenden Austausch zu; denn wie wir aus der hier zitierten Stelle entnehmen können, auf die sich Cole bezieht, spricht Marx keinesfalls von einer *Divergenz* zwischen Wert und Preis, sondern er

beschreibt Schwankungen und Durchschnittswerte. In *Kapital* III ist die Lage eine etwas andere. Dort (Kap. IX) nimmt eine neue Kategorie, der «Produktionspreis», die Stelle des «Werts» ein, und dieser Produktionspreis einer Ware ist die Summe ihrer Produktionskosten und der Durchschnittsrate des Mehrwertes. Aber selbst hier ist es für das Denken Marx' charakteristisch, daß diese neue Kategorie, der Produktionspreis, zum wirklichen Marktpreis nur als eine Art Regler von Durchschnitten in Beziehung gesetzt wird. Der Produktionspreis bestimmt den Marktpreis nicht auf direkte Weise, sondern er drückt sich (wie auch der «Wert» des ersten Bandes) als ein Durchschnitt aus, um den die wirklichen Preise oszillieren oder fluktuieren. Dies läßt sich an Hand der folgenden Stelle zeigen (*Kapital* III/2, 396 f.): «Die Marktpreise steigen über oder fallen unter diese regulierenden Produktionspreise, aber diese Schwankungen heben sich wechselseitig auf ... Man wird hier dieselbe Herrschaft des regulierenden Durchschnitts finden, wie Quetelet sie bei den sozialen Phänomenen nachgewiesen hat.» Auch spricht Marx hier (a.a.O. 399) von dem «regulierenden Preis ... , d. h. dem Preis ... um den» die «Marktpreise oszillieren ...» Und auf der nächsten Seite, wo vom Einfluß des Wettbewerbs die Rede ist, sagt er, er sei interessiert am «*natürlichen* Preis . . . , d. h. dem Preis ... der nicht von der Konkurrenz reguliert wird, sondern sie reguliert». Der «natürliche» Preis zeigt klar, daß Marx eine

Essenz zu finden hoffte, deren «Erscheinungsformen» die oszillierenden Marktpreise sind (vgl. Anm. 23 zu diesem Kap.). Abgesehen davon sehen wir, daß Marx konsequent an der Ansicht festhält, daß sich dieses Wesen, sei es nun der Wert oder der Produktionspreis, als der *Durchschnitt* der Marktpreise manifestiert. Siehe auch *Kapital* III/1, 171 f.

320: 11. Cole a.a.O. XXIX nennt die Marxsche Theorie des Mehrwerts in seiner sonst außerordentlich klaren Darstellung «seinen bezeichnenden Beitrag zur ökonomischen Lehre». Aber in seiner Vorrede zum zweiten Band des *Kapitals* hat Engels gezeigt, daß diese Lehre nicht von Marx stammt, daß sie Marx nicht nur nie als sein Eigentum in Anspruch genommen hat, sondern daß er sich auch mit ihrer Geschichte befaßte (in seinem Werk *Mehrwerttheorien*; vgl. Anm. 2 zu diesem Kap.). Engels bringt Zitate aus Marx' Manuskript, um zu zeigen, daß Marx sich mit Adam Smiths und Ricardos Beiträgen zu dieser Theorie beschäftigt, und er zitiert ausführlich aus der Flugschrift *The Source and Remedy of the National Difficulties* (sie wird *Kapital* 490 erwähnt), um zu zeigen, daß sich, abgesehen von der Marxschen Unterscheidung zwischen Arbeit und Arbeitskraft, die Hauptideen der Lehre schon hier finden. (Vgl. *Kapital* II, XII–XV.)

- 321: 12. Den ersten Teil nennt Marx (vgl. *Kapital* 215/16) *notwendige Arbeitszeit*, den zweiten *überschüssige Arbeitszeit*.
- 322: 13. Vgl. Engels' Vorrede zum zweiten Band des *Kapitals* II, XXI f.
- 324: 14. Marx' Herleitung der Lehre des Mehrwerts ist natürlich mit seiner Kritik der «formellen» Freiheit, der «formellen» Gerechtigkeit usw. eng verbunden. Vgl. insbesondere Anm. 17 und 19 zu Kap. 7 und die dazugehörigen Textstellen. Vgl. auch Text zur nächsten Anm.
- 325: 15. Vgl. *Kapital* J05. Siehe auch die in der vorhergehenden Anmerkung bezeichneten Stellen.
- 326: 16. Vgl. Text zu Anm. 18 (und 10) zum vorliegenden Kap.
- 327: 17. Siehe insbesondere *Kapital* III, Kap. X.
- 327: 18. Zu diesem Zitat vgl. *Kapital* 706. Beginnend mit den Worten «Die relative Überbevölkerung ist also ...» folgt die Stelle unmittelbar auf die im Text zu Anm. 7 (dieses Kap.) zitierte. Die Stelle ist in Verbindung mit dem Problem von Angebot und Nachfrage von Interesse sowie auch in Verbindung mit der Marxschen Lehre,

daß beiden ein Hintergrund, eine «Essenz» zugrunde liegen müsse; vgl. Anm. 10 und 20 zu diesem Kap.

330: 19. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß die fraglichen Phänomene – Elend in einer Periode schnell sich ausbreitender Industrialisierung (oder eines «frühen Kapitalismus»; vgl. Anm. 36 und Text) – jüngst durch eine Hypothese erklärt wurden, die im Falle ihrer Richtigkeit zeigen würde, daß Marxens Lehre von der Ausbeutung und ihren Ursachen viel Zutreffendes enthält. Ich meine eine Theorie, die auf Walter Euckens Doktrin der zwei reinen Geldsysteme (Goldsystem und Kreditsystem) beruht und die seine Methode verwendet, nach der versucht wird, die verschiedenen, historisch gegebenen ökonomischen Systeme als «Mischungen» reiner Systeme zu verstehen. Auf Grund dieser Methode hat Leonhard Miksch jüngst darauf verwiesen (in einem Artikel *Die Geldordnung der Zukunft*, Zeitschrift für das gesamte Kreditwesen 1949), daß das Kreditsystem zu *erzwungenen Investitionen* führt, d. h. der Konsument ist gezwungen, zu sparen und sich zu enthalten; «aber das Kapital, das auf Grund dieser erzwungenen Investitionen erspart wird», schreibt Miksch, «gehört den Unternehmern und nicht jenen, die gezwungen waren, sich der Konsumtion zu enthalten» (+Rückübersetzung aus dem Englischen+).

Sollte sich diese Theorie als annehmbar erweisen, dann wären die Analysen Marx' (aber weder seine

«Gesetze» noch seine Prophezeiungen) weitgehend gerechtfertigt. Denn zwischen dem «Mehrwert» Marx', der, rechtlich, dem Arbeiter gehört, den sich aber der Kapitalist «aneignet», den er «expropriiert», und Miksch's «erzwungenen Ersparnissen», die das Eigentum des «Unternehmers», nicht des zum Sparen gezwungenen Konsumenten werden, besteht ein nur geringer Unterschied. Miksch selbst deutet an, daß diese Ergebnisse einen Großteil der wirtschaftlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts (und das Entstehen des Sozialismus) erklären.

Hervorzuheben ist, daß die Analyse Mikschs die relevanten Tatsachen aus *Unvollkommenheiten* des Wettbewerbssystems erklärt (er spricht von einem «wirtschaftlichen Monopol der Geldbeschaffung, das von erstaunlicher Macht ist», während Marx sie mit Hilfe der Annahme eines freien Marktes, d. h. des Wettbewerbs erklären wollte. (Außerdem können «Konsumenten» und «Industriearbeiter» natürlich nicht völlig identifiziert werden.) Aber wie die Erklärung auch immer ausfalle – die Tatsachen (Miksch nennt sie «unerträglich antisozial») bleiben bestehen; es ist das Verdienst Marx', daß er sie nicht als gegeben hinnahm und daß er sich außerdem bemühte, sie zu erklären.

330: 20. Vgl. Anm. 10 zu diesem Kap., insbesondere die Stelle über den «natürlichen» Preis (sowie auch Anm.

18 und Text); interessanterweise finden wir im dritten Band des *Kapitals*, nicht weit von der in Anm. 10 zu diesem Kap. zitierten Stelle (*Das Kapital* III/2, 352; Hervorhebungen von mir) und in einem ähnlichen Zusammenhang die folgende methodologische Bemerkung: «... *alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsformen und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen.*» Das ist natürlich reinsten Essentialismus. Daß dieser Essentialismus der Nachbar der Metaphysik ist, wird in Anm. 24 zu diesem Kap. gezeigt werden.

Wenn Marx – wie er es, insbesondere im ersten Band, wiederholt tut – von der Preisform spricht, so schwebt ihm offenkundig eine «Erscheinungsform» vor; die Essenz, das Wesen ist der «Wert». (Vgl. auch Anm. 6 zu Kap. 7 und Text.)

331: 21. *Kapital* 83 ff.: «Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis.»

331: 22. Vgl. *Kapital* (Ausgabe des Marx-Lenin-Instituts) 547 (vgl. auch 310), mit der Zusammenfassung: «Eine Verdopplung der Produktivkraft der Arbeit würde bei gleichbleibender Teilung des Arbeitstages, Preis der Arbeitskraft und Mehrwert unverändert lassen. Nur stellte sich jeder derselben in doppelt so vielen, aber verhältnismäßig wohlfeileren Gebrauchswerten dar. Obgleich der Preis der Arbeitskraft unverändert

bleibt, wäre er über ihren Wert gestiegen ... Der Preis der Arbeitskraft könnte so bei steigender Produktionskraft der Arbeit *beständig fallen mit gleichzeitigem, fortwährendem Wachstum der Lebensmittelmasse des Arbeiters.*»

332: 23. Wenn die Produktivität mehr oder weniger allgemein ansteigt, dann kann auch die Produktivität der Goldgesellschaften zunehmen; und das würde bedeuten, daß das Gold wie auch jede andere Ware billiger wird, wenn man seinen Wert in Arbeitsstunden schätzt. Für Gold und für die übrigen Waren würde also dasselbe gelten; und wenn Marx sagt (vgl. die vorhergehende Anmerkung), daß die Menge des Realeinkommens des Arbeiters zunimmt, dann träfe dies in der Theorie auch für sein Einkommen in Gold, d. h. für den Geldwert seines Einkommens zu. (Marxens Analyse in *Kapital* 547 f., von der ich in der vorhergehenden Anmerkung nur eine Zusammenfassung zitiert habe, ist daher nicht korrekt, solange er von «Preisen» spricht; denn «Preise» sind in Gold ausgedrückte «Werte», und diese bleiben *konstant*, wenn die Produktivität auf allen Gebieten der Produktion, die Produktion von Gold eingeschlossen, auf gleiche Weise zunimmt.)

332: 24. Das Seltsame an der Werttheorie Marx' ist (zum Unterschied von der Theorie der englischen klassischen

Schule – nach J. Viner), daß sie die menschliche Arbeit für etwas von allen anderen Naturprozessen, z. B. von der Arbeit der Tiere, grundsätzlich Verschiedenes hält. Das zeigt klar, daß sich die Theorie letztlich auf eine Sittenlehre gründet, auf die Lehre, daß menschliches Leiden und menschliches Leben sich von allen Naturprozessen grundsätzlich unterscheiden. Wir könnten diese Lehre die Lehre von der *Heiligkeit der menschlichen Arbeit* nennen. Nun bestreite ich gar nicht, daß diese Theorie richtig ist im moralischen Sinn, d. h. ich bestreite nicht, daß wir nach dieser Theorie handeln sollten. Aber ich bin auch der Ansicht, daß ein ökonomisches System nicht auf eine moralische oder metaphysische oder religiöse Doktrin gegründet werden sollte, die dem Proponenten des Systems nicht bewußt ist. Marx, der, wie wir in Kap. 12 sehen werden, sicher nicht bewußt an eine humanitäre Moral glaubte und der solche Glaubensansichten unterdrückte, baute dort auf einer moralischen Basis auf, wo er es nicht vermutete, nämlich in seiner abstrakten Werttheorie. Das hängt natürlich mit seinem Essentialismus zusammen: Das Wesen aller sozialen und ökonomischen Beziehungen ist die menschliche Arbeit.

- 334: 25. Zum Interventionismus vgl. Anm. 22, Kap. 7, und Anm. 9, Kap. 8. (Siehe auch Anm. 2 zum vorliegenden Kap.)

334: 26. Zum *Paradox der Freiheit* und seiner Anwendung auf die ökonomische Freiheit vgl. Anm. 20, Kap. 7, wo weitere Verweise zu finden sind.

Das Problem des *freien Marktes*, das im Text nur hinsichtlich seiner Anwendung auf den Arbeitsmarkt erwähnt wird, ist von großer Wichtigkeit. Wenn wir das im Text Gesagte verallgemeinern, dann wird der paradoxe Charakter der Idee des freien Marktes offenkundig. Wenn sich nämlich der Staat nicht einmischet, dann mischen sich andere halbpolitische Organisationen, wie Monopole, Trusts, Vereinigungen usw. ein und machen die Freiheit des Marktes zu einer Fiktion. Andererseits ist die Einsicht von höchster Wichtigkeit, daß das ganze ökonomische System seinen einzigen vernünftigen Zweck – *die Befriedigung der Bedürfnisse des Konsumenten* – ohne einen sorgsam geschützten freien Markt nicht erfüllen kann: Wenn der Konsument nicht wählen kann; wenn er nehmen muß, was der Produzent anbietet; wenn der Produzent, sei es nun ein privater Produzent oder der Staat oder eine Marktabteilung, nicht aber der Konsument der Herr des Marktes ist; dann muß schließlich eine Situation entstehen, in der der Konsument nichts anderes ist als eine Art von Geldquelle oder ein Mistkübel des Produzenten, statt daß der Produzent den Bedürfnissen und Wünschen des Konsumenten dient.

Wir stehen hier offenkundig vor einem wichtigen Problem der Sozialtechnik: Der Markt muß kon-

trolliert werden, aber so, daß die Kontrolle die freie Wahl des Konsumenten nicht behindert und daß sie auch die Produzenten nicht von der Notwendigkeit befreit, um die Gunst des Konsumenten zu werben. Ökonomisches «Planen», das nicht auf ökonomische Freiheit in diesem Sinne abzielt, wird in gefährliche Nähe totalitärer Methoden führen. (Vgl. F. A. v. Hayeks *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlets 1939/40.)

335: 27. Vgl. Anm. 2 zu diesem Kap. und Text.

336: 28. Diese Unterscheidung zwischen Maschinen, die hauptsächlich der *Ausdehnung* der Produktion dienen, und Maschinen, die der Hauptsache nach zu einer *Intensivierung* der Produktion führen, wird im Text vor allem darum eingeführt, um die Darstellung des Arguments klarer zu gestalten. Abgesehen davon, hoffe ich das Argument auf diese Weise auch verbessert zu haben.

Ich gebe hier eine Liste der wichtigsten Stellen bei Marx, die mit den Konjunkturschwankungen (KK) und ihrer Verbindung mit der Arbeitslosigkeit (A) zusammenhängen: *Manifest* 17 (KK). – *Kapital* (Ausg. d. Marx-Lenin-Instituts) 118 (Geldkrise = allg. Depression), 652 (KK und Währung), 667 f. (A), 675 (KK), 676 (KK in Abhängigkeit von A; Mechanismus der Schwankungen), 704/05 (KK und A in gegenseitiger

Abhängigkeit), 706 (A). – Vgl. auch den dritten Band des *Kapitals*, insbesondere Kapitel XV, Abschnitt über *Mehrkapital und Mehrbevölkerung* (KK und A) sowie Kap. XXV–XXXII (KK und Currency; vgl. insbesondere *Kapital* III/2, 22ff.). Siehe auch die Stelle aus dem zweiten Band des *Kapitals*, aus dem in Anm. 17, Kap. 7 ein Satz zitiert wurde.

340: 29. Vgl. *Minutes of Evidence, Taken Before the Secret Committee of the House of Lords to Inquire into the Causes of Distress*, usw. 1875, zitiert in *Kapital* 111/1.

340: 30. Vgl. z. B. die zwei Artikel über Budgetreform von C. G. F. Simkin im australischen *Economic Record* 1941 und 1942 (siehe auch I Anm. 3 zu Kap. 9). Diese Artikel befassen sich mit der Politik zur Einschränkung der Konjunkturschwankungen und berichten kurz über die schwedischen Maßnahmen.

341: 31. Vgl. Parkes, *Marxism – A Post Mortem*, insbes. 220, Anm. 6.

343: 32. Die Zitate stammen aus *Kapital* 111/2,» 354f.

344: 33. Auf die Theorie, an die ich hier denke (sie wird von J. Mill ganz oder doch nahezu vertreten, wie mir J. Viner mitteilt), spielt Marx häufig an; er bekämpft sie, ohne daß es ihm jedoch gelänge, seine Gedanken

völlig klar zu machen. Kurz gesagt, handelt es sich um die Lehre, daß sich alles Kapital letzten Endes auf Löhne reduzieren lasse, da das «unbeweglich gemachte» (oder, wie Marx sagt, das «konstante») Kapital in Löhnen produziert und bezahlt worden sei. Oder, in der Terminologie Marx': Es gibt kein konstantes, sondern nur variables Kapital.

Parkes (a.a.O. 97) hat diese Lehre sehr klar und einfach dargestellt: «Das gesamte Kapital ist variables Kapital. Das wird klar, wenn wir eine hypothetische Industrie betrachten, die die Gesamtheit ihrer Produktionsprozesse von der Farm oder der Mine bis zum fertigen Produkt kontrolliert, ohne Maschinen oder Rohmaterial von außen zu kaufen. Die Gesamtkosten der Produktion einer solchen Industrie bestehen in ihren Lohnzetteln.» Und da sich ein ökonomisches System als Ganzes als eine solche hypothetische Industrie betrachten läßt, in der die Maschinen (das konstante Kapital) immer in Löhnen (variablem Kapital) bezahlt werden, so muß die Gesamtheit des konstanten Kapitals einen Teil der Gesamtheit des variablen Kapitals bilden.

Ich glaube nicht, daß dieses Argument, von dessen Richtigkeit ich selbst einmal überzeugt war, die Position Marxens schwächen kann. (Das ist vielleicht der einzige wichtigere Punkt, an dem ich Parkes ausgezeichnete Kritik nicht zustimmen kann.) Der Grund ist der folgende. Wenn sich die hypothetische Industrie

entschließt, ihre Maschinerie zu *vermehrten* – nicht nur, sie zu ersetzen oder die nötigen Verbesserungen durchzuführen –, dann können wir diesen Prozeß als einen typisch marxistischen Prozeß von Kapitalsakkumulation *durch Investierung von Profiten* ansehen. Um den Erfolg dieser Investierung zu messen, müßten wir überlegen, ob die Profite in aufeinanderfolgenden Jahren im entsprechenden Verhältnis zugenommen haben. Einige dieser neuen Profite können wieder investiert werden. Während des Jahres nun, in dem sie investiert wurden (oder während dessen die Profite durch Umwandlung in konstantes Kapital akkumuliert wurden), wurde für sie in der Form von variablem Kapital gezahlt. Sobald sie aber einmal investiert sind, gelten sie in den folgenden Zeiträumen als Teil des konstanten Kapitals, da man erwartet, daß sie zu neuen Profiten proportional beitragen. Geschieht das nicht, dann muß die Profitrate fallen, und wir sprechen von einer Fehlinvestierung. Die Profitrate ist somit ein Maß des Erfolgs einer Investierung, ein Maß der Produktivität des neu hinzugefügten konstanten Kapitals, das konstantes Kapital im Marxschen Sinne wird und seinen Einfluß auf die Profitrate ausübt, obgleich für es ursprünglich immer in der Form von variablem Kapital gezahlt wurde.

346: 34. Vgl. Kap. III/1, 198: «... die absolute Masse des von ihm» (= dem Kapital) «produzierten Profits *kann* also

wachsen trotz des progressiven Falls der Profitrate. Dies *kann* nicht nur der Fall sein. Es *muß* der Fall sein – vorübergehende Schwankungen abgerechnet – auf Basis der kapitalistischen Produktion.»

347: 35. . Die Zitate in diesem Absatz stammen aus *Kapital* 592 ff.

349: 36. Parkes' Zusammenfassung findet sich in *Marxism – APostMortem* 102. Erwähnt sei, daß die Marxsche Theorie, daß Revolutionen vom Elend abhängen, im letzten Jahrhundert in einem gewissen Ausmaß bestätigt worden ist durch den Ausbruch von Revolutionen in Ländern, in denen das Elend tatsächlich zunahm. Aber im Gegensatz zur Vorhersage Marx' war der Kapitalismus in diesen Ländern nicht ausgebildet. Es handelte sich entweder um Bauernländer oder um Länder, in denen sich der Kapitalismus in einem primitiven Entwicklungsstadium befand. Parkes hat eine Liste angegeben, um diese Behauptung zu begründen (vgl. a.a.O. 48). Es scheint, daß revolutionäre Tendenzen mit dem Fortschreiten der Industrialisierung abnehmen. Dementsprechend sollte die russische Revolution nicht als verfrüht aufgefaßt werden (noch die fortgeschrittenen Länder als überreif für eine Revolution), sondern vielmehr als das Produkt des für die Kindheit des Kapitalismus typischen Elends und des Elends der Bauern, das durch den Krieg und durch

Möglichkeiten der Niederlage noch vermehrt wurde.
Siehe auch Anm. 19.

350: 37. Vgl. *Kapital* III/1, 219.

In einer Fußnote zu dieser Stelle behauptet Marx, daß sich A. Smith Ricardo gegenüber im Recht befinde.

Die Stelle, auf die Marx wahrscheinlich anspielt, wird etwas später im Text zitiert. (*Wealth of Nations* II 95 der Everyman Edition.) Marx zitiert eine Stelle aus Ricardo (Works, hg. von MacCulloch, 73). In einer noch deutlicheren Stelle (*Principles* 232) behauptet Ricardo, daß der von Smith beschriebene Mechanismus «die Profitrate nicht ... berühren könne».

351: 38. Brief an Marx vom 7. Okt. 1858. Zitiert in Lenin, *Imperialismus*

351: 39. Zu diesem Frontwechsel vgl. Anm. 31 zu Kap. 9 und Text.

351: 40. Lenin, *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus* 135 f.

352: 41. Dies kann als eine (wenn auch sehr ungenügende) Entschuldigung für gewisse höchst deprimierende Bemerkungen bei Marx gelten, die Parkes (*Marxism – A Post Mortem* 213 f., Anm. 3) zusammengestellt hat. – Sie sind deprimierend, da sie zur Frage führen, ob Marx

und Engels die Freiheit wirklich so sehr schätzten, als man es von ihnen gewünscht hätte; und ob sie nicht von Hegels Verantwortungslosigkeit und von seinem Nationalismus mehr beeinflußt waren, als man aus ihren allgemeinen Lehren hätte erwarten sollen.

554: 42. Vgl. Engels, *Anti-Dühring* 233: «Indem die kapitalistische Produktionsweise mehr und mehr die große Mehrzahl der Bevölkerung in Proletarier verwandelt, schafft sie die Macht, die diese Umwälzung ... zu vollziehen genötigt ist.» – Zur Stelle des *Manifests* vgl. 18, zur folgenden Stelle *Der Bürgerkrieg in Frankreich* 115.

555: 43. Diese erstaunlich naive Stelle findet sich in *Der Bürgerkrieg in Frankreich* 93.

557: 44. Zu dieser Politik vgl. Marx, *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund*, zit. in Anm. 14 und 35–3 7, Kap. 9; vgl. auch Anm. 26 des vorliegenden Kapitels. Siehe außerdem die folgende Stelle (vgl. Marx/Engels, *Ausgewählte Schriften*, Berlin. 1951, 102 f., Hervorhebungen von mir): «... wenn die Kleinbürger vorschlagen, die Eisenbahnen und Fabriken anzukaufen, so müssen die Arbeiter fordern, daß diese Eisenbahnen und Fabriken als Eigentum von Reaktionären vom Staate einfach und ohne Entschädigung konfisziert werden. Wenn die Demokraten die proportionelle Steuer vorschlagen, fordern die Arbeiter progressive, wenn die Demokraten

selbst eine gemäßigte progressive beantragen, bestehen die Arbeiter auf einer Steuer, deren Sätze so rasch steigen, daß das große Kapital dabei zugrunde geht; wenn die Demokraten die Regulierung der Staatsschulden verlangen, verlangen die Arbeiter den Staatsbankrott. *Die Forderungen der Arbeiter werden sich also überall nach den Konzessionen und Maßregeln der Demokraten richten müssen.*» Das also ist die Taktik der Kommunisten, von denen Marx sagt: «Ihr Schlachtruf muß sein: »Revolution in Permanenz!«»

ZUM 11. KAPITEL:
EINE ABWÄGUNG DER PROPHEZEIUNG

359: 1. Vgl. Kap. 7, Anm. 22; Kap. 8, Anm. 9 und Text.

361: 2. Im *Anti-Dühring* sagt Engels, daß Fourier den «fehlerhaften Kreislauf» der kapitalistischen Produktionsweise vor langer Zeit entdeckt habe. Vgl. 217.

361: 3. Vgl. Das *Kapital* III/1, 242.

364: 4. Vgl. z. B. Parkes, *Marxism – A Post Mortem* 102 ff.

364: 5. Diese Frage wünsche ich offenzulassen.

365: 6. Dies wurde von meinem Kollegen Prof. C. G. F. Simkin in Diskussionen hervorgehoben.

365: 7. Vgl. Text zu Anm. 11, Kap. 4, sowie das Ende von Anm. 17 zu Kap. 7.

368: 8. Vgl. H. A. L. Fisher, *History of Europe* I 1935: , VII (Vorrede). Diese Stelle wird in Kap. 15, Anm. 27 ausführlicher zitiert.

DIE SITTELEHRE DES HISTORIZISMUS

372: 1. Zu Kierkegaards Kampf gegen das «offizielle Christentum» vgl. insbesondere sein *Buch der Richter* 1905 (hg. von Gottsched).

372: 2. Vgl. J. Townsend, *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind* 1817; zitiert *Kapital* 598. – 678 (Ausg. d. Marx-Lenin-Instituts) Fn. 85 zitiert Marx den «galanten und geistreichen Abbe Galiani» als einen Vertreter ähnlicher Ansichten. «Gott hat es gefügt», so sagt Galiani, «daß die Menschen, die die nützlichsten Berufe ausüben, überreich geboten werden.» Siehe Galiani, *Della Moneta* 1803, 78.

Sogar in den westlichen Ländern ist das Christentum noch nicht völlig davon abgekommen, die Rückkehr zur geschlossenen Gesellschaft, zu Reaktion und Unterdrückung zu predigen und zu verteidigen; das erhellt aus der hervorragenden Kritik H. G. Wells' (*The Common Sense of War and Peace* 1940, 38–40) an Dean Inges voreingenommener und profaschistischer Einstellung zum spanischen Bürgerkrieg. (Trotz meines Hinweises auf Wells' Buch möchte ich mich doch nicht mit irgendeiner seiner kritischen oder konstruktiven Bemerkungen, etwa über föderative Verbände, identifizieren; insbesondere nicht mit der 56 ff. eingeführten Idee, einer mit voller Macht ausgestatteten Weltkommission. Die faschistischen Gefahren, die

in dieser Idee enthalten sind, scheinen mir enorm zu sein.) Andererseits besteht die umgekehrte Gefahr einer prokommunistischen Kirche; vgl. I Kap. 9, Anm. 12.

374: 3. Vgl. Kierkegaard *a. a. O.* 172.

374: 4. Aber Kierkegaard sagte etwas über Luther, das auch für Marx gelten könnte: «Luthers Korrektiv ... führt ... zur spitzfindigsten Form des Heidentums» (*a.a.O.* 147).

375: 5. Vgl. Ludwig Feuerbach 56; vgl. Kap. 3, Anm. 11 u. 14.

375: 6. Vgl. Kap. 3, Anm. 14 und Text.

376: 7. Vgl. *The Poverty of Historicism*, Abschnitt 19.

377: 8. Vgl. *Anti-Dühring* 71 f.

381: 9. Vgl. *a.a.O.* 72, 2

382: 10. Vgl. L. Laurat, *Marxism and Democracy* 16.

388: 11. Diese beiden Zitate stammen aus *The Churches Survey, Their Task* 1937, 130, und A. Loewe, *The Universities in Transformation* 1940, 1. Zur Schlußbemerkung dieses Kapitels vgl. auch die von Parkes in den letzten Sätzen seiner Marx-Kritik ausgedrückten Ansichten (*Marxism – A Post Mortem* 1940, 208).

ZUM 13. KAPITEL:
DIE WISSENSSOZIOLOGIE

398: 1. Zu Mannheim siehe insbesondere *Ideologie und Utopie* 1929. Die Ausdrücke «sozialer Standort» und «Totalideologie» gehen beide auf Mannheim zurück. Die Ausdrücke «Soziologismus» und «Historismus» sind im letzten Kapitel erwähnt worden. Die Idee des «sozialen Standorts» ist platonisch.

Eine Kritik von Mannheims *Man and Society in an Age of Reconstruction* 1941, ein Werk, welches historizistische Tendenzen mit einem romantischen und sogar mystischen Utopismus oder Holismus verbindet, findet sich in *The Poverty of Historicism* II.

399: 2. Vgl. meine Interpretation in *What is Dialectic?* (*Mind* II, insbesondere 414.

400: 3. Dieser Ausdruck stammt von Mannheim (vgl. *Ideologie und Utopie* 35). Zur «freischwebenden Intelligenz» siehe a.a.O. 123, wo dieser Ausdruck A. Weber zugeschrieben wird. Zur Theorie der nur lose in der Tradition verankerten Intelligenz siehe a.a.O. 121–134, insbesondere 122.

402: 4. Zur letzten Theorie (oder vielmehr – Praxis) vgl. Anm. 51 und 52 zu Kap. 1.

403: 5. Vgl. *What is Dialectic?* 417. Vgl. Kap. 2, Anm. 33.

403: 6. Die Analogie zwischen der psychoanalytischen Methode und der Methode Wittgensteins wird von Wisdom, *Other Minds* (*Mind* IL 370 Anm.) erwähnt: «Ein Zweifel wie ‚ich kann niemals wirklich wissen, was ein anderer Mensch fühlt‘ kann aus mehr als einer dieser Quellen entspringen. Diese Überbestimmtheit skeptischer Symptome kompliziert ihre Kur. Die Behandlung ist einer psychoanalytischen Behandlung vergleichbar (um die Analogie Wittgensteins zu erweitern) insofern, als die Behandlung in der Diagnose und die Diagnose in der Beschreibung, der möglichst vollständigen Beschreibung der Symptome besteht.» Und so weiter. (Es sei bemerkt, daß wir, wenn wir das Wort «wissen» in seinem üblichen Sinn verwenden, natürlich niemals wissen können, was ein anderer Mensch fühlt. Wir können darüber nur Hypothesen machen. Das löst das sogenannte Problem. Es ist ein Irrtum, wenn hier von einem Zweifel gesprochen wird, und ein noch größerer Irrtum, wenn man versucht, den Zweifel durch eine semiotico-analytische Behandlung zu beseitigen.)

404: 7. Das ist, was die Psychoanalytiker von den Individualpsychologen zu denken scheinen, und sie haben damit wahrscheinlich auch recht. Vgl. Freud, *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, in *Ge-*

sammelte Schriften IV 461, wo Freud mitteilt, daß Adler die folgende Bemerkung gemacht habe (die genau in Adlers individualpsychologisches Schema paßt, in dem Minderwertigkeitsgefühle eine Hauptrolle spielen): «Glauben Sie denn, daß es ein so großes Vergnügen für mich ist, mein ganzes Leben lang in Ihrem Schatten zu stehen?» Was nahezu legen scheint, daß Adler, zumindest zu dieser Zeit, seine Theorien nicht mit Erfolg auf sich selbst angewendet hatte. Aber dasselbe scheint auf Freud zuzutreffen: Keiner der Gründer der Psychoanalyse ist psychoanalysiert worden. Auf diesen Einwand antworteten sie gewöhnlich, sie hätten sich selbst psychoanalysiert. Aber eine solche Entschuldigung hätten sie von niemand sonst akzeptiert – und das mit vollem Recht.

407: 8. Zur folgenden Analyse wissenschaftlicher Objektivität vgl. meine *Logik der Forschung*, Abschnitt 8, 16 ff.

412: 9. Bei den Kantianern möchte ich mich an dieser Stelle dafür entschuldigen, daß ich sie mit den Anhängern Hegels zusammen in einem Atem genannt habe.

414: 10. Vgl. IKap. 8, Anm. 23, sowie II Kap. 1, Anm. 39 (zweiter Absatz).

415: 11. Vgl. Kap. 1, Anm. 34 ff.

416: 12. Vgl. Mannheim, *Ideologie und Utopie* 167.

418: 13. Zum ersten Zitat vgl. a.a.O. 167, zum zweiten a.a.O. 166.

418: 14. Vgl. *Anti-Dühring* 91: «Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit.» Hegels eigene Formulierung seiner Lieblingsidee findet sich in der Logik (*Werke* 1832–1887, VI) 310: «Die Wahrheit der Notwendigkeit ist somit die Freiheit.» In der *Philosophie der Geschichte* 53 spricht er vom «*christlichen* Prinzip des Selbstbewußtseins, der Freiheit». A.a.O. 54 lesen wir dann: «Zugleich ist es die Freiheit in ihr selbst, welche die unendliche Notwendigkeit in sich schließt, eben sich zum Bewußtsein – denn sie ist ihrem Begriff nach Wissen von sich – und damit zur Wirklichkeit zu bringen.» Und so weiter.

DIE ORAKELNDE PHILOSOPHIE UND DER
AUFSTAND GEGEN DIE VERNUNFT

419: 1. Ich verwende hier das Wort «Rationalismus» im Gegensatz zum «Irrationalismus» und nicht zum «Empirismus». Carnap schreibt in seinem Buch *Der logische Aufbau der Welt* 1928, 260: «Das Wort ‚Rationalismus‘ wird aber jetzt meist ... in einem modernen Sinn gemeint: als Gegensatz zum Irrationalismus.»

Wenn ich den Ausdruck «Rationalismus» auf die angegebene Weise verwende» so geschieht das nicht, weil ich seine zweite Bedeutung (Gegensatz des Empirismus) für weniger wichtig hielte. Im Gegenteil: Ich glaube, daß dieser Gegensatz eines der interessantesten Probleme der Philosophie charakterisiert. Aber nicht dieses Problem ist hier zu behandeln; auch scheint mir, daß wir statt des Wortes «Rationalismus» (in seinem cartesianischen Sinn) vielleicht lieber einen anderen Ausdruck, etwa «Intellectualismus» oder «intellektueller Intuitionismus», zur Bezeichnung des Gegensatzes des Empirismus verwenden sollten. Erwähnt sei auch, daß ich die Ausdrücke «Vernunft» oder «Rationalismus» nicht *definiere*; ich verwende sie als Kennmarken und achte sorgfältig darauf, daß nichts von den verwendeten Worten abhängt. Vgl. Kap. 1, insbesondere Anm. 50. (Zum Hinweis auf Kant siehe Kap. 2, Anm. 56 und Text.)

423: 2. *Das habe ich in meinem Vortrag *Towards a Rational Theory of Tradition* versucht. Vgl. *The Rationalist Annual* 1949, 36 ff.*

426: 3. Vgl. Platon, *Timaios* 51 e (sowie die weiteren Verweisungen in Kap. 1, Anm. 33).

429: 4. Vgl. I Kap. 10, insbesondere Anm. 38–41 und Text.

Bei Pythagoras, Heraklit, Parmenides, Platon sind mystische und rationalistische Elemente miteinander vermischt. Insbesondere schloß Platon trotz all seines Nachdrucks auf die «Vernunft» in seine Philosophie eine solche Menge von Irrationalismus ein, daß der von Sokrates überkommene Rationalismus dadurch nahezu verdrängt wurde. Dies gab den Neuplatonikern die Möglichkeit, ihren Mystizismus auf Platon zu gründen; und der größte Teil des späteren Mystizismus geht auf diese Quellen zurück.

Es ist vielleicht ein Zufall, aber auf jeden Fall doch bemerkenswert, daß es noch immer eine kulturelle Grenze zwischen Westeuropa und gewissen Teilen Mitteleuropas gibt, die ziemlich genau mit den vom augusteischen römischen Reich nicht verwalteten Gebieten zusammenfallen, die sich also nicht des Segens des römischen Friedens, d. h. der römischen Zivilisation, erfreuten. Genau diese «barbarischen» Gebiete neigen dem Mystizismus zu, obgleich sie ihn nicht erfunden haben. Bernhard von Clairvaux hatte in

Deutschland seinen größten Erfolg; dort blühte später auch Eckhart und seine Schule sowie J. Böhme.

Spinoza, der den cartesianischen Intellektualismus mit mystischen Tendenzen zu kombinieren versuchte, hat viel später die Lehre von der mystischen intellektuellen Intuition wieder entdeckt, die, trotz Kants Widerstand, zum nachkantischen «Idealismus» des Fichte, Schelling und Hegel geführt hat. Wie in Kap. 2 kurz angedeutet wird, geht fast der gesamte moderne Irrationalismus auf den letzten zurück. (Vgl. auch Anm. 6, 29, 32 und 58 zu diesem Kap., Anm. 32/33 zu Kap. 1 und die dort gegebenen Weiterverweise zum Mystizismus.)

430: 5. Zu den «mechanischen Tätigkeiten» vgl. Anm. 21 und 22 zu diesem Kap.

431: 6. Ich sage «aufzugeben», um die folgenden Ansichten zu umfassen: (1) daß eine solche Annahme falsch ist; (2) daß sie unwissenschaftlich (oder unzulässig) ist, wenn auch vielleicht, durch Zufall, wahr; (3) daß sie «sinnlos» oder «unsinnig» ist, z. B. im Sinne von Wittgensteins *Tractatus*. Vgl. Kap. 2, Anm. 51, sowie Anm. 8 [1] zum vorliegenden Kap.

Im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen dem «kritischen» und dem «unkritischen» Rationalismus sei erwähnt, daß die Lehren des Duns Scotus und die Lehren Kants als eine Annäherung

an den «kritischen» Rationalismus gedeutet werden können. (Ich denke an beider Lehre vom «Primat des Willens» – der als der Primat einer irrationalen Entscheidung angesehen werden kann.)

431: 7. In dieser Anmerkung und in der nächsten folgen einige Bemerkungen zu den Paradoxien, insbesondere zum *Paradox des Lügners*. Einführend sei festgestellt, daß die sogenannten «logischen» oder «semantischen» Paradoxien längst nicht mehr bloße Spielereien für den Logiker sind. Nicht nur erwiesen sie sich als für die Entwicklung der Mathematik wichtig, sie gewinnen außerdem auch in anderen Denkbereichen an Bedeutung. Es besteht eine wohlbestimmte Verbindung zwischen ihnen und Problemen wie etwa dem *Paradox der Freiheit*, das, wie wir gesehen haben (Kap. 7, Anm. 20; I Kap. 7, Anm. 4 und 6) in der politischen Philosophie eine denkbar wichtige Rolle spielt. In Punkt (4) dieser Anmerkung wird kurz gezeigt werden, daß die verschiedenen *Paradoxien der Souveränität* (vgl. I Kap. 7, Anm. 6 sowie Text) dem Paradox des Lügners sehr ähnlich sind. Die modernen Methoden zur Lösung derartiger Paradoxien (sie bestehen im Aufbau von Sprachsystemen, in denen die Paradoxien nicht mehr auftreten) werde ich hier nicht behandeln – das würde über den Rahmen dieses Buches hinausführen.

[1] Das *Paradox des Lügners* kann verschieden formuliert werden. Eine mögliche Formulierung ist die

folgende. Nehmen wir an, jemand sage eines Tages: «Alles, was ich heute sage, ist Lüge», oder genauer: «Alle Behauptungen, die ich heute aufstelle, sind falsch» – und dies sei die einzige Behauptung, die er an diesem Tage macht. Wenn wir uns nun fragen, ob er die Wahrheit gesprochen hat oder nicht, so finden wir folgendes: Aus der Annahme, daß er die Wahrheit sprach, erhalten wir unter Betrachtung des *Inhalts* seiner Rede das Ergebnis, daß er nicht die Wahrheit gesprochen hat. Und aus der Annahme, daß er einen falschen Satz ausgesprochen hat, müssen wir im Hinblick auf das, *was* er sagte, schließen, daß er die Wahrheit sprach.

[2] Paradoxien werden manchmal auch «Widersprüche» genannt. Aber eine solche Bezeichnung ist ein wenig irreführend. Ein gewöhnlicher Widerspruch (ein Selbstwiderspruch) ist einfach ein logisch falscher Satz. Beispiel: «Platon war gestern glücklich, und er war gestern nicht glücklich.» Wenn wir annehmen, daß ein solcher Satz falsch ist, so ergeben sich keine weiteren Schwierigkeiten. Liegt aber eine Paradoxie vor, so werden wir sowohl durch die Annahme ihrer *Wahrheit* als auch durch die Annahme ihrer *Falschheit* in Schwierigkeiten verwickelt.

[3] Es gibt Sätze, die den Paradoxien nahestehen, die aber, genau genommen, nur sich selbst widersprechen. Nehmen wir z. B. den Satz «Alle Sätze sind falsch». Aus der Annahme der Wahrheit dieses Satzes folgt

unter Berücksichtigung seines *Inhalts* seine Falschheit. Die Annahme seiner Falschheit beseitigt aber alle Schwierigkeiten; denn aus ihr folgt nur, daß nicht alle Sätze falsch sind, mit anderen Worten, daß es einige, zumindest einen wahren Satz gibt. Und dieses Ergebnis ist harmlos; denn aus ihm folgt nicht, daß unser Ausgangssatz zu diesen wahren Sätzen gehört. (Das soll aber nicht bedeuten, daß wir eine *paradoxienfreie* Sprache konstruieren können, in der sich ein Satz wie «Alle Sätze sind falsch» oder «Alle Sätze sind wahr» formulieren ließe.)

Obgleich es sich also beim Satz «Alle Sätze sind falsch» nicht wirklich um ein Paradox handelt, können wir ihn doch aus Gefälligkeit «eine Form des Lügnerparadoxons» nennen – und das wegen seiner klaren Verwandtschaft mit dem letzten; und die alte griechische Formulierung dieses Paradoxons (Epimenides der Kreter sagt: «Alle Kreter lügen») ist in dieser Terminologie eher eine «Form des Lügnerparadoxons», d. h. ein Selbstwiderspruch, als eine Paradoxie. (Vgl. auch die nächste Anmerkung und Anm. 54 zu diesem Kapitel und Text.)

[4] Ich zeige nun kurz die Ähnlichkeit zwischen dem Paradox des Lügners und den verschiedenen *Paradoxien der Souveränität* wie z. B. dem Prinzip, daß der Beste, oder der Weiseste, oder die Majorität regieren solle. (Vgl. Anm. 6 zu I Kap. 7 und Text.)

C. H. Langford hat verschiedene Darstellungswei-

sen des Lügnerparadoxons gegeben, unter ihnen die folgende: Wir betrachten zwei Behauptungen, die von zwei Leuten, A bzw. B, gemacht werden.

A sagt: «Was B sagt, ist wahr.»

B sagt: «Was A sagt, ist falsch.»

Die obenbeschriebene Methode anwendend, kommen wir leicht zur Einsicht, daß jeder dieser beiden Sätze paradox ist. Betrachten wir nun die folgenden beiden Sätze, deren erster das Prinzip ist, daß der Weiseste herrschen solle.

[A] Das Prinzip sagt: Was der Weiseste unter (B) sagt, soll Gesetz sein.

[B] Der Weiseste sagt: Was das Prinzip unter (A) sagt, soll nicht Gesetz sein.

- 432: 8. [1] Daß das Prinzip, alle Voraussetzungen zu vermeiden, eine «Form des Lügnerparadoxons» ist (im Sinne von Anm. 7 [3] zu diesem Kap.) und daher einen Selbstwiderspruch enthält, sieht man leicht, wenn man es auf die folgende Weise formuliert. Ein Philosoph beginne seine Untersuchung, indem er ohne Argument das folgende Prinzip einführt: «Alle Prinzipien, die ohne Argument angenommen werden, sind unzulässig.»

Wenn wir nun annehmen, daß das Prinzip wahr ist, so folgt offenkundig im Hinblick auf das, was er sagt, daß es nicht zulässig sein kann. (Die entgegengesetzte Annahme hat keine Schwierigkeiten.) Die Bemerkung

«Vollkommenheitsorder» bezieht sich auf die gewöhnliche Kritik dieses Prinzips, das z. B. von Husserl aufgestellt worden ist. J. Laird (*Recent Philosophy* 1936, 121) schreibt über das Prinzip, es sei ein «Hauptzug der Philosophie Husserls. Aber sein Erfolg dürfte weniger sicher sein, denn Voraussetzungen haben so ihre Art, sich einzuschleichen.» Soweit stimme ich völlig zu; die nächste Bemerkung scheint mir jedoch nicht mehr annehmbar zu sein: «... das Vermeiden aller Voraussetzungen mag wohl eine ideale Forderung sein, die sich aber in einer unachtsamen Welt als unpraktisch erweist.» (Vgl. auch Anm. 5 zu Kap. 15.)

[2] Wir betrachten hier einige weitere «Prinzipien», die «Formen des Lügnerparadoxons» im Sinne von Anm. 7 [3] dieses Kapitels sind und die sich daher selbst widersprechen.

a) Vom Standpunkt der Sozialphilosophie aus gesehen ist das folgende «Prinzip des Soziologismus» (und das analoge «Prinzip des Historismus») von Interesse. Sie können auf die folgende Weise formuliert werden. «Kein Satz ist absolut wahr, und alle Sätze sind unvermeidlich relativ auf den sozialen (oder historischen) Standort ihrer Urheber.» Offenkundig gelten hier die Überlegungen von Anm. 7 [3] praktisch ohne Änderung. Wenn wir nämlich annehmen, daß ein solches Prinzip wahr ist, dann folgt daraus, daß es nicht wahr, sondern nur «auf den sozialen und historischen Stand-

ort seines Urhebers bezogen» ist. Vgl. auch Anm. 53 zu diesem Kap. sowie Text.

b) Einige Beispiele dieser Art finden sich in Wittgensteins *Traktat*. Eines ist Wittgensteins Satz (vgl. Kap. 1, Anm. 46): «Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft.» Da dieser Satz nicht der Naturwissenschaft angehört (er gehört zu einer Meta-Wissenschaft, d. h. zu einer Theorie, die über die Wissenschaft spricht), so folgt, daß er seine eigene Unwahrheit behauptet und damit kontradiktorisch ist.

Es ist außerdem klar, daß dieser Satz Wittgensteins eigenes Prinzip verletzt (*Traktat* 56): «Kein Satz kann etwas über sich selbst aussagen.»

*Aber sogar das zuletzt zitierte Prinzip – ich werde es «W» nennen – erweist sich als eine Form des Lügnerparadoxons und behauptet seine eigene Falschheit. (Es kann daher kaum – wie Wittgenstein glaubt – eine Zusammenfassung oder ein Ersatz für «die gesamte Typentheorie» sein, d. h. für die Theorie, die Russell aufgestellt hat, um die von ihm entdeckten Paradoxien zu vermeiden, und nach welcher wir alle satzartigen Ausdrücke in drei Klassen einzuteilen haben, nämlich in wahre Sätze, in falsche Sätze und in sinnlose Ausdrücke oder Pseudosätze.) Denn Wittgensteins Prinzip W läßt sich auf die folgende Weise reformulieren:

(W+) Jeder Ausdruck (insbesondere jeder Ausdruck, der wie ein Satz aussieht), der auf sich selbst Bezug nimmt – entweder dadurch, daß er seinen eigenen

Namen enthält, oder dadurch, daß in ihm eine individuelle Variable vorkommt, die sich über einen Bereich erstreckt, dem er selbst angehört –, ist kein Satz (sondern ein sinnloser Pseudosatz).

Nehmen wir nun an, daß $W+$ wahr ist. Dann folgt aus dem Umstand, daß $W+$ ein Ausdruck ist und sich auf alle Ausdrücke bezieht, daß $W+$ kein Satz sein kann – also ist $W+$ *a fortiori* nicht wahr.

Die Annahme, daß $W+$ wahr ist, ist also unhaltbar; $W+$ kann nicht wahr sein. Das zeigt aber nicht, daß dieser Satz falsch sein muß; denn weder die Annahme seiner Falschheit noch die Annahme seiner Sinnlosigkeit verwickeln uns unmittelbar in Schwierigkeiten.

Wittgenstein könnte vielleicht entgegnen, er hätte dies gesehen, als er schrieb (188; vgl. Kap. 1, Anm. 51 [1]): «Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt»; auf jeden Fall dürfen wir vermuten, daß er geneigt wäre, $W+$ sinnlos und nicht falsch zu nennen. Ich halte aber $W+$ nicht für sinnlos, sondern einfach für falsch. Genauer: Ich glaube, daß *die Formalisierung eines Satzes, der wie $W+$ seine eigene Sinnlosigkeit behauptet*, in jeder formalisierten Sprache (z. B. in jeder Sprache, in der sich Gödels unentscheidbare Sätze ausdrücken lassen) die Mittel enthält, um über ihre eigenen Ausdrücke zu sprechen, und in der Namen von Klassen von Ausdrücken wie «Satz» und «Nicht-Satz» vorkommen, *selbstkontradiktorisch und weder*

*sinnlos noch paradox im eigentlichen Sinn sein wird; sie wird ein sinnvoller Satz sein, da sie von jedem Ausdruck einer bestimmten Art aussagt, daß er kein Satz ist (daß er keine wohlgebildete Formel ist); und eine solche Behauptung wird wahr oder falsch, aber nicht sinnlos sein, und das einfach aus dem Grunde, weil «eine wohlgebildete Formel zu sein» (oder nicht zu sein) eine Eigenschaft von Ausdrücken ist. Z. B. wird sich der Satz «Alle Ausdrücke sind sinnlos» als kontradiktorisch, aber nicht als paradox im eigentlichen Sinn erweisen, und dasselbe gilt für den Satz «Der Ausdruck x ist sinnlos», wenn wir für «x» einen Namen eben dieses Ausdrucks einsetzen. Eine Idee von J. N. Findlay modifizierend, können wir schreiben: *Der Ausdruck, der aus «der Ausdruck, den man erhält, wenn man für die Variable in dem folgenden Ausdruck x einen seiner Anführungsnamen einsetzt, ist nicht ein Satz» entsteht, wenn man für die Variable des vorhergehenden Ausdrucks einen seiner Anführungsnamen einsetzt, ist kein Satz.**

Und was wir eben geschrieben haben, erweist sich als ein Selbstwidersprechender Satz. (Wenn wir zweimal «ist ein falscher Satz» statt «ist kein Satz» schreiben, dann erhalten wir das Lügnerparadox; schreiben wir «ist ein nichtbeweisbarer Satz», so erhalten wir einen Gödelschen Satz in J. N. Findlays Schreibweise.

Wir fassen zusammen: Im Gegensatz zum ersten Eindruck finden wir, daß eine Theorie, die ihre eigene

Sinnlosigkeit zur Folge hat, nicht sinnlos ist, sondern falsch, da das Prädikat «sinnlos» im Gegensatz zum Prädikat «falsch» nicht zu Paradoxien Anlaß gibt. Und die Theorie Wittgensteins ist daher nicht sinnlos, wie er glaubt, sondern einfach falsch (oder, genauer, sie widerspricht sich selbst).

[3] Einige Positivisten haben behauptet, daß die Einteilung der Ausdrücke einer Sprache in (i) wahre Sätze, (ii) falsche Sätze und (iii) sinnlose Ausdrücke (oder, besser ausgedrückt, Ausdrücke, die keine wohlgebildeten Sätze sind) mehr oder weniger «natürlich» sei und daß sie – wegen der Sinnlosigkeit der letzten – die Paradoxien und zur gleichen Zeit die metaphysischen Systeme beseitige. Das folgende Beispiel soll zeigen, daß diese Dreiteilung nicht genügt.

Der Stabsoffizier der Abwehr des Generals verfügt über drei Kisten, die die folgenden Aufschriften tragen: (i) «Kiste des Generals», (ii) «Feindliche Kiste» (sie ist den Spionen des Feindes zugänglich zu machen) und (iii) «Abfall» – und es wird ihm aufgetragen, die gesamte Information, die vor 12 Uhr eintrifft, auf diese drei Kisten zu verteilen, je nachdem sie (i) wahr, (ii) falsch, (iii) sinnlos ist.

Eine Zeitlang erhält er Information, die sich leicht aufteilen läßt (darunter wahre Sätze der Theorie der natürlichen Zahlen usw. und u. U. Sätze der Logik, wie Satz L: «Aus einer Reihe wahrer Sätze läßt sich kein falscher Satz unter Verwendung gültiger Schluß-

regeln herleiten»). Die letzte Botschaft, M, die knapp vor 12 Uhr mit der letzten Post eintrifft, verwirrt ihn ein wenig, denn M lautet: «Aus der Gesamtheit aller Sätze, die sich in der Kiste des Generals befinden oder ihr zuzuteilen sind, läßt sich mit Hilfe gültiger Schlußregeln der Satz $0=1$ nicht herleiten.» Der Stabsoffizier wird zuerst zögern, ob er nicht M in (ii) stecken sollte. Da er aber einsieht, daß M den Feind mit wertvoller wahrer Information versehen würde, entscheidet er sich schließlich, M in (i) zu stecken.

Aber das erweist sich als ein großer Fehler. Denn nachdem die symbolischen Logiker im Stab des Generals den Inhalt der Generalskiste formalisiert und «arithmetisiert» haben, machen sie die folgende Entdeckung: Unter den Sätzen, die sie so erhalten, befindet sich die Behauptung der Widerspruchslosigkeit dieser Sätze; dies aber führt nach Gödels zweitem Entscheidbarkeitstheorem zu einem Widerspruch, so daß « $0 = 1$ » tatsächlich aus der angeblich wahren Information hergeleitet werden kann, die dem General überreicht wurde.

Die Lösung dieser Schwierigkeit besteht in folgendem: Man hat einzusehen, daß die Forderung der Dreiteilung ungerechtfertigt ist – zumindestens im Fall natürlicher Sprachen; und aus Tarskis Theorie der Wahrheit können wir ersehen, daß keine bestimmte Zahl von Kisten ausreichen wird. Zur gleichen Zeit ergibt sich, daß «Sinnlosigkeit» im Sinne von «Nicht-

zugehörigkeit zur Klasse der wohlgebildeten Formeln» keinesfalls gleichbedeutend ist mit «sinnloses Gerede» im Sinn von «Worte, die einfach nichts bedeuten, obgleich sie etwas tief Bedeutungsvolles vorspiegeln können»; die Positivisten aber glaubten gerade dies entdeckt zu haben, nämlich daß die Sätze der Metaphysik «sinnlos» seien, in dem eben abgelehnten Sinn.

434: 9. Es scheint, daß es die Schwierigkeiten des «Induktionsproblems» waren, die Whitehead zur Geringerschätzung von Argumenten führte, die für *Process and Reality* so charakteristisch ist. (Vgl. auch Anm. 33–37 zu diesem Kap.)

435: 10. Es handelt sich hier um eine moralische Entscheidung, nicht einfach um eine «Geschmacksfrage»; denn keine Privatangelegenheit liegt vor, sondern eine Angelegenheit, die andere Menschen und ihr Leben berührt. (Zum Gegensatz zwischen ästhetischen Geschmacksfragen und moralischen Problemen vgl. Text zu I Kap. 5, Anm. 6, I Kap. 9, insbesondere Text zu Anm. 10/11.) Die Entscheidung, der wir hier gegenüberstehen, ist höchst wichtig, weil die «Gebildeten», die mit ihr konfrontiert werden, als intellektuelle Sachwalter für alle jene Menschen handeln müssen, die ihr noch nicht begegnet sind.

437: II. Die größte Stärke des Christentums liegt, wie ich glaube, darin, daß es sich im Grunde nicht an die abstrakte Spekulation, sondern an die Vorstellungskraft wendet und daß es die Leiden der Menschen in sehr konkreter Weise beschreibt.

440: 12. Kant, der große Vorkämpfer der Idee der Gleichheit in moralischen Entscheidungen, hat die segensvollen Auswirkungen der Tatsache der menschlichen Ungleichheit betont. In der Verschiedenheit und Individualität menschlicher Charaktere und Meinungen sah er eine der wichtigsten Bedingungen des moralischen wie auch des materiellen Fortschritts.

440: 13. Angespielt wird hier auf A. Huxleys *Brave New World*.

440: 14. Zur Unterscheidung zwischen Tatsachen und Entscheidungen oder Forderungen vgl. I Kap. 4, Text zu Anm. 5 ff. Die «Sprache politischer Forderungen» (oder «Vorschläge» im Sinn von L. J. Russell) wird im Text zu Anm. 41–43, I Kap. 6 diskutiert.

Ich neige zur Ansicht, daß die Theorie der eingeborenen intellektuellen Gleichheit aller Menschen falsch ist; da aber Männner wie Niels Bohr behaupten, daß der Einfluß der Umgebung allein für die individuellen Unterschiede verantwortlich zu machen sei, und da es nicht genügend experimentelle Daten zur Entschei-

dung dieser Frage gibt, so sollte man vielleicht nicht mehr sagen als «wahrscheinlich falsch».

443: 15. Siehe z. B. die Stelle aus Platons *Staatsmann*, die im Text zu Anm. 12, I Kap. 9 zitiert wurde. Eine andere Stelle dieser Art ist *Staat* 409 c bis 410 a. Nachdem (409 b/c) vom «guten Richter» die Rede war, der «wegen der Vortrefflichkeit seiner Seele gut ist», setzt Platon (409 c f.) auf die folgende Weise fort: «Und werdet ihr nicht Ärzte und Richter einsetzen, um nach denjenigen Bürgern zu sehen, deren physische und geistige Konstitution gesund und gut ist? Die von schlechter Gesundheit werden sie sterben lassen. Und jene, deren Natur entartet und deren Seele unheilbar ist, werden sie töten.» – «Ja», sagte er, «da du bewiesen hast, daß dies das beste ist-sowohl für sie als auch für den Staat.»

444: 16. Vgl. Anm. 58, Kap. 8; und 28, I Kap. 10.

447: 17. Ein Beispiel ist H. G. Wells, der dem ersten Kapitel seines Buchs *The Commonsense of War and Peace* den folgenden, vortrefflichen Titel gab: *Grown Men do not Need Leaders* (Erwachsene brauchen keine Führer). (Vgl. auch Kap. 12, Anm. 2.)

447: 18. Das Problem und das Paradox der Toleranz wird in Anm. 4, I Kap. 7 behandelt.

448: 19. Die «Welt» ist nicht rational. Es ist aber die Aufgabe der Wissenschaft, sie zu rationalisieren. «Die Gesellschaft» ist nicht rational, aber es ist die Aufgabe des Sozialtechnikers, sie zu rationalisieren. (Das heißt natürlich nicht, daß er sie «lenken» soll oder daß zentralisiertes oder kollektivistisches «Planen» erwünscht ist.) Die gewöhnliche Sprache (Alltagssprache) ist nicht rational, aber es ist unsere Aufgabe, sie zu rationalisieren oder zumindest ihren Maßstab der Klarheit aufrechtzuerhalten. Die eben charakterisierte Einstellung könnte man einen «*pragmatischen Rationalismus*» nennen. Der pragmatische Rationalismus verhält sich zu einem unkritischen Rationalismus und zum Irrationalismus ähnlich wie der kritische Rationalismus. Denn ein unkritischer Rationalist wird behaupten, daß die Welt rational sei und daß es die Aufgabe der Wissenschaft sei, diese Rationalität zu entdecken, während ein Irrationalist geltend machen wird, daß die im Grunde irrationale Welt erfahren und ausgeschöpft werden sollte durch Gefühle und Leidenschaften (oder durch unsere intellektuelle Intuition), nicht aber durch wissenschaftliche Methoden. Im Gegensatz dazu wird der pragmatische Rationalist anerkennen, daß die Welt nicht rational ist, er wird aber verlangen, daß wir sie so weit nur möglich *der Vernunft unterwerfen*. Der praktische Rationalismus läßt sich mit Carnaps Worten (*Der logische Aufbau der Welt* 1928 vi) etwa so beschreiben: «Es ist die Gesinnung, die überall auf

Klarheit geht und doch dabei die nie durchschaubare Verflechtung des Lebens anerkennt.»

449: 20. Zum Problem des Maßstabs der Klarheit unserer Sprache vgl. die vorhergehende Anmerkung und Anm. 30 zu Kap. 2.

453: 21. Die Industrialisierung und die Arbeitsteilung werden z. B. von Toynbee, *A Study of History* I 2 ff. angegriffen. Toynbee beklagt sich darüber, daß sich «das Prestige des industriellen Systems den ‚intellektuellen Arbeitern‘ der westlichen Welt aufprägte ...; und wenn sie versucht haben, dieses Material zu ‚Fabriksartikeln‘ oder ‚Halbfabrikaten‘, umzuarbeiten, so haben sie wieder auf die Arbeitsteilung zurückgegriffen». An einer anderen Stelle sagt Toynbee von physikalischen Fachzeitschriften: «Diese Zeitschriften waren das Industriesystem ‚in Buchform‘, mit all seiner Arbeitsteilung, seiner durchgehaltenen Maximallieferung von Artikeln, die *mechanisch* aus Rohmaterial hergestellt wurden» (Hervorhebung von mir). Toynbee betont (3. Anm. 2) mit dem Hegelianer Dilthey, daß sich die Geisteswissenschaften von diesen Methoden zumindest fernhalten sollten. (Er zitiert Dilthey, der sagte: «Die realen Kategorien sind ... nirgends in den Geisteswissenschaften dieselben wie in den Naturwissenschaften.»)

Toynbees Deutung der Arbeitsteilung auf dem Gebiet

der Wissenschaften scheint mir ebenso verfehlt zu sein wie der Versuch Diltheys, zwischen den Methoden der Naturwissenschaften und denen der Sozialwissenschaften eine Kluft aufzureißen. Was Toynbee «Arbeitsteilung» nennt, sollte besser Zusammenarbeit und gegenseitige Kritik genannt werden. Vgl. Text zu Anm. 8 f., Kap. 13, sowie Macmurrays Bemerkungen zur wissenschaftlichen Zusammenarbeit, die wir im vorliegenden Kap. zitiert haben (Text zu Anm. 26). Zu Toynbees Antirationalismus vgl. auch Anm. 61 zu Kap. 1.

453: 22. Vgl. Adolf Keller, *Church and State on the European Continent*, Beckly Social Service Lecture 1936. Es war Mr. L. Webb, der meine Aufmerksamkeit auf diese interessante Stelle gelenkt hat.

454: 23. Zum moralischen Futurismus als einer Abart des moralischen Positivismus vgl. Kap. 12. (Vgl. insbesondere Text zu Anm. 9 ff.)

Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß ich, im Gegensatz zur gegenwärtigen Mode (vgl. Anm. 51 f. zu Kap. 1), Kellers Bemerkung ernst aufzufassen versuche; ich stelle ihre Wahrheit in Frage, statt sie, wie es die positivistische Mode verlangen würde, als sinnlos abzutun.

455: 24. Vgl. I Kap. 10, Anm. 70 und Text, sowie I Kap. 1, Anm. 61.

458: 25. Vgl. Matthäus 7, 15: «Hütet euch vor falschen Propheten; sie kommen zu euch in Schaffellen, inwendig aber sind sie reißende Wölfe. An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.»

458: 26. Die zwei Stellen sind J. Macmurray, *The Clue to History* 1938, 86 und 192. (Was die Punkte betrifft, in denen ich mit Macmurray nicht übereinstimme, vgl. Text zu Anm. 16, Kap. 15.)

460: 27. Vgl. L. S. Stebbings Buch *Philosophy and the Physicists* und meine eigene kurze Bemerkung über Jeans Hegelianismus in *What is Dialectic?*, *Mind* II 420.

460: 28. Vgl. z. B. Anm. 8–12 zu I Kap. 7 und die zugehörigen Textstellen.

461: 29. Vgl. I Kap. 10, insbesondere das Ende dieses Kapitels, d. h. Anm. 59–70 und Text (besonders die Bezugnahme auf McTaggart in Anm. 59); die Anm. zur *Introduction*; Anm. 33 zu Kap. 1 und 36 zu Kap. 12; Anm. 4, 6 und 58 zum vorliegenden Kap. Vgl. auch Wittgensteins Bemerkung (zitiert in Anm. 32 zum vorliegenden Kap.), daß die Betrachtung oder das Gefühl der Welt als *begrenztes Ganzes* das mystische Gefühl ist.

Ein vieldiskutiertes neueres Werk über den Mystizismus und seine Rolle in der Politik ist A. Huxleys *Grey Eminence*. Es ist vor allem deshalb interessant, weil der

Autor nicht einzusehen scheint, daß seine eigene Geschichte vom Mystiker und Politiker Pater Joseph die Hauptthese seines Buches glatt widerlegt. Nach dieser These ist die Übung in mystischer Praxis das einzige bekannte Erziehungsfach, das den Menschen jenen absolut sicheren moralischen und religiösen Grund verschafft, den die Lenker der öffentlichen Politik so dringend brauchen. Huxleys' Erzählung zeigt aber, daß Pater Joseph trotz seines Trainings der Versuchung anheimfiel – der gewöhnlichen Versuchung jener, die über Macht verfügen – und daß er unfähig war, zu widerstehen; die absolute Macht war sein absolutes Verderben. D. h. die einzige historische Evidenz, die vom Autor einigermaßen ausführlich diskutiert wird, widerlegt seine These vollständig; was ihn aber nicht zu beunruhigen scheint.

461: 30. Vgl. F. Kafka, *Beim Bau der Chinesischen Mauer* 62.

462: 31. Vgl. auch Anm. 19 zum vorliegenden Kap.

463: 32. Vgl. Wittgenstein, *Traktat* 186: «Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist. – Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische.» Wie man sieht, ist der Mystizismus Wittgensteins typisch holistisch. – Zu anderen Stellen Wittgensteins (a.a.O.), wie etwa dieser:

«Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich; es ist das Mystische», Vgl. Carnaps Kritik in seiner *Lo-*

gischen Syntax der Sprache 1934, 208f. Vgl. auch Anm. 25, Kap. 5 und Text, sowie Anm. 29 zum vorliegenden Kap. und die dort gegebenen Weiterverweisungen.

463: 33. Vgl. I Kap. 10, z. B. Anm. 40. Die tribalistische und esoterische Tendenz dieser Art von Philosophie erhellt am besten aus einem Zitat von H. Blüher (vgl. Kolnai, *The War against the West* 74, Hervorhebungen von mir): «Das Christentum ist ein ausgesprochen aristokratisches Bekenntnis, frei von Moral und uniehrbar. Die Christen kennen einander an ihrer äußeren Erscheinung; in der menschlichen Gesellschaft bilden sie eine Gruppe von Menschen, denen es nie an gegenseitigem Verständnis fehlt und *die von niemand, außer von ihnen selbst verstanden werden*. Sie bilden eine geheime Liga. Außerdem – die Liebe, die im Christentum wirkt, ist dieselbe, die auch die heidnischen Tempel erhellt; sie hat keine Beziehung zur jüdischen Erfindung der sogenannten Liebe der Menschheit oder zur Nächstenliebe.» Ein anderes Beispiel entnehme ich E. v. Salomons Buch *Die Geächteten* (aus diesem Buch wird auch in Anm. 90 zu Kap. 2 zitiert; das hier angeführte Zitat findet sich 240; Hervorhebungen von mir): «*Wir erkannten einander im Augenblick*, obgleich wir aus allen Teilen des Reichs kamen und von Plänkeleien und Gefahr Wind bekommen hatten.»

463: 34. Diese Bemerkung ist nicht in einem historizistischen Sinn zu verstehen. Ich will nicht prophezeien,

daß der Konflikt in zukünftigen Entwicklungen keine Rolle spielen wird. Ich meine nur, daß Wir eigentlich schon hätten lernen können, daß das Problem nicht existiert oder daß es auf jeden Fall im Vergleich zum Problem der *bösen Religionen*, denen wir gegenüberstehen, im Vergleich also zu den totalitären Lehren und zum Rassenwahn keine große Bedeutung hat.

465: 35. Ich spiele hier auf die *Principia Mathematica* von A. N. Whitehead und B. Russell an. (Whitehead sagt in *Process and Reality* 10, Anm. 1, daß die «einleitenden Diskussionen praktisch Russells Werk sind, und dies in der zweiten Auflage zur Gänze».)

465: 36. Vgl. den Hinweis auf Hegel (und viele andere, unter ihnen Platon und Aristoteles) bei A. N. Whitehead, *Process and Reality* 14.

465: 37. Vgl. Whitehead a.a.O. 18 f.

466: 38. Vgl. Kants Anhang zu seinen *Prolegomena* (Werke hg. von Cassirer IV 132 f.).

468: 39. Vgl. Whitehead, *Process and Reality* 20 f. Zur Einstellung «*Nimm's, oder laß es bleiben*», die im nächsten Absatz zur Sprache kommt, vgl. Anm. 53 zu Kap. 1.

470: 40. Vgl. Whitehead a.a.O. 492. Zwei der anderen Antithesen lauten: «Es ist ebenso wahr, daß die

Welt in Gott ist, als daß Gott in der Welt ist ... Es ist ebenso wahr, daß Gott die Welt erschafft, als daß die Welt Gott erschafft.» Dies erinnert sehr an den deutschen Mystiker Scheffler (Angelus Silesius), bei dem zu lesen steht: «Ich bin wie Gott so groß, Gott ist wie ich so klein; ich kann nicht ohne ihn, er ohne mich nicht sein.»

Zu meiner Bemerkung (später in diesem Absatz): Ich habe nur mit großem Widerstreben geschrieben, daß ich die Intentionen des Autors nicht verstehen könne. Denn die «Ich-verstehe-nicht»-Kritik ist ein ziemlich billiger und gefährlicher Sport. Ich schrieb aber diese Worte einfach deshalb, weil sie, allen meinen Anstrengungen zum Trotz, wahr blieben.

472: 41. Vgl. Kants Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766. (*Werke* hg. von Cassirer IX 56 f.)

473: 42. Vgl. Toynbee, *A Study of History* VI 536 f.

473: 43. Toynbee sagt (a.a.O. 537) von den «traditionell orthodoxen Geistern», daß sie «unsere Untersuchung als einen Angriff auf die Geschichtlichkeit der Erzählung von Jesus Christus ansehen werden, so, wie sie in den Evangelien dargestellt ist». Und er behauptet (5*38), daß sich Gott durch Dichtung ebenso enthülle wie durch die Wahrheit; nach seiner Theorie hat sich Gott «in der Volkskunst geoffenbart».

474: 44. Verfolgen wir diesen Versuch einer Anwendung von Toynbees Methoden auf ihn selbst etwas weiter! Es erhebt sich dann die Frage, ob seine *Study of History*, das auf 513 Bände geplante Werk, nicht ebensosehr eine *Tour de force* ist wie «die verschiedenen Reihen von Bänden, die gegenwärtig von der Cambridge University Press publiziert werden» – Unternehmungen, die er vortrefflich (I 4) mit «erstaunlichen Tunnels, Brücken, Dämmen, Linienschiffen, Schlachtschiffen und Wolkenkratzern» vergleicht. Insbesondere könnte man aber fragen, ob nicht Toynbees *Tour de force*, genauer gesagt, dem gleichkommt, was er selbst den Bau einer «Zeitmaschine» nennt, d. h. einer Flucht in die Vergangenheit. (Vgl. vor allem Toynbees Vorliebe für das Mittelalter, von der in Kap. 1, Anm. 61 kurz die Rede ist. Vgl. außerdem Anm. 54 zum vorliegenden Kap.)

475: 45. Ich habe bisher nur die ersten sechs Bände gesehen. Einstein ist einer der wenigen Wissenschaftler, die erwähnt werden.

475: 46. Toynbee a.a.O. II 178. (Hervorhebungen von mir.)

477: 47. Toynbee a.a.O. V 581 ff.

In Verbindung mit der Tatsache, daß Toynbee, wie im Text erwähnt, die marxistischen Lehren und insbesondere das *Kommunistische Manifest* vernachlässigt, sei bemerkt, daß er 179 (Anm. 5) dieses Bandes schreibt:

«Der bolschewistische oder majoritarianische Flügel der russischen sozialdemokratischen Partei gab sich im März – in ehrendem Gedenken an die Pariser Kommune von 1871– den neuen Namen ‚die Russische Kommunistische Partei.‘» Eine ähnliche Bemerkung findet sich im gleichen Band 582, Anm. 1.

Aber das ist nicht richtig. Die Namensänderung (die von Lenin der Parteikonferenz im April 1917 vorgelegt wurde; vgl. *Handbook of Marxism* 783; vgl. auch 787) bezog sich ganz offenkundig auf die Tatsache, «daß Marx und Engels sich Kommunisten nannten», wie es Lenin darstellt, sowie auf das *Kommunistische Manifest*.

479: 48. Vgl. Engels' *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (vgl. Anm. 9 zu Kap. 3). Zwei historische Wurzeln des Marxschen Kommunismus (Platons und vielleicht des Pythagoras Archaismus auf der einen Seite sowie die *Apostelgeschichte*, die durch diesen beeinflußt zu sein scheint, auf der anderen) werden I Kap. 5, Anm. 29 behandelt; vgl. auch Anm. 30 zu I Kap. 4; 34–36 zu I Kap. 6 sowie Anm. 3 und 8 (sowie Text) zu II Kap. 3.

480: 49. Vgl. Toynbee a.a.O. V 587.

480: 50. Vgl. Kap. 2, insbesondere Text zu Anm. 14 und Ende dieses Kapitels.

481: 51. Die Stelle steht nicht allein da; Toynbee drückt sehr oft seine Achtung vor dem «Verdikt der Geschichte» aus, und dies in Übereinstimmung mit seiner Lehre, «daß sich Gott nach der Aussage des Christentums in der Geschichte offenbart». Diese «neuprotestantische Lehre» (wie sie K. Barth nennt) wird im nächsten Kapitel diskutiert werden. (Vgl. insbesondere Kap. 5, Anm. 12.)

Im Zusammenhang mit Toynbees Behandlung von Marx sei erwähnt, daß sein ganzes Vorgehen durch den Marxismus stark beeinflußt ist. Er sagt (a.a.O. I 41, Anm. 3): «Mehr als eine dieser marxistischen Prägungen wurde sogar unter denen gängige Münze, die die marxistischen Dogmen ablehnen.» Diese Feststellung bezieht sich auf die Verwendung des Wortes «Proletariat». Aber sie gilt nicht nur für die bloße Verwendung von Worten.

481: 52. Vgl. Toynbee a.a.O. III 476. Die Stelle verweist auf I Teil I, *The Relativity of Historical Thought*, zurück. (Das Problem der «Relativität» des historischen Denkens wird im nächsten Kapitel zur Sprache kommen.) Eine hervorragende Kritik des historischen Relativismus (und des Historizismus) bietet H. Sidgwick's *Philosophy – Its Scope and Relations* 1902, Vorlesung IX, insbesondere 180f.

482: 53. Denn wenn *alles* Denken «unvermeidlich relativ ist» in bezug auf seinen historischen Hintergrund

und daher nicht «absolut wahr» (d. h. nicht wahr) sein kann – dann muß dies auch für diese Behauptung selbst gelten. D. h. sie kann nicht wahr sein, und sie kann daher auch nicht ein unentrinnbares «Gesetz der menschlichen Natur» sein. Vgl. auch Anm. 8 (2, a) zu diesem Kap.

483: 54. Zur Behauptung, daß Toynbee in die Vergangenheit zu entfliehen versucht, vgl. Anm. 44 zu diesem Kap. sowie Anm. 61 zu Kap. 1 (wo Toynbees Vorliebe für das Mittelalter besprochen wird). Toynbee selbst liefert eine hervorragende Kritik des Archaismus, und ich stimme seinem Angriff auf die nationalistischen Versuche einer Neubelebung alter Sprachen (insbesondere in Palästina) aus ganzem Herzen zu (vgl. a.a.O. VI 65 f.). Aber Toynbees eigener Angriff auf den Industrialismus (vgl. Anm. 21 zum vorliegenden Kapitel) scheint nicht weniger archaistisch zu sein. – Für ein Entrinnen in die Zukunft besitze ich kein anderes Zeugnis als Toynbees angekündigten prophetischen Titel von Band XII seines Werkes: *The Prospects of the Western Civilization*.

484: 55. Der «tragische weltliche Erfolg des Gründers des Islams» wird von Toynbee a.a.O. III 472 erwähnt. Zu Ignatius Loyola vgl. III 270; 466 f.

485: 56. Vgl. a.a.O. V 590. – Die folgende Stelle stammt aus V 588.

486: 57. Toynbee a.a.O. VI 13.

486: 58. Vgl. Toynbee VI 12 f. (Es wird hier auf Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion* Bezug genommen.)

Das folgende historizistische Zitat aus Toynbee (V 585; Hervorhebungen von mir) ist in diesem Zusammenhang von Interesse: «Die Christen glauben – *und das Studium der Geschichte gibt ihnen sicher recht* – daß es dem Menschen *unmöglich sei, die Brüderschaft der Menschen in irgendeiner anderen Weise zu erlangen* als so, daß er sich als Bürger einer *dvitas Dei* einträgt, die die menschliche Welt übersteigt und die Gott selbst zu ihrem König hat.» Wie kann wohl ein Studium der Geschichte eine solche Behauptung beweisen? Ist die Behauptung der Möglichkeit eines solchen Beweises nicht eine im höchsten Grade verantwortungsvolle Sache?

Was nun Bergsons *Deux Sources* betrifft, so stimme ich vollkommen mit der Ansicht über ein, daß jede Art schöpferischen Denkens ein irrationales oder intuitives Element enthält; aber dieses Element findet sich auch im rationalen, wissenschaftlichen Denken. Das rationale Denken ist nicht ohne alle Intuition; es ist aber Intuition, die (im Gegensatz zu wilder Intuition) *Testen und Prüfverfahren unterworfen wird*. Dies läßt sich auf die Frage der Schöpfung der offenen Gesellschaft anwenden: Ich gebe schon zu, daß Menschen

wie Sokrates von der Intuition inspiriert waren; aber es scheint mir, daß die Gründer der offenen Gesellschaft durch ihre *Rationalität* sich von jenen unterschieden, die ihre Entwicklung zum Stillstand zu bringen versuchten und die, wie Platon, gleichfalls von der Intuition inspiriert waren – nur von einer Intuition, die keiner Überprüfung durch die Vernunft unterlag (Vernunft in dem Sinn, in dem dieser Ausdruck im vorliegenden Kapitel verwendet worden ist). Vgl, auch die Anm. zur *Einleitung*.

487: 59 » Vgl, Anm. 4, Kap, 8.

ZUM 15. KAPITEL:
HAT DIE WELTGESCHICHTE EINEN SINN?

489: 1. Die sogenannten Konventionalisten (H. Poincaré, P. Duhem und, in neuerer Zeit, Eddington); vgl. I Kap. 5, Anm. 17.

490: 2. Vgl. Meine *Logik der Forschung**

491: 3. Die «Kübeltheorie des Geistes» wurde in Kap. 3 erwähnt. (*Zur «Scheinwerfertheorie der Wissenschaft» vgl. meinen Vortrag *Towards a Rational Theory of Tradition* in *The Rationalist Annual* 1949, insbesondere 45. *) Man kann vielleicht sagen, daß die «Scheinwerfertheorie» die noch vertretbaren Elemente des Kantianismus hervorhebt. Die Metapher weiter verwendend, können wir Kants Fehler auf die folgende Weise beschreiben: Kant glaubte, daß der Scheinwerfer selbst nicht verbessert werden könne; und er sah nicht, daß manche Scheinwerfer (Theorien) Tatsachen erleuchten und damit verständlich machen können, die andere nicht erhellen. Aber: das ist eben die Weise, wie wir gewisse Scheinwerfer aufgeben und einen Fortschritt machen.

492: 4. Vgl. I Kap. 8, Anm. 23.

492: 5. Zum Versuch der Vermeidung aller Voraussetzungen vgl. die Kritik (Husserls) in Anm. 8 [1] zu Kap. 4

sowie die zugehörigen Textstellen. Die naive Idee, daß es möglich sei, Voraussetzungen (oder einen Standpunkt) zu vermeiden, ist auch auf andere Weise von H. Gomperz angegriffen worden. (Vgl. *Weltanschauungslehre* I 1905, 33 und 35.) «Ein philosophisches oder wissenschaftliches» Verhalten ist «also jedenfalls ein denkendes Verhalten (und nicht etwa ... ein nach Kuh-Art genießendes, nach Maler-Art betrachtendes oder nach Schwärmer-Art ergriffenes).» Wir müssen daher annehmen, daß die Philosophen es «nicht bei dem bloßen Dasein der Tatsachen bewenden lassen», sondern sich über sie Gedanken machen wollen ... Und nun scheint mir klar, daß hinter jenem scheinbaren Radikalismus, der mit der Tradition zu brechen und unmittelbar auf die Tatsachen der Erfahrung zurückzugehen vorgibt, sich in Wahrheit immer eine unkritische Rezeption überlieferter begrifflicher Auffassungen verbirgt. Denn irgendwelche Gedanken über die Tatsachen müssen doch auch bei diesen Radikalen vorkommen; diese Gedanken aber, da sie nicht vom Himmel gefallen sein können, müssen entweder selbst der Tradition entnommen sein oder doch fortgebildet von überlieferten Ausgangspunkten aus, so daß . also jedenfalls eine Rezeption stattgefunden hat. Diese Rezeption kann aber keine kritische gewesen sein, da ja den in Rede stehenden Denkern das Bewußtsein derselben so sehr fehlt, daß sie vielmehr behaupten, nur die Tatsachen selbst auszusagen, nichts zuzulassen

als «reine Erfahrung» usw. Also bleibt nur übrig, daß ihrem Denken eine unkritische Rezeption ... zugrunde liegt.» (Vgl. auch die Bemerkungen desselben Autors zur *Interpretation* in *Erkenntnis* VII 2)

493: 6. Vgl. Schopenhauers Bemerkungen zur Geschichte (*Parerga* usw. II Kap. XIX, § 238).

494: 7. [1] Meines Wissens wurde die hier im Text skizzierte Theorie der Kausalität zuerst in meinem Buch *Logik der Forschung* (1935) dargestellt. Die zitierte Stelle findet sich auf Seite 26f. Kurze Stellen in Klammern wurden hinzugefügt, um einem Standpunkt sein Recht einzuräumen, den ich noch nicht klar sah, als die Stelle geschrieben wurde – ich meine den Standpunkt, den Tarski «Semantik» genannt hat (vgl. z. B. seinen Artikel *Grundlegung einer wissenschaftlichen Semantik*, in *Actes du Congres International Philosophique* III, Paris 1937, sowie R. Carnap, *Introduction to Semantics* 1942). Dank der Entwicklung der Grundlagen der Semantik durch Tarski habe ich keine Bedenken mehr (wie ich sie noch hatte, als ich das hier erwähnte Buch schrieb), die Ausdrücke «Ursache» und «Wirkung» ohne Einschränkung zu verwenden. Denn für sie läßt sich unter Verwendung des Tarskischen Wahrheitsbegriffes eine semantische Definition aufstellen wie etwa die folgende: Ereignis A ist die Ursache von Ereignis B und Ereignis B die Wirkung von Ereignis

A dann, und nur dann, wenn es eine Sprache gibt, in der wir drei Sätze u, a, und b formulieren können, so daß u ein wahres universelles Gesetz ist, a A und b B beschreibt und b eine logische Folge von u und a ist. (Der Ausdruck «Ereignis» oder «Tatsache» ließe sich hier durch eine semantische Version meiner Definition von «Ereignis» in *Logik der Forschung* 47 ff. einführen, etwa auf die folgende Weise: Ein Ereignis E ist das gemeinsame Designatum einer Klasse wechselseitig ineinander übersetzbarer singulärer Sätze.)

[2] Es seien hier einige historische Bemerkungen zum *Problem von Ursache und Wirkung* angefügt. Der aristotelische Ursachbegriff (d. h. seine formale und materiale Ursache sowie seine Wirkursache; die Zweckursache ist hier von uns ohne Interesse, doch gelten meine Bemerkungen auch in bezug auf sie) ist typisch essentialistisch; Problem ist die Erklärung der Veränderung oder der Bewegung; die Erklärung nimmt auf die verborgene Struktur der Dinge Bezug. Dieser Essentialismus findet sich noch immer in Bacons, Descartes', Lockes und selbst in Newtons Ideen über diese Dinge; aber die Theorie des Descartes eröffnet einen neuen Weg. Für ihn bestand das Wesen aller physischen Körper in ihrer räumlichen Ausdehnung oder in ihrer geometrischen Gestalt. Daraus schloß er, daß die Körper einzig durch Stoß aufeinander wirken könnten; ein sich bewegnender Körper stößt *mit Notwendigkeit* einen anderen von seiner Stelle, denn beide sind ausgedehnt

und können also nicht denselben Raum einnehmen. Daher *folgt die Wirkung mit Notwendigkeit auf die Ursache und jede wirklich kausale Erklärung (physikalischer Ereignisse) muß diese auf Stöße zurückführen*. Wir finden diese Ansicht auch noch bei Newton, der daher von seiner eigenen Gravitationslehre – die die Idee eines Zuges, statt eines Stoßes verwendet – sagte, daß sie keiner, der etwas von Philosophie verstünde, als eine befriedigende Erklärung auffassen könne; und diese Ansicht hat in der Physik noch immer ihren Einfluß, und zwar in der Form einer Abneigung gegenüber jeder Art von «Fernwirkung»). – Berkeley war der erste, der die Erklärung durch verborgene Wesenheiten kritisierte – gleichgültig, ob sie nun eingeführt werden, um die Anziehung Newtons zu «erklären», oder ob sie zu einer Cartesianischen Stoßtheorie führen; von der Wissenschaft verlangte er *Beschreibung*, nicht aber *Erklärung* durch wesentliche und notwendige Verbindungen. Diese Lehre, die eines der Hauptmerkmale des Positivismus wurde, verliert ihre kritische Spitze, wenn unsere Theorie der kausalen Erklärung angenommen wird; denn eine Erklärung wird damit zu einer Art von Beschreibung, nämlich zu einer Beschreibung, die sich universeller Hypothesen, Anfangsbedingungen und logischer Ableitungen bedient. Auf Hume geht der vielleicht wichtigste Beitrag zur Theorie der Verursachung zurück (Sextus Empiricus, Al-Gazzali und andere nehmen seine Ideen teilweise vorweg);

im Gegensatz zu den Cartesianern verwies er darauf, daß wir von einer notwendigen Verbindung zwischen einem Ereignis A und einem anderen Ereignis B nichts wissen könnten. Unserem Wissen sei allein der Umstand zugänglich, daß Ereignisse der Art A (oder Ereignisse, die A ähnlich sind) bis jetzt von Ereignissen der Art B (oder Ereignissen, die B ähnlich sind) begleitet wurden. Wir können wissen, daß solche Ereignisse tatsächlich verbunden auftraten; da wir aber nichts über die Notwendigkeit einer solchen Verbindung wissen, so können wir nur sagen, daß sie in der Vergangenheit bestand. Unsere Theorie erkennt diese Humesche Kritik voll an. Sie unterscheidet sich aber von Hume (1) insoferne, als sie explizite die *universelle Hypothese* formuliert, daß Ereignisse der Art A immer und überall von Ereignissen der Art B gefolgt werden; (2) insoferne, als sie die Wahrheit des Satzes «A ist die Ursache von B» behauptet, unter der Voraussetzung der Wahrheit der universellen Hypothesen. – Mit anderen Worten: Hume betrachtete nur die Ereignisse A und B selbst; und er konnte keine Spur eines kausalen Bindegliedes oder einer notwendigen Verbindung zwischen den beiden ausfindig machen. Wir aber fügen ein Drittes hinzu, ein universelles Gesetz; und in bezug auf dieses Gesetz können wir von einer kausalen Kette oder sogar von einer notwendigen Verbindung sprechen. Wir können z. B. definieren: Ereignis B ist mit Ereignis A *kausal verknüpft* (oder *notwendig verknüpft*) dann

und nur dann, wenn A (im Sinne der oben gegebenen semantischen Definition) die Ursache von B ist. – Was nun die Frage der Wahrheit eines universellen Gesetzes betrifft, so ist zu bemerken, daß es zahllose universelle Gesetze gibt, deren Wahrheit wir im täglichen Leben nie in Frage stellen; dementsprechend gibt es auch zahlreiche Fälle von Verursachung, bei denen wir im täglichen Leben die «notwendige kausale Verbindung» nie in Frage stellen. Vom Standpunkt wissenschaftlicher Methode aus betrachtet, ist die Situation jedoch eine andere. Wir können ja die Wahrheit wissenschaftlicher Gesetze niemals rational begründen; wir können sie nur strengen Prüfungen unterziehen und die falschen beseitigen (das ist vielleicht, der Hauptpunkt meiner *Logik der Forschung*). Dementsprechend behalten alle wissenschaftlichen Gesetze für immer einen hypothetischen Charakter bei; sie sind Annahmen. Folglich sind auch alle Feststellungen des Bestehens spezifisch kausaler Verbindungen in gleicher Weise hypothetisch. Wir können niemals sicher sein (in einem wissenschaftlichen Sinn), daß A die Ursache von B ist, und das genau darum, weil wir niemals sicher sein können, ob die fragliche universelle Hypothese wahr ist – sei sie auch noch so gut überprüft. Dennoch werden wir geneigt sein, die spezifische Hypothese, daß A die Ursache von B ist, um so mehr für annehmbar zu halten, je besser wir die entsprechende universelle Hypothese überprüft und bewährt gefunden haben.

(Zu meiner Theorie der *Bewährung* siehe *Logik der Forschung*, Kap. VII, insbesondere 204, wo die zeitlichen Koeffizienten oder Indices der bewährenden Sätze besprochen werden.)

[3] Zu meiner Theorie der historischen Erklärung, die ich hier im Text entwickelt habe (weiter unten), möchte ich einige kritische Bemerkungen zu einem Artikel von M. G. White anfügen, der den Titel *Historical Explanation* trägt und in *Mind* (LII 1943, 212 ff.) publiziert wurde. Der Verfasser akzeptiert die ursprünglich in meiner *Logik der Forschung* entwickelte Analyse der kausalen Erklärung. (Irrtümlicherweise schreibt er diese Theorie einem Artikel von C. G. Hempel zu, der 1942 im *Journal of Philosophy* publiziert wurde; siehe jedoch Hempels Besprechung eines Buches in der *Deutschen Literaturzeitung* 1937 [8], 310 bis 314.) Nachdem White die Züge der Erklärung im allgemeinen aufgefunden hat, stellt er die Frage, was wir unter einer *historischen* Erklärung zu verstehen hätten. Bei der Beantwortung der Frage weist er daraufhin, daß das Charakteristikum einer biologischen Erklärung (im Gegensatz zu einer physikalischen) darin bestehe, daß in den erklärenden universellen Gesetzen *spezifisch biologische Ausdrücke* auftreten; und er schließt, daß von einer historischen Erklärung also dann die Rede sein wird, wenn in ihr *spezifisch historische Ausdrücke* in der angegebenen Weise vorkommen. Er findet weiterhin, daß alle Gesetze, in denen so etwas wie spezifisch historische

Ausdrücke auftreten, besser soziologisch genannt werden, da die fraglichen Ausdrücke soziologischer, nicht aber historischer Natur sind; und damit ist er schließlich gezwungen, die «historische Erklärung» mit der «soziologischen Erklärung» zu identifizieren.

Es scheint mir nun klar zu sein, daß diese Ansicht einen Umstand vernachlässigt, der im Text die *Unterscheidung zwischen historischen und generalisierenden Wissenschaften* und ihren spezifischen Problemen und Methoden genannt worden ist; und ich kann wohl sagen, daß die Diskussionen zum Methodenproblem der Geschichte schon vor langer Zeit zur Erkenntnis geführt haben, daß die Geschichte an besonderen Ereignissen und nicht an allgemeinen Gesetzen interessiert ist. Ich denke z. B. an Actons Aufsätze gegen Buckle, die 1858 geschrieben wurden (sie finden sich in seinen *Historical Essays and Studies* 1908), und an die Debatte zwischen Max Weber und E. Meyer (siehe Webers *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* 1922, 215 ff.). Wie Meyer hob auch Weber allezeit mit Recht hervor, daß die Geschichte an *Einzelereignissen*, nicht an allgemeinen Gesetzen interessiert sei und daß sie *zur gleichen Zeit* ein Interesse an *kausaler Erklärung* besitze. Aber unglücklicherweise führten ihn diese richtigen Ansichten zur wiederholten (etwa a.a.O. 8) Leugnung einer Verbindung zwischen der Kausalität und universellen Gesetzen. Es scheint mir, daß die Theorie der historischen Erklärung, so, wie sie von

uns im Text entwickelt wurde, die Schwierigkeit entfernt und zur gleichen Zeit erklärt, wie sie entstehen konnte.

502: 8. Die Lehre, daß es in der Physik entscheidende Experimente (*experimenta crucis*) gebe, wurde von den Konventionalisten, insbesondere von Duhem angegriffen (vgl. Anm. 1 zu diesem Kap.). Aber Duhem schrieb vor Einstein und vor Eddingtons entscheidender Finsternisbeobachtung; er schrieb sogar vor den Experimenten von Lummer und Pringsheim, die, durch Falsifikation der Formeln von Rayleigh und Jeans, zur Quantentheorie führten.

505: 9. Daß die Geschichte von unseren Interessen abhängt, ist sowohl von E. Meyer als auch von seinem Kritiker M. Weber zugestanden worden. Meyer schreibt (*Zur Theorie und Methodik der Geschichte* 1902, 37): «... die Auswahl von Tatsachen beruht auf dem historischen Interesse, welches die Gegenwart ... hat.» Weber schreibt (*Ges. Aufsätze* 1922, 259): «Unser ... Interesse ... wird den Umkreis der für eine Geschichte ... maßgebenden Kulturwerte bestimmen.» Weber, der Rickert folgt, hebt wiederholt hervor, daß unser Interesse seinerseits von unseren Wertideen abhängt; damit hat er sicher nicht unrecht – aber zur methodologischen Analyse fügt er auf diese Weise nichts hinzu. Jedoch keiner dieser Autoren zieht die revolutionäre Konsequenz, daß es, da ja die

ganze Geschichte von unserem Interesse abhängt, *nur Geschichten, aber niemals eine «Geschichte» geben kann*, d. h. eine Darstellung der Entwicklung der Menschheit, «so, wie sie vor sich ging».

Betreffs zweier einander entgegengesetzter Deutungen der Geschichte vgl. Kap. 1, Anm. 61.

508: 10. Zu dieser Weigerung, das Problem der «Bedeutung der Bedeutung» (Ogden und Richards) oder vielmehr der «Bedeutungen der Bedeutung» H. Gomperz) zu diskutieren, vgl. Kap. 1, insbesondere Anm. 26, 47, 50, 51. Siehe auch Anm. 25 zum vorliegenden Kap.

513: 11. Der moralische Futurismus wird in Kap. 2 besprochen.

514: 12. Vgl. E. Barth, *Credo* 1936, 12. Zu Barths Bemerkung gegen «die neuprotestantische Lehre von der Offenbarung Gottes in der Geschichte» vgl. a.a.O. 142. Siehe auch die Hegelsche Quelle dieser Lehre, zitiert Kap. 2, Text zu Anm. 49. Vgl. auch Kap. 4, Anm. 51. Das nächste Zitat stammt aus Barth a.a.O. 79.

*Ich bemerkte, daß die Geschichte Jesu *nicht* «die Geschichte einer erfolglosen ... nationalistischen Revolution war». Ich bin nun geneigt zu glauben, daß gerade das der Fall gewesen ist; siehe R. Eisler, *Jesus Basileus*. Auf jeden Fall liegt hier aber nicht eine Geschichte irdischen Erfolgs vor.*

515: 13. Vgl. Barth a.a.O. 76.

515: 14. Vgl. Kierkegaards *Tagebuch* von 1854; siehe die deutsche Ausgabe seines *Buchs der Richter* 1905, 135.

516: 15. Vgl. Kap. 1, Anm. 57 sowie die dazugehörige Textstelle.

517: 16. Vgl. die Schlußsätze in Macmurrays *The Clue to History* 1938, 237.

519: 17. Vgl. insbesondere Kap. 4, Anm. 55 und die dazugehörige Textstelle.

519: 18. Kierkegaard wurde an der Universität Kopenhagen in einer Zeit erzogen, die durch einen intensiven und sogar manchmal etwas aggressiven Hegelianismus ausgezeichnet war. Besonders einflußreich war der Theologe Martensen. (Zu dieser aggressiven Haltung vgl. die Beurteilung von Schopenhauers Preisabhandlung *Über das Fundament der Moral* 1840 durch die Kopenhagener Akademie. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Affäre die Bekanntschaft zwischen Kierkegaard und Schopenhauer zu einer Zeit herbeiführte, zu der der letzte in Deutschland noch immer unbekannt war.)

519: 19. Vgl. Kierkegaards *Tagebuch* von 1853; siehe die deutsche Ausgabe des *Buchs der Richter* 129.

Kierkegaard ist nicht der einzige christliche Denker, der gegen den Historizismus Hegels protestiert hat; wir haben (vgl. Anm. 12 zu diesem Kap.) gesehen, daß auch Barth dagegen Einspruch erhebt. Eine bemerkenswerte und interessante Kritik der Hegelschen teleologischen Geschichtsdeutung hat der christliche Philosoph M. B. Foster, ein großer Bewunderer (wenn nicht ein Anhänger) Hegels, am Ende seines Buches *The Political Philosophies of Plato and Hegel* gegeben. Der Hauptpunkt seiner Kritik ist, wenn ich ihn richtig verstehe, der folgende. Indem Hegel die Geschichte teleologisch interpretiert, sieht er in ihren einzelnen Stadien nicht Selbstzwecke, sondern nur Mittel zur Herbeiführung des Endzwecks. Hegel hat aber unrecht, wenn er die historischen Phänomene oder Perioden für Mittel zu einem Zweck hält, der sich als etwas von den Phänomenen Verschiedenes erfassen und feststellen läßt (etwa so, wie sich ein Zweck von der Handlung unterscheiden läßt, die zu seiner Verwirklichung führt; oder eine Moral von einem Stück – wenn wir irrtümlicherweise annehmen, das Stück habe nichts anderes versucht, als diese Moral zu übermitteln). Denn diese Annahme, so behauptet Foster, zeigt die Unfähigkeit, zwischen dem Werk eines *Schöpfers* und dem eines Instrumentenmachers, eines Technikers oder «*Demiurgen*» zu unterscheiden. «Eine Reihe von Schöpfungswerken läßt sich als eine Entwicklung verstehen», schreibt Foster (a.a.O. 201–203), «... ohne daß eine deutliche Vorstellung des

Ziels gegeben wäre, auf das sie sich zubewegen ... so z. B. kann die Malerei einer Ära verstanden werden, indem man annimmt, daß sie sich aus der vorhergehenden Periode entwickelt habe, ohne vorauszusetzen, daß diese Entwicklung eine größere Annäherung an ein vollkommenes Stadium oder ein Ziel darstelle ... In gleicher Weise ... kann die politische Geschichte als eine Entwicklung verstanden werden, ohne daß sie als teleologischer Prozeß gedeutet wird. – Aber hier wie sonst mangelt Hegel die Einsicht in die Bedeutung des Schöpferischen.» Und später schreibt Foster (a.a.O. 204; Hervorhebungen teilweise von mir): «Hegel hält es für ein Zeichen der Inadäquatheit der bildlichen Darstellungsweise der Religion, daß die Menschen, die sich ihrer bedienen, zwar die Existenz eines Plans der Vorsehung behaupten, die Erkennbarkeit dieses Plans jedoch abstreiten ... Es ist zweifellos inadäquat ausgedrückt, wenn man den Plan der Vorsehung unergründlich nennt; die Wahrheit aber, die dieser Ausspruch inadäquat ausdrückt, ist nicht, daß der Plan Gottes nicht erkannt werden könne, sondern daß Gott, als ein Schöpfer, nicht als ein Demiurg, *überhaupt nicht nach einem Plane wirkt.*»

Ich halte diese Kritik für ausgezeichnet, wenn auch die Schöpfung eines Kunstwerkes in einem ganz anderen Sinn nach einem «Plan» vorgehen mag (obgleich dieser nicht ein «Ziel» oder ein «Zweck» zu sein braucht); denn es kann ein Versuch sein, so etwas wie

die platonische Idee dieses Werkes zu verwirklichen – jenes vollkommene Vorbild, das der Maler oder der Musiker nachzuahmen (abzubilden) versucht. (Vgl. I Kap. 9, Anm. 9, sowie Kap. 8, Anm. 25–26.)

520: 20. Zu Schopenhauers Angriff auf Hegel, auf den sich Kierkegaard hier bezieht, vgl. Kap. 2, z. B. Text zu Anm. 13 und die Schlußsätze. Die teilweise zitierte Fortsetzung der Stelle bei Kierkegaard ist a.a.O. 130. (In einer Anmerkung setzte Kierkegaard später «pantheistisch» vor «Fäulnis» ein.)

521: 21. Vgl. I Kap. 6, insbesondere Text zu Anm. 26.

522: 22. Zur Hegelschen Ethik von Herrschaft und Unterwerfung vgl. Kap. 1, Anm. 25. Zur Ethik der Heidenverehrung vgl. Kap. 2, insbesondere Text zu Anm. 75 ff.

526: 23. Vgl. I Kap. 5 (insbesondere Text zu Anm.

526: 24. Wir können uns in mannigfacher Weise «ausdrücken», ohne irgend etwas mitzuteilen. Zur Aufgabe, unsere Sprache zum Zweck rationaler Mitteilung zu verwenden, und zur Notwendigkeit, die Maßstäbe der Klarheit der Sprache aufrechtzuerhalten, vgl. Kap. 4, Anm. 19 und 20, sowie Kap. 2, Anm. 30.

527: 25. Diese Auffassung des Problems vom «Sinn des

Lebens» sei verglichen mit Wittgensteins Auffassung in *Traktat* 186: «Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist es nicht der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)» Zu Wittgensteins Mystizismus vgl. auch Anm. 32 zu Kap. 4.

527: 26. Vgl. zum Beispiel Anm. 5 zu Kap. 5 und Anm. 19 zu Kap. 14. Es sei bemerkt, daß die Welt der Tatsachen in sich vollständig ist (denn jede Entscheidung kann als eine Tatsache gedeutet werden). Es ist daher für immer unmöglich, einen Monismus, der behauptet, daß es nur Tatsachen gebe, zu *widerlegen*. Aber Unwiderlegbarkeit ist keine Tugend. So z. B. läßt sich auch der Idealismus nicht widerlegen.

528: 27. Einer der Beweggründe des Historizismus scheint dieser zu sein: Der Historizist sieht nicht, daß es neben den zwei von ihm zugestandenen Möglichkeiten – entweder wird die Welt von übermächtigen *Kräften* regiert, durch ein «essentielles Geschick» oder eine Hegelsche «Vernunft»; oder sie ist ein bloßes Zufallsrad, irrational, von der Art eines Glücksspiels – eine dritte Möglichkeit gibt. *Aber es gibt eine dritte Möglichkeit*: Daß nämlich *wir* Vernünftigkeit in die Welt einführen können (vgl. Kap. 4, Anm. 19); daß zwar die Welt nicht fortschreitet,

daß aber doch *wir*, individuell wie auch in Zusammenarbeit mit anderen Menschen, fortschreiten können.

Diese dritte Möglichkeit wird von H. A. Fisher in *History of Europa* I vii klar ausgedrückt (Hervorhebungen teilweise von mir; teilweise zitiert im Text zu Anm. 8, Kap. 1): «Eine intellektuelle Aufregung ist ... mir verschlossen geblieben. Menschen, die klüger und gelehrter sind als ich, haben in der Geschichte einen Plan, einen Rhythmus, eine vorbestimmte Struktur entdeckt. Diese Harmonien sind mir verborgen. Ich kann nur sehen, wie eine Zwangslage auf eine andere folgt, wie eine Welle einer anderen folgt, nur eine große Tatsache, *in bezug auf die es keine Verallgemeinerungen geben kann, da sie einzig dasteht*, nur eine sichere Regel für den Historiker: daß er das Spiel des Kontingenten und Unvorhergesehenen anerkennen sollte.» Und unmittelbar nach diesem ausgezeichneten Angriff auf den Historizismus (zur hervorgehobenen Stelle vgl. Kap. 3, Anm. 13) fährt Fisher fort: «Das ist keine zynische und verzweifelte Lehre. *Die Tatsache des Fortschritts ist klar und groß auf die Seiten der Geschichte geschrieben; aber der Fortschritt ist kein Naturgesetz.* Der Grund, den eine Generation gewann, kann der nächsten wieder verlorengehen.»

Diese letzten drei Sätze repräsentieren sehr klar die Position, die ich die «dritte Möglichkeit» genannt habe – den Glauben an unsere Verantwortlichkeit, den Glauben, daß alles von uns abhängt. Es ist interessant

zu sehen, daß Fishers Behauptung von Toynbee (*A Study of History* V 414) als Darstellung «des modernen abendländischen Glaubens an die Allmacht des Zufalls» interpretiert wird. Nichts könnte die Einstellung des Historizisten und seine Unfähigkeit deutlicher zeigen, diese dritte Möglichkeit zu erfassen. Und dies erklärt vielleicht, warum Toynbee vor dieser angeblichen «Allmacht des Zufalls» in einen Glauben an die Allmacht der *Macht* hinter der historischen Szene – d. h. in den Historizismus auszuweichen versucht. (Vgl. auch Anm. 61 zu Kap. 1.)

Toynbees Bemerkungen zu Fishers Stelle (die Toynbee bis zu den Worten «das Unvorhergesehene» zitiert) seien hier ausführlicher zitiert: «Diese ausgezeichnet formulierte Stelle», so schreibt Toynbee, «kann nicht als die Einbildung eines Scholaren abgetan werden; denn der Verfasser ist ein Liberaler, der ein Bekenntnis formuliert, das der Liberalismus aus der Theorie in die Praxis übersetzt hat ... Dieser moderne abendländische Glauben an die Allmacht des Zufalls führte im neunzehnten Jahrhundert der christlichen Ära, als es mit dem westlichen Menschen noch immer gut zu gehen schien, zur Politik des *laissez faire* ...» (Warum der Glauben an einen Fortschritt, für den wir selbst verantwortlich sind, einen Glauben an die Allmacht des Zufalls zur Folge haben sollte, oder warum er zur Politik des *laissez faire* führen sollte – das hat uns Toynbee nicht erklärt.)

529: 28. Mit dem «Realismus» der Wahl unserer Ziele meine ich, daß wir Ziele wählen sollten, die sich innerhalb einer vernünftigen Zeitspanne realisieren lassen, und daß wir vage und entfernte utopische Ideale vermeiden sollten, außer, wenn sie näherliegende Ziele bestimmen, die für sich selbst der Verwirklichung wert sind. Vgl. insbesondere die Prinzipien des schrittweisen sozialen Aufbaus, die in I Kap. 9 diskutiert wurden.

Die endgültige Fassung des Manuskripts von Band I der ersten Auflage dieses Buches war im Oktober 1942 fertiggestellt. Die des zweiten Bandes im Februar 1943

REGISTER ZU BEIDEN BÄNDEN

Die hier angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf das
Papier-Buch und NICHT auf die hier vorliegende e-Version!

Acton, Lord, I 190, 382f., 468	Antiphon von Rhamnos (Red- ner), I 346, 405
Adam, J., I 73, 123, 141, 195, 204, 274, 279f., 284, 286f., 295–302, 306–308, 318, 324f., 327–330, 332, 343, 348, 355f., 370f., 374, 376, 382, 384f., 409, 411f., 432, II 352	Antisthenes, I 138, 181, 208, 210f., 248, 260, 319, 325, 375–379, 384, 406, 425, II 30, 352, 365, 378f.
Adeimantos, I 349	Anytos, I 257, 259, 363
Adler, Alfred, II 126, 414, 451	Apostelgeschichte (Lukas, Evgl.), II 380f., 463
Agrippa, Menenius, I 402, II 385	Archelaos, I 314
Alexander, S., II 385	Archimedes, I 226, II 352
Alexander der Große, I 318f., 378f., II 6, 31, 64f.	Archytas von Tarent, I 261f.
Alkibiades, I 210, 256–258, 382, 384, 404f., 414	Aristophanes, I 244, 248, 346, 420–422, 424
Alkidamas, I 107, (138,) 161, 208, 248, 318, 354, 378, 401, II 351	Aristoteles, I 34, 36, 41, 53, 55–59, 62, 65, 67, 74, 107, 133, 139, 146, 159, 161f., 182, 241f., 273–279, 281–284, 286–288, 290f., 293–295, 298f., 306, 309, 311, 317–319, 324f., 335–337, 342, 345, 347, 350, 352–354, 364, 371–373, 376–379, 381, 385f., 401, 403f., 408f., 421, 426, 430, II 5–27, 29–31, 33, 35f., 40, 47f., 52, 641f., 88, 96, 272, 304, 349–352, 354–361, 365f., 368f., 378–380, 382f., 386, 389, 391f., 394, 397, 400, 402, 413, 461, 466
Alkmaion, I 118, 233, 326, 343, 401	Aristoxenos, I 410
Alter Oligarch, I 251, 261, 264, 378, 401, 409, 415, II 64	Arndt, E.M., II 396
Anaximander, I 253, 271, 273f., 282f., 411	
Ancillon (Kanzler), II 56	
Anderson, E.N., II 69, 71, 388, 391, 396–398	
Angelus Silesius, siehe Scheffler	
Antiphon von Athen (Sophist), I 106, 112, (138,) 314, 318, 324, 346, 378f., 401, 408	

- Aspasia, I 345
 Augustinus, I 297
 Augustus, I 407, II 31, 452

 Bacon, Francis, I 358, II 23,
 305–307, 372, 466
 Bäumler, A., II 394
 Bakunin, II 419
 Banse, E., II 89, 401
 Barker, Ernest, I 149, 162f., 318,
 324, 333, 335, 350f., 354, 356,
 371, 384
 Barth, Karl, I 317, II 337f., 463,
 469
 Beethoven, II 257f.
 Bellamy, II 431
 Bentham, II 292
 Bergson, H., I 269, 311, 401, 430,
 II 79, 282, 318, 385, 388f., 399,
 464
 Berkeley, G., II 380, 466
 Bernays, P., siehe Hilbert–
 Bernays
 Bernhard von Clairvaux, II 452
 Bernstein, A., II 434
 Best, W., II 95, 401f.
 Bevan, E., II 384
 Bias, I 37, II 387
 Bismarck, II 75
 Blüher, H., II 461
 Bodin, Jean, I 170
 Böhme, J., II 452
 Bohr, Niels, I 16, II 458
 Bosanquet, II 101

 Bowra, C. M., I 290
 Bradford, Bischof von, I 271, 399
 Bradley, f. H., I 312
 Broadhead, H. D., I 380
 Bruno, Giordano, II 55
 Bryson, I 341
 Buckle, H. T., II 468
 Burke, Edmund, I 159, 352, II 47,
 77, 168, 277, 281, 386, 389, 392,
 425
 Burnet, J., I 102, 254, 272f., 275,
 281, 286, 288f., 313f., 317, 324,
 362, 371, 402, 410–412, 415f.,
 418–422, 426–428
 Burns, E., I 424
 Bury, G. B., I 292
 Butler, Samuel, I 189, 364, 433
 Bywater, Ingram, I 411

 Caesar, II 327
 Caird, E., II 13, 357, 387, 401
 Capek, Karel, II 395
 Carlyle, Thomas, II 420
 Carnap, R., I 289, 315, 372, II
 363f., 368f., 371, 390, 402, 452,
 459, 461, 465
 Carruthers, John, I 398, II 408
 Cassirer, E., I 269, 366, II 395,
 461f.
 Catlin, G. E. G., I 57, 321–323, 347,
 398, 433
 Chairephon, I 258, 416, 424
 Chairon, I 364
 Chaplin, II 391

- Charikles, I 363
 Charmides, I 44, 256–258, 414,
 424
 Cherniss, H., I 298, 363
 Chion, I 190
 Choriskos, I 364
 Christus (siehe auch Jesus), I 42,
 II 35, 337f., 462
 Cicero, I 357, 377, 379, 409
 Clausewitz, K. von, II 86
 Cohen, M. R., II 366, 369
 Cole, G. D. H., II 414, 420, 441f.
 Comte, A., 164, 70, 277, 295, 297,
 II 110, 178, 241, 260, 374, 407
 Cope, Gilbert, I 271, 399
 Cornfbrd, f. M., I 281, 283–286,
 288, 299–301, 324f., 339f., 367,
 380, II 352
 Crossman, R. H. S., I 127f., 182f.,
 185, 193, 228, 290, 333, 362, 366,
 416, 428, 431, II 24, 366f., 369

 Damon, I 308f.
 Darwin, I 429, 433, II 52, 79, 260,
 301, 355
 Davis, J. L., I 334, 349, 368, 428
 Demokrit, I 36, 248f., 274, 314,
 319, 337, 375, 379, 401, 409, II 31,
 35f., 70, 377, 384f.
 Demos, I 426
 Demosthenes, II 350
 Descartes, René, I 10, II 24, 70,
 305, 379f., 452, 466
 Dickens, Charles, I 145, 350, 364,
 II 436
 Diels, I 272, 309, 317, 344, 371, 379,
 401, 409–411, 415
 Dilthey, W., II 459
 Diogenes, I 325, 378–380, 384,
 II 378
 Diogenes Laertius, I 278
 Dion, I 189f., 211, 257, 384, 433
 Dionysios der Ältere, I 43, 74,
 385, 405, 415, 426
 Dionysios der Jüngere, I 76, 189f.,
 385, 414, 433
 Dropides, I 278, 385
 Duboc, M., II 387
 Dudley, D. R., I 376
 Dümmler, I 376
 Duheim, P., II 464, 468
 Duns Scotus, II 453
 Durkheim, E., I 236

 Eastbrooks, G.H., I 434
 Eastman, M., I 281, 387, II 407
 Eckhart, Meister, II 452
 Eddington, A. S., I 16, 319, II 301,
 321, 464, 468
 Einstein, A., I 12, 16, II 28f., 36,
 203, 270f., 329, 361, 414, 462,
 468
 Eisler, R., I 271, 281, 306, 314, 326,
 343, 347, 370, 383, II 469
 Empedokles, I 277–280, 283, 286,
 291, 293, 295, II 3SS
 Engels, f., I 295, II 10€ , 126, 128,
 132, 138, 146, 149, 190, 195–197»

- 199f., 202, 210f., 229f., 247f.,
250, 274, 313, 404, 407, 409,
411, 415–420, 423, 425, 432–435,
437f., 442, 448f., 462
England, E. B., I 149, 289,
299f., 351
Epiktet, I 379, II 380
Epikur, II 384
Epimenides, II 454
Eucken, Walter, II 443
Euklid, I 15, 337, 340, 362
Euphagos, I 364
Euphrastos, I 364
Euripides, I 107, 138, 248, 318,
Euthyphron, I 263, 431 Ewing,
A.C., I 333

Fabier (Fabian society), II 408
Faraday, II 301
Farber, M., II 373
Farrington, B., I 290
Ferdinand I. von Österreich, II
391
Ferrari, I 297
Feuerbach, A. von, II 397
Feuerbach, Ludwig, II 409f., 450
Fichte, 110, 334, 381, II 29, 68–71,
74, 90f., 102, 386, 388, 391, 394,
396f., 401, 405, 453
Field, G.C., I 128, 278, 281, 286,
288, 318, 333, 352, 371, 376, 382,
420, 426, 428, II 350, 379
Findlay, J. N., II 456
Fischer, Zyrill, siehe Th. Murner

Fisher, H. A. L., II 241, 449, 471f.
Fite, W., I 290, 429
Fitzgerald, E., II 433
Ford, Henry, II 436
Foster, M.B., II 394, 469f.
Fourier, C., II 236, 449
Franz I., Kaiser, II 391
Freud, S., I 403, II 126, 377, 451
Freyer, H., I 310, II 83–85, 90,
400f.
Fried, M., II 390
Friedrich II. von Preußen (der
Große), I 415
Friedrich Wilhelm III. von Preu-
ßen, I 9, II 41–43, 45f., 53, 56,
63, 71, 74, 388
Fries, J. J., II 36, 390
Fritz, Kurt von, I 376

Galater(brief), II 381
Galiani, Abbé, II 449
Galilei, II 55, 311
Gandhi, II 337
Gard, Roger Martin du, I 213,
223, 387
Gassendi, II 384
Gauß, C.f., II 23
Gazzali, Al-, II 466
Gedye, G. E. R. II 431
Geffcken, J., II 381
Ginsberg, M., II 411
Glaukon, I 206–208, 225, 307,
344, 349, 355–357, 369f., 429,
432

- Glockner, H., II 384, 388, 391, 402
 Gobineau, J. A., Graf, I 33, 270
 Gödel, K., II 456
 Goethe, II 388, 396f.
 Gogarten, II 97
 Gombrich, E. H., I 343, II 394, 414
 Gomperz, H., II 358, 376, 465, 469
 Gomperz, Th., I 128, 251, 286, 301, 307, 318, 333, 349f., 376, II 7f., 3f.,
 Heine, H., II 137, 416,
 Hempel, C. G., II 467
 Herakleides, I 190, 433
 Heraklit, I 34–38, 40–45, 47f., 51, 5–6, 58, 68, 70, 73, 90, 94, 110, 119, 123, 174, 203, 232f., 253, 271–280, 283, 287f., 290, 313f., 401, 403, 410f., 427, 429, II 36, 40, 48f., 52f., 61, 64, 85, 91, 97, 128, 260, 342f., 386f., 400, 415, 452
 Herder, J. G., I 312, 334, 400, II 67f., 386, 395
 Hermias, I 364
 Hermodoros, I 36
 Hermokrates, I 426
 Herodot, I 138, 233, 248, 298, 314, 345, 401, 409, 411
 Hesiod, I 34f., 40, 67f., 89, 123, 154, 253, 271, 276, 280, 282, 293f., 307, 317, 343, 369, 370, 403
 Hilbert–Bernays, II 363
 Hippel, I 11
 Hippias, I 106, 138, 314, 318, 378f., 401
 Hippodamos, I 233, 281, 401f..
 Hobbes, T., I 167, 195, 432, II 358, 360f., 364, 380
 Hobhouse, L. T., II 100
 Homer, I 34, 271, 303, 307, 347, 381, 403, 427, II 337, 340
 Hook, Sidney, II 433
 Humboldt, W. von, II 69
 Hume, D., I 15, 309f., 354, II 50, 70, 262, 305, 369, 372, 466f.
 Hunt, A. S. (siehe auch Grenfell), I 308
 Husserl, E., I 290, II 24, 97, 391, 402, 411, 455, 46;
 Hutton, H. D., II 374
 Huxley, A., II 458, 460
 Huxley, T. H., II 353, 409
 Hyndman, H. H., II 436
 Ignatius von Loyola, II 317, 463
 Infeld, L., II 381 409, 411, 413, 416, II 7f., 350, 354–356
 Gorgias, I 107, 161, 208, 248, 354, 375, 378
 Gott, I 32, 50, 55, 82, 95f., 101, 108, 111, 194, 259, 279, 284, 317, 324, 375, 386, II 29, 31, 34f., 41, 50, 53, 63, 86, 97, 118, 168, 245, 290, 299, 307f., 312, 319, 335–338, 356, 397, 449, 461–464, 470

- Green, T. H., I 352, II 100
 Greenidge, II 352
 Grenfell, B. P. (siehe auch Hunt),
 I 308
 Grisebach, II 385, 387, 399, 404
 Grote, I 119, 128, 272, 278, 282,
 304, 327, 333f., 345, 363, 370f.,
 374, 405, 414, II 349, 351,
 359f., 379f.
 Haeckel, E., II 79f., 399
 Haiser, f., II 85, 87, 400
 Harvey, W., II 311
 Hastie, I 334
 Hayek, f. A. v., I 277, 388–390, 432,
 II 374, 400, 412, 423, 429, 445
 Heath, T., I 336f., 339, 341
 Hecker, J. f., II 414, 426
 Hegel, I 10, 34, 42, 70, 153, 171,
 198, 218, 237, 271, 277, 297, 311f.,
 321f., 333f., 405f., 430, II 5,
 13–15, 24, 29, 31, 36–68, 70–103,
 110, 115, 125, 128–131, 134, 137,
 139, 142f., 153, 165, 241f., 252,
 255, 258, 260–266, 270, 272,
 274f., 277, 294, 299, 304, 307f.,
 313, 318, 335, 339–341, 349, 357f.,
 372, 384, 385–395, 398–402,
 404–407, 414f., 417, 421, 429,
 435f., 448, 451, 459–461,
 469–471
 Hegemann, W., I 407, 415, II
 396f., 403
 Heidegger, Martin, II 97–99, 365,
 372, 402
 Heiden, K., II 37
 Inge, Dean, I 433, II 449
 Isokrates, I 190, 210f., 301, II 350,
 378, 406
 Jahwe, II 312
 Jamblichos, II 381
 Jaspers, II 97, 99, 402f.
 Jeans, J., I 12, II 301, 460, 468
 Jesus, II 317, 462
 Joad, G. E. M., I 128, 333
 Johannes, Evgl., I 327
 Joseph, Pater, II 460
 Jowett, B., I 352, 354
 Jünger, Ernst, II 401f.
 Julian Apostata, II 33, 381
 Jung, E., II 90, 401
 Justinian, Kaiser, II 33, 381
 Kafka, f., II 302, 460
 Kallikles, I 164–166, 247, 354f.,
 414
 Kallippos, I 190, 364
 Kant, Immanuel, I 4f., 9–19, 21,
 110, 146, 192, 208, 269, 312, 320,
 333f., 347, 366, 376, 387, 400,
 II 23, 29, 43, 49–53, 58, 67–70,
 83, 89, 100, 134, 262f., 270, 275,
 281, 293, 304, 307–309, 372,
 378, 388–392, 394–398, 424,
 451–453, 458, 461f.
 Kapp, II 201
 Karneades, I 167, 357, 432

- Katz, D., II 411
 Kaufmann, E., II 89, 401
 Kautsky, K., I 310, II 436
 Keeling, S.V., I 429f.
 Keller, Adolf, II 297, 459f.
 Kelsen, H., I 290, 387, 429
 Kepler, J., II 36
 Kierkegaard, II 244f., 338, 340f.,
 387, 449f., 469f.
 Kirchhoff, I 409
 Klearchos, I 190
 Kodros, I 44, 210, 278, 383, 385
 Kolnai, Aurel, I 309, II 91f., 99f.,
 400–404, 461
 Konstantin, Kaiser, II 33, 382
 Kopernikus, I 11, 16f., II 55, 100
 Kraft, Julius, I 365, II 365, 402,
 429
 Krantor, I 301, II 406
 Kraus, K., II 427, 432
 Krieck, E., II 92, 401
 Kritias, I 44, 196, 247, 251,
 256–258, 261, 278, 351, 363,
 370f., 401, 408f., 414–416, 424,
 426, 433, II 33, 382, 405
 Krohn, A., I 349
 Kuratowski, K., I 312
 Kyros der Jüngere, I 304, 417

 Lagarde, P. de (Boetticher), II 96
 Laird, J., II 455
 Lamarck, J. B., II 260
 Langford, C. H., II 454
 Laplace, I 12, II 107

 Lassalle, Ferdinand von, I 271,
 277
 Laurat, L., II 424, 433, 435–
 437, 450
 Lenin, I 226, 326, II 77, 104f., 128,
 135, 137, 146, 194, 204, 219, 230f.,
 404, 407f., 414, 418, 433,
 436, 439f., 448, 462
 Lenz, f., II 90, 401
 Leptines, I 190
 Lessing, G. E., II 396
 Leukippos, I 274
 Lewis, Sinclair, I 432
 Lindsay, A. D., I 297, 369, 375f.,
 393
 Lippmann, Walter, I 270, II 102,
 158, 422
 Livius, I 402
 Locke, John, I 10, II 70, 358, 369,
 380, 384, 466
 Loewe, A., II 450
 Löwenberg, J., II 386, 388
 Ludendorff, General von, II 90,
 401
 Lukian, I 273
 Lukrez, II 384
 Lummer, O., II 468
 Luther, M., II 245, 450
 Lutoslawski, W., I 428
 Lybyer, A. H., I 304
 Lykophron, I 107, 115, 138, 161–
 163, 208, 248, 318, 325, 353f.,
 371, 378, 401, 432, II 351, 392
 Lykurg, I 346, 478

- Lysander, I 247, 415
 Lysias, I 404
- Mabbott, J. D., I 283
 Macaulay, T. B., I 357f.
 MacCulloch, II 448
 Machiavelli, N., I 297, 309, II 413
 MacIver, R. M., I 290
 Macleod, W. C, I 310
 Macmurray, J., II 300f., 333, 339, 459f., 469
 Malebranche, II 377
 Malinowski, B., II 409
 Malthus, T.R., I 429
 Mannheim, H., I 392
 Mannheim, K., II 261, 429, 450f.
 Marinelli, W., I 340
 Martensen (Bischof), II 469
 Marx, I 7, 26, 33f., 68, 70, 222f., 270f., 290, 295, 297, 326, 351, II 5, 39, 45, 78f., 102–112, 117, 119, 125–161, 165–171, 173–196, 199f., 202–233, 235–237, 239–248, 250f., 253f., 258–261, 263, 265, 275, 298, 311–315, 339, 388, 399, 404–412, 414–421, 423–450, 462f.
- Masaryk, T. G., II 66, 395, 405
 Matthäus, Evgl., II 381, 460
 McTaggart, 1429, II 39, 460
 Meletos, I 363
 Mendelssohn, M., II 389, 462
 Menger, A., II 408
 Menger, C., I 315, II 362, 413
- Metz, R., II 100
 Meyer, E., I 242f., 277f., 286, 345, 358, 364, 385, 403–411, 414f., 433, II 87, 400, 468
 Miksch, Leonhard, II 443f.
 Milford, P., I 407
 Mill, James, I 357f., II 446
 Mill, John Stewart, I 57, 64, 70, 289, 297, 357f., 433, II 70, 110–112, 114–117, 122, 125, 127f., 131f., 241, 260, 374, 407, 410–413
 Moeller van den Brück, II 96
 Mohammed, II 316f.
 Montesquieu, Charles de Secon-dat, Baron de, II 386
 Moore, G. E., II 370
 Morgenthau, H. J., I 352f.
 Morrow, G. R., I 302, 335
 Müller, A., II 69, 100
 Mure, G. R. G., II 361
 Murner, Th. (Pseudonym für Zyrill Fischer), II 401
- Nagel, E., II 366, 369
 Napoleon I., II 67, 69, 71, 74, 396
 Napoleon III., II 251
 Nelson, Leonard, I 312, 360, 365
 Nestle, W., I 274
 Newton, Isaak, I 9, 11, 15, 18, II 36, 311, 329, 466
 Nietzsche, f., I 310, 368, 386, 434, II 400
 Noccolovius, II 397
 North, II 352

- Ödipus, 148
 Offenbach, J., II 42
 Ogden, C.K., 11469
 Oligarch, Alter, siehe Alter
 Oligarch
 Oppenheimer, f., I 310
 Osborn, H.f., II 355

 Paine, T., I 110
 Pareto, V., I 68, 265, 300, 432f.,
 II 33, 72, 75, 171, 345, 382, 397,
 404f., 413, 427
 Parke, H. B., II 194f., 224, 228,
 433, 436, 441, 446–450
 Parmenides, I 36, 38, 47, 56, 283f.,
 286f., 318, 374f., 411, 430, II 355,
 358, 452
 Pasteur, L., II 311
 Paulus, II 385
 Paulus, Apostel, siehe Galater
 Perdikkas III., I 364
 Perikles, I 29, 72, 137, 139, 146,
 150, 163, 243, 248f., 251, 253,
 263–265, 270, 297, 306, 308f.,
 345, 350, 378, 409, 432, II 31
 Phaleas, I 233, 401
 Philipp II. von Makedonien, II 6
 Philodem, I 377
 Philon Judaeus, I 273
 Pindar, I 105, 115, 314, 318, 325, 354
 Platon, I 7, 27, 29, 34–36, 38,
 41–47, 51–60, 62–90, 93f., 103,
 105–107, 110–155, 163–171, 173,
 176–180, 182, 184–199, 201–214,
 219, 222–226, 228–230, 242,
 247, 249, 251, 256f., 259–267,
 270–311, 313f., 317–319, 323–351,
 354–357, 359–387, 398–405,
 407–435, II 5–12, 15–17, 19f., 23,
 30–33» 35f., 40–42, 47f., 52f., 57,
 60, 64–
 67, 74, 79f., 84, 86–88, 102f., 116,
 125, 144, 146, 165, 199, 216f.,
 241, 258, 260f., 278f., 282,
 290f., 294, 303, 306–308, 330,
 343, 349–352, 354–358, 360,
 377–380, 382, 385–387, 392f.,
 397, 399, 405f., 408, 411, 413,
 415, 417f., 426, 452, 454, 458,
 461, 463, 469f.
 Plutarch, I 328, 336, 338, 404f.,
 II 352
 Poincaré, II., I 319, II 464
 Polanyi, K., I 289, II 412
 Polybios, II 382
 Pontius Pilatus, II 337
 Popper, K. R., I 336, II 368
 Popper–Lynkeus, J., I 402, II 408
 Pound, Roscoe, I 281, 387, 390
 Preisendanz, I 356, 367
 Pringsheim, E., II 468
 Prodikos, I 307
 Proklus, I 336
 Protagoras, I 90, 95, 100, 102f.,
 115, 196, 248, 253f., 307, 314, 317,
 325, 345, 354, 401
 Proudhon, P. J., II 152
 Pseudo–Plutarch, I 318

- Pseudo-Xenophon (siehe auch
Alter Oligarch), I 298, 409
- Pyrilampes, I 426
- Pythagoras, I 40, 121, 180, 190,
203f., 252, 261, 270, 282f., 300,
302, 332, 336f., 342, 350, 355,
361f., 366, 411f., 414, 418, 421, II
355, 452, 463
- Quételet, L. A. J., II 442
- Quine, W. van O., I 312
- Rader, M. M., I 409, II 401
- Ramsay, P., II 14
- Rayleigh, II 468
- Renan, E., I 310, II 398f.
- Ricardo, David, II 209, 211, 441f.,
447f.
- Richards, I. A., II 469
- Rickert, H., II 468
- Robespierre, Maximilian, II 137
- Rogers, A. K., I 281, 420
- Rose, I 318
- Rosenberg, Alfred, II 91, 93, 401
- Ross, W. D., II 351, 359, 366
- Rousseau, Jean-Jacques, I 171,
296, 300, 333, 348, 400, II 48,
52, 58f., 67f., 71, 94, 102, 115, 137,
386, 392, 395
- Rüstow, I 272
- Russell, Bertrand, I 183, 314, 372,
II 70, 158, 260, 304, 367, 372,
384, 422, 455, 461
- Russell, L. J., I 316, II 418, 458
- Salomon, E. von, II 403, 461
- Sandys, J. E., I 409
- Sanazzaro, Jacopo, I 296, 333
- Santayana, G., I 433
- Sawyer, Tom, I 367
- Schallmayer, W., I 434, II 79, 399
- Scheffler, Johann (Angelus Silesius), II 461
- Scheler, Max, II 90, 97, 261, 401f.
- Schelling, W., 110, II 29, 38, 68,
386
- Schiller, Fr., II 386, 397
- Schlegel, Fr., II 386
- Schleiermacher, II 386
- Schlick, M., II 368, 374
- Schopenhauer, I 5, II 30, 36f., 43–
- Stern, G.B., I 387 46, 49f., 54, 60,
70, 81, 90, 98,
- Stevenson, C. L., I 333 101, 103,
323, 340f., 377f., 385, 387f., 390,
397, 399, 402, 404, 465, 469f.
- Schwegler, C. A., II 44f., 387
- Scott, R.f., Kapitän, II 95
- Sextus Empiricus, II 466
- Shakespeare, I 33, 402, II 43, 335,
352
- Shaw, G. B., I 332, 401, II 79, 286,
399
- Shelly, P. B., I 210
- Sherrington, C, I 314, 350f.
- Sibree, J., II 395
- Sidgwick, H., II 463
- Simkhovitch, V. G., 1407
- Simkin, C. G.f., I 281, 388, II 446,

- 449
 Simmel, G., I 290
 Simplicius, I 286, II 378
 Smith, Adam, II 209, 229, 442, 447f.
 Smuts, Feldmarschall, II 385
 Sokrates, I 18f., 43, 57f., 73, 95, 102f., 105, 110, 114, 138, 150, 155, 179–185, 190f., 193, 196, 198, 201, 208, 210, 248, 252–263, 266f., 278, 281, 287f., 296f., 308, 314, 317, 319, 325, 351, 354f., 361–363, 365f., 377–379, 382, 384, 405f., 409f., 412–426, 428, 431, 434, II 30–32, 55, 275, 279, 291, 294, 300f., 342, 352, 380, 382, 397, 452, 464
 Solon, 144, 95, 278
 Solowjow, W., I 418
 Sophokles, I 248, 408
 Spencer, H., I 64
 Spengler, O., I 90, 311f., 381, II 91, 96, 241, 401, 403
 Speusippos, I 291, 317, II 10, 47, 355f.
 Spinoza, B. de, I 352, II 70, 386, 389, 452
 Stapel, W., II 93, 97, 401
 Stebbing, L. S., II 460
 Stewart, J. A., I 398
 Stirling, J. H., II 36, 39, 44f., 387
 Strabon, I 364, II 382
 Tarn, W. W., I 302, 318f., 378f., 382, 409
 Tarski, A., I 289, 315, 372, II 362f., 368, 457, 465
 Taylor, A. E., I 210, 272, 281, 288, 301f., 330f., 355, 384, 387, 414–422, 426f., II 352
 Teutameos, I 37
 Thales, I 271
 Theages, I 210
 Themistokles, I 240
 Theophrast, I 283, 286, II 378
 Theopompos, II 378, 380
 Theramenes, I 414
 Thomas von Aquin, I 319, 433, II 2 91
 Thrasybulos, I 257
 Thrasymachos, I 105, 151, 164, 166f., 247, 356, 414
 Thukydides, I 137, 239–244, 246–248, 251, 257, 297, 307, 345f., 385, 403–405, 407f.
 Timochares, I 343
 Townsend, J., I 244f., 449
 Toynbee, A. J., I 297, 304f., 310–313, 363, 402f., 407, II 33, 309, 310–318, 381–384, 459, 462–464, 472
 Treitschke, H. von, II 84, 96, 400
 Ueberweg, f., I 273
 Vaughan, C. E., I 334, 349, 368, 428, II 393f.
 Veblen, T., I 311

Verdroß–Droßberg, I 276, 281,
294, 368, 418
Vico, Giambattista, I 297, II 387
Vierkandt, A., I 290
Viner, Jacob, I 430, II 408, 441,
444, 446
Voltaire, I 9–11, 400, 415, II 251

Wade, II 435
Wagner, Richard, II 42, 258
Waismann, f., II 377
Wallas, Graham, I 270
Watts, John, II 421
Webb, L., II 419
Webb, Sydney und Beatrice, II
407
Weber, Alfred, II 387, 450
Weber, Max, I 29a, II 123, 365f.,
413, 468
Wells, H. G., 1349, II 449, 458
White, M. G., II 467
Whitehead, A. N., II 284,
304–307, 309, 385, 457, 461
Wiener, N., I 312

Wilson, Woodrow, II 65f., 405
Winckelmann, J. J., II 396
Winspear, A.D., I 290, 362, 432
Wisdom, J., II 450
Wittgenstein, L., I 273, 315, II
15–24, 29, 303, 358, 366–368,
371–377, 402, 450f., 453, 455f.,
460, 471
Wright, Thomas, I 12

Xenokrates, I 364
Xenophanes, I 40, 253, 286, 317,
403, 427, II 355
Xenophon, I 325, 371, 377, 385,
414f., 417, 419f. 425, II 352
Zeller, E., I 272f., 291, II 12,
349–351, 354f., 357

Zenon, I 375
Ziegler, H. O., II 100, 404
Zimmern, A., II 80, 395, 398f.,
401, 4.05
Zinoview, G. E., II 422
Zinsser, H., I 407, II 34f., 334, 384

INHALTSVERZEICHNIS

Der Aufstieg der orakelnden Philosophien

1. Kapitel: Die aristotelischen Wurzeln des Hegelianismus 5
2. Kapitel: Hegel und der neue Mythos von der Horde 53

Marxens Methode

3. Kapitel: Marxens soziologischer Determinismus..... 154
4. Kapitel: Die Autonomie der Soziologie 170
5. Kapitel: Der ökonomische Historizismus..... 190
6. Kapitel: Die Klassen 210
7. Kapitel: Das legale und das soziale System 221

Marxens Prophezeiung

8. Kapitel: Die Verkündigung des Sozialismus. 254
9. Kapitel: Die soziale Revolution..... 274
10. Kapitel: Der Kapitalismus und sein Schicksal 310
11. Kapitel: Eine Abwägung der Prophezeiung..... 358

Marxens Ethik

12. Kapitel: Die Sittenlehre des Historizismus 370

Die Folgen

13. Kapitel: Die Wissenssoziologie..... 396
14. Kapitel: Die orakelnde Philosophie und der Aufstand
gegen die Vernunft 419

Schluß

15. Kapitel: Hat die Weltgeschichte einen Sinn ? 488

Anmerkungen 531

Register..... 823