Demokratie ohne Dogma: die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit

Geiger, Theodor

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Schriftenreihe zur
Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung

Herausgegeben von Prof. Dr. Manfred Rehbinder

Band 71

Demokratie ohne Dogma

Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit

Von

Theodor Geiger

Vierte Auflage

durchgesehen und herausgegeben von

Manfred Rehbinder

Duncker & Humblot · Berlin

129

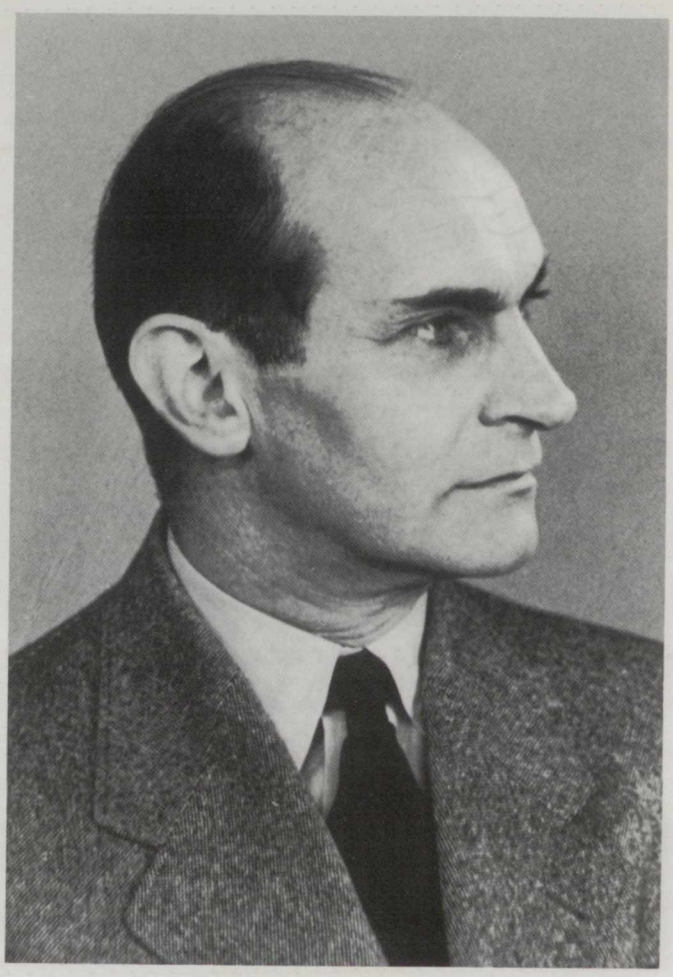
THEODOR GEIGER

Demokratie ohne Dogma

Schriftenreihe zur
Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung

Begründet von Prof. Dr. Dr. h. c. Ernst E. Hirsch
Herausgegeben von Prof. Dr. Manfred Rehbinder

Band 71



Theodor Geiger.

Demokratie ohne Dogma

Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit

Von

Theodor Geiger

Vierte Auflage

durchgesehen und herausgegeben von

Manfred Rehbinder

Duncker & Humblot · Berlin

Von diesem Buch sind bisher erschienen: Die 1. Auflage mit dem Titel: *Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit* im Verlag Munksgaard, Kopenhagen 1960; die 2. Auflage mit dem Titel: *Demokratie ohne Dogma* im Verlag Szczesny, München 1963 und die 3. Auflage *mit demselben Titel* im Verlag Arno Press, New York 1975.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Geiger, Theodor:
Demokratie ohne Dogma: Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit / von Theodor Geiger. — 4. Aufl. / durchges. und hrsg. von Manfred Rehbinder. — Berlin: Duncker und Humblot, 1991
(Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung; Bd. 71)
ISBN 3-428-07191-3
NE: GT

Fremddatenübernahme und Fotoprint:
Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin 61
Printed in Germany

ISSN 0720-7514
ISBN 3-428-07191-3

Vouloir nous brûle, et *pouvoir* nous détruit; mais SAVOIR laisse notre faible organisation dans un perpétuel état de calme.

... j'ai placé ma vie, non dans le coeur qui se brise, non dans les sens qui s'émoussent mais dans le cerveau qui ne s'use pas et qui survit à tout.

„Die Begierde verbrennt uns. Macht richtet uns zugrunde, Wissen jedoch überwindet unsere Schwäche und macht uns gleichmütig.

... Ich habe mein Leben nicht auf das Herz gestellt, das sich erschöpft, nicht auf die Sinne, die stumpf werden, sondern auf den Verstand, der sich nicht abnützt und der alles überdauert."

HONORÉ DE BALZAC: *„Das Chagrinleder"*

Offener Brief an den Leser

Lieber Unbekannter!

Die Absicht des Buches, das ich mit einigem Zögern in Ihre Hand lege, ist nicht wissenschaftlich, sondern politisch. Das heißt, in meinem eigenen Urteil: ohne Anspruch auf objektive Wahrheitsgeltung.

Damit sage ich nicht, daß die folgenden Seiten nur mit Postulaten bedruckt und also für Sie unverbindlich seien. In diesem Falle wäre es unverfroren, Ihnen den Zeitaufwand des Lesens zuzumuten. Meine politischen und also für Sie unverbindlichen Meinungen stützen sich auf theoretische und also auch für Sie verbindliche Einsichten.

Das erste Buch ist Soziologie, das zweite ist Wertphilosophie und Erkenntnistheorie. Das ist Wissenschaft und der Diskussion mit sachlichen Gründen, logischen Folgerungen zugänglich. Das dritte Buch enthält die praktisch-politischen Sätze, zu denen die in den beiden vorangehenden entwickelte Theorie und die Erfahrung des Lebens mich geführt haben. Der Schluß vom ersten und zweiten Buch auf das dritte ist nicht denknotwendig. Sie können ihn unbeschadet Ihres logischen Gewissens ablehnen. Nur die eine Bitte habe ich: lehnen Sie ihn nicht ab, ohne ihn wohl erwogen zu haben.

Dieses dritte Buch – nein, schon viele Feststellungen der ersten beiden – werden psychische Widerstände bei Ihnen wecken, vielleicht Ärgernis erregen. Darauf bin ich gefaßt, da ich mir

wohl bewußt bin, hier Ansichten zu äußern, die gewohnten Vorstellungen zuwiderlaufen, von eingefahrenen Gedankenspuren abweichen. Aber schreibt man eigentlich Bücher, um dem Leser in erbaulicher Form Dinge zu sagen, mit denen er innig übereinstimmt, weil er schon selber so gedacht hat – oder um zum Beschreiten neuer Gedankenbahnen anzuregen? Wenn ich einen Verfasser nennen soll, bei dem Sie zum Teil ähnliche Gedanken finden können, so ist es Bertrand Russell in seinen jüngsten Arbeiten. Ohne mich auf seine Autorität berufen zu wollen, darf ich sagen, daß ich mich in seiner Nachbarschaft wohl und sicher fühle.

Sollten Sie, verehrter Leser, frühere Schriften von mir kennen, werden Sie unschwer finden, daß ich von manchem meiner einstigen Standpunkte abgefallen bin. Schmieden Sie daraus keine Argumente gegen meine heutigen! Zwischen damals und heute liegt viel Weltgeschichte, aus der ich gelernt und Erfahrungen geschöpft habe, liegt aber auch eine theoretische Entwicklung, die mir rückblickend folgerichtig erscheint. In den sechzehn Jahren, die seit dem Erscheinen meiner letzten auf Deutsch erschienenen Schriften vergangen sind, habe ich mich viel und von vielen Seiten mit Fragen der Ideologie, der Propaganda, der Wertphilosophie, der Soziologie der Erkenntnis beschäftigt. Das Endergebnis sind die hier vorzutragenden, unorthodoxen Anschauungen. Indem ich heute gegen öffentlich approbierte Glaubenssätze Aufruhr stifte, bekenne, bereue und büße ich zugleich die Sünden meiner eigenen Vergangenheit.

Vielleicht, lieber Leser, werden Sie hinter vieler Schärfe, manchem hart und kalt klingenden Worte ahnen, daß es mir darum geht, die Sache des Menschen zu führen, des ewig getretenen, gequälten, geschändeten. Ist es nicht endlich an der Zeit, ihn aus der Knechtschaft der Ismen und Systeme zu befreien und – leben zu lassen?

Aarhus, Februar 1950. *Theodor Geiger*

Inhalt

Einleitung des Herausgebers

Am 9. November 1991, dem 100. Geburtstag von *Theodor Geiger* (1891-1952)[1], wird seines Lebenswerkes mit einem Symposium gedacht werden, das an seiner letzten Wirkungsstätte in Deutschland stattfindet, an der Technischen Universität Braunschweig. Von dort ist *Geiger* im Jahre 1933 nach Dänemark emigriert, und dort hat der heutige Inhaber seines Lehrstuhls, Prof. Dr. *Siegfried Bachmann*, im Fachbereich Erziehungswissenschaften seit vielen Jahren ein Theodor Geiger-Archiv aufgebaut[2]. Aus Anlaß dieser Gedenkveranstaltung in Braunschweig soll auch *Geigers* »politisches Vermächtnis« [3] erneut zugänglich gemacht werden, das im Jahre 1950 keinen Verleger fand und daher erstmals im Jahre 1960 posthum in Dänemark unter dem Titel »Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit« [4] erschien. Die wenig später folgende Ausgabe des Verlages von *Gerhard Szczesny*, des Begründers der Humanistischen Union, München 1963[5], ist seit langem vergriffen. Sie stellte dem Werk als aussagekräftigen Haupttitel die Bezeichnung »Demokratie ohne Dogma« voran. Unter diesem Titel ist das Werk unter Soziologen und Politologen bekannt. Die Neuausgabe in der vorliegenden Schriftenreihe, die sich mehrheitlich an Juristen wendet, möchte auf das Staatstheoretische am Anliegen von *Geiger* aufmerksam machen. Sein Grundgedanke ist nämlich, daß die Staatsform der Demokratie langfristig nur lebensfähig ist, wenn es gelingt, den Durchschnittsmenschen durch Erziehung auf ein toleranzgeprägtes intellektuelles Niveau zu heben,

Staatstheorie
↓
Gaiduk
Jubelt
Tolerenz

---

1 Über Leben und Bedeutung von Geiger siehe *meine* Einleitung zu Th. Geiger: Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts, 4. A. 1987, S. VII-XX (Bd. 65 der vorliegenden Schriftenreihe).

2 Siehe näher *S. Bachmann:* Leben und Werk des Soziologen Prof. Dr. Theodor Geiger, Mitteilungen der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig XV 3/4 (1980), S. 56-61.

3 So *Hans Tietgens* in seiner Besprechung der Neuausgabe von 1963 in Neue Politische Literatur 9 (1964), Sp. 9-24 (17).

4 Acta Jutlantica (Publications of the University of Aarhus) XXXII, 1. Verlag Ejnar Munksgaard, Kopenhagen 1960.

5 Davon gab es einen Nachdruck im Verlag Arno Press, New York 1975.

das seiner gegenwärtigen komplexen Gesellschaftsform angepaßt ist und das *Geiger* intellektuellen Humanismus nennt. *Geiger* war sich wohl bewußt, daß dieses sein Anliegen bei vielen auf »psychische Widerstände« stoßen würde. Sein »offener Brief an den Leser« bringt dies deutlich zum Ausdruck. Bevor jedoch darauf eingegangen werden kann, wie sich insoweit die Situation heute, 40 Jahre nach der Entstehung des Werkes, darstellt, sei sein Gedankengang auf das für die Einordnung und Bewertung des Werkes unbedingt Notwendige zusammengefaßt.

1. *Ausgangspunkt: neoromantische Kulturkritik und Gefühlskult des Nationalsozialismus*

Anknüpfend an eine Welle romantisch-pessimistischer Kulturkritik, wie sie in den Werken von Oswald Spengler (Untergang des Abendlandes) und Wilhelm Röpke (Gesellschaftskrisis der Gegenwart) gipfelte, war es dem Nationalsozialismus leicht, sich durch Kampf gegen den Intellektualismus als Welterneuerer zu empfehlen. War doch jene kulturphilosophische Weltuntergangsstimmung Ausdruck von Zivilisationsangst und Lebensimpotenz (S. 39), eine Flucht vor der Kompliziertheit der Welt. Rationalität, die geistige Grundlage der modernen Gesellschaft, wurde als unmenschlich abgelehnt und als Alternative zum unpersönlich-institutionellen Charakter der modernen Großgesellschaft die Gemeinschaft empfohlen. In der Forderung nach der seelischen Unmittelbarkeit des Gemeinschaftslebens, geeint durch eine gemeinsame Metaphysik (S. 38), die dem Orientierungslosen Halt und Sicherheit gibt, zeigt sich das »innere Versagen des Menschen gegenüber der vom 19. Jahrhundert geschaffenen industriellen und demokratischen Massengesellschaft« (S. 44). Der vom Nationalsozialismus propagierte und inszenierte Gefühlskult, die Ersetzung des demokratischen Mehrheitsprinzips durch die charismatische Führerpersönlichkeit, sprach die Masse weltfremder Träumer und Utopisten an, die den Gegensätzen einer abstrakten, unübersehbar großen und komplizierten Massengesellschaft nicht

gewachsen war. Da jener verstandesfeindliche Gefühlskult uns in die Katastrophe des 2. Weltkrieges geführt hat, will *Geiger* als Soziologe wertfrei (S. 69) prüfen, ob die ihm zugrunde liegende neoromantische Gesellschaftskritik durch die sozialen Tatsachen der Gegenwartsgesellschaft gerechtfertigt ist. Sodann möchte er als politisch Denkender und Handelnder aus seinen Erkenntnissen Folgerungen ziehen und Lösungsvorschläge anbieten. Wegen dieses letzteren Anliegens kennzeichnet er den dritten Teil seines Buches — seinem Wissenschaftsverständnis entsprechend — als unwissenschaftlich, nämlich politisch (S. 7).

2. *Empirisch-analytische Untersuchung der Gegenwartsgesellschaft*

Eine empirisch-analytische Untersuchung der Gegenwartsgesellschaft ergibt zwei Kennzeichen: Die Rationalisierung des Daseins und die Freisetzung der Persönlichkeit. Rationalisierung des Daseins bedeutet Vordringen rationaler Problemlösungen. Die beiden Grundprobleme jeder Gesellschaft, nämlich Organisation des menschlichen Zusammenlebens und Deckung des Güterbedarfs, werden zunehmend anhand eines rationalen Zweck-Mittel-Kalküls gelöst. Nur Rationalität (Effizienzdenken aufgrund wissenschaftlicher Erkenntnis) kann ein gedeihliches Zusammenleben und eine ausreichende Güterversorgung in Sozialgebilden garantieren, die unter den Sachzwängen eines immensen Bevölkerungswachstums und einer räumlichen Vergrößerung stehen. Die Rationalisierung mittels technischer und organisatorischer Mittel hat breitesten Bevölkerungsschichten einen bisher unerreichten Lebensstandard gebracht. Doch ist dieser von weitgehender wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Arbeitsteilung, von Veranstaltlichung, Großorganisation, Spezialisierung, Zentralisierung usw. abhängig, d. h. von den Kennzeichen der modernen Großgesellschaft.

Freisetzung der Persönlichkeit als Kennzeichen der Gegenwartsgesellschaft bezeichnet die mit der Renaissance einsetzende Entfaltung des Individuums. Sie führte zum Umbau der hierarchisch-korporati-

ven Gesellschaftsstruktur des Mittelalters durch Befreiung von Zwangsmitgliedschaften und unveränderlichen Sozialbindungen. Der einzelne erhält so die Aufgabe, seinen gesellschaftlichen Standort weitgehend eigenverantwortlich zu finden, indem er sich unter unterschiedlichen Rollenaspekten unmittelbar in gesellschaftliche Großgebilde einordnet. Es ist aber einseitig und schief, die moderne Gesellschaft in ihrer Totalität wegen der großen Bevölkerungszahl freischwebender Individuen als atomisierte Massengesellschaft zu kennzeichnen (S. 70). Das gesamte gesellige Leben spielt sich keinesfalls in Vermassung, Atomisierung und Anonymität ab, vielmehr ist eine Scheidung in öffentliche und private Daseinssphäre eingetreten (S. 84, 89). In dem Maße, wie das öffentliche Leben in Wirtschaft und Politik unter dem Leitbild der Rationalität großräumig organisiert wurde, erlaubte die Freisetzung der Persönlichkeit eine nie gekannte Privatheit des Privatlebens (S. 87).

Der funktionellen Trennung der Gesellschaft in öffentliches Leben und Privatleben entspricht die strukturelle Trennung von Gruppen erster und zweiter Ordnung (S. 80). Gruppen erster Ordnung (Kleingruppen) werden auf emotionaler Grundlage zusammengehalten: durch sympathetisches Gemeinschaftsgefühl und herzliche Wärme (S. 153). Hier, im Familien- und Freundeskreis, vollzieht sich Privatleben. Gruppen zweiter Ordnung (Großgruppen, Organisationen) hingegen vergesellschaften den Menschen nur unter einem speziellen Aspekt, der die jeweilige Gruppe ausmacht, dafür aber eine Vielzahl von Menschen. Ihr Verhältnis zueinander ist daher sachlich-distanziert. Die einzelnen interessieren sich füreinander nicht als Personen, sondern nur als Rollenträger unter dem jeweiligen Vergesellschaftungszweck (z. B. Parteien, Verbände, Staat).

Solange der Mensch seine gefühlsmäßigen psychischen Bedürfnisse in der Kleingruppe ausleben kann, besteht kein Anlaß, über die Anonymität und Atomisierung der Großgesellschaft zu klagen. In einem soziographischen Selbstversuch (S. 99-135) ist *Geiger* in der Lage zu zeigen, daß die »Massengesellschaft« eine Legende der neoromantischen Kulturkritik ist, weil nur die wenigsten der täglichen sozialen Kontakte des heutigen Menschen solche sind, die sich unter

den Bedingungen des Massendaseins abspielen. Die allermeisten Kontakte geschehen im vertrauten Umfeld enger sozialer Beziehungen. Es entbehrt daher jeder Grundlage, von einer Heimatlosigkeit und Wurzellosigkeit des Menschen zu sprechen und für diese die moderne Gesellschaftsstruktur verantwortlich zu machen. Die beklagte »Leere des Daseins« ist daher — wie *Geiger* schreibt — nur eine Leere in den Köpfen derjenigen, die ihrem Privatleben keinen Inhalt zu geben vermögen und deshalb in das anonyme Menschengewühl flüchten (S. 94). Die Ergänzung der gesellschaftlichen Kleingebilde durch Großgebilde ist hingegen eine unvermeidliche Begleiterscheinung der technisch-wirtschaftlichen Zivilisationsstufe und kann angesichts der Bevölkerungsmassen ohne verheerende Folgen nicht beliebig zurückgenommen werden (S. 139).

3. *Das geistige Zurückbleiben des Durchschnittsmenschen hinter der Entwicklung der Gesellschaft als Ursache verbreiteter Unzufriedenheit und ständiger Konflikte*

Wenn sich heute »Millionen zu einem vital unbefriedigenden Dasein verurteilt« sehen (Röpke), so liegt das nach *Geiger* weniger an einem Konstruktionsfehler der Gesellschaft als an einem Anpassungsfehler der Menschen (S. 59, 94, 260). Der Durchschnittsmensch versucht nämlich, das Leben in der Großgesellschaft mit den emotionalen Mustern der Kleingruppe zu bewältigen. Während die Primärgruppen der Privatsphäre durch Sympathie zusammengehalten werden, herrschen in den Großgruppen der öffentlichen Sphäre andere Bedingungen. Allein schon die Größe der Mitgliederzahl macht es hier unmöglich, alle Gruppenmitglieder in ihrer Gesamtpersönlichkeit zu erfassen, wie es für Sympathiebeziehungen erforderlich wäre. Der Zusammenhalt wird daher hier durch einen Integrationsgegenstand vermittelt, insbesondere durch ein gemeinsames Interesse (S. 170). Dieser Integrationsgegenstand stellt zwischen den einzelnen Gruppenmitgliedern eine indirekte Beziehung her. Das durch ihn vermittelte gemeinsame Gefühl (»wir Bayern«, »wir Proletarier«) hat nichts

mit den zwischenmenschlichen Sympathiegefühlen in der Kleingruppe zu tun.

Kollektivgefühle in Großgruppen sind nämlich nicht Sympathie für den Mitmenschen, sondern Pathos für eine gemeinsame Sache (S. 156). Auch Pathos wirkt wie Sympathie als sozialer Kitt einer Gruppe, aber auf eine gefährliche Art. Die emotionale Bindung im Pathos für eine Sache entsteht nämlich im Widerspruch zu einem anderen, entgegengesetzten Integrationsgegenstand. Der eigene Gegenstand wird zum Idol erhoben und durch ein Feindbild ergänzt. Dadurch hat Pathos ein aggressives Wesen (S. 156). Der Grund dafür liegt nicht etwa im Wesen des Integrationsgegenstandes selbst, sondern darin, daß dieser zu einem »Gut«, einem Wert hochstilisiert wird (S. 198). Wert ist für *Geiger* kein Gegenstand der Tatsachenwelt, sondern eine bloße Vorstellung, eine Illusion (S. 199). »Gut sein« oder z. B. Schönheit sind keine realen Eigenschaften bestimmter Gegenstände, sondern subjektiv beigemessene Prädikate aufgrund eines positiven Gefühlsverhältnisses des Wertenden zum Wertungsgegenstand. Anstatt sich darauf zu beschränken, positive oder ablehnende Gefühle zu äußern und als persönliche Empfindungen auszudrükken, werden diese Gefühle als theoretisch-sachliche Aussagen über die Werthaftigkeit von Gegenständen oder Handlungen formuliert (S. 203). Solche Aussagen darf man nach *Geiger* nicht einfach als theoretische Sinnlosigkeiten abtun, wie dies die wertnihilistische Uppsala-Schule getan hat. Man muß vielmehr vom theoretischen zum praktischen Wertnihilismus fortschreiten, indem man Werturteile nicht nur als theoretisch sinnlos, sondern auch als sachlich unrichtig unterläßt (S. 305 f.). Denn Werturteile sind keine beschreibenden Aussagen über faktisch feststellbare Gefühlsverhältnisse (die *Geiger* Primärwertung nennt), sondern Umdeutungen persönlicher Gefühlsverhältnisse in objektiv am Gegenstand gegebene Eigenschaften (S. 200 f.), Erhebungen von Primärbewertungen in die Ebene einer Objektivität, die sachliche Geltung beansprucht (S. 207). »Wer anders wertet als ich, ›hat Unrecht‹, er ist entweder unwissend und irregeführt oder geradezu ein Schurke« (S. 207). Die Wertidee ist also rechthaberisch, und da das Gute nur sinnvoll ist als Kontrast

zum Bösen, wird eine Wertgemeinschaft, die normative Ansprüche auf Verwirklichung gerade ihres Wertes erhebt, der Wertgemeinschaft mit unterschiedlichen Zielen feindlich gegenüberstehen und schnell zu Gewalttätigkeiten greifen; denn Kompromisse, die Konflikte verhindern würden, werden als Verrat am Wert betrachtet. Während Unterschiede in der Primärbewertung keinen Anlaß zu Konflikten geben, geht man für Wertideen, die man anderen aufzwingen will, gern in den Tod. Es ist also die Unkenntnis des Durchschnittsmenschen vom Illusionscharakter objektiver Werte, die das Pathos in Großgesellschaften so »lebensgefährlich« macht; denn »alle Wertgemeinschaft ist heroisch streitbar« (S. 211). »Wo Menschen im Zeichen des Wertpathos vereint sind, führt nicht die Einigkeit nach innen, sondern Haß nach außen das Wort. Wertpathos, verdichtet in geschiedene Fronten, wird zu einem furchtbaren Sprengstoff, zur gesellschaftszerstörenden Kraft« (S. 213). Will man diese gefühlsmotivierten Wertkonflikte vermeiden, dann muß die Diskrepanz zwischen dem emotionell reagierenden und in Sachen Werte erkenntnistheoretisch unaufgeklärten Durchschnittsmenschen und der modernen Gesellschaftsstruktur mit ihren Großgebilden überwunden werden.

4. *Das Leitbild des intellektuellen Humanismus*

Dies kann auf zwei Wegen geschehen, nämlich entweder durch Anpassung der Gesellschaftsstruktur an die psychischen Bedürfnisse des Durchschnittsmenschen oder durch Anpassung des Durchschnittsmenschen an die Zivilisationsentwicklung. Die erste Möglichkeit muß nach *Geiger* entfallen; denn die Entfaltung des rationalen Daseinsapparates der Großgesellschaft war keine Fehlentwicklung, sondern ein sachlich begründeter Fortschritt, der sich nicht ohne katastrophale Folgen für den Lebensstandard der gegenwärtigen Bevölkerungsmassen rückgängig machen läßt (S. 138). Denn im Falle des Ausstiegs aus Rationalität und Technik käme es zum Kampf um das nackte Überleben. Daher bleibt nur die Möglichkeit, »die

Persönlichkeitsentwicklung des Menschen auf die Stufe zu heben, die dem Aufbau und Apparat seiner Gesellschaft entspricht« (S. 139). Dies ist nach *Geiger* machbar, weil die Persönlichkeitsentwicklung kulturabhängig und damit beeinflußbar ist (S. 143 f.).
Welches muß nun das Ziel eines solchen Erziehungsprozesses sein? Ein Rekurrieren auf die traditionelle Moral scheidet nach *Geiger* aus. Ihre soziale Funktion besteht zwar in der Herstellung von Orientierungssicherheit, die die Voraussehbarkeit des Verhaltens der Mitmenschen gewährt (S. 142), also in der Herstellung von sozialer Ordnung, die Konflikte vermeidet oder bewältigt. Doch mit der Verinnerlichung der Moral bis hin zur Autonomie des Subjekts bei *Kant* (S. 145) mußte die Gemeinsamkeit des Ordnungsmaßstabs verloren gehen. Heute herrscht ein »Schisma der dogmatischen Moralen« (S. 146 f.), d. h. unterschiedliche Moralsysteme, die sich wechselseitig ausschließen, z. B. bürgerliche Moral und Proletariermoral. *Geiger* sieht daher das Erziehungsziel in einem intellektuellen Humanismus (S. 381). Dieser ist gekennzeichnet durch eine planmäßige Intellektualisierung des Menschen und seine Schulung in Gefühlsaskese (S. 140).
Eine Zivilisation, die auf Rationalität beruht, muß von Menschen mit entsprechender Sinnesart getragen werden (S. 150). Das kann nur durch Ausbildung des Intellekts in breiten Bevölkerungsschichten erreicht werden. Einer hochdifferenzierten, abstrakt-unpersönlichen Massengesellschaft, die vom Dualismus zweier Daseinssphären geprägt ist, ist nur ein intellektuell hochentwickelter Menschentypus gewachsen (S. 145). Denn der permanente Wechsel des einzelnen in seinen Daseinssphären und Vergemeinschaftungsformen sowie das Erkennen der gesellschaftlichen Zusammenhänge, zu deren Gestaltung der einzelne in der Demokratie aufgerufen ist, erfordern von diesem erhebliche Verstandesleistungen (S. 148). Dabei geht es weniger um Wissensinhalte als um Schärfung des Verstandes, um Entwicklung von Denkmethoden, um Zurückdrängung des Gefühls zugunsten vernünftiger Überlegung als Motiv politischen Handelns, kurz: um eine intellektuelle Haltung. Zu dieser Haltung sollte eine Individualisierung des Menschen treten, die Nutzung der Chancen,

die in der Freisetzung der Persönlichkeit liegen, welche es dem einzelnen erlaubt, Abschied vom Herdentrieb zu nehmen (S. 151). Um dem Grundprinzip der Demokratie einer selbständigen und selbstverantwortlichen Meinungsbildung zu genügen, muß der einzelne von seinem Recht auf Autonomie betreffend Meinungen und Bewertungen Gebrauch machen. Er muß das Vakuum zu füllen suchen, das mit dem Wegfall autoritärer oder traditionalistischer Dogmen entstanden ist, die Wertegemeinschaften postulierten. Es geht darum zu lernen, »freie Höhenluft zu atmen« (S. 95).

Doch ändert Autonomie des Individuums nichts an der Notwendigkeit, sich in die Gesellschaft einzufügen; denn ohne Gesellschaft gibt es kein Überleben für das biologische Mängelwesen Mensch, und ohne Ordnung keine Gesellschaft (S. 251). Die Ordnung als Fundament der Gesellschaft kann nur, wenn Moral als ihre Grundlage ausscheidet, durch Einsicht in das existentielle Aufeinander-angewiesen-sein der Menschen, auf ihre soziale Interdependenz begründet werden (S. 233). Soziale Interdependenz als Motiv für die Einordnung in die Gesellschaft ist gleichsam wertneutral, vermeidet also die gefährlichen Wertkonflikte. Über den materiellen Gehalt der Ordnung wird dadurch nichts bestimmt. Dieser richtet sich ganz nach den gesellschaftlichen Machtverhältnissen: die stärkste Person und Personengruppe ist es, die die Gesellschaft nach ihren Zielvorstellungen steuert. Diese Erkenntnis bedeutet nicht die Aufforderung zum kritiklosen Hinnehmen gesellschaftlicher Macht. Wenn der einzelne an den Ordnungsinhalten der Machtträger Anstoß nimmt, kann und soll er in gesellschaftlich loyaler Weise an ihnen Kritik üben und seine Bedürfnisse nach Änderung der Ordnung durch zielbewußtes Interessehandeln fördern, d. h. durch Zusammenschluß Gleichgesinnter in Interessengruppen versuchen, die gesellschaftliche Machtkonstellation zu seinen Gunsten zu beeinflussen (S. 256). Intellektuelle Haltung in diesem Sinne bedeutet also Wertabstinenz und Gefühlsaskese (S. 231). Gefühlsaskese ist aber nicht zu verwechseln mit einer Verkrüppelung des Gefühlslebens (S. 152). Dieses gehört vielmehr in die Kleingruppen, in die Privatsphäre, wo es positiv wirken kann. Die sachlich-funktional orientierten Großgrup-

pen hingegen, die öffentliches Leben gestalten, dürfen nicht zu pathetischen Wertgemeinschaften entarten, um ihr Aggressionspotential auszuschalten. D. h. Gefühle sind dort auszublenden, wo sie den gesellschaftlichen Realitäten nicht angemessen sind und deshalb Schaden stiften können (S. 157: Privatisierung des Gefühlslebens). An die Stelle von Liebe und Sympathie treten in Großgruppen, sollen sie dem Menschen nützen, Loyalität (S. 256 f.), die Solidarität derer, die im selben Boot sitzen (S. 253). Gelingt es, den Menschen eine intellektuelle Haltung einzupflanzen, würde das bedeuten, »daß die Menschen von der irdischen Gesellschaft nicht die Verwirklichung einer göttlichen Wertidee erwarten, sondern sie als das nehmen, was sie ist: ein Gefüge von Veranstaltungen zur Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der Natur und ein Modus vivendi unter ihnen« (S. 258).

5. Humanisierung durch Ideologiekritik

Intellektualismus als sachlich-rationale Geisteshaltung erfordert keine Vermehrung der intellektuellen Begabung, sondern nur die Vollendung der unterbrochenen Aufklärung durch Ideologiekritik (S. 260, 272). Ideologie ist eine gedankliche Verzerrung der Wirklichkeit (S. 276). Das Werturteil ist der Prototyp einer ideologischen Aussage; denn es gestaltet ein subjektives Gefühlsverhältnis zu einem sachlichen Aussageurteil um. Ideologiekritik deckt diese Verfälschung des Sachverhalts auf und weist seine gesellschaftliche Wirkungsweise nach. Diese besteht im Staatsleben darin, daß demokratische Wählermassen sich durch Ideologie Sand in die Augen streuen lassen, was den staatlichen Meinungs- und Willensbildungsprozeß verfälscht. Denn Ideologen stellen ihre Partikularinteressen als besonders wertvoll für die Allgemeinheit dar. Ideologien formen Menschenmassen zu pathetischen Wertgemeinschaften, indem sie reale Interessenunterschiede zwischen ihnen verkleistern. Propagandistische Agitationen mobilisieren die im Wert geeinten Massen zum Heldenkampf für die Realisierung des Gesollten: Zerstörung und Menschenopfer im Dienste einer Illusion (S. 284).

Hier kann nur emanzipatorische Aufklärung helfen, die bei den Zuhörern ansetzt und nicht bei den Demagogen. Moralische Appelle an die Ideologen als den Nutznießern von Ideologien zeigen keine Wirkung, solange ideologische Propaganda im politischen Kampf nützlich ist. Es müssen also die Zuhörer als die leichtgläubigen Opfer der Demagogen gegenüber Ideologie und ihrer Propaganda immunisiert werden (S. 314), d. h. man muß durch Intellektualisierung der Massen die Erde für Ideenpropaganda unfruchtbar machen (S. 225). Zu diesem Zwecke muß den Durchschnittmenschen vermittelt werden, in welchen Fragen man nichts wissen, über welche Probleme man sich nicht mit objektivem Geltungsanspruch äußern kann, kurz: wo die Grenzen des theoretischen Erkenntnisprozesses liegen (S. 327). Das Ergebnis einer derartigen kritischen Aufklärung ist ein radikales Mißtrauen gegenüber jeder Form der Verkündigung und das Wissen, daß jeder Prophet falsch ist, der von Werten und vom Gesollten spricht. Diese grundsätzliche Abweisung metaphysischer und pragmatischer Behauptungen genügt. Nicht nötig ist die den Laienverstand natürlich übersteigende Fähigkeit, »den Trug im einzelnen kritisch zu entlarven« (S. 328).

Kritisch Aufgeklärte sind notwendigerweise theoretische Wertnihilisten (S. 305), weil sie um den illusionären Charakter der Werte wissen. Auf Dauer werden sie sich auch zu praktischen Wertnihilisten entwickeln, die sich aller Werturteile enthalten (S. 306), weil sie ihren Standpunkt — wie den der anderen — nicht als Offenbarung einer höheren Wahrheit betrachten. Sie werden und sollen im Interesse ihres praktischen Handelns ihre Gefühle und Wünsche äußern, aber sie werden dies ohne theoretische Verbrämung tun. So wird z. B. sozialwidriges Verhalten nicht länger in den Kategorien von Gut und Böse beurteilt, sondern es wird die jeweilige Sanktion mit der sozialen Interdependenz begründet und auf ein moralisches Unwerturteil verzichtet.

6. Folgen für das Politikgeschehen in einer Demokratie

Wertnihilismus als Erkenntnis vom Illusionscharakter objektiver Werte ändert nichts an der sozialen Tatsache von Primärbewertungen, d. h. an menschlichen Wünschen und Interessen. Eigennützige Interessenverfolgung ist nichts Anstößiges. Widerwärtig ist lediglich »die Verschanzung der Interessen hinter erheuchelten oder erschlichenen Idealen« (S. 319). In einer kritisch aufgeklärten Gesellschaft wird es »der Sprecher einer Agrarpartei nicht mehr zweckmäßig finden, in einer wirtschaftlichen Diskussion die Erhöhung der Kornpreise mit dem vaterländischen Gesamtinteresse zu begründen, der Arbeiterführer wird in Lohntarifdebatten nicht mehr ›das Recht auf den vollen Arbeitsertrag‹ oder die soziale Gerechtigkeit anrufen können, ohne sich lächerlich zu machen. Und der Textilfabrikant wird nicht mehr ›von Gott sprechen, wenn er Kattun meint‹ *(Th. Fontane)*« (S. 305). Der politische Willensbildungsprozeß hat lediglich den Zweck, das jeweilige Kräfteverhältnis festzustellen. Unverhüllte Interessenpolitik hat nicht nur den Vorteil größerer Ehrlichkeit und Sauberkeit des politischen Treibens, weil sie davon Abstand nimmt, »uneigennützige Besorgtheit um das Gemeinwohl vorzugeben und ihre eigenen Wunschziele danach umzudichten« (S. 320), sondern ihr sind auch engere Grenzen der Machtausübung gezogen als der pathetischen Politik im Dienste des »Guten«. Denn der Kreuzzug für Ideen rechtfertigt so manche äußere Überbordungen, und das Einschwören auf Ideen rechtfertigt auch den Gesinnungsterror (S. 321 f.). Eine Politik hingegen, die keine Frage von Moral, sondern eine Frage von Machtverhältnissen ist, muß wesentlich früher mit dem Widerstand der Benachteiligten rechnen, so daß taktische Klugheit und Angst vor Machtverlust es nahelegen, den Bogen der Macht nicht zu überspannen (S. 322).

Demokratie als Staatsform, in der die Bürger die Gestaltung der Gesellschaft bestimmen und dafür die Verantwortung tragen, ist ihren Modellvorstellungen gemäß abhängig von deren Intellektualisierung (S. 345), insbesondere seit dem Übergang von der bürgerlichen zur Massendemokratie mit ihren umfangreichen Staatsaufgaben (S. 356 f.).

Da aber gegenwärtig die Wählermassen von einer intellektuellen Haltung weit entfernt sind, wird die Staatsform der Demokratie notwendig verfehlt. *Geiger* nennt die dadurch bewirkte permanente Staatskrise »Stimmungsdemokratie« (S. 368). Anstatt Sprachrohr von Interessengruppen zu sein und die Öffentlichkeit sachlich zu informieren, betätigen sich die Politiker als Meinungsmacher, »indem man die rechten Zauberformeln für vorhandene Massenstimmungen findet« (S. 352). Sie suchen sich die Wählerschaft für ihre politischen Vorstellungen. Da es im Hinblick auf das Mehrheitsprinzip darauf ankommt, möglichst viele Menschen für seine Interessen zu mobilisieren, ist es am erfolgversprechendsten, mit ideologischen Leerformeln zu arbeiten, durch die sich möglichst viele angesprochen fühlen. Diese Ideologie verbreitet man mit Hilfe moderner Propagandamethoden, die den Verstand umgehen und suggestiv an Stimmungen und Gefühle appellieren. »Eine Intellektualisierung des Volkes, kritische Aufklärung und die damit einhergehende Immunisierung gegen Propaganda hieße die Machtstellung des Parlamentariers untergraben« (S. 342). Im Namen »staatserhaltender« Ideenpolitik sind diese demokratischen Machthaber also darauf aus, wirkliche, d. h. kritische Volksaufklärung zu hintertreiben und die Heranreifung der Massen zu verantwortlichem politischen Denken zu verhindern, und arbeiten damit der Demokratie geradezu entgegen (S. 354). Doch auch die Politiker selbst werden häufig Opfer der »Abkürzung« des Meinungsbildungsprozesses durch politische Indoktrinierung. Wer sein Mandat mit Stimmungsappellen erlangt, wird für den Fall realpolitischer Kompromißlösungen von seinen Wählern des Verrats an der Idee beschuldigt (S. 365 f.). »Eben das Verfahren, durch das der Politiker sich den Auftrag der Massen sichert, hindert ihn an der Durchführung seiner Aufgabe« (S. 366).

Wie notwendig jedoch die Bekämpfung der Stimmungsdemokratie durch Intellektualisierung der Bevölkerung ist, zeigt sich besonders an zwei Punkten: an der demokratischen Kontrolle von Parlament und Regierung sowie an den demokratiefeindlichen Auswirkungen des Strebens nach Wertgemeinschaft im Staatsleben. Die notwendige demokratische Kontrolle kann mangels fachtheoretischer Einsicht

des Durchschnittsbürgers nicht funktionieren und verkommt zu Nörgelei und Querulantentum (Staatsverdrossenheit), es sei denn, der sog. gesunde Menschenverstand erklärt sich selbstbescheiden für unzuständig (S. 368 ff.). Mangels kritischer Aufklärung holt sich nämlich der Bürger seine Orientierung aus vagen Stimmungen und allgemeinen Doktrinen und zwingt dadurch den Politiker, Politik für die Galerie zu machen (heute sog. Fernsehdemokratie). Wenn sie »unpopulär« sind, verzichtet der Politiker auf die bestgeeignetsten Mittel zugunsten umständlicherer und weniger effektiver, für die Gesamtheit kostpieligerer, nur um der Stimmung der Wählerschaft zu genügen. Aufgeklärte Staatsbürger hingegen verzichten darauf, die Stellungnahmen ihrer politischen Vertrauensmänner in konkreten Einzelentscheidungen kontrollieren zu wollen, indem sie Meinungen äußern, wo man keine haben kann. Die notwendige Kontrolle ist nämlich auf eine andere Ebene zu verlagern, und zwar auf die der Zielloyalität und des Handlungserfolges (S. 372). Man muß sie mehr auf lange als auf kurze Sicht dahin vornehmen, ob bestimmte Ziele in bestimmten Zeiträumen auch tatsächlich erreicht wurden. Mangels intellektueller Haltung ihrer Bürger versucht Stimmungsdemokratie zweitens, ihre Wählermassen nach den Regeln der Wertgemeinschaft zu organisieren (S. 374 ff.), und ist daher ständig durch Abgleiten in die Diktatur bedroht. »Die Querulanten der Stimmungsdemokratie von heute sind die gegebenen Proselyten des Diktators von morgen« (S. 378). Kritische Aufklärung hingegen verzichtet auf »Kollektivkultus der Werte« und begreift Demokratie als den »modus vivendi der untereinander Uneinigen«. Sie ist diejenige Staatsform, »die den unvermeidlich von der Gesamtheit gegenüber dem Einzelnen ausgeübten Zwang, den Druck der gesellschaftlichen Interdependenz, für alle im Durchschnitt verhältnismäßig am erträglichsten macht. Das ist das Beste, was man von irgendeiner politischen Lebensform sagen kann« (S. 378).

7. *Veränderung der aktuellen Situation seit dem Zweiten Weltkrieg?*

Unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges sieht *Geiger* die Notwendigkeit einer Vollendung der Aufklärung durch Intellektualisierung. Er knüpft insofern an den Begründer der Soziologie, *Auguste Comte,* an (S. 152, 287), dessen geschichtsphilosophischen Positivismus er allerdings als naiven Rationalismus insofern verwirft, als dieser noch glaubte, wie bei der Naturerkenntnis mit Hilfe der Vernunft zu objektiven Aussagen über wissenschaftliche Wahrheit von gesellschaftlichen Zielsetzungen kommen zu können (S. 283). *Geiger* will »kritische Aufklärung« hin zum Intellektualismus; denn »Aufklärung ist kein Zustand, sondern ein Prozeß« (S. 345). Bereits seine Zeitgenossen *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno* sahen in ihrem Hauptwerk »Dialektik der Aufklärung« die Aufklärung als dialektischen Prozeß zwischen Mythos und Emanzipation und daher das Scheitern der Vernunft wegen der ewigen Wiederkehr des Mythos als schicksalhaft[6]. In der Nachfolge von Nietzsche unterwarfen sie auch die Vernunft dem Ideologieverdacht und lieferten im Verein mit *Herbert Marcuse* (Der eindimensionale Mensch) und *Jürgen Habermas* (Der politische Diskurs der Moderne) das neomarxistische Fundament für eine Welle des Irrationalismus in der internationalen Studentenbewegung Ende der 60er Jahre. Diese Vernunftkritik von links verdeckte wegen ihrer spektakulären politischen Aktionen die vergleichbare Re-Ideologisierung von rechts, eine neue Welle der Zivilisationskritik, die philosophisch etwa durch *Martin Heidegger* (siehe S. 56 u.) und evolutionstheoretisch durch *Konrad Lorenz* erfolgte[7]. *Geiger,* dem durchaus bewußt war, daß auch die Aufklärung von den Machthabern vereinnahmt werden kann[8], hält in einer heroischen Dennoch-Haltung an seinem Glauben an eine Aufklärung

---

[6] *Horkheimer / Adorno:* Dialektik der Aufklärung. Gesammelte Schriften Bd. 5, 1987, S. 21: Aufklärung schlägt in Mythos zurück.

[7] Siehe die Diskussion in Karl *Dietrich Bracher:* Demokratie und Ideologie im 20. Jahrhundert, 1982.

[8] Seite 343: »Aufklärung in der Regie derer, die uns regieren, ist Gegenaufklärung«.

durch Intellektualisierung fest und trat wie sein Zeitgenosse *Karl R. Popper*[9] für eine offene Gesellschaft ohne Ideologien ein.
Diese Auffassung hat gegenwärtig einen schweren Stand. Heilslehren aller Art beherrschen die Szene, eine Welle des Irrationalismus geht um die Welt: die Hippie- und Drogenkultur führte zu einem Boom von Sekten, Fundamentalismus religiöser und politischer Art breitet sich allenthalben aus. Kaum ist der Sozialismus der östlichen Volksdemokratien am Ende, wird er durch fanatischen Nationalismus ersetzt und erstrahlen orthodoxe wie katholische Kirchen in altem Prunk — je absurder deren Dogmen, desto besser. Dabei täte nichts uns mehr not als die »intellektuelle Zucht« eines *Theodor Geiger*. Wie anders wollen wir die neue Weltordnung gestalten, den Ausgleich zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd? Wie anders soll das Wagnis einer multikulturellen EG gelingen?[10] Die heutige Situation unterscheidet sich also in nichts von der Zeit, in der *Geiger* schrieb[11], im Gegenteil. Denn die Bedrohungen, gegen die *Geiger* anschrieb, haben weltweit zugenommen.

8. Ist intellektueller Humanismus utopisch?

Die Frage ist nur, ob auch die Lösung, die *Geiger* zur Abwendung der Gefahren vorschlägt, heute noch als gangbarer Weg erscheint. *Geiger* selbst hat erwartet, daß man seinen intellektuellen Humanismus für utopisch hält, weil man die Menschen nicht intellektualisieren, weil man ihnen nicht die Idealisierung ihrer Gefühle abgewöhnen könne (S. 379). Doch er sah keinen anderen Weg, als es mit Geduld und viel Mühe zu versuchen, auch wenn man nie völligen Erfolg haben und auch wenn es längere Zeit dauern werde. Das

---

[9] Wie *Geiger* warnte auch *Popper* vor Propheten und Historizismus: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde. 1957/58.

[10] Siehe *Geigers* Ausführungen (S. 366-368) gegen die Krähwinkelei des »Lokalismus«, des heutigen: small is beautiful.

[11] So schildert *Geiger* auf Seite 196 bereits die heute amüsiert am Fernsehen verfolgten Auseinandersetzungen in der Grünen Partei zwischen Fundis und Realos.

Thema Intellektualisierung steht auch im Zentrum seiner Erörterung der notwendigen Ausdifferenzierung von Recht und Moral im dritten Teil seiner Rechtssoziologie[12]. Angesichts des Schisma der Moralen droht jeder Versuch der Etablierung einer Wertgemeinschaft mit den Mitteln des Rechts in totalitärem Zwang zu enden, »wenn nicht eingesehen wird, daß allein die rationale Einsicht in die vitale gegenseitige Abhängigkeit als Mittel und Instanz der Gebarensordnung wirken kann . . . So erscheint Nüchternheit und Intellektualisierung im Bereich von Recht und Moral nicht als Gefühlsverödung, Wertblindheit, Abstieg zum Materialismus, wie es gern dargestellt wird, sondern *Geiger* sieht mit Recht in der Nüchternheit die Basis der Freiheit aus Situationsangemessenheit, die Überforderungen vermeidet, Weltverbesserungen mit katastrophalem Ausgang verhindert und den Scheinidealismus als Unvermögen enthüllt, mit den selbstgeschaffenen Realitäten fertig zu werden«[13]. Tietgens hat aber nicht ganz unrecht, wenn er feststellt, daß *Geigers* Forderung nach Intellektualisierung »weitgehend deklamatorisch bleibt«[14]. Das liegt jedoch daran, daß wir viel zu wenig darüber wissen, wie es gelingen kann, die Menschen an die »Höhenluft« einer Gefühlsaskese zu gewöhnen und die Stallwärme der Gefühlsgemeinschaft nur dort zu suchen, wo sie hingehört, nämlich im Privatleben (S. 231). Ist es doch das Ziel planmäßiger Intellektualisierung, den Menschen dahin zu bringen, der solitären Lebensform gewachsen zu sein (S. 140). Dazu ist nach *Geiger* keine Vermehrung der Begabung notwendig (S. 260), sondern nur das Einüben einer neuen Erkenntnistheorie, und zwar schon in der Schule (S. 330-347). Das ist seiner Meinung nach möglich, weil der gegenwärtige psychische Durchschnittshabitus des Menschen nicht seine »Natur«, sondern ein Kulturerzeugnis ist: »Wenn etwas der menschlichen Natur eigen ist, dann ist es die fast unbegrenzte Anpassungsfähigkeit und Bildsamkeit« (S. 144).

---

12 Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts, 4. A. 1987, S. 251-294.

13 *Tietgens* (N 3), Sp. 15 f.

14 Ebd. Sp. 21.

Der hier geäußerte Gedanke einer nahezu beliebigen Formbarkeit des Menschen entsprach der die erste Hälfte dieses Jahrhunderts beherrschenden Lehre des Behaviorismus, wie er bei *Geiger* auch in seiner Untersuchung von Lernvorgängen mit Hilfe von Tierexperimenten[15] und in seiner Ablehnung des wissenschaftlichen Aussagewertes von Begriffen wie Rechtsbewußtsein[16] zum Ausdruck kommt; denn zu den Grundlagen dieser Forschungsrichtung gehörte der Verzicht auf die Analyse erlebbarer und verstehbarer Zusammenhänge mit Hilfe von Introspektion zugunsten der Erklärung des Verhaltens durch das Reiz-Reaktions-Schema[17]. Andererseits ist es wenig wahrscheinlich, daß *Geiger* einen extremen Kulturdeterminismus vertrat. Gehörte er doch zu denjenigen Soziologen, die sich sehr früh mit der heute viel diskutierten Soziobiologie[18] beschäftigt haben[19]. Auf jeden Fall wäre es *Geiger* nach dem heutigen Stand der Forschung leichter gefallen, nähere Angaben über den von ihm postulierten Prozeß der Intellektualisierung zu machen, die zu Recht vermißt wurden, und zwar in zwei Richtungen. Zum einen hätte er die Schwierigkeit der Gefühlsaskese damit erklären können, daß das Streben nach Wertgemeinschaft genetisch verankert ist. Zum anderen hätte er seinen Erziehungsoptimismus damit rechtfertigen können, daß entwicklungsgeschichtlich die Komplexität sozialer Strukturen und Probleme eine größere Intelligenz des Menschen hervorgebracht hat.

---

[15] Siehe Vorstudien (N 12), S. 75.

[16] Ebd. S. 340 ff.

[17] Begründer des Behaviorismus war *J. B. Watson*, siehe z. B. Behaviorism from the Standpoint of a Behaviorist, Philadelphia 1919; Hauptvertreter: *B. F. Skinner*, siehe z. B. Beyond Freedom and Dignity, New York 1971; ders.: Was ist Behaviorismus?, 1978.

[18] Die heutige Diskussion eines genetischen Determinismus begann mit der Arbeit von *E. O. Wilson:* Sociobiology: The New Synthesis, Cambridge / Mass. 1975.

[19] Siehe seine Abhandlung: Das Tier als geselliges Subjekt, in: Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie X (1931), S. 283 - 307, und seine Veröffentlichungen über Eugenik, vornehmlich: Erbpflege. Grundlagen, Planung, Grenzen, 1934.

a) Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung scheint sich in der Frage der Determinanten des Sozialverhaltens zwischen »Biologisten« und »Kulturisten« ein Kompromiß anzubahnen[20]. Die »Biologisten«, für die auch Kultur biologisch determiniert ist[21], bestehen heute aus den Soziobiologen[22], die Evolution am Maßstab der Erhaltung des Erbguts des Individuums sehen, und den evolutionstheoretischen Ethologen[23], die Evolution am Maßstab der Arterhaltung sehen. Trotz divergierender Auffassungen im einzelnen gibt man heute allgemein zu, daß das Sozialverhalten des Menschen große Plastizität deshalb aufweise, weil für menschliches Verhalten genetisch nur bestimmte Neigungen oder Anlagen vorhanden sind, die durch kulturelles Lernen »überformt«, d. h. ausgerichtet oder ausgeschaltet werden können. Die »Kulturisten« hingegen, die einen Kulturdeterminismus dahin vertreten, daß der Mensch ausschließlich durch Kultur bestimmt werde und nicht durch seine genetischen Anlagen, geben inzwischen zu, daß der Mensch bei seiner Geburt nicht etwa eine tabula rasa ist, wie es der Behaviorismus sah, sondern daß kulturelle Informationen für das Verhalten der Menschen (sog. Meme) mit den genetischen Informationen nicht nur einhergehen[24],

---

20 Dazu eingehend *Franz M. Wuketits:* Gene, Kultur und Moral. Soziobiologie pro und contra, 1990.

21 Aufbauend auf *Darwin* für Deutschland grundlegend Ernst Haeckel: Die Lebenswunder, 1905.

22 Siehe *Wilson* (N 18); *R. Dawkins:* The Selfish Gene, New York 1976 (dtsch: Das egoistische Gen, 1978); ders.: Der blinde Uhrmacher. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus, 1987.

23 *K. Lorenz:* Über tierisches und menschliches Verhalten, 2 Bde. 1965; ders.: Vergleichende Verhaltensforschung, 1978; *W. Wickler:* Die Biologie der Zehn Gebote, 1975; *ders. / U. Seibt:* Das Prinzip Eigennutz. Ursachen und Konsequenzen sozialen Verhaltens, 1977; *I. Eibl-Eibesfeldt:* Die Biologie menschlichen Verhaltens, 1984.

24 *Hans Mohr:* Natur und Moral, 1987, S. 26: Kombination von genetisch fixierter Erfahrung (Wissen a priori) und durch Lernen individuell erworbener Erfahrung (Wissen a posteriori); *Wuketits* (N 20), S. 74 f.: genetisch-kulturelle Ko-Evolution. »In der organischen Evolution werden Informationen — kodiert als Gene in Form der Desoxyribonucleinsäure (DNS) — im Prozeß der Fortpflanzung von Generation zu Generation weitergegeben (biogenetische Informationsübertragung); in der soziokulturellen Evolu-

sondern daß sie auch biologisch miteinander verknüpft werden können. Wie man sich das im einzelnen vorzustellen hat, dafür sind bisher lediglich Modelle entwickelt worden, denen aber durchaus Plausibilität zuzusprechen ist[25].

Ein solches Modell, das im Tierversuch mit Perlhühnern bestätigt worden ist, besteht für den Vorgang der Prägung. Danach hat eine bestimmte Hirnregion genetisch bedingt eine bestimmte Anzahl von Synapsen, die die Neuronen miteinander verknüpfen. Durch den Prägevorgang des Lernens werden die wiederholt gebrauchten Verknüpfungen zu leistungsfähigen Strukturen ausgebaut und die nicht gebrauchten Synapsen verkümmern. »Durch Entfernen des Ungeeigneten werden die leistungsfähigen Strukturen gemeißelt«[26]. Auch der Vorgang des Lernens hat eine biologische Grundlage, die durch neurophysiologische Forschung gesichert, wenn auch noch nicht vollständig erklärt ist. Danach produziert das Gehirn aufgrund eines genetischen Programms neurochemische, opiumhaltige Substanzen (sog. Endorphine), die so wirken, daß sie ein bestimmtes Verhalten durch Wohlgefühl belohnen. Auslöser für die Produktion dieser Substanzen ist ein von *Skinner* sog. Verstärkerreiz, da die Belohnung bewirkt, daß der Auslösevorgang möglichst oft wiederholt wird. Das Gehirn reagiert also auf ein tatsächliches Verhalten, das mit einem gespeicherten Regelmodell für das Verhalten übereinstimmt. Dieses Regelverhalten ist die Norm, die durch Belohnung gelernt wird[27]. Damit ist — wie *Verbeek*[28] feststellt — »das Angeborene, nämlich die begierig auf Lernen oder Prägung lauernde Neuronenschaltung,

---

tion wird Information — in Form von Ideen, Wissen — individuell gesammelt und im Gehirn gespeichert, auf materiellen Trägern (auf Tontafeln, in Büchern usw.) aufgezeichnet und damit auf andere Individuen weitergegeben (tradigenetische Informationsübertragung).«

[25] So *Wuketits* ebd. S. 142.

[26] *Bernhard Verbeek:* Die Anthropologie der Umweltzerstörung, 1990, S. 148, mit Nachweisen.

[27] Siehe näher *Bartley G. Hoebel:* Neurogene und chemische Grundlagen des Glücksgefühls, in M. Gruter / M. Rehbinder: Der Beitrag der Biologie zu Fragen von Recht und Ethik, 1983, S. 87 - 109.

[28] N 26 S. 160.

in die Lernwelt der Behavioristen eingebrochen«, andererseits aber auch der totgesagte Behaviorismus in den Bereich der Evolutionsbiologen, nämlich »in den Bereich der artspezifischen Lerndispositionen«.

Durch Prägung werden also in der Phase der reifenden Persönlichkeit Verhaltensmuster biologisch verankert. Auch später kann, solange das Individuum lernfähig bleibt, bestimmtes Verhalten eingeübt werden, wenn das auch bekanntermaßen schwieriger ist (»was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr«). Während kulturelle Informationen diejenigen Verhaltensmuster vermitteln, die sozial akzeptiert sind, vermitteln genetische Informationen (Instinkte) Verhaltensmuster, die sich evolutionsbiologisch als nützlich erwiesen haben. Ist etwas genetisch vorgegeben, kann es nur noch mit größerer Mühe kulturell umgepolt, überformt werden. Das nun erklärt das Verhaftetsein der Menschen im Wertdenken und im Streben nach Gefühlsgemeinschaft. Alle Verhaltenswissenschaftler sind sich darin einig, daß der Mensch in seinem genetischen Programm auf der Stufe des Lebens in Kleingruppen stehen geblieben ist. Als Konsequenz einer Lebensform des Menschen, die über Jahrmillionen dauerte, zeigt sich spontan ein Gruppenzentrismus mit »Wir«-Gefühl, mit Unterscheidung von Eigengruppe und Fremdgruppe bei Sympathiebeschränkung auf die Eigengruppe[29]. Angeboren ist auch, daß der Mensch ein soziales Wesen ist, d. h. zur Kooperation neigt; denn dies hat sich entwicklungsgeschichtlich als nützlich erwiesen[30]. Aber auch dies ist beschränkt auf die Kleingruppe. Ferner ist die Bewältigung von Lebensangst in einer undurchschaubaren Welt durch Glauben aller Art selektiv gefördert worden und daher als Illusionsneigung genetisch verankert[31]. Auch und gerade die evolutionsbiologische Literatur betont heute einhellig mit *Geiger*, daß diese evolutionsgenetische Ausstattung des Menschen der heutigen Lebenswelt unangemessen ist, so daß eine kulturelle Überformung überlebenswichtig

---

29 *Wuketits* (N 20), S. 72 f. mit Nachweisen.

30 *Wuketits* ebd. S. 44-62.

31 *Verbeek* (N 26), S. 84 ff.

wird, zumindest notwendige Voraussetzung ist, um auf humane Art miteinander umzugehen[32]. Den von *Konrad Lorenz* beschriebenen »Abbau des Menschlichen«[33] sieht man wie *Geiger* als Resultat einer Unangepaßtheit des Menschen an die heutige Großgesellschaft[34]. Da dieser »Abbau des Menschlichen« genetisch verankert ist, ist ein Gegensteuern so schwierig.

b) Auf der anderen Seite stimmt die evolutionsbiologische Literatur in der Feststellung überein, daß es die Anforderungen zur Lösung neuer und schwieriger sozialer Probleme waren, die der »Auslöser« zur Entwicklung der Intelligenz gewesen sind[35], und daß es die Umweltbedingungen sind, die einen wichtigen Beitrag zur Intelligenzentwicklung leisten[36]. Diesen Weg der Intelligenzentwicklung zu gehen, treibt uns nicht der Fortpflanzungserfolg (also die Natur), sondern unser politischer Wille zum Humanismus (also die Kultur), unser politischer Wille zur pluralistischen Demokratie. Denn die von *Geiger* geschilderte Gefühlsaskese und intellektuelle Zucht ist der Preis menschlicher Freiheit.

Die Intellektualisierung, die *Geiger* fordert, um den Menschen instand zu setzen, die Höhenluft der Wertabstinenz zu ertragen, erfordert nicht die Aneignung des Wissens unserer Zeit. *Geiger* stellt deutlich heraus, daß damit der Durchschnittsmensch überfordert wäre. Der Staatsbürger muß daher das meiste dem Fachmann überlassen (S. 358, 372). Kritische Aufklärung als Ideal bedeutet daher keine

---

32 *Wuketits* (N 20), S. 138 ff.

33 *K. Lorenz:* Der Abbau des Menschlichen, 1978.

34 *Wuketits* (N 20), S. 140; Mohr (N 24), S. 85: »Die Zukunft des Menschen wird entscheidend davon abhängen, inwieweit es uns gelingt, die in der modernen Welt obsolet gewordenen biologischen Determinanten unserer Neigungsstruktur bei unserem tatsächlichen Handeln durch Vernunft und Moral zu überspielen. Natürlich können (und wollen) wir an unseren Genen nichts ändern, aber wir könnten (und müßten) die Expression unserer verhaltensbestimmenden Gene durch Vernunft und Moral stärker zügeln und kanalisieren, als dies in den vergangenen Epochen der kulturellen Entwicklung geschehen ist«.

35 *Karl Grammer:* Biologische Grundlagen des Sozialverhaltens, 1988, S. 38-43.

36 *Wuketits* (N 20), S. 126 f. mit Nachweisen.

»Heldenethik«[37], sondern sie sollte, so wie sie *Geiger* (S. 327 ff.) eingehend schildert, auch dem Durchschnittsmenschen (langsam zwar und mit vielen Rückschlägen) möglich sein.

9. Ist intellektueller Humanismus eine Machtphilosophie?

Ist also Intellektualisierung möglich, weil das »Mängelwesen« Mensch, wie die moderne Anthropologie betont, dasjenige Wesen ist, das sich denkend von sich selbst distanzieren kann, so hatten doch *Horkheimer/Adorno* recht, auch das Eintreten für Vernunft dem Ideologieverdacht zu unterziehen. Es sei daher abschließend die Frage gestellt: Ist *Geigers* Plädoyer für Gefühlsaskese herrschaftssichernd, handelt es sich hier um eine Machtphilosophie? *Geiger* hat dem bereits geantwortet: »Nichts liegt mir so fern wie Verherrlichung der Macht als Faktum menschlichen Zusammenlebens. Kann man aber blind dafür bleiben, daß . . . der scheinbare Sieg einer Idee immer nur der Sieg einer Macht ist, die sich der Idee bedient?« (S. 379). *Geigers* soziologisches Schlüsselwort »vitale Interrelation« oder (häufig besonders in seiner Rechtssoziologie verwendet) »soziale Interdependenz« ist jedoch — wiewohl für *Geigers* Werk typisch

---

[37] Über *Max Webers* Unterscheidung von Heldenethik und Durchschnittsethik siehe *Marianne Weber:* Max Weber — ein Lebensbild, 1926, S. 418 f. *Nietzsche,* der oft als Begründer einer biologischen Soziologie bezeichnet wird (vgl. *Emmanuel Hurwitz:* Otto Gross, suhrkamp taschenbuch 1504, 1988, S. 105 f.), hat behauptet, durch Repressalie der Allgemeinheit würden große Individuen ausgemerzt (negative Selektion). *Geiger* ist diesem Elitedenken, das seit *Francis Galton* und der Eugenics Education Society von 1907 viele Evolutionsbiologen kennzeichnete (Sozialdarwinismus, siehe *Wuketits,* N 20, S. 10 ff.) als Demokrat entgegengetreten, siehe: Erbpflege, 1934, S. 84: »Mit Unrecht wird vielfach unterstellt, die Demokratie beruhe auf dem Gedanken der Gleichwertigkeit aller Menschen. Das Gegenteil ist der Fall; wenn die Menschen nicht von Geburt ungleich wären, bedürfte es nicht der individuellen Auslese und der Durchlässigkeit der sozialen Schichtgrenzen . . . Gerade das genossenschaftliche (im Gegensatz zum aristokratischen) Denken, das der Idee nach von jedem einzelnen Menschen Bewährung fordert, entspricht viel mehr unseren neuzeitlichen biologischen Lehren vom Menschen; da es bei ihm keine reinen Linien gibt, ist der Erbausfall jeder denkbaren Paarung unsicher.«

— kein neuer Gedanke. So heißt es in der Grundlegung der Soziologie des Rechts von *Eugen Ehrlich:* »Der Mensch handelt dem Rechte gemäß in erster Linie, weil ihn *gesellschaftliche Zusammenhänge* dazu nötigen«[38], und schon in den Vorzeiten der deutschen Soziologie, bei *Friedrich Buchholz*, heißt es, Grundlage der Gesellschaft sei die »Abhängigkeit der Vergesellschafteten von einander«[39]. Daß Menschen unter dem Eindruck dieser Interdependenz zu handeln pflegen, die Neigung zur konformistischen Angleichung haben, mithin autoritätsgläubig sind, ist biologisch verankert, da konformistisches, akzeptiertes Verhalten durch Endorphinausschüttung belohnt wird. Sie sind daher »geneigt, die unglaublichsten Dinge hinzunehmen, wenn nur die Obrigkeit sie anordnet«[40]. Bedeutet *Geigers* Aufforderung zum Werteverzicht zugunsten der sozialen Interdependenz die Aufforderung zur Anbetung der Macht und damit zur Unmoral?

Das jedenfalls hat man dem englischen Staatstheoretiker *Thomas Hobbes* vorgeworfen, in dessen Leviathan sich die klassische Begründung der *Geigerschen* Wertlehre findet: »Aber was auch immer das Objekt des Triebes oder Verlangens eines Menschen ist: Dieses Objekt nennt er für seinen Teil gut, das Objekt seines Hasses und seiner Abneigung *böse* und das seiner Verachtung *verächtlich* und *belanglos*. Denn die Wörter gut, böse und verächtlich werden immer in Beziehung zu der Person gebraucht, die sie benützt, denn es gibt nichts, das schlechthin und an sich so ist. Es gibt auch keine allgemeine Regel für Gut und Böse, die aus dem Wesen der Objekte selbst entnommen werden kann. Sie entstammt vielmehr dort, wo es keinen Staat gibt, der Person des Menschen, oder im Staat der Person, die

---

[38] *E. Ehrlich:* Grundlegung der Soziologie des Rechts, 4. A. 1989, S. 64 (1. A. 1913, S. 51).

[39] *F. Buchholz:* Hermes oder über die Natur der Gesellschaft, Tübingen 1810, S. 20, 22 f. Über die Bedeutung dieses Autors siehe *Rütger Schäfer:* Friedrich Buchholz — ein vergessener Vorläufer der Soziologie, 2 Bde. 1972.

[40] *Verbeek* (N 26), S. 158 f. mit Hinweisen, u. a. auf das berühmte Milgram-Experiment; *Mohr* (N 24), S. 73.

ihn vertritt«[41]. »Hierin eine Aufforderung zu unmoralischer oder amoralischer Selbstbestimmung innerhalb wirklicher politischer Verhältnisse zu sehen, . . . ist selbstverständlich ein krasses Mißverständnis«, so schreibt zu Recht der Hobbes-Forscher *Bernard Willms*. »Rückführung von Gut und Böse auf das individuelle Streben von Menschen ist bei *Hobbes* nichts anderes als der Ausdruck jener epochalen Notwendigkeit zu ›sich selbst begründender Rationalität‹«[42]. *Geiger* macht mehr als deutlich, daß er zwar zur wertfreien, nicht aber zur wertungsfreien Haltung auffordert. Er wendet sich nur gegen das Propagieren von Wertideen; denn »jeder Idealist ist ein potentieller Gesellschaftsschädling« (S. 223). Er wendet sich nur gegen die Stimmungsdemokratie, in der die öffentliche Debatte — unter dem Vorwand, den anderen überzeugen zu wollen — nur dem Ziele dient, »einander im Urteil der Öffentlichkeit zu diskreditieren« (S. 270). Besser können die heutigen Fernsehübertragungen aus dem deutschen Bundestag sowie die Stellungnahmen der Repräsentanten deutscher Parteien in der Tagesschau nicht charakterisiert werden. Dieses demokratische Affentheater, das abgesehen von der (wie *Geiger* meint) Gemeingefährlichkeit den Stand des Politikers moralisch diskreditiert, kann in der Tat nur aufhören, wenn es in der Öffentlichkeit nicht mehr verfängt. Das wird aber angesichts des unbestreitbaren Unterhaltungswertes dieses Theaters nur dann der Fall sein, wenn wir gegen die Interessen des politischen Establishment den von *Geiger* gezeigten, mühsamen Weg einschlagen. Ein anderer ist nicht in Sicht.

Damit ist aber auch klar, daß *Geigers* Ziel eines intellektuellen Humanismus alles andere als systemerhaltend ist. Die der Großgesellschaft angemessene intellektuelle Zucht und Loyalität wollen nur menschenwürdige Grenzen für die Art und Weise setzen, wie man miteinander umgeht. An Interessenkämpfen und lebendigen Auseinandersetzungen über gesellschaftlich anzustrebende Ziele ändern sie

---

41 *Thomas Hobbes:* Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hg. von Iring Fetscher, 1966, S. 41.

42 *B. Willms:* Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan, 1987, S. 83.

nichts: »Wenn die Arbeiter einsähen, daß es so etwas wie einen ›gerechten Lohn‹ einfach nicht gibt, stellten sie doch nicht aus diesem Grunde ihren Kampf um Lohnerhöhungen ein« (S. 304). Zwar zweifeln Biologen, ob Gesellschaften ohne »mitreißende Wertvorstellungen auf die Dauer lebensfähig bleiben können . . . Starke Lebensformen beziehen ihre Stärke aus der Überzeugung, daß sie *recht* haben«[43]. Das ist auch richtig, nur kommt es *Geiger* darauf an, die Machtverfolgung »starker Lebensformen« kulturell zu bremsen. Ihm geht es also gerade um das Gegenteil einer Machtphilosophie. Intellektueller Humanismus heißt für *Geiger*, »die Sache des Menschen zu führen, des ewig getretenen, gequälten, geschändeten« (S. 8). Dieses Anliegen wird leider aktuell bleiben, solange es Menschen gibt.

Zürich, im Mai 1991

Manfred Rehbinder

---

[43] *Mohr* (N 24), S. 38; doch stellt er zugleich fest: »Wir sind nicht unglücklich darüber, daß die großen Ideologien zerbröckeln. Die meisten von uns wollen nicht zurück in die Ära der Glaubenskämpfe.«

Prolog: Aufruhr der Gefühle

Oswald Spenglers »Untergang des Abendlandes« ist eines der unheilvollsten Bücher unseres Jahrhunderts. Dank seinen überraschenden Sichten, aufreizenden Behauptungen und dem kühnen Griff, der eine Welt von Tatsachen zu meistern vortäuscht, wurde es über Nacht zum Bestseller, nicht nur in Deutschland, sondern in allen Kulturländern. Sensationslärm der Tagespresse und gemeinverständliche Verflachung haben obendrein gewisse Grundgedanken als Schlagworte in breiteste Volkskreise hinausgetragen.

Unheilvoll wirkte das Buch schon durch die Stimmung, aus der es geschrieben ist und die aus seinen Blättern aufsteigt: Weltendämmerungsmelancholie und Zivilisationsmüdigkeit, die Stimmung des romantischen Pessimismus. Der Gedanke des Kulturtodes ist pessimistisch, romantisch aber ist die Auffassung von Kulturen und Völkern als beseelten Organismen, die Herabwertung der Gegenwart und Zukunft als »erstarrter Zivilisation«, die Lobpreisung eines früheren Zustandes als »lebendige Kultur«. Der bis zum letzten Halm und Körnlein ausgedroschene Gegensatz »Kultur und Zivilisation« wird gelegentlich veranschaulicht im Beispiel »hellenischer Seele und römischen Intellektes« – ein Bekenntnis fühlsamer Verstandesfeindlichkeit. Die Kultur liegt im Sterben, wenn das soziale Dasein in festgegossenen und streng umhegten Institutionen sein Flußbett findet, wenn es sich nach rational geordneten Großgebilden hin entwickelt, wenn die Schlüsselstellung im Kulturgefüge von den erbaulichen Künsten auf die durchschauende Wissenschaft übergeht, wenn die Künste selbst in die abgesteckten Bahnen geschmacklicher Konvention

einmünden, wenn endlich das Volk von seinem Mythos abfällt. Lebendige Kultur aber ist die seelische Unmittelbarkeit des Gemeinschaftslebens, die Sammlung allen geistigen Tuns unter einer Metaphysik.

Überflüssig, hier noch einmal Zeit und Atem auf eine Zurückweisung der geschichtlichen Analogien Spenglers zu verschwenden. Sein Leitbild von der Kultur als einem nach biologischem Gesetz von der Geburt bis zum Tode erst reifenden, dann welkenden Organismus liegt jenseits der Erfahrungsgrenzen und entzieht sich so der sachlichen Erörterung: es ist Schau oder Gleichnis – ein wissenschaftlicher Satz ist es nicht. Zeitgenössische Kulturhistoriker haben Spengler entgegengehalten, daß allerdings politische Machtgebilde im Lauf der Geschichte zerschlagen wurden, daß gelegentlich ein ganzes Volk leiblich ausgerottet wurde und seine Kultur versank (die Inkas oder die nordischen Nachkommen der Grönland-Kolonie Eriks des Roten), daß aber das Sterben einer Kultur an inneren Gebrechen und Altersverkalkung durch kein geschichtliches Beispiel belegt sei. Was man zuweilen als den Untergang der antiken Kultur bezeichne, sei wohl richtiger als deren Übergang in andere Hände zu betrachten: die teutonischen Barbaren übernahmen die Konkursmasse des römischen Imperiums, und das edle Erbe der Antike hob sie im Laufe einiger Jahrhunderte zur Gesittung empor. Will man schon in Geschichtsdeutungen schwelgen, möchte man eher behaupten, daß der Kulturverlauf, dem Aufstieg und Zusammenbruch politischer Machtgebilde zum Trotz, seinen unentwegten Gang durch die Weltgeschichte nehme (1).

Die Maßstäbe und Kennzeichen, nach denen Spengler gewisse Zeitalter und Leistungsgefüge der lebendigen Kultur, andre der erstarrten Zivilisation zurechnet, sind willkürlich und mit Bedacht dem vorgefaßten Ziel der »Beweisführung« angepaßt. Der Versuch, die Richtigkeit seines geschichtlichen Weltbildes durch Kulturanalysen zu erhärten, wurde seinerzeit von Fachleuten aller der Gebiete, auf die er sich mit dem Mute des geistvollen Halbwissers hinausgewagt hatte, kläglich zerpflückt. Die weiten

Ausblicke des Werkes blenden den Leser nur dort, wo er selber nicht sachkundig ist. Fast jede einzelne Behauptung ist anfechtbar, viele sind nachweislich falsch. Das alles braucht hier nicht erneut durchgekaut zu werden. Was in diesem Zusammenhang an Spenglers Werk von Bedeutung ist, sind nicht die kulturgeschichtlichen Irrtümer, sondern die Gedankenrichtung, die ein Zeitzeichen war. Seine Geschichts- und Kulturphilosophie ist der theoretisch verdichtete Ausdruck der Zivilisationsangst und Lebensimpotenz eines verweichlichten Geschlechtes. Daher der abenteuerliche Publikumserfolg des schwer zugänglichen und nicht einmal gut geschriebenen Buches: die gleiche Angst, die gleiche Mutlosigkeit, das gleiche Ohnmachtgefühl gegenüber dem Dasein hatte beim Ausgang des Ersten Weltkrieges die jüngere Generation ergriffen, die mit sicherem Instinkt das 1917 erschienene Werk als vergeistigte Deutung ihres eigenen Sinneszustandes erkannte.

Jener Erste Weltkrieg hatte aber solche Stimmung nicht erst herbeigeführt, er hat sie nur zur Oberfläche gebracht. Sie wirkte schon hinter der Jugendbewegung der neunziger Jahre. Der gleiche Leitgedanke, der Spenglers scheinwissenschaftliche Betrachtungen durchzieht, klang in der Tonart des Aktivismus schon aus dem Ruf der Jugend nach »lebendiger Gemeinschaft«, der Losung zum Sturmlauf gegen die in festen Formen ruhende Gesellschaft der Erwachsenen. In den ersten Nachkriegsjahren fand die Bewegung ihr Credo in F. Tönnies' schon 1887 geschriebenem Buch über »Gemeinschaft und Gesellschaft«, in gewissem Sinne einem sozialphilosophischen Vorläufer der Spenglerschen Gedanken über Kultur und Zivilisation. Hier wie dort ist das »Organisch-Lebendige« dem »Künstlich-Starren« gegenübergestellt.

Deutschland kann den zweifelhaften Ruhm für sich beanspruchen, diese Bewegung der Jugend hervorgebracht und bis zur letzten Folgerung entwickelt zu haben. Zur Erklärung könnte mancherlei angeführt werden: Die Nachklänge der romantischen Mittelalterverherrlichung des beginnenden 19. Jahrhunderts waren im deutschen Geistesleben nicht wie in West- und Nordeuropa

durch den Positivismus der achtziger Jahre zum Verstummen gebracht worden, Industrialismus und großstädtische Lebensform setzten sich in Deutschland später, dafür aber, im Norden jedenfalls, unvermittelter durch als im übrigen Europa; die zerschmetternde Niederlage von 1918 endlich brachte geistige Verwirrung und psychischen Gleichgewichtsverlust über die deutsche Jugend. Die folgende Zustandsschilderung gibt gewiß kein abgerundetes Gesamtbild der Jugend von damals. Sie will nur in scharfer Linienführung einen Typus darstellen, der in der sogenannten Freideutschen Jugend klassisch verkörpert war, einer Minderheit also neben anderen Richtungen: der christlichen, sozialdemokratischen, kommunistischen, gewerkschaftlichen Jugend, von den Scharen der unorganisierten gar nicht zu reden. Was aber dieser einen Richtung so große Bedeutung verleiht, ist die Ansteckung, die von ihr ausgehend – mit ungleicher Kraft freilich und in mehrfacher Schattierung – die gesamte Jugend der Zeit erfaßte. Die Spuren davon sind noch an manchem Erwachsenen jener Generation erkennbar.

Die Strömung blieb nicht auf Deutschland begrenzt. Maßvoller und in nationalen Abwandlungen verbreitete sie sich in der Zwischenkriegsjugend aller Kulturländer. Die Giovinezza Italiens, ja sogar die amerikanisch-englischen Scouts tragen verwandte Züge.

Im Ideenkreis der Jugendbewegung liegt die romantische Fühlsamkeit offen zutage. Der gotische, faustische Mensch und sein dunkler Drang zur Mystik ersticken den Sinn für die reine Kontur und klare Linie der Renaissance und des Klassizismus. Die Seele wird auf den Thron erhoben, der vermeintlich unfruchtbare Intellekt auf die Schandbank gesetzt. Die Gestaltungen des äußeren Daseins werden zugunsten des Innenlebens entwertet. Man schwelgt in Gefühl und Stimmung, achtet handfeste Tätigkeit und Leistung gering. Das organisch Lebendige wird angebetet, das künstlich Geschaffene verachtet. Ein wahrer Kreuzzug wird entfesselt gegen alles das, wofür der Engländer seine Ehrfurcht ausdrückt in den Worten: »the established things of life«.

Brütende Innenschau siegt über nüchterne Umschau in der Welt der Dinge.

Diese Jugendbewegung war mehr als eine Form des ewigen – und natürlichen – Kampfes zwischen den Lebensaltern (2). Sie war eine wirkliche Revolution, in der das junge Geschlecht sich mit dem Anspruch gesellschaftlicher Erneuerung gegen die Erwachsenen wendete, gegen die Träger, Hüter und Verteidiger der alten Ordnungen. Es schien nicht genug, die Stimme für das Recht der Jugend zu erheben, in der bestehenden Gesellschaft jung zu sein: Jugendliches Gefühlschaos warf sich revolutionär zur gesellschaftlichen Daseinsnorm auf. Träger der Bewegung waren nicht nur die Jungen, nicht eine bestimmte Altersklasse, sondern ein psychischer Menschentypus ohne Ansehung des Alters. Bald wurde auch »der Mann in der Jugendbewegung« (Viktor Engelhardt) zum Problem, jene Gestalt, die nicht gleichen Schrittes mit leiblichem Wachstum geistig zu reifen vermochte, sondern im Schillerkragen der ewigen Pubertät den alternden Hals zur Schau stellte.

Die überspannte Mystik, die bombastische Fühlerei des Neuromantikers Stefan George spiegelt treffend das geistige Klima der Jugendbewegung und ihren wirklichkeitsfremden Tiefsinn. Das war vor dem Ersten Weltkrieg. In der Zwischenkriegszeit wurden die verkitschte Heimatdichtung (H. Löns) und der Expressionismus die literarischen Dolmetscher der Jugendbewegung.

Zurückblickend erkennt man leicht den inneren Zusammenhang dieser Bewegung mit anderen Strömungen der Zeit, unter dem einen Namen des Expressionismus vereint. Als Kunstrichtung war er die Reaktion gegen den Impressionismus – daher sein Name, den, soweit bekannt, Gustave Hervé 1901 geprägt hat. Der Impressionist will im Kunstwerk den *Eindruck wiedergeben*, den das Objekt in seiner sinnlichen Wahrnehmung hinterlassen hat. Der Expressionist will seinen seelischen Bewegungen und Stimmungen *Ausdruck geben*. Die Außenwelt spricht zum impressionistischen Künstler und durch sein Auge, seinen Pinsel zum Kunstbetrachter. Der expressionistische Künstler spricht von

seinem Innenleben zum Beschauer. Er entsagt der natürlichen Welt als Gegenstand und als Gleichnis. Seine eignen Gefühle und Gesichte will er ausdrücken. Der Impressionismus war realistisch, der Expressionismus entfliegt in die äußersten Räume der Metaphysik.

So ist es schwer zu verstehen, wie ein schwedischer Schriftsteller (R. Ekman) den Expressionismus als letzte Frucht der »Maschinenkultur« verstehen konnte. Ist da ein Verhältnis zum Zeitalter der Maschine, so kann es nur das des Protestes und der Herausforderung sein.

Die innere Verwandtschaft der Jugendbewegung mit dem Expressionismus ist unverkennbar. Hier wie dort äußert sich die schroffe Reaktion gegen den tatenfrohen, der Außenwelt zugewandten Realismus des naturwissenschaftlich-positiven Zeitalters. Man wendet sich von der Welt der handgreiflichen Dinge ab, vertieft sich in die Wunder des eigenen Ich. Die Projektion wird umgekehrt: statt die Außenwelt im eigenen Innern sich spiegeln zu lassen, will der Einzelne seine Seele nach außen projizieren.

Ein philosophischer Expressionismus war schon von Max Stirner angebahnt, dem Vater des anarchischen Solipsismus. Sören Kierkegaards Existenzialphilosophie stellt den paradoxen Satz auf, die Subjektivität sei die eigentliche Wahrheit. Von dort her kommen bewußt oder unbewußt die Intuitionisten Bergsonscher Richtung und die deutsche Lebensphilosophie der Nietzsche, Dilthey, Scheler. Solche Philosophie erstrebt nicht ein objektives Welt*bild*, sondern eine subjektive Welt*anschauung*. Ihr geht es nicht um die Welt der Dinge und deren Erkenntnis, sondern um das »Erlebnis«. Sie sucht nicht allgemeingültige Wahrheit, sondern Deutung des Lebens und persönlichen Welterlebens.

Ein pädagogischer Expressionismus ging geradezu unmittelbar von der Jugendbewegung aus, getragen von deren revolutionärer Kritik an der Erwachsenengesellschaft. Bis dahin war es der unumstrittene Sinn aller Erziehung gewesen, die Jugend dem bestehenden Gemeinwesen anzupassen, ihr das Wissen und Können zu vermitteln, auf das die Gesellschaft Wert legt, sie so zu

formen, daß sie sich in der sozialen Umwelt zurechtfinde und in deren Institutionen einfüge. »Die Jugend zu nützlichen Gliedern der menschlichen Gesellschaft machen« war das etwas philiströs, der Sache nach aber zutreffend ausgedrückte Programm dieser traditionalen Erziehung. Ihm wurde vom pädagogischen Expressionismus das »eigene Daseinsrecht der Jugend« entgegengestellt. Die Erwachsenengesellschaft habe kein Recht dazu, das Jugendalter als bloße Vorstufe der Erwachsenheit zu betrachten und die Jungen nach dem Bild der Alten zu formen. Das Jugendalter habe seine eigenen Gesetze und Werte. Sie habe der Erzieher zu achten und zu pflegen. Seine Aufgabe sei nicht, die Jugend dem bestehenden Gemeinwesen anzupassen, vielmehr sie für Erneuerung der verrottenden Erwachsenengesellschaft zu ertüchtigen. Der Erzieher habe daher der Jugend die freie Entfaltung ihrer Anlagen und Neigungen zu sichern und sie darin zu unterstützen. »Freie Selbstentfaltung« wird zur pädagogischen Losung. In der gleichzeitigen englischen Literatur begegnet man allenthalben der entsprechenden Wendung »self-expression«. Die ganz Unentwegten wollten sogar jeden Lehrplan abschaffen, damit auf die Möglichkeit einer Kontrolle der Wissensaneignung verzichtend. Der Erwerb bestimmter Standardkenntnisse erschien nebensächlich. Die Schule sollte dem Kind nicht Wissensstoff aufzwingen, sondern ihm die Möglichkeit geben, seinen eigenen Neigungen zu folgen, seine Sonderanlagen zu entwickeln.

So war denn die jugendliche Persönlichkeit nicht mehr Objekt und Rohstoff der Erziehung, sondern deren Maßstab. Das Erziehungsziel war nicht mehr gesellschaftliche Anpassung, sondern Selbstentfaltung des jungen Menschen. Aufgabe des Erziehers war es nicht, die Entwicklung des Jugendlichen auf das gesellschaftliche Milieu abzustimmen, das seiner harrte, sondern die Freiheit seiner Entwicklung gegen die Anpassungsforderungen der bestehenden Gesellschaft zu verteidigen. Trat vordem der Lehrer dem Kinde als die verkörperte Autorität der älteren Generation gegenüber, sollte er nunmehr Leibwache der Jugend gegen die Erwachsenengesellschaft und ihre Ansprüche sein.

Alle hier genannten neuen Gedankenrichtungen haben ein gemeinsames Leitmotiv: eine veränderte Haltung gegenüber der dinglichen Welt, besonders aber gegenüber der Gesellschaft. Wer jene Zeit, das erste Viertel des 20. Jahrhunderts, mit offenen Sinnen miterlebt, wer ihr kulturelles Treiben beobachtet hat, dem ist deutlich, daß jene neuromantische Metaphysik eine Maske war, hinter der das innere Versagen des Menschen gegenüber der vom 19. Jahrhundert geschaffenen industriellen und demokratischen Massengesellschaft sich unzulänglich verbarg. Die damaligen Lebensformen wurden nicht getadelt und verworfen, weil ein neues Kultur- und Gesellschaftsideal sie gewogen und zu leicht befunden hatte, vielmehr war das neue Kultur- und Gesellschaftsideal nur der ideologische Vorwand für die Unfähigkeit eines jungen Geschlechts, sich in dem weiträumigen Gefüge der Hochzivilisation zurechtzufinden, ihren feinverzweigten Mechanismus zu meistern.

Der Ruf nach »Gemeinschaft« war die fühlsame Reaktion gegen den unpersönlich-institutionellen Aufbau der modernen Großgesellschaft, war der Ausdruck für das Unvermögen des Herdenmenschen, die Isolierung des Einers in dieser Massengesellschaft zu ertragen – war, kurz gesagt, Symptom sozialer Platzangst.

Der Widerwille gegen die Technik liegt auf gleicher Linie. Zugegeben, daß man um 1900 die Segnungen des technischen Fortschritts überschätzt hatte. Das rechtfertigte dennoch nicht den wahren Haß gegen die »seelentötende Technik«, der in den zwanziger Jahren um sich griff. Die Klagegesänge über die Mechanisierung des modernen Menschen waren ebenso gegedankenlos wie stereotyp. Darin taten besonders gewisse Intellektuelle sich hervor, die auf eine bürgerlich-naive Weise arbeiterfreundlich waren und sich berufen fühlten, unter der Losung »Arbeitsfreude« gegen den sogenannten Taylorismus zu Felde zu ziehen. Die deutsche Arbeiterbildung der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg (R. von Erdberg, W. Picht, E. Rosenstock) führte in diesem Lager ein großes Wort. Eine ganze Literatur, her-

vorgebracht von Menschen, die kaum den industriellen Arbeitsvorgang aus eigener Anschauung kannten, schwafelte vom Gegensatz zwischen dem alten »schöpferischen« Handwerk und der entseelt-mechanisierten Fabrikarbeit, die den Menschen zum Roboter erniedrige (3). Der dichterische Expressionismus (Ernst Toller, Georg Kaiser u. a.) bemächtigte sich des Themas als Stoff für dilettantisch-überspannte Schauspiele, und sogar der Film nahm es auf (Charlie Chaplin). Die Unternehmer hatten gegen diese Verschiebung der sozialen Frage nichts einzuwenden. Wurde doch die öffentliche Aufmerksamkeit von Lohn und Arbeitszeit abgelenkt, während der Arbeitgeber in der Frage der technischen Entwicklung »nicht schuldig« plädieren konnte – sie war geschichtliches Schicksal, und man konnte sicher sein, daß sie ihren Weg fortsetzen werde. Die Arbeiterschaft selbst hatte schon hundert Jahre früher mit dem englischen Ludditen-Aufruhr und dem der schlesischen Weber dies naive Stadium ihrer revolutionären Bewegung überwunden und blieb – einige jugendliche Schwärmer ungerechnet – ziemlich unberührt von den wohlmeinenden Tiraden jener verspäteten intellektuellen Maschinenstürmer.

Dem Feldzug gegen die Technik steht die Kulturkritik an der Großstadt als Lebensform würdig zur Seite, von Spengler und andern schon dick aufgetragen, dann aber vom Städteplaner Lewis Mumford (mit reichlichen Anleihen bei Spengler) zu einer ganzen Philosophie entwickelt. Soweit der Wandervogel, überhaupt die Wanderbewegung einschließlich der amerikanisch-englischen Scouts, nur das Ziel hatten, der großstädtischen Jugend ein gesundes Freiluftleben zu sichern, erfüllten sie eine wichtige Funktion in der Gesellschaft der neuesten Zeit. Die Bewegung begnügte sich aber, in Deutschland wenigstens, nicht damit, ein *Gegengewicht* gegen das Großstadtdasein zu schaffen, sondern entwickelte sich zum grundsätzlichen *Protest* gegen die Großstadt. Splittergruppen der Bewegung entarteten in arbeitsscheuer Vagabondage oder in mißglückten Siedlungsversuchen romantisch-kommunistischer Richtung. Auch sonst brachte die

Zwischenkriegszeit ein üppig wucherndes Sektenwesen hervor, dessen mannigfache Bekenntnisse meist irgendein Patent der Lebensreform enthielten: Nacktkultur und Vegetarismus, Astrologie und Theosophie, Rohkost und Mazdaznan ...

Industrie und Großstadt wurden für die oft bejammerte und meist völlig mißverstandene Einebnung und Gleichrichtung der Lebensformen verantwortlich gemacht – von Heimgestaltung und Kleidertracht bis zur Lektüre, Kunstgeschmack, Meinungsbildung und Freizeitgestaltung. Die »Mechanisierung der Kultur« ward zum beliebten Schlagwort. Die typische Kleidertracht der Jugendbewegung, ihre Vorliebe für Volkstänze und das (obendrein musikalisch verkitschte) Volkslied oder die Greuel eines volkstümelnd wiederbelebten »Kunsthandwerks« waren aber um nichts minder uniform als industrielle Massenware und großstädtisches Vergnügungsleben.

Tiefer und verbreiteter Widerwille richtete sich nicht nur gegen die technisch-industrielle Rationalisierung, sondern in aller Allgemeinheit gegen die Rationalität als Grundlage neuzeitlichen Daseins, gegen Großorganisation, Fachspezialisierung, Standardisierung. »Gemeinschaft« war das Losungswort, unter dem man in sektiererisch-affektiven Vereinigungen gegen festreglementierte, unter institutioneller Führung stehende und nach vorausschauendem Plan handelnde Organisation zum Aufruhr warb. Die demokratisch-parlamentarische Form der Führerauslese durch Stimmenmehrheit sogar fiel in Ungnade. Ihr wurde als Ideal das »organische« Verhältnis zwischen Führer und Gefolgschaft entgegengestellt. Das massenhafte Mehrheitsprinzip sollte dem magischen »Charisma« weichen, der Zaubermacht einer begnadeten Persönlichkeit. Von dort stammt das nachmals zu so hohen Ehren gelangte »Führerprinzip«.

Diese von allen romantischen Seelen so hoch gepriesene Sozialform führte den Namen »Bund«, die nach diesem Vorbild geeinten Jugendgruppen waren »bündische Jugend«. Hermann Schmalenbach sah sogar Anlaß, F. Tönnies' Zweiheit der sozialen Grundformen durch den »Bund« zur Trias zu ergänzen (4). Der

Bund beruht weder auf natürlichen Banden wie Geschlecht und Familie, noch auf Gemeinsamkeit der Interessen wie der Verein, noch endlich gleich der Bekenntnisgemeinschaft auf einer leitenden Idee, sondern auf unmittelbarer Affektion, auf Übereinstimmung in Lebensgefühl und Wertordnung. Die klassischen Vorbilder sind die Männerbünde der Naturvölker, die Studentenbünde des Mittelalters, die Gaza- und Janitscharenbünde der Türken im 14. und 15. Jahrhundert und die Geheimbünde aller Zeitalter. An den Begriff des Bundes knüpften sich so die Vorstellungen einer vorzugsweise männlichen Sozialform (5), einer gewissen Exklusivität und einer Unio mystica. Mit Zerrbildern jener gesellschaftlichen Frühformen mengten sich im romantisch-fühlsamen Modell des Bundes Anklänge an Goethes Wahlverwandtschaft. Als vorbildliche Daseinsform verrät der Bund einerseits den Drang zur Loslösung aus natürlichen Banden und Autoritätsverhältnissen, der Familie vor allem, anderseits aber eine Absage an die organisierte Großgesellschaft und ihre ungeschmeidigen Institutionen.

Unter dem Losungswort »Gemeinschaft« stellte eine Generation, die außerstande war, sich in der nach den Grundsätzen der Rationalität und Effektivität geordneten Massengesellschaft zurechtzufinden, als Gegenbild und Maßstab für eine bessere Welt den Gefühlsüberschwang und die Unreife der Pubertät auf. Daß soziale Neurasthenie und Daseinsuntauglichkeit die wahren Quellen jenes Kultus der Gefühle waren, davon zeugt die Abneigung gegen Leistung und Erfolg als Maßstäbe der Menschenbewertung. Das äußerte sich z. B. in der geringen Aufmerksamkeit, die der erzieherische Expressionismus der Schulung in kontrollierbaren Standardkenntnissen schenkte. Das gleiche Motiv schimmert durch in dem für die Kulturkritik der damaligen Zeit bezeichnenden Widerwillen gegen den Fachspezialismus — ein Thema, das später gesondert aufzunehmen sein wird. »Tiefere Selbsteinkehr« und »geistige Erhebung über den Alltag« waren wohllautende Schlagworte, hinter denen ein konstitutiver Mangel an Vermögen und Willen zu nüchterner Pflichterfüllung,

eine neurotische Rastlosigkeit sich verbarg. Egozentrische Selbstbespiegelung und sentimentaler Seelenerguß wurden im Namen persönlicher Kultur höher bewertet als Arbeitsdisziplin, Selbstzucht und Leistungsehrlichkeit. Es ist kein bloßer Zufall, daß eine flache Vulgärdeutung der psychoanalytischen Lehre in den gleichen Kreisen beliebt wurde: hier fand der gesellschaftlich Haltlose eine scheinwissenschaftliche Bestätigung in seinem Drang, das eigene Gefühlsleben zu bespiegeln, und in der Flucht vor der Verantwortung für sein Tun und Lassen. Alle jene dunklen, unkontrollierten Regungen, die normale Menschen von sich schieben, wurden durch gelehrte Fremdwortbezeichnungen zu tiefsinnigen Problemen aufgebauscht. Willenszucht und Selbstbeherrschung schienen nur von Übel zu sein, in Verdrängungen zu enden. Nicht ohne Ernst im Scherze ist die Psychoanalyse definiert worden als »die eigens zur Heilung der von ihr Befallenen erfundene Krankheit«.

Das Geistesleben des 19. Jahrhunderts stand im Zeichen des nachmals so hart verketzerten Rationalismus. Er äußerte sich in doppelter Weise. Einerseits nahmen die exakten Naturwissenschaften in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts einen abenteuerlichen Aufschwung, anderseits drangen die streng empirischen Schauweisen und Verfahren dieser Wissenschaften als Vorbild und Maßstab auch in die sogenannten »Geistes«-Wissenschaften ein. In der Philosophie selbst schien metaphysisches Spintisieren an Boden zu verlieren, während erkenntnistheoretische und methodologische Fragestellungen in den Vordergrund rückten. Erst um die Jahrhundertwende erhob der Irrationalismus sich von neuem und verdrehte zwischen den beiden Weltkriegen einer jüngeren Philosophengeneration die Köpfe. Rationalismus, Materialismus, Positivismus, Intellektualismus wurden geradezu als Scheltworte gebraucht. Der Erfahrungsforschung wurde – bei aller Anerkennung ihrer praktischen Nützlichkeit – geringschätzig die Fähigkeit abgesprochen, eine umfassende Lebensorientierung zu geben. Für Spengler war der Wissenskultus des 19. Jahrhunderts geradezu ein Symptom des Kulturtodes. Mit einem

überwältigenden Aufgebot an Phrasenschwung und Überredungskraft pries man uns die überlegene Bedeutung der Gefühlskultur und der irrationalen Werte für das geistige Dasein. Das Bemerkenswerte war dabei, daß der Antirationalismus nicht nur unter gelehrten Sonderlingen, Dilettanten und Populärschriftstellern blühte, sondern daß ernsthafte und wohlgeschulte junge Wissenschaftler mit dem schwersten Rüstzeug der Philosophie für die heilige Sache des Irrationalismus zu Felde zogen. Was damals auf dem Schauplatz der Philosophie vor sich ging, kann nur bezeichnet werden als eine Raserei des Geistes gegen sich selbst, als ein Harakiri des Intellektes vor dem weihrauchumwölkten Altar eines unbekannten Gottes. Wenn solches am grünen Holz geschah – wie mag es da um die dürren Zweige gestanden haben? Unter den breiten Massen des Volkes, mehr noch vielleicht unter den literarisch Gebildeten und Halbgebildeten, wucherte die Mystik in tausend Gestalten. Der Katholizismus erlebte eine neue Blüte, die Glaubensphilosophien Persiens und Indiens kamen in Mode, Rabindranath Tagores Vortragsreise durch Europa wurde zu einem Siegeszug des Pantheismus, die christlichen Mystiker des Mittelalters wurden durch Neudrucke der Vergessenheit entrissen, Martin Buber, heute Professor der Soziologie in Jerusalem, brachte sogar die Kabbala und die Wunderlegenden der Chassidim zu Ehren ... Diese ganze Afterphilosophie der Gefühle und der Irrationalismen ist nur erklärbar als panische Flucht vor der desillusionierenden Vernunft. Die ins Unendliche wiederholten Anklagen gegen die vermeintliche Unfruchtbarkeit und zersetzende Kritik des Intellektes, dieser Dünkel der Fühlsamkeit und des Mystizismus waren letzten Endes nichts anderes als die verzweifelten Versuche schwacher und verzagter Seelen, die Dämmerung ihrer dumpfwarmen Höhlenwohnungen zu verteidigen. Ein Geschlecht, das nicht ohne Aberglauben leben konnte, erhob sich in dunklem Drang gegen die unerbittliche Vernunft, die mit ihrem wachen Licht die Nebelgebilde der Metaphysik zu zerstreuen drohte.

Die Schwächlichen im Geiste kämpften mit Zähnen und Klauen für ihre Luftschlösser und Lebenslügen ...

Jene Zeit, das beginnende 20. Jahrhundert, bot das Bild einer objektiven Kultur und Zivilisation, die paradiesische Möglichkeiten in sich bargen – und einer Menschheit, die weder wagte noch vermochte, von diesen Möglichkeiten Gebrauch zu machen. Die Legende vom babylonischen Turm wurde zur Wahrheit. Aber nicht ein zorniger und eifersüchtiger Gott war es, der die Menschen mit Verwirrung und Blindheit schlug: die Menschen selbst wurden in schuldhafter Schwäche auf den Zinnen ihres Wunderwerkes von Schwindelgefühl und Zagen erfaßt ...

Von der Traumwelt und Geistesdämmerung jener Zeit wandert der Gedanke zwanglos hin zu Faschismus und Hitlerei. Nicht in dem naiven Sinne, daß nun irgendein benannter Stammvater des Nationalsozialismus gefunden, irgendeine philosophische Richtung zur unmittelbaren Vorläuferin der Hitlerbewegung ernannt werden sollte. Die vielen mehr oder minder geistreichen Versuche dieser Art sind nur zu belächeln. Bald soll Fichte verantwortlich sein, dessen deutscher Nationalismus sich gegen Napoleon, den Diktator, richtete, bald Nietzsche, der den Staat haßte, oder Hegel, der ihn vergötterte, bald Bismarck, der preußisch-deutsche Imperialist. Die ganz Tiefsinnigen beschuldigen den angeblich »totalitären« Katholizismus, andere seinen religiösen Gegenfüßler Luther, die eigentlichen Bahnbrecher und Vorläufer des Nazitums zu sein. Es kennzeichnet solche Behauptungen, daß für jede einzelne von ihnen plausible Gründe angeführt werden können, obwohl die genannten Männer und Richtungen durch Abgründe voneinander geschieden sind. Die bloße Tatsache, daß das Gedankengut des Nationalsozialismus – wenn da von »Gedanken« die Rede sein kann – Bestandteile enthält, die von dem oder jenem älteren Denker entlehnt sind oder an ihn anklingen, macht den Armen nicht verantwortlich für die braune Ideologie, für diesen gemischten Salat, dessen Ingredienzien von allen Ecken und Enden her zusammengerafft sind. Auch Macchiavelli und Gobineau, Sorel und Chamberlain, ja Marx,

haben unfreiwillig zu dem bunten Potpourri beigesteuert. Und warum hat niemand noch an Moses Hess gedacht, den Ideologen des Zionismus, der – mit umgekehrten Vorzeichen freilich – Hitlers Rassen- und Herrenvolkskatechismus in artigster Form vorweggenommen hat?

So einfach also liegen die Dinge nicht, daß die braune Ideologie sich als unmittelbare und folgerichtige Fortbildung oder logisches Enderzeugnis der Spenglerschen Geschichtsphilosophie oder der Lebensauffassung der Jugendbewegung erklären ließe. Die genetische Linie ist mit mehr Vorsicht und Geschmeidigkeit zu ziehen. Anknüpfungspunkte lassen sich nachweisen, einzelne Züge, die in abgewandelter Form und neuer Konstellation in die Vorstellungswelt der Nazibewegung eingingen – und wenn solche Keime gerade bei Spengler und der aufrührerischen Jugend gesucht werden, darf nicht vergessen sein, daß man anderwärts andere Anklänge fände. Es soll hier keine ideengeschichtliche Ahnentafel des Nationalsozialismus aufgestellt werden. Nachdem aber eben von Spengler und der Jugendbewegung als Exponenten einer für die Zwischenkriegszeit bezeichnenden Grundhaltung die Rede war, mag auf verwandtes nationalsozialistisches Vorstellungsgut hingewiesen sein, soweit solche Verwandtschaft sich aufdrängt.

Es braucht sich dabei nicht einmal um bewußte Anleihen zu handeln. Die Gedanken, die wir da wiederfinden, hatten ja lange genug in der Luft gelegen. Die Nazi-Ideologen schöpften überhaupt kaum je aus den Quellen, sondern übernahmen gewisse Vorstellungsklischees aus zweiter oder dritter Hand, unterwegs meist grob banalisiert, und gaben sie dann obendrein für ihre eigenen, höchst originellen Einfälle aus. Daß Spengler und die Jugendbewegung nicht die einzigen unfreiwilligen Ideenlieferanten waren, ist angedeutet. Daß sich bei ihnen Grundgedanken finden, die dem Nationalsozialismus zuwiderlaufen, wird sich zeigen.

Übernommen wurde vor allem die bei Spengler zentrale Auffassung vom 19. Jahrhundert als der Verfallsperiode westlicher

Kultur. Das war geradezu die negative Voraussetzung für den Anspruch der Nazibewegung, ein neues Weltalter heraufzuführen. Insofern war sie die revolutionäre Fortsetzerin und Vollenderin des romantischen Aufruhrs der Jugendbewegung gegen die vermeintliche Dekadenz. Es scheint in der Tat, als habe man geglaubt, sich auf Spenglers Kulturkreislehre als Kronzeugin berufen zu können. Gar manche Kundgebung deutet darauf hin, daß man sich die gesamte westliche Kultur mit dem Zusammenbruch des ausgemergelten, demokratischen Parlamentarismus endgültig absterbend dachte und mit der Bildung junger, lebenskräftiger Führerstaaten einen neuen Kulturkreis anzuheben meinte.

Man bildete sich offenbar ein, eine völlig neue Welt zu erbauen, deren Struktur nichts mit der Vorzeit gemein hatte, mochte man auch da und dort Mauerbrocken von den Trümmerfeldern der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft als Füllsel benutzen.

Faschismus sowohl als Nationalsozialismus standen überhaupt in einem seltsam ahistorischen Verhältnis zur näheren Vergangenheit, lebten in der Überzeugung, die geschichtliche Kontinuität radikal gebrochen zu haben (6).

Der italienische Faschismus gefiel sich in dem Gedanken, unmittelbarer Erbe des alten römischen Imperiums zu sein, und strich kurzentschlossen fünfzehnhundert Jahre europäischer Geschichte. Der deutsche Nationalsozialismus träumte davon, nach dem Untergang der westlichen Zivilisation eine neue europäische Kultur zu schaffen, die von ihrem mitteleuropäischen Schwerpunkt her den Osten und Südosten erobern und kolonisieren werde. Daß man nicht eine bloße Epoche im Geschichtsverlauf heraufzuführen glaubte, sondern mit den Größenordnungen in sich geschlossener Geschichtswelten, ganzer Kulturkreise, spielte, davon zeugt der revolutionäre Größenwahn im Gebrauch der Zeitrechnung: »größte aller Völker und Zeiten« war eine von Hitlers stehenden Phrasen, tausend Jahre das Minimum der Dauer, auf die man das Dritte Reich anschlug, und der Rekord wurde wohl vom Festredner anläßlich der Einweihung des Rassenarchivs der SS aufgestellt, als er seiner Überzeugung

Ausdruck gab, hier den »Grundstein zu dreißigtausend Jahren deutscher Geschichte« zu legen. Es blieb bei zwölf Jahren – und jedes einzige davon war zuviel.

Nach Spenglers Maßstäben ist übrigens der Nationalsozialismus alles andere als eine Kulturerneuerung nach dem Verfall – er wäre gerade umgekehrt selbst das letzte Wort der Dekadenz. Spengler erwähnt ja als eines der wesentlichsten Kennzeichen der Verfallszeit die Massengesellschaft: Hitler hat sie vollendet. Der tiefste Abgrund des Verfalls ist nach Spengler der Cäsarismus: Mussolini und Hitler verkörperten ihn. Spengler spricht vom Imperialismus als dem »sicheren Zeichen dafür, daß das Ende nahe ist« – Faschismus und Hitlertum waren besessen von Welteroberungsdrang. In manchen andern Dingen noch entspricht der Nationalsozialismus ganz der Vorstellung Spenglers von der letzten Entartung einer Zivilisation. Seine Tafel der Abfolge von Kunstepochen innerhalb eines Kulturkreises bezeichnet als letzte Phase des Verfalls »barbarische Massenanhäufung, Kolossalwirkung, technische Verrohung« – als habe er Hitlers Monumentalbauten, seine Verdienste als Städtebauer und Kunstgönner vorausgesehen. Das Verhältnis des Nationalsozialismus zur Technik ist übrigens dem Spenglers sowohl als dem der Jugendbewegung diametral entgegengesetzt. Sie sahen in der Maschine die Mörderin der Kultur – Faschismus und Nationalsozialismus verehrten einerseits die Technik abergläubisch und mißbrauchten sie anderseits zu ihrem Teufelswerk.

In einem entscheidenden Punkt aber herrscht zwischen den Nazi und Spengler ungetrübte Einigkeit: die lebende Kultur bedarf einer Metaphysik, der lebenstüchtige Staat eines Mythos. Spengler wird nicht müde, den unfruchtbaren, intellektualisierten, religionslosen, unmetaphysischen Großstädter als abschreckendes Beispiel eines »verkrüppelten und dahinsiechenden Menschentums« zu brandmarken. Wohlan – Rosenberg hat dem Nationalsozialismus einen Mythos auf den Leib geschrieben, und alle die andern Nazi-Ideologen wetteiferten darum, das Volk mit Metaphysik betrunken zu machen. Zu Spenglers Ehren muß es gesagt

sein, daß er sich die Bekehrung des Volkes zu einer kulturschöpferischen Metaphysik kaum als Gleichschaltung unterm Polizeiknüppel und SS-Stiefel vorgestellt hatte. Der Ruf nach einer Metaphysik entspringt krankhaftem Haß gegen den Intellekt. In diesem Haß fanden sich zutiefst der Nationalsozialismus und die vom Erbe des 19. Jahrhunderts abgefallene Zwischenkriegsgeneration.

Noch verwickelter und widerspruchsvoller, wenn das möglich ist, stellt das Verhältnis des Nationalsozialismus zur Jugendbewegung sich dar. Unmittelbare Fortsetzung eines Flügels der Jugendbewegung ist nur die Hitler-Jugend, die in den Jahren vor der Machtergreifung aus den ultra-nationalistischen Jugendgruppen hervorging, der geistigen Heimat auch ihres Führers Baldur von Schirach. Abgesehen davon sind direkte Verbindungen kaum nachzuweisen. Fester Organisation und programmatischer Linie im gesellschaftlichen Leben abgeneigt, nimmt die aufrührerische Jugend zumeist eine apolitische Haltung ein. Die Gesellschaft der Erwachsenen mit ihrem Parteiwesen war den Jungen von Herzen zuwider. Auch jene Jugendgruppen, die politischen Richtungen angeschlossen waren, die konservative, demokratische, sozialistische, waren doch von der Attitüde der Bewegung soweit angesteckt, daß sie stets in einem mehr oder minder gespannten Verhältnis zu ihren Mutterparteien standen.

Gerade in dieser apolitischen Haltung lag aber die Chance des Nationalsozialismus, der ja auch unter den Erwachsenen zuerst die politisch Enttäuschten und Gleichgültigen einfing. In diesen Reihen war es leicht, Ritter und Knappen für den Kreuzzug gegen die Lebensform der parlamentarischen Demokratie zu werben.

Der Kampf der Nazi gegen den Intellektualismus, ihr Gefühlskult, ihr Schwelgen in »Gemeinschaft« mußten die bewegte Jugend ansprechen. Das Zielbild einer »Volksgemeinschaft« ohne Klassengegensatz und Parteienzwist war bestechend für junge Träumer und alte Utopisten, für alle jene, die dem Spiel eines schwebenden Gleichgewichts der Gegensätze nicht gewachsen

waren. Hier, wie so oft, bedienten Faschismus und Hitlerei sich behändig des ideologischen Ansehens gewisser Schlagworte, deren ursprünglichen Sinn und Gehalt zur Unkenntlichkeit verdrehend.

Wenn vorhitlerische Jugend von einem gefühlsgesättigten gesellschaftlichen Dasein als ihrem Wunschziel sprach, dann stand vor ihr als Gegenbild die atomisierte, organisierte, abstrakte Massengesellschaft. Mussolini und Hitler erfanden eine ideologische Kreuzung zwischen gefühlsbetonter Gemeinschaft und reglementiertem Massenaufgebot – eine Ausgeburt kranker Phantasie. Mit Schaudern sahen wir ihre Fleischwerdung im ruchlos fanatisierten Spießbürgertum.

Den liebgewordenen Idealvorstellungen der Jugendbewegung kam die scheinbare Übernahme der bündischen Lebensform als Struktur der Hitlerjugend, Partei und Parteimiliz entgegen. Scheinbar – denn der Name eines Bundes verbarg hier die denkbar unbeugsamste Obrigkeitsorganisation, aufrechterhalten durch ein bürokratisches Gefüge von Riesenausmaßen: das gerade Gegenteil dessen, wofür das Wort Bund geprägt worden war. Der formgewandte soziologische Charlatan Heinz Marr, aus der bürgerlichen Jugendbewegung hervorgegangen, rechtzeitig vom Freisinn zu den Nazi übergelaufen und für seinen ebenso gründlichen wie prompten Umfall mit einem Lehrstuhl belohnt, vermochte in seinem »Kampf der Massen um eine neue Lebensform« (1934) seine früheren Schreibereien mit geschickter Wendung dem neuen Glauben gemäß umzudeuten. Dort liest man denn mit Erstaunen, daß die autoritäre Massenorganisation des Nationalsozialismus die endgültige und echte Verwirklichung bündischer Lebensform sei. Um aber eine Massenpartei für bündisch ausgeben zu können, war es notwendig, den Gefühlsgehalt des Bundes neu zu interpretieren. Dieser Gehalt, gemäß der ursprünglichen Vorstellung vom Bunde ein auf Verwandtschaft der Seelen beruhendes, intimes und unmittelbares Gefühl der Zusammengehörigkeit, wird nunmehr beschrieben als »die rauschartige Verschmelzung der Seelen und Herzen in Liebe – oder Haß (gegen

einen Feind), die unpersönliche emotionelle Sammlung um ein Ideal, das in einem Gott, einem Heros, einem Meister oder Führer verkörpert ist«. Der fühlsame Expressionismus der Jugendbewegung wird da nach den politischen Erfordernissen des Nationalsozialismus in atemloses Pathos und barbarischen Heroismus verwandelt. Ein späterer Abschnitt wird über diese Mobilisierung der Massen durch aggressive Leidenschaften mehr und allgemeineres zu sagen haben.

Die Diktatoren sind tot, ihre Machtgebäude zertrümmert, aber die Philosophie, in deren Dunstkreis sie gediehen, hat sie überlebt: der intellektfeindliche Existenzialismus. Seine Anfänge sind hundert Jahre alt, die krause Selbstquälerei des Sonderlings Kierkegaard, zu neuen Ehren gekommen in der Barthschen Theologie, der Philosophie Heideggers und der Bühnenliteratur des obskuren Philosophieprofessors Sartre. Die Verachtung des Intellekts triumphiert in dieser Philosophie der Emotionen, gegründet auf das Postulat einer »erkenntnislosen Wahrheit«.

Der Existenzialismus ist die Philosophie der drei Ängste: der Weltangst, der Teufelsangst, der Gewissensangst. Er ist die Ausgeburt einer Lebensohnmacht, die sich philosophisch selbst bespiegelt und im totalitären Staat sich selbst überschlägt. Die heroische Lebensauffassung ist in der Tat die Überkompensation der Angst. Heroismus ist etwas anderes als Mut, ist nicht unerschütterliche Gelassenheit der Stärke, sondern krampfhaftes Übertäuben der Angst, verleugnete Feigheit, unterdrücktes Zittern. Und um das Bild abzurunden: der innerlich Zitternde täuscht sich Stärke vor, indem er andre äußerlich erzittern macht. Nicht nur der Weltanschauungsmythos, sondern sogar die politischen Methoden der heroischen Diktaturen werden vom Existenzialismus gespeist. Und man lasse sich nicht dadurch täuschen, daß Heidegger heute vom Nationalsozialismus bekehrt scheint: diese Virtuosen des Paradoxes können immer auch anders. Der Welt wird sichere Ruhe nicht beschieden sein, solange ihre Philosophen aus Gefühlen Tiefsinn brauen.

Auch die Gesellschaftskritik der Zwischenkriegszeit hat, in ihren Grundzügen unverändert, den blutigen Siegeszug und grausigen Zusammenbruch der Diktatoren überlebt. Fast fünfundzwanzig Jahre nach Spengler, als Hitlers Reich die Höhe seiner Machtentfaltung erreicht hatte, erschien Röpkes »Gesellschaftskrisis der Gegenwart« (1942) und erneuerte Spenglers Anklagen. Die Folgerungen, die Röpke zieht, sind denen Spenglers allerdings zum Teil entgegengesetzt. Das Modell des Kulturenkreislaufs weicht einem doppelten Pendelschwung in zweihundertjährigem Rhythmus und mit gegenläufiger Bewegung in den Bereichen der Real- und Geistesgeschichte. In der Kritik an der Gesellschaft der Gegenwart aber sind beide weithin einig. Verfall der Metaphysik, Rationalismus, Relativismus, Positivismus, technische Mechanisierung, Individualismus, Atomismus, Mangel an organischer Struktur, Auflösung der Gemeinschaft, Zentralisierung, Kulturentartung, Großstadtmisere, Vermassung, Kultus des Kolossalen, seelische Dürre, Zivilisationshölle – das ist so eine Blütenlese der Verurteilungen, die Röpke ausspricht und die schon bei Spengler zu finden waren. Wichtig ist nicht diese Wiederholung seitens eines einzelnen Schriftstellers, wohl aber das symptomatische Gewicht der Tatsache, daß er der meistgelesene und eifrigst zitierte Gesellschaftsanalytiker der Nachkriegszeit ist.

Und es macht die Dinge nicht besser, daß auch dem nüchternen England ein Geschichts- und Zukunftsdeuter Spenglerschen Geistes erstanden ist: Toynbee. Wohl endet seine Odyssee der Menschheit zaghaft-optimistisch mit der Möglichkeit, durch Vollendung des Christentums den bösen Zirkel der sich zersetzenden Kulturen zu durchbrechen. Die Möglichkeit: sie taucht als schwache Hoffnung am Ende eines von tiefem Pessimismus getragenen Riesenwerkes auf, deutliches Ergebnis einer Sinnesänderung, die der Verfasser im Laufe seiner langen, mühseligen Wanderung durchgemacht hat, überraschend wohl für ihn selbst. Wer aber kann noch an einen deus ex machina glauben – und gar an den christlichen?

Erstes Buch

Die gesellschaftliche Wirklichkeit

§ 1 Die Massengesellschaft der Neuzeit

Verfall oder folgerichtige Entwicklung?

»Millionen sind zu einem vital unbefriedigenden Dasein verurteilt« (7) in dieser Gesellschaft, deren Struktur sich im Laufe des 19. Jahrhunderts herausbildete und die um 1900 in allen ihren wesentlichen Zügen fertig stand. Die radikale Kultur- und Gesellschaftskritik, von der soeben Proben gegeben wurden, macht sich aber die Sache zu leicht, wird den Tatsachen nicht gerecht. Sicherlich gibt die Gesellschaft unserer Tage reichlichen Anlaß zu Kritik. In früheren Zeiten war es kaum anders. Eitel Sonnenschein wird das gesellschaftliche Leben niemals sein. Viele sind in seinen äußeren Rahmen eingespannt, und immer werden einige ihn sich anders wünschen. Auch auf die Milieu- und Sozialpsychosen, die heute soviel von sich reden machen, hat die Gegenwart kaum ein Patent. Es dürfte sich damit ähnlich verhalten wie mit den Krebsleiden: der Statistik nach haben sie zugenommen – weil sie heute erkannt werden, sich aber vor hundert Jahren der Diagnose entzogen.
Wenn übrigens Millionen sich in der heutigen Gesellschaft unbefriedigt fühlen, kann das ebensowohl an ihnen wie an der Gesellschaft, an einem Anpassungsfehler der Menschen statt einem Konstruktionsfehler der Gesellschaft liegen. Es ist die Absicht dieses Buches, der Wurzel des Übels nachzuspüren und womöglich Mittel der Abhilfe anzuweisen. Das setzt vor allem andern eine richtige Beschreibung und Analyse der heutigen Gesellschaftsstruktur voraus.

»Massengesellschaft« ist das Schlagwort, mit dem man die Sozialform des 20. Jahrhunderts gebrandmarkt hat. Was man damit ausdrücken will, ist nicht nur ein Größenverhältnis, die Riesen-

zahl der heute unter einem Staatsgebilde vereinigten Menschen. »Masse« hat zugleich qualitative Bedeutung, bezielt die vermeintliche Strukturlosigkeit der gegenwärtigen Gesellschaft, das Fehlen eines gegliederten Aufbaus jener Rieseneinheiten, die Millionen anonymer Einer umschließen. In diesem Sinne vermißt Röpke (8) eine »organische Vertikalstruktur« der Gesellschaft. So verstanden ist der Begriff der Massengesellschaft Generalnenner aller jener Mängel, deren unsere Gesellschaft – mit oder ohne Grund – geziehen wird: der Heimatlosigkeit und Vereinsamung des Einzelnen innerhalb seiner sozialen Umgebung, der Nivellierung, Uniformierung, des Amerikanismus, der Bürokratisierung und des Spezialismus, des kulturellen Niveauverlustes, der Zersetzung des Wertlebens und des Verfalls der metaphysischen Weltorientierung.

Die romantische Kulturkritik liebt es, unsere Gesellschaft der des Mittelalters gegenüberzustellen – in der Regel einem arg verzeichneten und geschmeichelten Bild des Mittelalters. Desungeachtet lassen gewisse bezeichnende Züge der heutigen Gesellschaft sich mit Vorteil durch einen Vergleich mit dem Mittelalter aufweisen, vorausgesetzt, daß man nicht die mannigfachen, sowohl typologischen als historischen Zwischenstufen vergißt oder verwischt.

Mit besonderem Nachdruck hat man das »atomistische« Gepräge der neuzeitlichen Großgesellschaft durch das Gegenbeispiel der mittelalterlichen »hierarchisch-korporativen« Gesellschaftsordnung unterstrichen. Auch das Mittelalter kannte eine umfassende Großgesellschaft, in der der Einzelne sich verlor wie ein Tropfen im Meere. Aber jenes Corpus christianum, jene Christenheit, war von unten her so aufgebaut, daß der Einer in einem engen, anschaubaren Kreise lebte, der zusammen mit andern Kreisen seiner Ordnung ein Gebilde höherer Ordnung ausmachte – und so fort bis zum obersten Gipfel. Im Vergleich mit diesem Corpus christianum hat das Modell des Territorialstaats sogar eine Verengerung des sozialen Daseinsbereiches bedeutet.

Die Bezeichnung »hierarchisch« zielt einerseits auf dies eben erwähnte Schachtelsystem gesellschaftlicher Über- und Unterordnungsverhältnisse ab, anderseits aber auf die Tatsache, daß solche Ordnung als sakrosankt, von Gott gewollt und in seinem Dienste von den weltlichen Mächten aufrechterhalten galt. Es war eine heilige Ordnung. Innerhalb dieses tiefgegliederten Aufbaus hatte der Einzelne seinen in zwei Dimensionen fest bestimmten Platz. Teils stand er in einem patriarchalischen Verhältnis, der Familie, Handwerkstätte, dem Bauernhof, dem Lehnsverhältnis. Hier hatte der Übergeordnete Zucht- und Herrenrecht über seine Untergebenen, aber auch väterliche Verantwortung für sie, diese aber standen in Treupflicht gegenüber dem Herrn. Teils gehörte der Einzelne einem Kreise Gleichgestellter an, mit denen Stand und Rechtsstellung, Sitte und Brauch ihn verbanden: die Zunft des Handwerkers, die Ritterschaft des niederen Adels, die Nachbarschaft des Bauern. Ein jeder war in seinen Kreis hineingeboren. Für eigene Person aus ihm auszubrechen war schwierig, der Übergang der Kinder in eine andere Lebenslage ungewöhnlich. Der Klerus freilich setzte sich aus Abkömmlingen aller Schichten zusammen. Auch hier aber stand gemeinhin der Rang, zu dem man im Dienst der Kirche aufstieg, in einem gewissen Verhältnis zum Stand der Eltern und des Geschlechtes innerhalb der Laiengesellschaft. Einschränkend ist immerhin zu bemerken, daß unsere gesellschaftsgeschichtlichen Schwarzweißzeichner sowohl die Gebundenheit an den mittelalterlichen Stand als auch die Bewegungsfreiheit des Einzelnen zwischen den Klassen der modernen Gesellschaft zu übertreiben pflegen. Immerhin mag im großen ganzen die verhältnismäßig feste Verankerung des Einzelnen an seinem Platz für die alte, seine größere Beweglichkeit für die neue Gesellschaft bezeichnend sein. Stellung und Einschätzung der Person waren durch die soziale Einheit bestimmt, der er angehörte. Dagegen war er strenggenommen nicht unmittelbar und persönlich ein Glied der übergeordneten, größeren Gebilde. Dies waren vielmehr Gruppen von kleineren Gruppen, und durch seine Kleingruppe war der Einzelne mittelbar in der

nächstgrößeren vertreten (Schachtelsystem). Dieses Gefüge von Gruppen innerhalb der Gruppen wird durch den Ausdruck »korporative Gesellschaftsordnung« gekennzeichnet.

In diesem Bilde ist jedoch der Aufbau der mittelalterlichen Gesellschaft äußerst vereinfacht, seine Linienführung nur im gröbsten wiedergegeben. Die Gesellschaft hat vermutlich zu keiner Zeit ganz diesem Bild entsprochen. »Gesellschaft des Mittelalters« ist ja ein dehnbarer Begriff. Der angegebene Zeitraum umfaßt ein Jahrtausend, in dessen Verlauf – vom Untergang des Römischen Reiches um 500 bis zum endgültigen Durchbruch des Absolutismus um 1500 – die europäische Gesellschaft gar manchen Wandlungen unterworfen war.

Die neuromantischen Geschichtsphilosophien der Oswald Spengler, Ortega y Gasset, Lewis Mumford, in jüngster Zeit auch Röpke und Toynbee, fassen die westeuropäische Gesellschaft als eine geschichtliche Einheit auf, die am Ende der Völkerwanderung aus den Trümmern der Alten Welt entstand und deren bisher letzte Phase unsere heutige Gesellschaft ist. Der Beurteilungsmaßstab dieser Geschichtsdeutung ist der Integrationsgrad der Kulturgesellschaft, d. h. der Grad der Zusammenschweißung und inneren Festigkeit des gesellschaftlichen Gefüges. So ersteht denn das Bild einer von der Zeit der fränkischen Stammeshäuptlinge an allmählich fortschreitenden Konsolidierung, die in dem soeben als Typus des Mittelalters angedeuteten Zustand ihren Höhepunkt erreichte. Die straffen, seelischen sowohl als institutionellen Bande, mit denen diese Gesellschaft den Menschen umschlang, begannen aber schon gegen 1400 hin sich zu lockern. Mit dem Maßstab der Integrationsvorstellung gemessen, stellt dieser weitere Verlauf sich als »Auflösung« dar, und der heutige Zustand erscheint als Zerfall. Eine Umwertung der Kulturgeschichte folgt daraus. Im Urteil der an klassischen Vorbildern sich nährenden Aufklärung war die Freisetzung der Persönlichkeit eine kulturelle Errungenschaft ohnegleichen, ward sie recht eigentlich zum Gehalt und Maß des sogenannten Fortschritts. Das Mittelalter mit seinen auferlegten inneren Bindun-

gen und äußeren Abhängigkeiten erschien als ein dunkles Zeitalter. Unter dem Gesichtswinkel der gesellschaftlichen Integration dagegen steht das Mittelalter im Strahlenglanz höchster Vollendung, die Auflockerung und endliche Sprengung der alten Ordnungen aber erscheint als beklagenswerte Atomisierung.

Atomisierung – der beunruhigende Ausdruck bezieht sich in erster Linie auf den Fortfall des korporativen Vertikalaufbaus der Gesellschaft. Die Großgesellschaft ist nicht mehr so gegliedert, daß der Einzelne einer festgefügten Kleingruppe angehört, die Kleingruppen aber pyramidenförmig in Gebilden höherer Größenordnungen aufgehen. Der Einzelne gehört nun unmittelbar und für eigene Person den umfassenden gesellschaftlichen Großgebilden an – vor allem seiner Nation und seiner Klasse. Die Großgesellschaft ist »atomistisch« aus so zahllosen Einern zusammengesetzt, daß in *diesem* Zusammenhang der Einzelne seine Bedeutung als Person verliert. Der Atomisierung der Gesellschaft entspricht so die *Anonymität* des Einzelnen, und beide zusammen stellen das dar, was man sich unter der »Massengesellschaft« denkt: eine Zusammenballung ungezählter, namenloser Einer. Diese Strukturform ist die vermeintliche Ursache der Wurzellosigkeit des Menschen in der heutigen Gesellschaft, seiner Nivellierung und Uniformierung. Wir werden zu prüfen haben, wieweit das wahr, und wenn wahr, wieweit es von Übel ist.

Dem Schachtelsystem der korporativen Gesellschaft entsprach ein hoher Grad der Dezentralisation in Politik und Verwaltung. Die Massengesellschaft unserer Zeit erfordert dagegen straffe Zentralisierung, denn zwischen dem Einer und dem umfassenden Gesellschaftsganzen erstreckt sich keine Stufenfolge funktionsfähiger sozialer Einheiten. Zentralisierung aber erfordert einen durchgeformten Arbeitsapparat, ein weitverzweigtes Gefüge von Instanzen, erzwingt Spezialisierung und Verbeamtung.

Es ist ein leicht nachweisbarer, nichtsdestoweniger üblicher Fehler, die Dinge so darzustellen, als ob die Sozialstruktur der Gegenwart mit dem Schlagwort Massengesellschaft erschöpfend gekennzeichnet wäre. Romantische Kulturkritik liebt es, den Ein-

druck zu erwecken, als habe das anonyme Milieu der atomisierten Gesellschaft die persönlich-unmittelbaren Bande der Vorzeit recht und schlecht abgelöst, als sei der Mensch in seinem gesellschaftlichen Dasein zu einer Nummer unter Millionen erniedrigt. Daß dies nur törichtes Gerede ist, sollte dem flüchtigsten Blick auf unseren Alltag einleuchten. Die Behauptung wird nachher mit Sorgfalt auf ihre rechten Dimensionen zurückzuführen sein. Hier mag es genügen, vor dem Begriffsklischee »Massengesellschaft« als einer Halbwahrheit zu warnen, die unser Bild von der Gesellschaft, in der wir leben, verfälscht und zur Fratze verzerrt.

Wir treiben hier nicht Gesellschaftsgeschichte, und die Vergangenheit ist in diesem Zusammenhang nur als Hintergrund der Gegenwart und nächsten Zukunft von Belang. Überflüssig ist es daher, im einzelnen den Gründen für die Auflösung der mittelalterlichen Gesellschaft nachzuspüren. Das Wort »Auflösung« selbst weckt übrigens – beabsichtigter Weise wohl – den Eindruck, daß die Menschheit einen Verlust erlitten habe, daß der aufgelöste Zustand wertvoll, der Zustand nach der Auflösung aber Krankheit und Verfall, zumindest Armut und Leere sei. Man verfälscht die Tatsachen des Geschichtsverlaufes durch den Gebrauch bedeutungsschwerer, mit Wertvorstellungen geladener Begriffe. Für die empirische Geschichtsbetrachtung gibt es nur eine *Umbildung* der Gesellschaft, gibt es den Übergang von einer Sozialform zu einer andern. Als Menschen aus Fleisch und Blut können wir allerdings nicht dabei stehenbleiben, so vital wichtige Gegenstände wie die Gesellschaftsstruktur kühl und unbeteiligt zu betrachten. Wir sind gedrängt, Stellung zu nehmen, und wertende Stellungnahme überschreitet die Grenzen wissenschaftlicher Aussagen. Aber die Bewertung kann sich auf erfahrungswissenschaftliche Einsicht stützen – und nur dadurch wird sie zu etwas mehr als einer temperamentvollen Kundgebung persönlicher Gefühle. Hat man unbeirrt von Wünschen und Neigungen einen Ereignisablauf beschrieben, wird die folgende wertende Stellungnahme

etwas weniger summarisch und eindeutig sein. Statt mit einem Wort eine hochzusammengesetzte und verwickelte geschichtliche Erscheinung zu billigen oder abzulehnen, wird man ihre einzelnen Bestandteile und Züge gegeneinander abwägen und endlich zu einem besonneneren Gesamturteil kommen. Das wird dann freilich weniger selbstsicher und apodiktisch, dafür aber besser durchdacht und haltbarer sein. Der Unterbauung einer solchen erwogenen Stellungnahme zum Gesellschaftszustand der Gegenwart mag der folgende Versuch dienen, den Übergang von der »korporativen« zur »Massengesellschaft« in seinen Grundzügen zu verfolgen. Nicht eine Ursachenerklärung, sondern eine Beschreibung und Analyse des Ereignisverlaufes ist beabsichtigt.

Im Bereich des Staatslebens ist der endliche Durchbruch des Absolutismus die entscheidende Wende. Die Stufenfolge der feudalen Treueverhältnisse weicht der Gebietsherrschaft des Fürsten. Damit tritt der neuzeitliche Staat auf den Plan. Die hierarchisch verzweigte Dezentralisierung wird durch Zentralismus abgelöst. Die unter einem Herrscher stehende Gebietseinheit ist freilich zumeist noch nicht allzu groß – von Frankreich und dem weiten Habsburgerreich abgesehen, waren die meisten politischen Gebilde des 16. Jahrhunderts nach heutigen Begriffen Zwergstaaten. Aber der erste Schritt zur Bildung unserer politischen Massengesellschaften war getan, und die Entwicklung sorgte selbst für den Rest. Entscheidend ist ja nicht, ob der Staat eine halbe oder fünfzig Millionen zählt, wichtiger als solche Gradunterschiede ist die Struktur selbst. Das Neue am Absolutismus war insofern die einzigartige Stellung des Fürsten als Oberhaupt gegenüber der Masse der Bevölkerung als Untertanen. Die unendlich gestaffelte Skala der Feudalgesellschaft vom gemeinen Volk zu kleinen, und von diesen zu höheren und höchsten Herren bestand zwar als Rangskala weiter, verlor aber allmählich ihre Bedeutung für den politischen Aufbau. Die Entwicklung steuerte darauf hin, die Standesunterschiede innerhalb der Bevölkerung, gemessen am Abstand zwischen dieser im ganzen und dem Fürsten, zu verwischen. Die letzte Frucht dieser Ent-

wicklung ist der demokratisch-egalitäre Staat der Gegenwart. Trotz Ständeparlament und eifersüchtig gehüteter Adelsprivilegien lag im Absolutismus die Tendenz zur Einebnung. Gemeiner Mann oder Adliger: im Verhältnis zum Herrscher sind alle nur Untertanen, eine kompakte Masse von Einern, deren politische Rechte mehr und mehr ausgeglichen werden, je weiter die Entwicklung auf ihrer vorgezeichneten Bahn fortschreitet.

Die hierarchisch-korporative Gesellschaftsordnung ist getragen von einer über Zwist und Zweifel erhabenen, gemeinsamen Metaphysik, der kirchlichen Glaubenslehre. Diese Grundlage wird ungefähr gleichzeitig von verschiedenen Seiten her erschüttert. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts führt die Reformation zu einer unwiderruflichen Kirchenspaltung. Von nun an sind die religiösen Glaubensinhalte nicht mehr bloß Gegenstand des Meinungsstreites zwischen den Spitzen des Klerus, sondern das Volk selbst spaltet sich in dogmatische Parteien. Der religiöse Glaube, bis dahin eine gesellschaftlich einende Kraft, wird nun zum Sprengstoff. Etwas früher schon beginnend, hatte mit der Renaissance eine weltliche, bewußt areligiöse Geisteskultur sich teils in Wiederanknüpfung an die Antike, teils aus der keimenden Naturforschung entwickelt. Ideengeschichtlich haben Renaissance und Reformation den Gedanken der autonomen Persönlichkeit gemein, d. h. aber ein der bisherigen korporativen, überhaupt jeder kollektivistischen Lebensauffassung entgegengesetztes Ideal. Von nun an ist – trotz mancher späteren Reaktionsbewegung – das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft in völlig neue Bahnen gelenkt.

Mit einigem Recht könnte man sagen, daß dies Verhältnis damals überhaupt erst (als ein problematisches) entstanden sei. Dem Korporativismus ist der Einzelne ein untergeordnetes Glied der sozialen Ganzheiten, denen er angehört. Die für uns Zeitgenossen selbstverständliche Vorstellung, daß der Einzelne als Wesen eigener Würde den gesellschaftlichen Ganzheiten gegenübersteht, der bewußte Dualismus »Einer – Gesellschaft«, hat seinen Ursprung an der Schwelle der Neuzeit.

Teils neben der Renaissance einherlaufend, teils mit ihr zusammenfließend, nimmt die Erfahrungswissenschaft ihren Anfang. Indem sie sich entfaltet, wird sie in wachsendem Maße zur eigentlichen Schöpferin unseres Weltbildes und verdrängt aus dieser Rolle erst die religiöse, dann auch die profane Metaphysik. Diese damals neuen Anläufe setzten sich ausrollend zum Geisteszustand der Gegenwart fort. Wenn eine metaphysische Spaltung erst einmal eingetreten, wenn metaphysische Spekulation selbst gegenüber der Erfahrungswissenschaft an Boden verloren hat, dann kann die Gesellschaft nicht länger von metaphysischen Vorstellungen getragen sein. Die Tränen der Kulturkritiker über das Zerbröckeln der metaphysischen Grundlage menschlichen Zusammenlebens können diese Grundlage nicht retten. Mit der Entdeckung, daß jedes umfassende Weltbild in Glaubenssubjektivität wurzelt, verliert jedes solche Weltbild seine gesellschaftliche Tragfähigkeit. Und die nachgerade zum guten Ton gewordene Verketzerung des tristen Rationalismus, groben Materialismus, kalten Intellektualismus ist wenig durchdacht. Wenn im Bereich metaphysischer Spekulation die Geister sich einmal – einzel- und gruppenweise – feindlich geschieden haben, dann kann man nur froh sein, daß sie ihre Lebensorientierung und Gesellschaftsauffassung aus minder erhabenen Regionen beziehen. Umstrittene Metaphysik und Wertphilosophie können menschliche Gemeinschaft nicht tragen, sondern nur zersetzen – und von den Anstrengungen neuer Propheten, das Volk wieder in einer Metaphysik zu einen, sollten wir soviel gelernt haben, sie nicht wiederholt zu wünschen. Gleichviel, wie edel und erhaben die verkündete Metaphysik sei: da keiner Metaphysik objektive Wahrheitsgeltung zukommt, wird allgemeiner Anschluß an welche nur immer mit keinem andern Mittel zu erreichen sein als dem des gleichschaltenden Zwanges.

Die Geschichtsschreibung hat bis in alle Einzelheiten nachgewiesen, warum und wie die mittelalterliche Wirtschaftsordnung seit etwa 1400 ins Gleiten kam. In einigen Ländern war schon im Lauf des 16. Jahrhunderts das Zunftwesen des Handwerks zur

bloßen Fassade geworden, und der Merkantilismus ermunterte in der folgenden Zeit zur Entwicklung neuer Produktionsweisen unter Umgehung der Zunftordnung. So wurden die Zünfte gleichzeitig von innen ausgehöhlt und von außen untergraben. Die französische Nationalversammlung hatte nur die leere Hülle des Zunftwesens zu zerschlagen. Die neuen Kräfte, die dahinter schon geraume Zeit am Werke gewesen waren, wurden so freigesetzt und legitimiert. Konkurrenzprinzip, freier Arbeitsvertrag und progressive Ausdehnung des Einzelbetriebs wie der Gesamtwirtschaft treten damit an die Stelle der korporativ-stationären Ordnung. Die Technik, deren Voraussetzungen von den empirischen Naturwissenschaften geschaffen werden, findet mit Freisetzung des Wirtschaftslebens ihr Anwendungsfeld in der Gütererzeugung. Die folgerichtige Fortsetzung davon sind Rationalisierung und sogenannter Amerikanismus, d. h. die Unterordnung des wirtschaftlichen Handelns unter den Gedanken der Effektivität. Technik ermöglicht Massenerzeugung, Massenerzeugung führt zum Großbetrieb, der Großbetrieb erfordert verzweigte Organisation, die aber bedeutet Spezialisierung und Verbeamtung – auch in der Privatwirtschaft.

Gleichzeitig wachsen die Ausmaße der Massengesellschaft. Nach dem Dreißigjährigen Krieg beginnt Europas Bevölkerungszahl zu steigen, langsam zuerst und von Rückschlägen unterbrochen, bald aber lawinenhaft und unaufhaltsam. Verbesserungen der landwirtschaftlichen Methoden seit etwa 1750 ermöglichen es, Lebensmittel für eine größere Volkszahl zu schaffen. Die Massenerzeugung der seit 1770 sich entwickelnden Industrie stellte Verbrauchsgüter für Hunderttausende her und bedurfte dazu Hunderttausender von Arbeitskräften. Nach den Napoleonskriegen entfalten sich die Weltmärkte. Die Produktion der Kolonialländer läßt einer wachsenden europäischen Industriebevölkerung Lebensmittel und Rohstoffe zuströmen, die europäische Industrie findet überseeischen Absatz für ihre Fertigwaren, Fortschritte des Verkehrswesens ermöglichen einen globalen Warenaustausch in großem Stil. Die Volksdichte Europas, des Industriedistriktes

der Welt, nimmt weiter zu, und die wachsenden Menschenmassen klumpen sich an den Brennpunkten der Industrie und des Weltverkehrs zusammen. Die Großstadt wird zur typischen Siedlungsform Europas.

Nicht genug damit, daß die bisherigen staatlichen Einheiten an Bevölkerungszahl zunehmen, durch wirtschaftliche Expansion und politische Verschmelzungen werden auch die Staatseinheiten selbst umfassender. Die unter einem Staat organisierten Menschenmassen werden noch zahlreicher, die Zentralisierung nimmt Riesenausmaße an – sie ist notwendig um der Rationalität willen und möglich gemacht durch Entwicklung des Verkehrs- und Nachrichtenwesens.

Soviel in Stichworten und Andeutungen über den Hintergrund der sogenannten atomisierten Massengesellschaft. Ich denke nicht daran, diese Sozialform zu verherrlichen und die Expansion der großgesellschaftlichen Einheiten als an sich wünschenswert darzustellen. Jene Vergötterung des Kolossalen, die Röpke als »Megalolatrie« anprangert, liegt mir völlig fern. Die kritiklose Ehrfurcht einiger vor dem bloß Gigantischen töricht finden heißt aber nicht notwendig, es um seiner bloßen Dimensionen willen verurteilen. Ist die Anbetung des Grandiosen Götzendienst, so ist das krähwinkelige Idyll nicht deshalb himmlisch (9). Die Massengesellschaft ist doch in erster Linie eine geschichtliche Tatsache und kann als solche sachliches Verständnis beanspruchen, ehe man sie – so oder so – bewertet. Deshalb schien es angezeigt, sie zuerst als Ergebnis eines Entwicklungsverlaufs darzustellen.

Soll denn schon gewertet werden, so sollte man doch nicht aus den Augen verlieren, daß dieselben Züge unserer Gesellschaft, die in den letzten fünfundzwanzig Jahren so leidenschaftlich verurteilt werden, teils von einer früheren Generation als Segnungen gepriesen wurden, teils aber mit Erscheinungen zwingend zusammenhängen, auf die auch die Kritiker Wert legen. Hebung des Lebensstandards wachsender Bevölkerungen erschien einst als erstrebenswertes Ziel; wie aber sollte es erreicht werden,

wenn nicht durch Steigerung der Produktivität? Und wie sollte die Produktivität steigen ohne Technik, Rationalisierung, Mechanisierung und Massenorganisation? Vor hundert Jahren seufzte man unter der Enge der Kleinstaaterei und sehnte die Niederlegung dynastischer Staatsgrenzen herbei – heute wettert man gegen Zentralisierung und Bürokratismus der Großstaaten. Wie aber sollte ein Großstaat ohne zentrale Verwaltung und Beamtenapparat bestehen können? Die Verflüchtigung der Metaphysik durch die Erfahrungswissenschaften wurde um die Mitte des vorigen Jahrhunderts als Errungenschaft der Aufklärung und »drittes Stadium« geistesgeschichtlichen Fortschrittes begrüßt – heute verketzert man den Intellektualismus und die wissenschaftliche Blindheit für vermeintlich ewige Werte. Was heute als Individualismus beklagt wird, ward einst als Persönlichkeitskultur gepriesen. Die Sprengung korporativer und patriarchalischer Bande wurde seinerzeit als Befreiung des Menschen aus drückender Vormundschaft willkommengeheißen – heute bejammert man die Heimatlosigkeit und Isolierung des Menschen in der Gesellschaft. Über der Anklage geistiger Gleichmacherei und kultureller Niveausenkung vergißt man, daß sie die Kehrseite der Volksaufklärung sind. Und so fort bis ins unendliche. Mit einem Satze: alles, was das 19. Jahrhundert als Fortschritt feierte, wird im 20. als Kulturkatastrophe verflucht. Gar manches deutet darauf hin, daß die Tatsachen selbst an sich weder Fortschritt noch Katastrophe bedeuten.

»Atomisierte Massengesellschaft« ist ein einseitiger und schiefer Ausdruck für die Gesellschaftsform unserer Zeit. Um das zu erhärten und zum Kern der Sache vordringen zu können, sind zunächst gewisse Grundtypen zwischenmenschlichen Daseins zu beschreiben. Solche Typenreihen lassen sich unter mehrfachen Gesichtspunkten und nach verschiedenen Merkmalen aufstellen, hier aber bedürfen wir nur eines Typenpaares, das im folgenden an handgreiflichen Beispielen aufgezeigt sei.
Familie oder Kameradschaftskreis bestehen aus einer sehr *kleinen*

Zahl von Personen, die sich eng und innig verbunden fühlen. Jeder einzelne steht unmittelbar in *persönlicher* Berührung mit jedem andern. Die persönlichen Beziehungen zwischen je zwei Familiengliedern oder Kameraden sind überaus fein nuanciert. Man kann das Kameradschafts- oder das Familienverhältnis als Typen beschreiben, innerhalb des letztgenannten das eheliche, väterliche, mütterliche, geschwisterliche Verhältnis als Sondertypen schildern. Davon abgesehen aber hat jedes Verhältnis zwischen zwei benannten Personen auch sein individuelles Gepräge. Im gleichen Kameradschaftskreis hat die Kameradschaft zwischen A und B eine andere persönliche Färbung als die zwischen A und C oder B und C. Zwischen Vater und Kindern besteht ein Verhältnis des generell beschreibbaren väterlichen Typus, aber das Verhältnis des Vaters zum einen Kind ist dennoch nicht die identische Wiederholung seines Verhältnisses zum zweiten und dritten. Der Standardtypus der Väterlichkeit ist persönlich variiert. Das gleiche gilt für Geschwister paarweise. Die Familie umfaßt ihre Mitglieder als nächste Blutsverwandte, der Kameradschaftskreis vereint seine Mitglieder als Gefährten, ungeachtet der hundert sonstigen sozialen Bindungen, in denen die Mitglieder dieser Gruppen stehen mögen. Dennoch geht jedes Mitglied mit seiner ganzen persönlichen Eigenart in diese Gruppen ein. Dadurch nimmt das gruppenspezifische Verhältnis je zweier Mitglieder untereinander sein besonderes Gepräge an, bestimmt durch die besondere Art, wie gerade diese beiden kraft ihrer persönlichen Eigenart aufeinander reagieren. Spannung und Zwist zwischen zwei Familienmitgliedern verpesten die Atmosphäre des Heims für alle andern. Zwei Geschwister stehen einander möglicherweise kühl und verständnislos gegenüber. Das bringt einen Mißklang in die Familie, stört die dem Familienleben natürliche Atmosphäre traulicher Wärme.

Am entgegengesetzten Ende der Stufenleiter finden wir gesellige Gebilde völlig anderen Schlages. Die Arbeiterklasse – oder irgendeine andere Schicht – zählt Hunderttausende, Millionen, eine unübersehbare Menge. Was sie als ein soziales Ganzes

erscheinen läßt, ist eine gewisse Gleichartigkeit der äußeren Lebensumstände, infolgedessen eine verwandte Lebensauffassung und die Ähnlichkeit der wirtschaftlich-sozialen Interessen. Als Personen stehen die Glieder der Klasse einander *anonym* gegenüber. Ein jeder sieht die Gesamtheit der andern als »Leute, die sich in gleicher Lage befinden wie ich selbst«, d. h. als Vertreter eines Typus, und er selbst ist in den Augen der andern gleichfalls ein namenloser Einer unter der Riesenzahl Gleichgestellter. Es ist von Bedeutung für ihn, gibt seinem Schicksalserlebnis eine besondere Färbung, *daß* ungezählte andere in gleicher Lage sind. Aber nur mit einer verschwindend kleinen Minderzahl der andern kommt er je in persönliche Berührung. Als Menschen von Fleisch und Blut, als einmalige Persönlichkeiten, jeder mit seinen Sorgen und Freuden, Tugenden und Fehlern, sind sie ihm gleichgültig – für ihn sind sie nur von Bedeutung in ihrer »Proletarität«, sozusagen. Nun möchte eine Gesellschaftsklasse insofern als wenig glücklich gewähltes Beispiel erscheinen, als sie nicht einmal eindeutig abgegrenzt ist. Wer gehört zur Arbeiterklasse? Das ist eine Definitionsfrage. Ein Teil derer, die gemeinhin ihr zugerechnet werden, betrachtet sich vielleicht nicht zugehörig, und umgekehrt. Zu der Art von Sozialgebilden, die hier zu kennzeichnen sind, gehören aber z. T. auch eben solche, deren Konturen einigermaßen fließend sind. Das hängt mit andern, im folgenden hervorzuhebenden Zügen zusammen.

Die protestantische Kirche im Lande Niedersachsen zählt mehrere Millionen, einen erheblichen Teil der gesamten Bevölkerung. Niemand wird erwarten, daß die Mitglieder eines so zahlenstarken Sozialgebildes sich gegenseitig und persönlich mit besonderer Liebe und Zuneigung umfassen. Was sie vereint, ist nicht ein persönliches Verhältnis von Mensch zu Mensch, sondern der landeskirchliche Glaube. Selbst dies ist zweifelhaft in Anbetracht der vielen bekenntnisgleichgültigen Glieder der Kirche. Jedenfalls stehen auch hier die Mitglieder insgesamt in einem anonymen Verhältnis zueinander, nehmen nicht persönlich aneinander Anteil. Der Einzelne fühlt sich nicht jedem beliebigen andern ver-

bunden, sondern der kirchlichen Glaubensgemeinschaft als solcher, und seine Beziehungen zu den übrigen Mitgliedern sind indirekter Art, vermittelt durch das Sozialgebilde. Genau besehen ist die Kirche keine Vereinigung von Personen, sondern ein unpersönliches Gebilde, das über Menschen ausgespannt ist, ein Inbegriff von Lehrsätzen, Gnadenmitteln und Symbolen, verwaltet von geistlichen Instanzen: Pfarrern, Dekanen, Superintendenten und Bischöfen.

Ein indirektes Verhältnis ähnlicher Art besteht in allen größeren Vereinigungen, mit deren Hilfe die Mitglieder ein Sonderinteresse verfolgen oder für »eine Sache« eintreten. Solche Gesellschaftsgebilde sind nicht zusammengehalten durch Bande der Neigung, sondern solche der Ordnung. Wohl mögen auch hier Gefühl und Affekt im Spiele sein, aber sie gelten nicht dem Gruppengenossen, sondern »der gemeinsamen Sache«. Die andern Mitglieder sind mir nur Teilhaber an dieser uns gemeinsamen Sache. Die Struktur solcher Sozialgebilde erfordert nicht persönliche Zuneigung zwischen ihren Mitgliedern, und diese erwarten dergleichen nicht voneinander. Teilnahmslosigkeit an der Person das andern dürfte die Regel sein, und persönliche Abneigung zwischen diesem und jenem braucht der gemeinsamen Sache nicht zu schaden, wenn nur jeder treu zu ihr steht.

Was hier von vornherein ein unmittelbares, sympathetisches Verhältnis ausschließt, ist die sogenannte Massenstruktur dieser Sozialgebilde. In erster Linie natürlich die *große Zahl* der verbundenen Einer. Sie allein schon macht das Gebilde unübersehbar und das Verhältnis zwischen seinen Gliedern anonym. Der Einzelne ist außerstande, unter den mit ihm vereinten Hunderttausenden oder Millionen die andern als Persönlichkeiten im Auge zu behalten. Er kommt nur mit einer verschwindenden Minderzahl von ihnen in unmittelbare Berührung, sieht aber in der großen Menge der übrigen nichts anderes als eben dies: die große Menge derer, die gleich ihm und mit ihm den Körper eines sozialen Großgebildes, z. B. der Nation, ausmachen. Dadurch, nicht aber durch die Einzelkontakte zwischen den Mitgliedern,

erhält das Leben des Großgebildes sein Gepräge. Man weiß sich umgeben von »einer Menge anderer«, zu denen man keine persönliche Beziehung hat, weil die sinnliche Anschauung sie nicht einzeln als benannte Persönlichkeiten zu erfassen vermag. Die Beziehungen jedes Einzelnen zu den anderen sind mittelbar, d. h. bedingt durch und beschränkt auf die Zugehörigkeit zum Großgebilde als Ganzem.

Wo sehr viele Einer vereint sind, sieht der Einzelne die andern nicht als Persönlichkeiten, sondern als Moleküle, als gezählte, nicht aber benannte, artgleiche Einer. Das Wort Massenstruktur drückt insofern – lucus a non lucendo! – die Vorstellung der Strukturlosigkeit aus. Man erfaßt die andern in Bausch und Bogen, wohl wissend, daß man auch selbst für sie nur eine Nummer unter vielen ist. Das Verhältnis der Mitglieder untereinander ist der Typisierung und Einebnung unterworfen. Man denkt nicht an Müller, Schulze, Hofmann und die Tausende anderer, sondern fühlt sich als »wir Bayern«, »wir Katholiken« usw. Die übrigen sind mir nicht Persönlichkeiten, jede von jeder andern verschieden, sondern Träger einer gleichartigen Rolle – und nur kraft dieser Rolle treten sie in meinen Daseinskreis ein.

Was hier vorliegt, ist ein versachlichtes Sozialverhältnis. Man weiß sich nicht verbunden mit den andern als Personen, sondern gleich ihnen beteiligt *an* etwas: am Intentionsgegenstand des Sozialgebildes. Diese Versachlichung der sozialen Beziehung, in ihren ausgeprägten Formen einer späten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe zugehörig, hängt zusammen mit dem, was man die »Ausgliederung der Lebens- oder Wirklichkeitssphären« genannt und freilich vorwiegend als ein Problem des Kulturaufbaus behandelt hat.

Wie selbstverständlich sprechen wir von Wirtschaft, Kunst, Technik, Religion, Wissenschaft, Politik usw. als geschiedenen Bereichen menschlichen Wirkens. Nicht als ob man sich sie hermetisch gegeneinander abgesperrt dächte, aber doch so, daß die gesamte Kultur in diese verschiedenen Zweige oder Gebiete funktionell gegliedert erscheint. Die Theoretiker des »objektiven Geistes«

scheinen anzunehmen, daß diese Gliederung aus dem »Wesen« der Kultur selbst ableitbar, weil in ihm angelegt, sei. Solche Konstruktionskunst sei denen unbenommen, die daran ein hegelianisches Ergötzen finden – Beobachtung und geschichtliche Erfahrung sehen die Dinge in anderem Lichte. Je weiter man in die Vorzeit zurückgeht, desto komplexer erscheint der Aufbau der Gesamtkultur. Die Gliederung archaischer Kulturen ist sparsamer als die der unseren, und in primitiven Kulturen sind die Grenzen aufgehoben. Jeder Versuch, ihre einzelnen Erscheinungen getrennten Kulturgebieten zuzuordnen, wirkt gezwungen. Der primitive Mensch reflektiert jedenfalls sein Tun nicht in den Termini verschiedener Kulturabsichten – ihm fehlen sogar die unterscheidenden Worte dafür. Mehr als das: wo immer wir die Kategorien der uns geläufigen »Kulturgebiete« rückblickend auf primitive oder auch nur archaische Kulturen anzuwenden suchen, versagen die Unterscheidungen. Wirtschaftliche Tätigkeit ist dort mit religiösem Ritual umgeben, religiöse Kulthandlungen haben einen wirtschaftlichen, »politischen« oder sonstigen Nebensinn – und was ist ihr Haupt-, was ihr Nebensinn? Dichtung ist zugleich mythologisch-religiösen und vorwissenschaftlich-philosophischen Inhalts, künstlerisches Schaffen hat auch magische Bedeutung ... Das Auffassungsmodell einer aus Gebieten systematisch aufgebauten Kultur verliert da jeglichen Sinn. Dagegen ist dies theoretische Begriffsbild einer nach Gebieten gegliederten Kultur und eine dementsprechende Besonderung der Kulturfunktionen der Wirklichkeit unserer Zeit angemessen. Dieser Aufbau der gegenwärtigen Kultur und ihr systematischer Ausbau stellen sich mit der Steigerung, Erweiterung und Vertiefung ein, die unsere Kultur durchgemacht hat.

Von diesem Ansatzpunkt her wird nachmals der sogenannte Spezialismus zu würdigen sein. Die Gliederung der objektiven Kultur in artverschiedene Gebiete findet ihr Gegenstück in einer funktionellen oder Arbeitsteilung der kulturschöpferischen Tätigkeit. Den einen ist die Wissenschaft Lebensaufgabe, andere widmen sich künstlerischem Schaffen, diese sind mit Erzeugung

wirtschaftlicher Nutzgüter beschäftigt, jene leben und wirken in der Welt politischer Gestaltungen ... Aber nur in der Hervorbringung von Kulturbeständen, im *produktiven* Kulturprozeß spiegelt eine Arbeitsteilung zwischen Personen die Gliederung der objektiven Kultur nach Sachgebieten. Das Kulturleben hat auch seine *rezeptive* Seite, und hier haben alle Anteil an allen Zweigen der Kultur. Im produktiven Kulturprozeß sind die Kulturgebiete funktionell gegeneinander abgegrenzt, in der Gestaltung des gesamten Kulturmilieus der Gesellschaft und im täglichen Leben vereinen sie sich.

Sie vereinen, begegnen sich – aber auch hier fließen sie nicht völlig ineinander. Die Scheidung der Lebenssphären im Aufbau der Kultur projiziert sich in das Bewußtsein des Einzelnen hinein. Er hat eine mehr oder minder deutliche Vorstellung davon, daß er sich im Alltagsverlauf seines Daseins zwischen abgegrenzten Sphären hin- und herbewegt – von wirtschaftlicher Güterversorgung zu künstlerischem Genuß, von religiöser Betrachtung zu politischem Kampf. In jedem dieser Lebensaugenblicke nimmt er die ihrem besonderen Sinn entsprechende innere Haltung und äußere Attitüde an. Er fühlt und handelt abwechselnd als Homo oeconomicus oder politicus, religiosus oder intellectualis und ist sich des Wechsels seiner Erlebens- und Verhaltensweisen in diesen verschiedenen Rollen wohl bewußt. Dem gewerbsmäßigen Politiker wird eine besondere Machtmoral zugerechnet, dem Unternehmer eine besondere Geschäftsmoral – beide von den allgemeinen bürgerlichen Moralvorstellungen abweichend, in gewissen Punkten ihnen geradezu widersprechend. Aber auch ein und derselbe Mensch handelt zeitweise nach untereinander unvereinbaren sittlichen Maßstäben: als politisches Subjekt folgt er andern Normen als im beruflichen Handeln, und hier andern als in freundschaftlichem Verkehr. Er ist völlig im Klaren darüber, daß er in jedem dieser Fälle verschiedenen, vielleicht entgegengesetzten Normen folgt, und sein Gewissen verurteilt nicht von der einen Moralvorstellung aus das Handeln nach der anderen als »unsittlich«, erklärt vielmehr sich selbst

und seiner Umgebung den Widerspruch damit, daß die verschiedenen Lebenssphären und die ihnen entsprechenden Handelnssysteme unter verschiedenen Sittengesetzen stehen.

Dieser Rollenwechsel, die bewußte Vorstellung davon, sich zwischen geschiedenen Lebenssphären und ihnen zugehörigen Situationen hin- und herzubewegen, wird durch die Struktur der Gesellschaft selbst unterstrichen. Soweit nämlich die verschiedenen Lebensinhalte und Intentionen Gegenstand kollektiven Handelns sind, werden sie in verschiedenen gesellschaftlichen Milieus vollzogen. Religiöser Kultus, wirtschaftliche Interessen, politische Bestrebungen usw. haben in der Gesellschaft der Neuzeit zu je ihren besonderen Gruppenbildungen geführt. Die Gesellschaft selbst ist ausgegliedert, gewissermaßen spezialisiert, in Übereinstimmung mit der Gliederung der Kulturgebiete.

Während der Mensch sich so intentional zwischen den einzelnen Kulturgebieten hin- und herbewegt, wechselt er auch von einem Gesellschaftsgebilde zum andern, d. h. aber aus einem Kreis von Mitmenschen in den andern. Seine verschiedenen Interessen- und Vorstellungszusammenhänge: der religiöse, ästhetische, politische, wirtschaftliche usw., und die ihnen entsprechenden Sinneshaltungen und Verhaltensweisen sind so an je ihr Gruppenmilieu gebunden. Jede Lebenssphäre, jedes Interessenfeld hat seinen bestimmten Ort im Gruppenaufbau der Gesellschaft.

Damit mündet dieser Gedankengang in den vorigen ein: die Zugehörigkeit zu einer auf ein bestimmtes Sinngebiet besonderten Gruppe erfährt so ihre intentionale Begrenzung. Der in einer gegebenen Gruppe vergesellschaftete Sinnzusammenhang wird zum gemeinsamen Nenner der Gruppenglieder. Durch ihn ist ihre Zusammengehörigkeit bestimmt, auf ihn bleibt sie beschränkt. Die Persönlichkeit eines jeden bleibt mit ihren sonstigen Facetten außerhalb dieses Gruppenverhältnisses. – Was hier beschrieben wurde, könnte als das *sachlich-distanzierte Sozialverhältnis* bezeichnet werden. Die Beziehungen zwischen Mitgliedern sachlich besonderter Gruppen gelten nicht der Persön-

lichkeit des andern, sondern den anderen als den an gleicher Sache Beteiligten.

Dies ist das Gegenbild der hierarchisch-korporativ aufgebauten Gesellschaft. Dort ist der Mensch in einer Kleingruppe fest verankert, in der alle seine Interessen und Strebungen vergesellschaftet sind. In der Gegenwart ist sein gesellschaftliches Dasein über eine Mehrzahl von Gruppen funktionsteilig ausgestückt. Im wechselnden Rhythmus des Funktionsvollzuges bewegt der Einzelne sich zwischen untereinander unabhängigen Gruppen hin und her, jeder von ihnen um einer sachlich begrenzten Funktion willen zugehörig, in keiner von ihnen fest beheimatet und unwiderruflich verwurzelt. Der Einzelne ist innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft frei beweglich, er genießt *soziale Freizügigkeit.*

Soweit ist der Zusammenhang zwischen der Verzweigung der Kultur nach Sinngebieten und der Spezialisierung der Gruppen schon von Karl Mannheim (10) beschrieben. Er beklagt unbegreiflicherweise diesen Sachverhalt um der Kultur willen. Auch bei ihm scheint das Lob der unspezialisierten, hierarchisch aufgebauten Mittelalter-Gesellschaft romantischen Regungen zu entspringen, einer Abschätzigkeit gegenüber der Maximierung sachlicher Leistung. Denn soviel ist doch wohl klar: ohne die der freizügigen Gesellschaft der Neuzeit eigene Spezialisierung der Sinngebiete hätte unsere objektive Kultur niemals ihren heutigen Steigerungsgrad erreicht.

Die Spezialisierung der Gruppenbildung geht jedoch weit über die Ausgliederung nach Sinngebieten der Kultur hinaus. Tausend eng umschriebene Sonderziele und Einzelzwecke sind Gegenstand geselliger Sammlung in tausend Gruppen. Je enger begrenzt, je schärfer bestimmt Ziel und Intention einer Gruppe, desto mehr versachlicht wird das Verhältnis zwischen ihren Gliedern sein. Vor allem gilt das für praktisch-rechenhafte Zwecke. Ein Grundbesitzerverein etwa macht sich die Wahrnehmung der an Immobilienbesitz geknüpften kredit- und steuerpolitischen Interessen zur Aufgabe. Dergleichen kann nicht ein persönlich-

sympathetisches Verhältnis zwischen Grundbesitzern begründen. Die Beziehungen zwischen ihnen sind kühl rationaler, im äußersten Falle sogar rein geschäftlicher Art.

Gruppen mit *ideellen* Zielsetzungen scheinen auf den ersten Blick aus völlig anderem Guß zu sein. Für den Weltfrieden oder den demokratischen Gedanken kämpft man in einem anderen Geist als gegen unbequeme Zollsätze oder für Lohnforderungen. Gerade darum suchen die Organisatoren wirtschaftlicher Interessengruppen deren Ziele mit Ideal-Losungen zu überbauen. Als Camouflage selbstsüchtiger Beweggründe nach außen hin ist das im allgemeinen wenig erfolgreich: der Gegner durchschaut die Maske und brandmarkt die Heuchler öffentlich. Erfolgreich und wirkungsvoll pflegt aber solch idealer Überbau zur Stärkung der eigenen Reihen zu sein: im Dienst einer erhabenen Idee fühlen die Mitglieder sich zu einer kollektiven Rücksichtslosigkeit sittlich berechtigt, die viele von ihnen sich scheuen würden im Streit um bewußt selbstsüchtige Ziele an den Tag zu legen. Indem der Gegenstand des Kampfes zu einer heiligen Sache umgelogen wird, rechtfertigt er die brutalsten Kampfmittel.

Die Begeisterung und fanatische Glut, mit der jeder Einzelne dem gemeinsamen idealen (oder idealisierten) Ziel hingegeben ist, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Beziehungen der Mitglieder untereinander hier ebenso unpersönlich-distanziert sind wie in Gruppen unverhüllt praktisch-nüchterner Zwecksetzung. Hier wie dort ist das einende Band »die gemeinsame Sache«, nicht aber ein Gefühl persönlicher Sympathie. Wohl steht der Kommunist A dem gleichgesinnten B freundlich gegenüber – solange B dem alleinseligmachenden politischen Glauben treu bleibt. Fällt er von ihm ab, ist es auch Schluß mit der Sympathie des A. Die Gefühle des A waren nie auf B als Person gerichtet, sondern auf »die Sache des Sozialismus«, und nur um dieser Sache willen in zweiter Reihe auf deren Anhänger in Bausch und Bogen.

Das sachlich spezialisierte Gesellschaftsgebilde ist demnach in seiner letzten Vollendung nicht so sehr eine Gruppe von Men-

schen, sondern ein unpersönliches *System von Zielen, Mitteln und Funktionen*, ein sachlicher Arbeitsapparat, dem der Einzelne seine Kraft leiht – oder dessen er sich bedient.

Zwischen den hier geschilderten Gegensätzen, dem persönlich-intimen und dem sachlich-distanzierten Sozialverhältnis, liegen Übergangsformen und Varianten. Wesentlich bleibt, daß die zwischenmenschlichen Beziehungen – ceteris paribus – unpersönlicher und fremder werden, je unüberblickbarer an Zahl und je eindeutiger spezialisiert der Zielsetzung nach das Sozialgebilde ist. Am einen Ende der Stufenfolge steht konkretes Zusammenleben benannter Personen, am anderen Ende abstrakt organisierte Sammlung unbenannter Einer.

Der an letzter Stelle genannte Typus entspricht der vielberufenen Massengesellschaft der Gegenwart, der erste dagegen ist der von den romantischen Kritikern heutiger Gesellschaft gepriesenen und zurückersehnten »lebenden Gemeinschaft« eng verwandt. Sicherlich kennzeichnen die beiden Strukturtypen zugleich geschichtliche Entwicklungsstufen, aber doch nicht in der Weise, daß die Vorzeit nur den einen, die Gegenwart nur den andern Typus kennt. Wohl aber tritt die abstrakte Vergesellschaftung erst in einer verhältnismäßig weit fortgeschrittenen Zivilisation auf, wogegen die konkrete auf früherer Stufe vorherrscht. Wir bezeichnen künftig den unmittelbar-persönlichen Typus (von den Amerikanern »face-to-face-group« genannt) als Gruppen erster Ordnung, den sachlich-distanzierten aber als Gesellungsgebilde zweiter Ordnung.
Die Gruppen erster Ordnung entsprechen unmittelbaren, vitalen Triebregungen, die der zweiten Ordnung befriedigen komplizierte soziale Bedürfnisse und setzen einen ganz anderen psychischen Habitus voraus. Beim primitiven Menschen ist das Sinnen- und Gefühlsleben mehr entwickelt als Verstand und begriffliches Denken. Sein Vorstellungsleben begrenzt sich wesentlich auf das unmittelbar Anschauliche. Sein gesellschaftlicher

Aktionsbereich erschöpft sich daher innerhalb von Kreisen, die er als geschlossene Einheiten, bestehend aus so und so vielen Personen, sinnlich vor Augen hat. Nicht allzu vielen Personen – andernfalls verlieren die Umrisse sich im Ungewissen, und es ist um die Anschaulichkeit geschehen. Gesellungsgebilde zweiter Ordnung erfordern dagegen einen gewissen Sinn für das Abstrakte. Sie sind teils zu umfassend an Mitgliederzahl, teils sachlich zu sehr spezialisiert, um von der unmittelbaren sinnlichen Anschauung als Einheiten erfaßt zu werden, und ihr Aufbau trägt das Gepräge durchdachter Organisation. Nicht nur der innere Aufbau dieser Gruppen, sondern mehr noch vielleicht das Gefüge der Gesamtgesellschaft, in der sie eingebaut sind, stellt gewisse Anforderungen an das begriffliche Denken der Mitglieder. Die Gruppe erster Ordnung umschließt den Einzelnen; er ist ein Teil von ihr, sie ist das uferfeste Flußbett, in dem sein Dasein hinströmt. Die Gesellungsgebilde zweiter Ordnung aber sind je auf einen bestimmten Sinngehalt abgestellt und beschränkt. Der Einzelne gehört einer Mehrzahl solcher Gruppen an und bewegt sich in freiem Rhythmus zwischen ihnen hin und her. Das Dasein in Gruppen erster Ordnung kann mit *Substanzvorstellungen* bewältigt werden, das Leben in Gesellungsgebilden zweiter Ordnung setzt *Funktionsbegriffe* voraus.

Der primitive Mensch und das Kind gleichen insofern einander. Wie das Kind sich nur in einer gesellschaftlichen Welt einfachsten Gefüges bewegen kann, wäre auch der Primitive in einer Umwelt verwickelten und unanschaulichen Aufbaus hilflos gewesen. Mögen auch reaktionär-konservative Traktätchen die Bedeutung der Familie für die Gesellschaft übertreiben, so ist sie doch bislang tatsächlich diejenige Gruppe erster Ordnung, die für die Anpassung des Kindes an jene gesellschaftliche Welt verantwortlich ist, in der es sich als Erwachsener zurechtzufinden hat. Es ist nicht einzusehen, warum nicht unter gewissen Voraussetzungen eine andere Gruppe erster Ordnung diese Funktion übernehmen sollte. Keine soziologische Gesetzlichkeit verhindert das. In der gegenwärtigen Gesellschaft ist aber jedenfalls die Familie

noch – und auch in der sowjetischen Gesellschaft ist sie wieder – mit dieser Aufgabe betraut. Wir können nicht die Kleinsten den verwickelten Sozialverhältnissen aussetzen, in denen wir selbst leben. Auch das Kind ist Staatsbürger – was ist aber der Staat für den Vierjährigen? Das Kind ist, wenn es getauft ist, Mitglied der Kirche – was kann sie aber für den kleinen Knirps bedeuten? Solche Großgebilde sind keine lebendigen Wirklichkeiten für das Kind, das noch nicht gelernt hat, sich in unserer reichgegliederten Gesellschaft zu bewegen, noch nicht seine Fähigkeit begrifflichen Denkens entwickelt hat. Der sinnlich-anschauliche, festumgrenzte Familienkreis ist die Plattform, von der aus das Kind seinen gesellschaftlichen Aktionsradius gleichen Schrittes mit seiner intellektuellen Entwicklung allmählich ausdehnt – erst zum Kreis der nachbarlichen Spielkameraden, dann zur Schule mit ihren Über- und Unterordnungsverhältnissen und von da weiter fort. Erst in dem Maße, wie Intellekt und begriffliches Abstraktionsvermögen sich entfalten, lernt der junge Mensch sich unverwirrt zwischen der Vielzahl größerer Kreise hin- und herzubewegen, die das Gefüge gegenwärtiger Gesellschaft ausmachen, und abwechselnd die Rollen anzunehmen, die diesen Kreisen entsprechen.

Eine im wesentlichen analoge Entwicklung mag die Menschheit als Art durchgemacht haben. Man wird einwenden, daß gesellschaftliche Großgebilde auch dem archaischen Zeitalter nicht fremd seien – der Stamm zum Beispiel. Das weist auf einen früher angeführten Gedanken zurück. Die Stämme der Vorzeit sind nicht den gesellschaftlichen Großgebilden der Gegenwart, dem Staat etwa, vergleichbar. Nicht nur ist die im Stamm vereinte Bevölkerung doch weit weniger zahlreich als die selbst der kleinsten heutigen Staatsvölker. Viel entscheidender ist der Unterschied der Strukturen. Betrachtet man den Stamm als eine soundso viele Köpfe zählende Population, so war er nicht eine im eigentlichen Sinne soziale, sondern eine ethnische Einheit. Als Sozialgebilde betrachtet aber scheint er ursprünglich nicht unmittelbar aus den in einer Landschaft angesiedelten Menschen

gleicher Zunge bestanden zu haben, sondern aus den Ältesten der Geschlechter. Auch hier sieht man ein Beispiel des beschriebenen Schachtelsystems: der Einzelne gehört der Großfamilie, dem Geschlecht an, die Häupter der Geschlechter aber bilden den Häuptlingsrat des Stammes. Das Sozialgebilde Stamm *war* der Rat der Häuptlinge. Es hatte ja auch nur sehr begrenzte Aufgaben. Erst auf späterer Entwicklungsstufe wird der Volksstamm zu einer unmittelbar aus den stammeszugehörigen Personen bestehenden Großgruppe und der Häuptlingsrat zum betrauten Organ der Stammesgesamtheit. In der hellenischen Gesellschaftsgeschichte scheint der kritische Übergang dort zu liegen, wo die Organisation der Phratria quer die Geschlechter durchdringt und das Gerontentum zum Wahlamt wird. Das Schachtelgefüge ist keine Besonderheit des Mittelalters, sondern in viel weiterem Sinn ein archaisches Modell. Das Schachtelgefüge der mittelalterlichen Gesellschaft ist vielmehr schon mehrfach von andern Strukturlinien durchkreuzt. Übrigens treten natürlich Großgruppen rationaler, unpersönlicher Organisation lange vor unserer Zeit auf. Sie springen ja nicht über Nacht aus dem Nichts hervor, sondern bilden sich schrittweise und treten mit Entfaltung der Zivilisation zunehmend in den Vordergrund.

Die Kehrseite dieser Behauptung wendet sich gegen die romantische Kritik an der sogenannten modernen Massengesellschaft. Während die Vergesellschaftungsform der Gruppe erster Ordnung noch vorherrscht, entstehen als Überbauten schon abstrakte Gesellungsgebilde zweiter Ordnung. Aber auch die Umkehrung dieses Satzes gilt: im gesamten Gesellschaftsgefüge einer Epoche, die im Zeichen der Gesellungsgebilde zweiter Ordnung steht, fehlen nicht etwa die Gruppen erster Ordnung.

Das ist so unmittelbar einleuchtend, daß man sich fast schämt, es ausdrücklich hervorzuheben. Die neuere Gesellschafts- und Kulturkritik mit ihrer gedankenlos-vergröbernden Gegenüberstellung der mittelalterlichen »lebenden Gemeinschaft« und der neuzeitlich »atomisierten Massengesellschaft« zwingt aber dazu, indem sie den Eindruck erweckt, als sei die Massenstruktur

schlechthin an die Stelle jener älteren Verhältnisse persönlicher Nähe getreten. Immer noch haben wir Familie und Nachbarschaft, Kameradschaft und Freundeskreis, Werkgruppe und Klub. Es ist eine unverantwortlich übertriebene Behauptung, das gesellschaftliche Dasein der Gegenwart sei »atomisiert« und der korporativ-hierarchische Lebensstil des Mittelalters sei der als »Massengesellschaft« beschriebenen Kreuzung von Chaos und stupider Marschordnung gewichen.

Der Begriff der Massengesellschaft wird nur der *einen* Seite jener Änderung des Gesellschaftsbaus gerecht, die in der Neuzeit stattgefunden hat. Was wirklich eingetreten ist, möchte treffender bezeichnet werden als die *Scheidung der öffentlichen und der privaten Daseinssphäre* – eine grundlegende Form der vorerwähnten Trennung von Sinngebieten. Der Verlauf dieser Entwicklung sei kurz geschildert.

Die Verherrlicher des Mittelalters machen sich kaum ein rechtes Bild davon, in welchem Grade die damalige Gesellschaft den Einzelnen in ihren Fängen hielt. Man sollte diesen Schwärmern vierzehn Tage Mittelalter-Dasein verschreiben können. Sie würden gründlich kuriert. Um sein eigenes Selbst zu sein, mußte man Trappist oder Einsiedler werden. Um das, was wir heute als Privatleben bezeichnen, muß es dürftig bestellt gewesen sein. Zwischen öffentlichem und privatem Lebensbereich war keine klare Linie gezogen. Die Gruppen erster Ordnung, in denen man mit seinen Angehörigen und Freunden zusammenlebte, hatten zugleich öffentliche Funktionen, und die Großgebilde, die in erster Linie öffentlichen Zwecken dienten, griffen tief in das persönliche Leben ein. Die Familie war nicht der intime Kreis, der sie heute ist. Teils schon deshalb nicht, weil sie weiter spannte, dem Begriff des Geschlechtes näher kam: es war ja recht üblich, daß die Eltern des Familienoberhauptes, die Frauen und Kinder verheirateter Söhne im Hausverband verblieben. Dann aber, weil das Heim zugleich Einheit der Gütererzeugung war. Dienstleute, Gesellen, Lehrlinge wurden in die Familie aufgenommen, standen unter patriarchalischer Obhut. Die Kehrseite

davon war, daß ihre Freiheit sehr begrenzt, der Spielraum ihrer selbständigen Lebensgestaltung äußerst beengt war. Die Doppelfunktion der Familie wirkte in zweifacher Richtung: das Arbeitsverhältnis war persönlicher als heute; dafür war das Verhältnis zwischen dem Hausvater und seinen Familienangehörigen in höherem Grad autoritär, ein Abstand des Respektes trennte sie. Kann man sagen, daß der Knecht »wie ein Sohn im Hause« war, so gilt auch das Gegenteil: der Sohn war einem Knechte gleich.

Der persönliche Freundes- und Umgangskreis ging über Standesgrenzen kaum je hinaus. Zwischen Nachbarn bestanden nahe persönliche Beziehungen, aber die Nachbarschaft hatte zugleich ihre öffentlichen, d. h. kommunalen Aufgaben. Anderseits hatten Gilde und Zunft, Pfarrgemeinde und Bürgermiliz in erster Linie ihre wirtschaftlichen, politischen oder ideellen Aufgaben, nahmen sich aber zugleich der Freizeitgestaltung und Erbauung an.

So war der Mensch von allen Seiten durch unausweichliche Institutionen eingehemmt, an vorgeschriebene Gruppen gebunden. Er war in weit höherem Grade zwangs-vergesellschaftet als heute. Dem ihm vom Schicksal bestimmten Platz in der Gesellschaft entsprach eine gewisse Zahl gesellschaftlicher Kreise, an die er unentrinnbar gebunden war. Seiner persönlichen Bewegungsfreiheit war nur spärlicher Spielraum gelassen. Diesem Dasein innerhalb fester, durch Tradition und Sitte eng abgesteckter Grenzen entsprach weitgehende Übereinstimmung der Einzelnen in ihren Interessen, Geschmacksrichtungen, Vorstellungen und Ansichten: eine unerzwungene Gleichschaltung. Da anderseits das öffentliche Leben sich in leicht überblickbaren Kreisen vollzog, in denen jeder jeden kannte, vermochte der Einzelne seine persönliche Meinung über die gemeinsamen Angelegenheiten in Beratung und Beschluß mit vollem Gewicht geltend zu machen.

Seither haben private und öffentliche Lebenssphäre sich so auseinandergespalten, daß jeder ein besonderes gesellschaftliches Milieu entspricht. Der Ausdruck »atomisierte Massengesellschaft« gibt daher ein falsches Bild vom neuzeitlichen Dasein. Nur in der

Sphäre des öffentlichen Lebens ist eine Atomisierung eingetreten in dem Sinne, daß der Einzelne zu einer Nummer in Reih und Glied, einem Molekül im großen Haufen wird.

Im Wirtschaftsleben ist er ein winziges Rädchen, das zwangsläufig im Takt der ganzen, mächtigen Maschinerie herumschnurrt. Die Arbeit in Fabrik und Kontor ist mit so feiner Berechnung ausgestückt, daß die Leistung des Untergeordneten sich auf ewige Wiederholung eines standardisierten Arbeitsganges beschränkt. Auch an verhältnismäßig »selbständigen« Stellen im Wirtschaftsleben ist die Dispositionsfreiheit des Einzelnen mehr formell als wirklich. Die innere Gesetzlichkeit des Systems schiebt ihn mit unsichtbarer Hand in vorgezeichnete Richtung. Einer eigenen Linie folgen zu wollen hieße sich einer Dampfwalze entgegenstellen. Erzeugung und Absatz sind nicht mehr vom Auftrag einzelner Kunden abhängig, sondern von den unpersönlichen Marktmechanismen, deren Getriebe die fluktuierenden Massen namenloser Käufer und Verkäufer erfaßt. Das Arbeitsverhältnis ist nicht mehr ein Vertrag zwischen persönlichen Kontrahenten, sondern ein durch Tarif geregeltes Standardverhältnis zwischen Massen namenloser Arbeiter und Arbeitgeber. Wenn der Mechanismus des Warenmarktes heute nicht mehr von freier Konkurrenz getrieben, der Arbeitsmarkt nicht mehr durch das Machtgleichgewicht der Wirtschaftsverbände bestimmt ist, sondern beide von der staatlichen Wirtschaftspolitik kontrolliert sind, ändert das nichts an der Machtlosigkeit des namenlosen Einers, sondern unterstreicht sie nur um so mehr durch Bürokratismus und Zentralisierung – welche sonstigen Vorteile diese neueste Entwicklung auch bieten mag. Insofern bezeichnet Toynbee mit Recht das Schwinden der persönlichen Bewegungsfreiheit als Merkmal der Hochzivilisation.

Im politischen Leben ist der Einzelne zwar ein freier und gleichberechtigter Staatsbürger, kann aber in der Massendemokratie mit seiner Sondermeinung nicht Gehör finden, seinen politischen Willen nicht persönlich geltend machen. Die einzige Möglichkeit politischer Willensäußerung liegt im Anschluß an die als Parteien

bezeichneten Meinungs- und Interessenblöcke. Der Einer ist ein Tropfen im weiten Meere. Sogar die Möglichkeit, mit seiner Stimme als einer von Hunderttausenden den politischen Ereignisverlauf zu beeinflussen, ist heute mehr negativ als positiv. Seit die Parteien sich zu mächtigen, bürokratisch durchorganisierten Apparaten in den Händen gewerbsmäßiger Politiker entwickelt haben, kann der Wähler zwar der von diesen Drahtziehern eingeschlagenen politischen Linie seinen Beifall geben oder verweigern – an der Festlegung oder Änderung dieser Linie mitzuwirken ist ihm aber im allgemeinen versagt. Sie wird ihm präsentiert, und er kann Ja oder Nein sagen. Nur als amorphe Masse und in ihrer Gesamtheit haben die Staatsbürger mittelbaren Einfluß auf die Programme der Parteien und deren Stellungnahme in Einzelentscheidungen, sofern nämlich die Parteiführung es für angezeigt hält, auf die unter den Wählern herrschenden öffentlichen Meinungen Rücksicht zu nehmen. Darin liegt der Wert der Gallup-Umfragen für den Politiker: sie fühlen der öffentlichen Meinung den Puls.

Im Wirtschafts- und Staatsleben hat so, von wenigen Bevorzugten abgesehen, der Einzelne als Persönlichkeit keine Bedeutung, sondern nur die große Anzahl der namenlosen Einer ihr Massengewicht. Insoweit – und nur insoweit – kann von anonymer Massengesellschaft die Rede sein. Auf einer anderen Ebene des gesellschaftlichen Daseins aber vollzog sich gleichzeitig eine gegenläufige Entwicklung. Ist das öffentliche Leben »öffentlicher«, d. h. unpersönlicher, massenhafter geworden, so wurde das Privatleben in höherem Grade intim und privat. Die gleiche Entwicklung, die das vielgeschmähte, äußere Massendasein herbeigeführt hat, hat anderseits die Voraussetzungen für eine bisher ungekannte Vertiefung des persönlichen Innenlebens geschaffen. Durch Lösung der patriarchalischen und korporativen Bande ist vor allem der solitären Lebensform, dem Für-sich-selber-sein, weit größerer Spielraum gewährt. Zweitens aber sind gewisse Gruppen erster Ordnung dadurch »privatisiert«, daß sie ihrer öffentlichen Nebenaufgaben entledigt sind. Das Familienleben

z. B. kann – unter im übrigen günstigen Bedingungen – heute viel intimer gestaltet werden als unter der patriarchalischen Ordnung. Teils schon deshalb, weil der Familienkreis enger ist, nur noch Eltern und unerwachsene Kinder umfaßt. Vor allem aber, weil die Familie nur noch Heim ist, keinerlei nach außen gerichtete Funktionen mehr hat. Der Familienvater ist nicht mehr Autorität und Obrigkeit, ein kleiner Despot zwischen seinen vier Wänden. Die Ehegatten sind Kameraden auf gleichem Fuße, die Kinder können ihre Eltern als reifere, erfahrene Freunde betrachten. Liebe ist an die Stelle der Autorität, Vertraulichkeit an Stelle der Unterwürfigkeit getreten. Ein herzliches Verhältnis hat den eifersüchtig gewahrten Respektabstand ausgewischt. Wie lange ist es her, daß auf dem Lande die Kinder ihren Vater mit »Sie« anredeten? Der private, heimische Charakter des Familienlebens wird zudem dadurch unterstrichen, daß auch die Jungen schon frühzeitig selbst im öffentlichen Leben Fuß fassen. Schon der Besuch einer Schule führt in das Dasein des Kindes den Gegensatz der heimischen und öffentlichen Sphäre ein. Mit dem Eintritt ins Erwerbsleben bewegen die Jungen sich gleich dem Versorger rhythmisch zwischen den beiden Sphären hin und her, sind sie sich dieses Dualismus des gesellschaftlichen Milieus voll bewußt.

Endlich gab die Auflösung der korporativen Daseinsordnung dem Einzelnen größere Eigenbeweglichkeit innerhalb der Gesellschaft als Ganzem. Er hat gesellschaftliches Selbstbestimmungsrecht. Wohl wird er noch immer in seinen Familienkreis und seine Volkszugehörigkeit hineingeboren, meist auch ungefragt einer Bekenntnisvereinigung eingegliedert und wächst durch Vermittlung des Elternhauses im Milieu einer bestimmten Gesellschaftsklasse auf. Davon abgesehen aber ist er ungebunden. Er sucht und findet seine Freunde, schon im Schulalter, ohne daß die soziale Lage und Stellung der Eltern ihn von vornherein auf einen bestimmten Umgangskreis hinweist und beschränkt. Er kann seine Freizeit nach Geschmack und Neigung gestalten, seinen Interessen folgen, sie pflegen und entwickeln. Nicht ein-

mal die angeborenen geselligen Bande halten ihn unwiderruflich. Die Familie zwängt ihn nicht ein, wenn er erst die Kinderschuhe ausgetreten hat. Fühlt er sich nicht wohl im Elternhause, kann er es verlassen, sobald er wirtschaftlich auf eigenen Beinen steht. Das Band der Kirche und des Glaubens kann er zerschneiden. Die Demokratisierung des Geisteslebens gibt ihm die Möglichkeit, seinen Intellekt oder künstlerischen Sinn zu schulen, sich ungehemmt durch die Vorurteile überlieferten Glaubens seine eigenen Gedanken über alles zwischen Himmel und Erde zu machen. Schwieriger freilich ist es, der angeborenen Klassenlage zu entrinnen. Aber auch hier sind die Hindernisse nur noch wirtschaftlich-faktischer, nicht mehr institutionell-rechtlicher Art. Armer Leute Kind kann nicht beschließen, Kapitalist zu werden. Davon abgesehen aber bietet eine Gesellschaft mit ziemlich unbehindertem Zugang zu höherer Ausbildung reiche Möglichkeit der freien Wahl einer Berufslaufbahn, damit aber eines Platzwechsels im Klassenaufbau. Zudem ist die schicksalhafte Bedeutung der Klassenlage sichtlich im Schwinden begriffen, seitdem die früheren Unterschiede des Ansehens und Ranges zusehends verwischt, die Skala der Arbeitseinkommen aber immer enger zusammengeschoben wird. Wenn gleichwohl in gewissen Schichten die Kinder häufig dem Beruf der Eltern folgen, wird das wohl mehr auf Gewöhnung an das Schichtmilieu und fehlende Verlockung zum sozialen Platzwechsel zurückzuführen sein als auf institutionelle und wirtschaftliche Schranken.

Massendasein und Atomisierung sind auf die öffentliche Lebenssphäre beschränkt und finden ihr Gegengewicht in einer entsprechenden Individualisierung des Privatlebens. Massenorganisation hier – persönliche Vereinzelung und intime Gesellung dort. Nicht das Massendasein als solches, sondern die Polarisierung der Lebensformen, der *Dualismus der gesellschaftlichen Sphären*, ist das Sondermerkmal neuzeitlichen Daseins.

Honoré de Balzac klagte schon vor mehr als hundert Jahren in seiner Novelle »Le Curé de Tours«: »In unserer Zeit begehen die Regierungen den Fehler, die Menschen an die Gesellschaft

anpassen zu wollen, anstatt die Gesellschaft nach dem Bedürfnis der Menschen einzurichten.« Heute ist »die Heimatlosigkeit« des Menschen in der Gesellschaft ein beliebtes Thema. Oft spielt sie die Rolle eines Schlagwortes, das, einmal ausgesprochen, im Chor wiederholt wird, weil es an gewisse Stimmungen anklingt und denen, die dem Dasein nicht gewachsen sind, eine billige Entschuldigung bietet, sie in ihrer Selbstbemitleidung bestärkt. Sich selbst und andern gegenüber schiebt man mit Hilfe des weinerlichen Wortes »heimatlos« die Verantwortung für eigenes Versagen auf äußere Umstände ab. Dabei gibt man sich wenig Mühe, Rechenschaft darüber abzulegen, worin diese Heimatlosigkeit eigentlich besteht. Sollte das Wort einen diskutablen Sinn haben, müßte es eine von zwei Bedeutungen – vielleicht Bestandteile von beiden – ausdrücken: 1. eine Art sozialer Verkümmerung oder »Unterernährung« (W. Röpke) oder 2. eine Unsicherheit der sozialen Orientierung. Die erste Frage ist dann, ob diese Mängel wirklich bestehen, die zweite aber, ob sie auf Baufehlern der Gesellschaft oder auf anderen Gründen beruhen.

Soziale Unterernährung kann bedeuten, daß der Mensch in der Gesellschaft der Gegenwart zu sehr auf solitären Lebensvollzug angewiesen ist, daß ein zu großer Teil seines täglichen Lebens außer Kontakt mit seinesgleichen vor sich geht. Sollte diese Behauptung auf ihre Richtigkeit nachgeprüft werden, hätte man hypothetisch das gesellige Dasein unter einem ganz bestimmten Gesichtswinkel zu betrachten. Man hätte sich nämlich das Menschenleben als eine lange Reihe von Situationen und Handlungen vorzustellen, die unter verschiedenen sozialen Bedingungen verlaufen. Gewisse Handlungen oder Beschäftigungen werden im Verein mit Mitmenschen vollzogen, andere in Abgeschiedenheit. Die »soziale Nahrung« wäre dann in den erstgenannten zu finden. Soziale Unterernährung könnte in diesem Fall zwei verschiedene Gründe haben. Entweder hätten die sinngemäß solitär zu vollziehenden Funktionen so überhandgenommen, daß für kollektive Tätigkeit zu wenig Spielraum bleibt,

oder ein Teil der früher kollektiv wahrgenommenen Funktionen würde heutzutage solitär vollzogen. Weder das eine noch das andere dürfte sich nachweisen lassen. Sind Änderungen dieser Art wirklich eingetreten, entziehen sie sich der Nachprüfung. Wären sie aber nachweisbar, könnte man aus ihnen nur dann auf soziale Unterernährung schließen, wenn der Mensch kraft seiner Natur und einem sozialpsychologischen Gesetz zufolge einer bestimmbaren und konstanten Menge Geselligkeit bedürfte. Solche Annahme ist völlig ungereimt in Anbetracht der Tatsache, daß das Mengenverhältnis zwischen kollektivem und solitärem Lebensvollzug zu allen Zeiten von Beruf zu Beruf erheblich geschwankt hat. Das Bedürfnis der Menschen nach Zusammensein mit andern ist offenbar sehr verschieden. Der Grad des Bedürfnisses mag obendrein die Berufswünsche des Einzelnen unterbewußt beeinflussen. Insofern böte die gegenwärtige Gesellschaft mit ihrer anerkannt größeren Freiheit der Berufswahl geradezu den Vorteil, daß ein jeder sich eine Laufbahn suchen könnte, deren Milieu seinem Bedürfnis nach Kollektivität entspräche. Übrigens wäre eine Klage über Mangel an Kollektivität in der Gesellschaft der Gegenwart schwer verständlich – nicht wenige vermissen gerade im Gegenteil die Stille des Kämmerleins. Infolge der wachsenden Bevölkerungsdichte, des entfalteten Verkehrs, der organisatorischen Verflechtungen und immer enger werdender Wohnungen tritt man sich allenthalben gegenseitig auf die Zehen.

In der Regel zielt die Klage über soziale Unterernährung denn auch auf einen etwas anderen Tatbestand ab, nicht auf ein zu wenig der Kollektivität, sondern darauf, daß die heutige entartet sei. Es fehle nicht an Gelegenheit zum Kontakt mit andern, aber diese Beziehungen seien von jener unbefriedigenden Art, die Kant als »ungesellige Geselligkeit« bezeichnet hat. Die Kritik richtet sich gegen das anonyme Massendasein. Wir bewegen uns unter Menschen, ohne Fühlung mit ihnen zu haben, oder kommen in teilnahmslose Berührung mit ihnen. Die beliebten Beispiele sind das großstädtische Gedränge, das Vergnügungsleben, die

Marktbeziehungen der Gegenwart. In den Straßen der Großstadt ist man physisch von andern umgeben, streift sie mit dem Ärmel, und ist dennoch einsam im Gewimmel, weil man sich gegenseitig als namenlose Vorübergehende betrachtet. Das moderne Vergnügungsleben wird als entartete Form der Entspannung gegeißelt, als Massenabfütterung eines vergnügungssüchtigen Mob, der beziehungslos in »Etablissements« zusammengepfercht ist. Die Marktvorgänge endlich spielen sich in unseren Großstädten häufig in der Weise ab, daß der Käufer zwar in flüchtigen Kontakt zum Verkäufer tritt, daß aber das Verkaufsgespräch beiderseits der persönlichen Note entbehrt. Der Verkäufer expediert den Käufer, und dieser deckt seinen Bedarf. Der Hintergrund des äußeren Kontaktes ist teilnahmslose, fremde Anonymität.

Nach diesen Mustern spielt sich vermeintlich ein großer Teil gegenwärtigen sozialen Lebens als ein Fluktuieren ohne innere Bezogenheit ab – eine vitaminarme Art des zwischenmenschlichen Umgangs, die zu Mangelkrankheiten führe. Es fehle an der rechten Wärme und Innigkeit zwischen Mensch und Mensch.

Diese funktionelle Vereinsamung mitten in der Gesellschaft, die kühle Teilnahmslosigkeit ist ein von den romantischen Gesellschaftskritikern gerne heraufbeschworenes Schreckbild. Man kann darauf mancherlei erwidern. Vor allem andern, daß in einem ganzen Sektor der Gesellschaft, in den intimen Gruppen erster Ordnung, das Bedürfnis nach warmer Sozialität Befriedigung findet. Zweitens aber, daß die flüchtig-zufälligen Kontakte im namenlosen Massenmilieu kaum einen so breiten Raum in unserm Dasein einnehmen, wie die Kritik uns glauben machen will. Sie sind im wesentlichen auf das Großstadtdasein beschränkt, während doch immer noch ein erheblicher Teil der Bevölkerung in Dorf und Kleinstadt lebt. Übrigens hat niemand bisher sich die Mühe gemacht zu untersuchen, wieviel Wahrheit an dem Schlagwort von der Vermassung des Daseins sei. Die begrenzten Beobachtungen, die ich selbst aus gegenwärtigem Anlaß durchgeführt habe und von denen im II. Kapitel zu be-

richten sein wird, deuten darauf hin, daß selbst im Großstadtmilieu die persönlich-benannten Beziehungen weit überwiegen. Endlich könnte man darauf hinweisen, daß das anonyme Massenmilieu in nicht geringem Umfang geradezu gesucht wird – im wesentlichen wohl auf der Flucht vor der Abgeschiedenheit mit sich selbst.

Dazu einige kurze Bemerkungen. Das Vergnügungs- und Gaststättenleben der Städte wird der unbefriedigenden Oberflächlichkeit und sozialen Leere geziehen. Die Kritik ist weitgehend berechtigt – ohne daß man freilich den Zeitvertreib der Dorfjugend als ein Gegenmuster der Inhalts- und Seelenfülle hinstellen sollte. Aber das beiseite! Hier kommt es darauf an, daß die weniger gehaltvollen Vergnügungen der Großstadt offenbar der neurotischen Flucht vor sich selbst, einer Art Budenangst, entgegenkommen. Das ist an sich ein recht ernsthaftes Symptom – es fragt sich nur, ob die Gesellschaftsstruktur der Gegenwart dafür verantwortlich ist, wenn der Mensch vor dem Zusammensein mit sich selber davonläuft.

In einem spezifischen Sinne genommen ist die Isolierung des Menschen die Erscheinungsform jener Freisetzung der Persönlichkeit, die zu Ende des Mittelalters einsetzte und im vorigen Jahrhundert vollendet wurde. Die Freisetzung der Persönlichkeit – wovon? –: von den bis dahin unlöslichen Banden, die sie an bestimmte Gruppen fesselten. Freisetzung der Persönlichkeit ist nur ein anderer Ausdruck für das Recht des Einzelnen, über sich selbst zu bestimmen, für seine sittliche Autonomie, für die Erweiterung seines individuellen Entfaltungsspielraumes, die wachsende Achtung vor seiner Eigenart – kurz und gut: für alle jene Freiheiten, die der im weitesten Sinne verstandene Liberalismus in sich schließt. All dem entspricht notwendigerweise eine gewisse Betonung der solitären Daseinsform auf Kosten der kollektiven. Die Gesellschaft der Gegenwart gibt kraft ihrer Gesamtstruktur dem Einzelnen größere Möglichkeiten des Für-sich-selbst-seins. Damit ist freilich nicht gesagt, daß er sich dieser Möglichkeit auch bedient. Er kann es nur, wenn der äußeren

Emanzipation eine innere entspricht. Die Abgeschiedenheit ist nur für den erträglich, der sie mit Gehalt zu erfüllen vermag, und dies wiederum hängt von seiner intellektuellen Entwicklungsstufe ab. In höherem Grade sich selbst überlassen und dennoch im Gleichgewicht zu sein erfordert eine höhere Durchbildung des Intellektes als ein Dasein, in dem die Handlungsweisen, Glaubensvorstellungen und Denkweisen des Einzelnen ihm weitestgehend von außen her vorgeschrieben waren, nämlich durch die Gesellschaft, die ihn fest umklammert hielt. Wer nicht die nötige intellektuelle Eigenschwere hat, um seinen Tagen Inhalt zu geben, flieht aus der Stille seiner Stube ins Menschengewühl auf der Suche nach jener animalischen Herdenwärme, die ihm Gemeinschaft der Gemüter und Gefühle dürftig ersetzt. Die Leere des Daseins, über die so oft geklagt wird, ist in Wirklichkeit eine Leere der Köpfe. Statt dies zu sehen und zu ändern, beschuldigt man »die Gesellschaft« in ihrer heutigen Form, sie stelle unbillige Forderungen an den Durchschnittsmenschen und lasse sein vitales Bedürfnis nach »echter Gemeinschaft« unbefriedigt.

Auch ich sehe ein Mißverhältnis zwischen der Gesellschaftsstruktur und dem Habitus des Menschen. Nur bin ich – im Gegensatz zu Mannheim und anderen – der festen Überzeugung, daß dieses Mißverhältnis nicht auf einer Fehlentwicklung der Gesellschaft beruht, sondern auf einem geistigen Zurückbleiben des Menschen hinter der Entwicklung der Gesellschaft und ihrer Zivilisation. Es ist von entscheidender kultur- und gesellschaftspolitischer Bedeutung, ob man die Gleichgewichtsstörung hier oder dort sucht. Folgt man den Klischees der neuromantischen Gesellschaftskritik, hat man die Struktur der Gesellschaft dem intellektuellen und moralischen Standard des heutigen Durchschnittsmenschen nach rückwärts anzugleichen. Mir scheint dagegen, daß der Mensch auf jene höhere intellektuelle Stufe zu heben sei, die dem Stande unserer Zivilisation und Gesellschaftsordnung entspricht. Alles hängt davon ab, ob der physisch-geistige Habitus des Durchschnittsmenschen, so wie wir ihn kennen, in den Grund-

zügen unveränderlich ist. Wenn ja, dann freilich ist die Gesellschaft dieser »Natur des Menschen« anzupassen. Ich bin, aus Gründen, die nachmals zu erörtern sein werden, nicht dieser Meinung. Ich weigere mich, die intellektuelle Entwicklung der Menschheit als abgeschlossen, ihren Gipfel als erreicht zu betrachten. Vielmehr scheint mir der größte und der einzige wirklich schwerwiegende Fehler der bestehenden Gesellschaft der zu sein, daß sie bisher den Menschen geradezu planmäßig daran verhindert hat, seinen Intellekt gleichen Schrittes mit der Rationalisierung der Gesellschaft und ihres Daseinsapparates zu entwickeln. Davon in einem späteren Kapitel mehr. Wenn unser intellektueller Durchschnittstandard etwas höher wäre, gäbe es keinen Anlaß, über soziale Unterernährung des Menschen zu klagen. Nicht das gesellschaftliche Milieu läßt die Wärme der »echten Gemeinschaft« vermissen, sondern die Menschen haben nicht gelernt, freie Höhenluft zu atmen.

Die Phrase von der Heimatlosigkeit des Menschen in der Gesellschaft kann, wie gesagt, auf fehlende Orientierungssicherheit hindeuten. Der Bürger ist, mit anderen Worten, nicht im klaren über seinen Platz in der Gesellschaft, er weiß nicht recht, wohin er gehört, hat keine klare Vorstellung von den Bezugsgefügen, in denen er steht. Darum ist er wurzellos. Das soll einerseits eine Folge der Gesellschaftstruktur selbst sein, nämlich der abstrakten Unanschaulichkeit unserer Großverbände und der verwickelten Zusammenhänge zwischen den einzelnen Elementen des gesamten Gesellschaftsmechanismus. So meint Karl Mannheim (11), daß der moderne Mensch von »primitiven Angstgefühlen« befallen werde, weil die Vorgänge der industriellen Gesellschaft ihm unfaßbar bleiben. Ich zweifle sehr, ob die Menschen früherer Zeiten mit ihrem noch weniger geschulten Fassungsvermögen die freilich einfacheren Zusammenhänge ihrer Gesellschaft besser zu überblicken imstande waren. Ich zweifle überhaupt, ob dieses theoretisch-technische Verstehen und Überblicken der Zusammenhänge so große Bedeutung habe. Anderseits sucht man den Grund der Wurzellosigkeit und Orientierungsunsicherheit des

Menschen in der Lockerheit seines Verhältnisses zu den einzelnen Sozialgebilden, denen er angehört. Gewisse Gesellungsgebilde, die tief und schicksalsschwer in sein Leben eingreifen, entziehen sich kraft ihres Umfangs der anschaulichen Vorstellung. Das gilt für Staat und Nation, die wirtschaftlichen Zusammenhänge, die Kirchen usw. Das Modell der »atomisierten Masse« taucht hier wieder auf. Der Einzelne fühlt sich als Atom in einer für ihn unüberblickbaren Menge, sieht sich von ihrem Strom, dessen Richtung er nicht kennt, unwiderstehlich fortgetragen. Innerhalb solcher Riesengebilde kann der Zusammenhang der Einer nur durch äußere Organisation gewährleistet sein. Das aber bedeutet Durchbildung eines Apparates, bestehend aus beamteten Organen, sachlichen Hilfsmitteln und schematischen Regeln für deren Handhabung. Diese Apparatbildung hat die Gesellschaft doppelt unanschaulich gemacht. Besonders der Staat nimmt in der allgemeinen Vorstellung die Gestalt eines abstrakten, unpersönlichen Apparates an. Man empfindet den Druck und Zwang, der vom Staate ausgeht, hat aber kein »lebendiges Verhältnis« zu ihm, fühlt sich ihm gegenüber in passiver Rolle.

Die Orientierung in der sozialen Lebenswelt wird durch die Kompliziertheit des Gesellschaftsgefüges erschwert. Dabei ist nicht nur daran gedacht, daß die Vorgänge des Wirtschaftslebens und der Staatsverwaltung sich rein technisch dem vollen Verständnis des Laien entziehen. Auch das hat seine Bedeutung. An dieser Stelle möchte ich aber größeres Gewicht auf die Art und Weise legen, in der die einzelnen Gruppen und größeren Sozialgebilde zum Gesamtaufbau der Gesellschaft gefügt sind. Das hierarchische Schachtelsystem ist einer viel beweglicheren Struktur gewichen. Unterm Schachtelsystem hatte jeder seinen wohldefinierten Standort in einer kleinen Zahl seinen Sinnen unmittelbar anschaulicher Gruppen erster Ordnung, und dieser Standort gewährte ihm eine klare Perspektive nach oben hin zu den größeren und größten Einheiten, in die er durch Vermittlung seiner Gruppen erster Ordnung einging. In der gegenwärtigen Gesellschaft ist der Einzelne selbst unmittelbar und für eigene

Person Glied gewisser Großgruppen, und diese stehen teils unabhängig nebeneinander, teils greifen sie ineinander über, teils kreuzen und durchdringen sie einander. Der Einzelne ist, bildlich gesprochen, ein Schnittpunkt sozialer Kreise. Das gesamte Gefüge der heutigen Gesellschaft ist allerdings recht verwickelt und, in einem mathematisch-geometrischen Sinne, »ungeordnet«. Es wird aber später zu zeigen sein, daß das begrenzte Beziehungsgefüge, in dem der Einzelne steht, sein »gesellschaftliches Feld«, bei weitem nicht so unübersichtlich ist, wie man es gerne schildert: ein jeder bewegt sich ja doch nur in einem recht begrenzten Sektor der Gesamtgesellschaft. Was aber in anderen Sektoren vor sich geht, berührt ihn doch vital, und er fühlt sich insofern unsicher, als er sich Wirkungen ausgesetzt weiß, zu deren Quellen sein Blick nicht dringt. Die fehlende Vertrautheit mit Ursachenzusammenhängen, die von fernliegenden Gesellschaftssektoren ausgehend in das Alltagsdasein innerhalb seines engen gesellschaftlichen Feldes eingreifen, beunruhigt ihn.

Dazu kommt denn endlich die feinverzweigte Funktionsgliederung der Gesellschaft, die früher beschriebene sachliche Besonderung der Gruppen. Während der Einzelne von wirtschaftlicher auf religiöse, von dieser auf politische und von da auf erholungsgesellige Intention sich umstellt, aktualisiert er in gleichem Wechselrhythmus seine Zugehörigkeit zu entsprechenden Gruppen. Jede von ihnen bindet ihn nur in einer intentional bestimmten Rolle, ihrer jede vereint ihn mit einer anders zusammengesetzten Schar von Mitmenschen. In jeder spielt er sozusagen mit gewissen Zeitabständen eine Gastrolle, keiner gehört er an mit Haut und Haar. Kurz und gut: sein Kollektivdasein vollzieht sich nicht in festem Rahmen, sondern besteht aus einer Kette situationsbedingter Vorgänge und Vollzüge. Diese episodale Gestaltung des geselligen Daseins mag auf ein einfacheres Gemüt verwirrend wirken.

Die Hauptquelle der Unsicherheit ist aber wohl der Umstand, daß dem Einzelnen überhaupt nicht eine gewisse Garnitur gesellschaftlicher Bindungen vorgegeben ist. Er bewegt sich zum großen

Teil freischwebend innerhalb der Gesellschaft. Es ist seine Sache, welcher politischen Partei er sich anschließen will, niemand zwingt ihn, sich irgendeiner zu verschreiben. Sogar zwischen Gewerkschaften verschiedener Richtungen kann er wählen – sozialistischen, christlichen oder gelben. Soll er sich einer Bekenntnisgesellschaft anschließen? Welcher? Soll er sich von der ihm durch die Eltern aufgedrängten lösen? Hundert ideelle Vereinigungen, Bewegungen und Ligen werfen ihren Köder aus und suchen Anhänger zu fangen. Der Einzelne wird zum Gegenstand eines Wettbewerbs der Gruppen, und der Wettbewerb wird von allen Seiten mit den Mitteln aufdringlicher Propaganda geführt. Mit Scheinargumenten verkleidete Suggestion oder sachliche Argumente, von deren Gegenständen er nur verschwommene Vorstellungen hat, zerren ihn hin und her. Nicht nur für die Geschäftsreklame, sondern in doppelt unheilvoller Weise auch für die Ideenpropaganda gelten Bertrand Russells scharfe Worte: »Sind wir genötigt, in alle Ewigkeit die Diktatur zu dulden, die Schurken mit ihren Verführungskünsten über Dummköpfe ausüben?«

Auch die »Heimatlosigkeit« in diesem Sinne der Standortunsicherheit muß nicht auf eine Entartung der Gesellschaft, kann vielmehr auf unzulängliche Entwicklung des menschlichen Intellekts zurückgeführt werden. Eine in *begrifflichem* Denken besser geschulte Bevölkerung ließe sich durch die Abstraktheit gesellschaftlicher Zusammenhänge, den vielverzweigten Aufbau der Gesellschaft und ihr eigenes beweglich-loses Verhältnis zu einer Mehrzahl sozialer Kreise nicht so leicht aus der Fassung bringen. Einige Übung in selbständiger, *kritischer* Anwendung der gesunden Vernunft würde den Durchschnittsbürger in den Stand setzen, zu wählen und selbst Stellung zu nehmen, wo er sich heute von einer vielstimmigen, unwahrhaftigen Propaganda psychisch schieben und schleppen läßt.

§ 2 Die gesellige Lebenswelt des Menschen der Gegenwart

Ein selbst-soziographischer Versuch

I. Zwei Aspekte der Vergesellschaftung

Ein vollständiges Bild vom gesellschaftlichen Dasein der Gegenwart müßte in zwei Perspektiven gegeben werden.

1. Die beschreibende Soziologie hat sich bisher im wesentlichen für die verschiedenen Arten von Gesellungsgebilden interessiert und sie geschildert: Staat, Familie, Klasse, Partei, Dorfsiedlung, Klosterorden, Schulklasse usw. Daraus allein wird niemals ein Gesamtbild der Gesellschaft, die eine große Anzahl solcher Gebilde in einem gewissen Aufbau und in zwischengrupplichen Wirkungszusammenhängen vereinigt. Um ein solches Gesamtbild zu gewinnen, hätte man zu allererst ein vollständiges Inventar aller innerhalb eines gewissen Ausschnittes der menschlichen Gesellschaft – eines Landes, Bezirkes oder einer größeren Siedlung – vorgefundenen gesellschaftlichen Integrate und Institutionen aufzustellen. Ich meine damit nicht ein Verzeichnis der *Arten* von Sozialgebilden, sondern der einzelnen Sozialgebilde selbst. Es wäre nicht genug festzustellen, daß es Familien und Sportvereine, Lesezirkel und gewerbliche Betriebe, Glaubensgemeinden und freiwillige Feuerwehren gibt. Die Familien, Vereine, Betriebe usw. wären einzeln und namentlich aufzuzählen, ihre Mitgliederzahlen anzugeben, festzustellen, inwieweit Mitglieder des einen Gebildes auch an anderen teilhaben usw. Wieviele Mitglieder der Metallarbeitergewerkschaft sind gleichzeitig der sozialdemokratischen oder kommunistischen Partei angeschlossen, wieviele parteilos? Die kollektiven Tätigkeiten jedes dieser Gesellungsgebilde wären zu beschreiben. Das Ergebnis

wäre eine Art von kartographischer Abbildung des gedachten Gesellschaftsausschnittes. Es hat seine guten Gründe, daß solche Untersuchungen großen Stils nicht vorliegen. Die Aufgabe wäre kaum zu bewältigen – und es ist zudem zweifelhaft, ob recht viel Neues dabei herauskäme. Der Typus sozialwissenschaftlicher Studien, der diesen Erfordernissen am nächsten kommt, ist der sogenannte Survey.

Eine solche Studie gäbe, was ich das kataskopische Bild des sozialen Lebens nennen möchte, d. h. ein Bild in Sicht von oben. Man richtet den Blick auf die Gesellungsgebilde oder Ganzheiten. Die Einer, aus denen diese Gebilde aufgebaut sind, werden in Bausch und Bogen erfaßt. Sie verschwimmen in der Ferne als eine farblose Menge, die das Substrat dieser sozialen Ganzheiten bildet. Wenn es hoch kommt, kennzeichnet man das typische Verhältnis des Einzelnen zu den verschiedenen Gebilden und die Beziehungen der Gebilde untereinander.

2. Die zu einem gegebenen Zeitpunkt in einem begrenzten Ausschnitt der menschlichen Gesellschaft vorgefundenen sozialen Gebilde stellen eine Garnitur der Vergesellschaftungsmöglichkeiten dar, die sich der Bevölkerung dieses Gesellschaftsausschnittes bieten. Innerhalb der Grenzen dieses Vergesellschaftungsangebotes findet jeder Einzelne sein »soziales Feld«, worunter das gesamte Gewebe seiner tatsächlichen geselligen Beziehungen zu verstehen ist. Das Inventar der sozialen Gebilde sagt uns, welchen Kreisen der Einzelne angehören, in welchen Bezügen er stehen *kann*, sein soziales Feld besteht aus der Gesamtheit der Gesellschaftskreise und Beziehungen, in denen er *wirklich* steht. Alter und Jugend, Versorger und Hausfrau, Bauer, Arbeiter, Gewerbetreibender und Beamter, Stadt- und Dorfbewohner, jede dieser Kategorien hat ihr besonderes, in typischer Weise strukturiertes soziales Feld, ganz abgesehen von den individuellen Unterschieden, die innerhalb jeder dieser Kategorien von Person zu Person bestehen. Und selbst wenn zwei Personen ganz den gleichen Gruppen angehören, werden doch Unterschiede

der Gewichtsverteilung bestehen: der eine wird stärker an diese, der andere mehr an jene Gruppe gebunden sein.

Um ein vollständiges Bild vom gesellschaftlichen Leben zu gewinnen, genügt es offenbar nicht, daß man das Gefüge der Gesellungsgebilde kenne. Man hat auch zu wissen, wie die Menschen in dieses Gefüge verflochten sind. Das allgemeine soziale Milieu ist *ein* Ding – die begrenzte soziale Lebenswelt des Einzelnen innerhalb ihrer ist ein anderes. Das kataskopische Bild ist daher durch ein anaskopisches zu ergänzen, ein Bild, das in entgegengesetzter Perspektive gewonnen ist, in Blickrichtung »von unten«, d. h. vom Einer aus, nach »oben«, zu den gesellschaftlichen Ganzheiten hin, an denen er teilhat.

Wie ist der Einer in das bunte Gewebe der Gesellschaft eingeflochten? Ungezählte Gesellungsgebilde umgeben ihn – aber welchen von ihnen gehört er selber an? Wie ist *seine* gesellschaftliche Lebenswelt innerhalb *der* Gesellschaft aufgebaut? In welchen der vorgefundenen Gesellungsgebilde bewegt er sich tatsächlich? Sind es viele oder wenige? Wie weit oder eng ist sein gesellschaftlicher Daseins- und Aktionsbereich?

Folgte man dem Treiben jedes Einzelnen innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtmilieus, könnte man das einem jeden eigene soziale Feld umschreiben und fände dann durch Vergleichung gewisse soziale Typen: Menschen, die sich in einem engbegrenzten Kreise bewegen, und solche mit weit sich erstreckendem sozialen Aktionsbereich. Das soziale Feld des einen erschiene einfach und aus wenigen Gebilden, das des andern in höchst verwickelter Weise aus vielen aufgebaut. Im Dasein der einen überwögen die persönlich-intimen Beziehungen, andere bewegten sich mehr in der Sphäre unpersönlich-kühler Sozialität. Diesen bringt der Alltag mehr in Berührung mit anderen Menschen, jener lebt mehr in Abgeschiedenheit. Genauer Einblick in diese Dinge dürfte manche geläufige Vorstellung vom gesellschaftlichen Daseinsstil der Gegenwart berichtigen.

Die Aufgabe wäre aber in dieser Form praktisch unlösbar. Ihr Umfang wäre kaum zu bewältigen, und eine besondere Technik

der Untersuchung wäre erst zu erfinden. Man hätte dem Rhythmus zu folgen, in dem jeder Einzelne sich innerhalb seines sozialen Feldes zwischen anderen bewegt. Massenuntersuchungen dieser Art setzten voraus, daß man Tausende von Menschen längere Zeit hindurch ununterbrochen beobachtete.

Trotz dieser Hindernisse haben Zweifel an dem Gerede über das anonyme Massendasein des gegenwärtigen Menschen mich dazu gedrängt, einen zaghaften Versuch zu unternehmen – einen Versuch, der doch wenigstens einiges Licht auf den wahren Sachverhalt werfen könnte.

Die Untersuchung, von der in diesem Kapitel zu berichten ist, lief darauf hinaus, die geselligen Kontakte einer Person eine gewisse Zeit hindurch zu registrieren und zu klassifizieren. Zur Einleitung haben wir typische *soziale Atmosphären* zu unterscheiden.

1. Innerhalb der Gruppen erster Ordnung hat man unmittelbare und intime Berührung mit benannten Personen, denen man sympathisch oder antipathisch gegenübersteht. Solche Gruppen erster Ordnung sind Familie und Verwandtschaftskreis, Kameradschaft, Freundschaft und näherer Umgangskreis, möglicherweise die Nachbarschaft, kleinere, enge Vereinigungen und Klubs, die Arbeitsgruppe u. ä.

Als Arbeitsgruppe bezeichne ich den engeren Kreis von Personen, mit denen man täglich zusammenarbeitet. Gelegentlich mag dieser Kreis mit der Familie zusammenfallen – der kleinbäuerliche Hof ohne fremde Arbeitskraft –, zuweilen mit der Betriebsbelegschaft – im Handwerksbetrieb –, in anderen Fällen aber umfaßt er nur einen Bruchteil der Gesamtbelegschaft eines größeren Betriebes, sei es einer Fabrik, öffentlichen Behörde, eines Hospitals oder dergleichen.

2. Die Großgebilde zweiter Ordnung stiften allerdings ebenfalls aktuelle Kontakte zwischen Personen, aber diese Verhältnisse sind von wesentlich anderer Art. Die Partner solcher Kontakte stehen einander nicht als individuell bestimmte und benannte Personen, sondern als zwei zufällige Mitglieder der Großgruppe gegenüber. Was sie verbindet, ist die beiderseitige Zugehörigkeit zum Großgebilde, weshalb das Verhältnis zwischen ihnen als indirekt bezeichnet wird.

Dabei ist von zwei Möglichkeiten abgesehen. a) Eine kleinere Anzahl von Mitgliedern eines Großgebildes zweiter Ordnung kann innerhalb dieser Gruppe eine Gruppe erster Ordnung bilden, z. B. eine

Arbeitsgruppe im Dienste der Großgruppe (die Vorstandschaft einer politischen Partei, der Ausschuß einer Berufsvereinigung u. dgl.). Unmittelbar-persönliche Beziehungen bestehen dann zwischen ihnen als Gliedern der Gruppe erster Ordnung, nicht aber der Großgruppe zweiter Ordnung. – b) Zwischen irgendwelchen Mitgliedern eines Gebildes zweiter Ordnung können unmittelbar-persönliche Beziehungen bestehen, die aus besonderem Anlaß auf Grundlage der beiderseitigen Zugehörigkeit zur Großgruppe entstanden sind oder mit dieser überhaupt nichts zu tun haben. – Entscheidend ist in allen diesen Fällen, daß zwar eine Minderzahl von Mitgliedern der Gruppe zweiter Ordnung paarweise oder in kleinen Kreisen persönlich-unmittelbar verbunden sein mag, beliebige Mitglieder der Gruppe zweiter Ordnung aber nur in mittelbar-sachlicher Beziehung zueinander stehen.

Die wichtigsten dieser Großgebilde zweiter Ordnung sind Staat und Nation, Bekenntnisgesellschaft (Kirche), Gesellschaftsschicht (Stand oder Klasse), Berufsgruppe, politische Partei, Gewerkschaft oder sonstige beruflich-wirtschaftliche Vereinigungen, alle ideellen und Interessen-Zusammenschlüsse, die vielköpfigen Vereine aller Art, der weitere gesellige Umgangskreis, der industrielle, kommerzielle oder behördliche Großbetrieb (»die Belegschaft«), endlich die sogenannten Meinungskreise, d. h. jene Volksmassen verschwommenen Umrisses, die als Träger öffentlicher Meinungen erscheinen.

3. Dazu kommt endlich eine dritte gesellschaftliche Atmosphäre, das amorphe Massenmilieu.

Die Gesellschaft der Gegenwart kennt eine Sonderklasse sozialer Situationen, in denen die Anonymität ihren Gipfel erreicht. Beispiele dafür sind großstädtische Menge, Gaststättenleben, Theaterpublikum, gewisse Formen des Geschäftslebens und Marktes, das bunte Reisepublikum der modernen Verkehrsmittel. Diese untereinander höchst verschiedenen Erscheinungen haben den einen Zug miteinander gemein, daß kleinere oder größere Mengen von Menschen an gleichem Ort versammelt sind, möglicherweise auch zum Teil in flüchtigen Kontakt kommen, einige Worte miteinander wechseln, dies alles aber ohne persönliche Anteilnahme aneinander, ohne Interesse an der Person des anderen.

Man geht durch die Straßen der Stadt, mitten im Menschengewühl, ohne einander Beachtung zu schenken. Die anderen sind nichts als »Leute«, in deren Mitte man sich augenblicklich bewegt. Sie gleiten unbeachtet und unbekannt an einem vorüber – nicht Mitmenschen, sondern ein Menschenstrom. Stößt man einen andern, entschuldigt

man sich mechanisch. In diesem amorphen Milieu trifft man einen Bekannten, ruft ihm im Vorübergehen einen Gruß zu, bleibt vielleicht stehen, um einige Worte zu wechseln. Das Straßengewimmel mag so zum Hintergrund *persönlicher Zufallskontakte* werden.

In den Gaststätten sitzen einander wildfremde Menschen einzeln, paarweise oder in kleinen Gruppen. Unsichtbare, dennoch streng gewahrte Grenzen scheiden Tisch von Tisch. Das Gespräch zwischen Bekannten wird in gedämpftem Tone geführt. Nach dem Nachbartisch hinüberzulauschen, ja auch nur durch den Blick Interesse an Fremden zu verraten ist schlechter Ton. Der Takt erfordert eine besondere Art von »gleitendem Blick«, der alle umfaßt, aber sich an niemand heftet. Kurz, man wahrt die Abgeschiedenheit mitten unter Menschen, die einem zum Greifen nahe sind. Es bedarf besonderen Anlasses und gehobener Stimmung, um die unsichtbare Mauer zwischen den Tischen niederzureißen – einer Neujahrsnacht, eines Karnevals, der öffentlichen Erregung durch ein großes Ereignis von allgemeiner Bedeutung.

Im Theater, Konzertsaal oder Kino nickt man zurückhaltend nach rechts und links, ehe man Platz nimmt. Dann sitzt man zwei Stunden und genießt die Musik, das Schauspiel, ohne einander einen weiteren Blick zu schenken.

Im Restaurant tritt man mit *einer* Person in Berührung: dem Kellner. Auch der Kontakt mit ihm ist unpersönlich – es sei denn, man verkehre in dem Lokal als Stammgast. Es gibt Länder, in denen es geradezu als unkorrekt gilt, über die Bestellung hinaus persönliche Bemerkungen an die Bedienung zu richten. Der Kellner ist in Ausübung seines Dienstes keine Person, sondern ein Mechanismus auf zwei Beinen, der Speise und Trank auf den Tisch zu setzen und Geld dafür einzukassieren hat.

Das gleiche gilt zum erheblichen Teil für den Detailmarkt der Großstadt. Wohl hat man seine Geschäfte, in denen man einzukaufen pflegt und wo bald ein persönliches Verhältnis zur Bedienung sich einstellt. In dem für die Großstadt typischen »Laufgeschäft« aber verhandelt der Käufer mit dem Verkäufer über Ware und Preis, ohne in persönlichen Kontakt mit ihm zu treten. Der Verkäufer ist tüchtig oder ungeschickt, sein Benehmen ansprechend oder abstoßend – aber die Situation ist ohne persönliche Note. Ebenso ist es zwischen dem Reisenden und dem Mann am Billetschalter oder am Perroneinlaß und in hundert Situationen des täglichen Lebens.

Alle solche zwischenmenschlichen Kontakte, die im Medium des amorphen Massenmilieus vor sich gehen, tragen das Gepräge der

Fremdheit und kühlen Abstandnahme. Als typische Erscheinungen des Großstadtdaseins sind sie auf drei Faktoren zurückzuführen: 1. Die Zusammenstauung großer Menschenmengen auf engem Raume. 2. Die Beweglichkeit des Menschen im Milieu, von Ort zu Ort sowohl als zwischen gesellschaftlichen Kreisen, die lebhafte Fluktuation der Einer. 3. Die Versachlichung der Lebensbeziehungen, infolge deren das Interesse des A für den B an bestimmte Situationen gebunden und intentional begrenzt ist.

Diese Anonymität des Großstadtlebens ist in der Tat die Wand, hinter der wir in einer dichtbevölkerten Welt unser Eigenleben bewahren, der Wall, der das Ich dagegen beschützt, in Mitmenschlichkeit zu ersticken. Dieser Lebensstil erfordert eine besondere Attitüde, die von Jugend auf erlernt sein will. Der Großstädter beherrscht sie in der Regel.

Im folgenden wird nun versucht, anaskopisch das Kontaktnetz zu beschreiben und zu analysieren, in dessen Mittelpunkt der Einzelne steht. Um aber die Grenzen des durchgeführten Versuches von vornherein deutlich zu machen, muß ich zuerst angeben, wie eine solche Studie beschaffen sein müßte, um zuverlässige Verallgemeinerungen zuzulassen. Der Leser möchte mir sonst vorwerfen, ich legte einem sehr bescheidenen Anlauf übertriebene Bedeutung bei und überschätzte die Reichweite seiner Ergebnisse.

Zufällige und ungeordnete Alltagsbeobachtungen lassen den Schluß zu, daß die sozialen Beziehungsgewebe, in denen die Menschen stehen, außerordentlich verschieden sind. Arbeiter und Beamter, Handelsreisender und Forscher, Seemann und Künstler bewegen sich nicht nur in verschiedenartig zusammengesetzten Gesellschaftskreisen, sondern treten auch in sehr verschiedenartigen Attitüden in Beziehung zu anderen Menschen. Soziales Feld und Lebensrhythmus des Mannes unterscheiden sich von denen der Frau. Kindheit, Jugend, Reife- und Greisenalter sind nicht nur durch Denkweise und Vorstellungswelt, sondern auch durch ihre gesellschaftliche Szenerie voneinander verschieden usw. Ein einigermaßen zuverlässiges anaskopisches Bild der gegenwärtigen Gesellschaft wäre demnach so zu gewinnen, daß man mit größter Umsicht eine Reihe der in unserer Gesellschaft vorgefundenen Figuren auswählte, eine Reihe, in der die Geschlechter, Altersstufen, Berufe, sozialen Schichten usw. vollzählig vertreten sind. Hierauf wäre eine Beobachtungsmasse (sampling group) zu bilden, in der jede einzelne Figur durch eine entsprechende größere Anzahl von Personen vertreten ist, und alle diese Personen wären

dann einzeln einige Zeit hindurch in ihrem gesellschaftlichen Milieu zu beobachten. Nur so könnte man mit Sicherheit individuelle Zufallsvarianten ausschalten und die für jede soziale Figur *typische* gesellschaftliche Lebensform als Durchschnitt herausarbeiten: den unverheirateten Bauernknecht, den kinderreichen Handwerker des Provinzstädtchens, den höheren Beamten in kinderloser Ehe, die Arbeiterwitwe, die als Waschfrau geht, usw. usw.

Hiernach wäre jeder gefundene Sondertypus seiner Bedeutung nach zu wiegen. Das Bohème-Dasein des großstädtischen Künstlers dürfte in der gesamten Galerie der gesellschaftlichen Figuren nicht fehlen, aber diese Lebensform ist an Mengengewicht nicht mit der des Bauern oder Fabrikarbeiters zu vergleichen.

Robert Michels hat, wenn ich mich recht erinnere, darauf aufmerksam gemacht, daß jedes Volk eine besondere »Sommer- und Wintersoziologie« habe: der Lebensrhythmus wechselt mit den Jahreszeiten. Auf dem Lande folgt das ganze Dasein dem Pulsschlag der Natur, aber auch in der städtischen Gesellschaft werden zahlreiche Berufe von Saisonwechsel berührt, ganz zu schweigen vom Einfluß der winterlichen Vergnügungssaison und der Sommerferien.

Wie aber soll man über den Tageslauf des Einzelnen unter diesen wechselnden Bedingungen Aufschluß schaffen? Das sicherste und einfachste Mittel wäre, jeder einzelnen Versuchsperson (Vp) mit dem Lautfilmapparat zu folgen, den Film dann zu analysieren und statistisch festzustellen, mit welchen Personen die Vp in Berührung kam, wie lange jede einzelne Situation dauerte, worüber gesprochen wurde usw. Noch umständlicher und unmöglicher wäre es, jede Vp eine gewisse Zeit hindurch von einem Beobachter verfolgen zu lassen. Als einziger praktisch gangbarer Weg bleibt die Selbstbeobachtung. Die Vp hat selbst eine gewisse Zeit hindurch ihre eigenen Bewegungen im gesellschaftlichen Raume zu beobachten und Buch darüber zu führen. Man müßte Hunderte von Vp finden, die sich zu dieser Mühe bereitfänden. Ein ganz ähnliches Verfahren wird ja in der Tat angewandt, um durch genau geführte Haushaltungsbücher Aufschluß über den Verbrauch gewisser Bevölkerungsschichten zu erhalten. Zwischen solchen Erhebungen und den hier ins Auge gefaßten besteht aber ein wesentlicher Unterschied. Fast jedermann ist mit dem Gedanken vertraut, von seinen Ausgaben Rechenschaft abzulegen, versteht den Sinn und Zweck davon, und die Aufgabe ist so einfach, daß jedermann sie durchführen kann. Etwas ganz anderes ist es, von seinen Bewegungen im gesellschaftlichen Milieu buchmäßig Rechenschaft abzulegen. Das setzt nicht nur einen hohen Grad der

Selbstdisziplin und Beharrlichkeit und den Willen zur Wahrhaftigkeit voraus, sondern auch ein gut Teil Beobachtungsgabe: es ist schwieriger, sich selbst zu beobachten als andere. Erforderlich ist darüber hinaus die Fähigkeit, zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Situationen zu unterscheiden. Mark- und Pfennigbeträge sind eindeutiger bestimmt als gesellige Kontakte. Als Vp geeignet ist ferner nur, wer einen gewissen Sinn für das Experiment, einiges Verständnis für dessen wissenschaftliche Bedeutung hat. Andernfalls läuft man Gefahr, arg verfälschte Tagebücher zu erhalten. Die Vp hat z. B. einige Einzelheiten vergessen und ergänzt sie nach Ermessen. Oder die Vp wird der Sache müde und dichtet einfach ein ganzes Tagebuch zusammen, um den neugierigen Soziologen nicht zu enttäuschen. Die Vp nimmt – bis zu einem gewissen Grade mit Recht – an, daß der Soziolog zwischen Dichtung und Tatsachen schwer unterscheiden kann, besonders auf einem Gebiete wie diesem, wo quantifizierte Erfahrungen noch fehlen und eben deshalb erst beschafft werden sollen. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß man die erforderliche Anzahl allen diesen Bedingungen genügender Vp findet (12). Und wenn – so entsprächen sie nicht dem Durchschnittstypus ihrer sozialen Kategorie – eben *weil* sie Bedingungen erfüllen, denen der Durchschnitt entweder nicht gewachsen oder sich zu fügen abgeneigt wäre.

In dieser Sache kann der Soziolog nur auf *eine* Person voll vertrauen: auf sich selbst. Der Verfasser hat daher – in klarer Erkenntnis der Unvollkommenheit seines Unternehmens und nur als ein methodisches Experiment – mit sich selbst als einziger Vp gearbeitet. Es sei nun zuerst über das Verfahren berichtet, wobei der Verfasser von sich selbst in dritter Person als »der Vp« spricht. Hierauf wird das Ergebnis der Beobachtungen in Form von Tabellen mitgeteilt. Daran sind Erläuterungen zu knüpfen. Endlich folgt eine soziologische Analyse und Würdigung der Resultate.

II. Verfahren der Selbstbeobachtung

Die Vp führte durch drei über die Jahreszeiten verteilte Monate, Juni und Oktober 1946 und April 1947 täglich auf die Minute Buch über ihre Bewegungen im sozialen Raume, ihre verschiedenen Tätigkeiten – auch die trivialsten, und ihre Kontakte mit anderen Personen. Die Wahl der Versuchsperioden nahm auf den Saisonwechsel im geselligen und insbesondere beruflichen Leben der Vp Rücksicht.

Perioden von je einem Monat erschienen hinreichend lang, so daß Zufallsschwingungen im täglichen Leben (Arbeitsanhäufungen, Logierbesuche, Dienstreisen u. dgl.) das Gesamtbild nicht verzerren konnten.
Der folgende Ausschnitt aus einem Tagesprotokoll gibt ein konkretes Bild vom Verfahren. Das Protokoll gab in jedem Einzelfall den Namen des Kontaktpartners an, aus Gründen der Diskretion sind aber die Namen in der folgenden Wiedergabe durch NN ersetzt. Um die Art des Kontaktes dennoch erkennbar zu machen, ist der Beruf des Kontaktpartners oder sein Verhältnis zur Vp angegeben.

26. April 1947

0.00– 7.00	Schlaf
7.00– 7.30	Morgentoilette
7.30– 8.03	Frühstück mit Frau und Kindern
8.03– 8.10	Kaufmann NN und Verkäufer NN
8.10– 8.35	Frau und Kinder
(8.30– 8.35)	Frl. NN (Hausgehilfin)
8.35– 8.40	Brief vom Statistischen Departement gelesen
8.40– 9.30	Fachlektüre
9.30–10.15	Unterwegs zur Arbeitsstätte + Kontakte mit: 1. Zugschaffner, 2. Frau NN (Gattin eines befreundeten Kollegen)
10.15–11.02	Studium
11.02–11.30	Fünf Studenten, Examensberatung
11.30–11.45	Student NN sucht fachlichen Rat
11.45–12.15	Professor NN bespricht Fakultätsangelegenheiten
12.15–12.18	Telefongespräch mit Professor NN + Dame vom Amt usw. usw.

Nach Ablauf jeder einzelnen Versuchsperiode wurde das Protokoll des Monats in seine Elemente (Situationseinheiten) aufgelöst, diese wurden klassifiziert und elementarstatistisch bearbeitet. Für jede Art von sozialer Situation, d. h. die »Modi« solitär, Nahkontakt, Fernkontakt entweder durch Fernsprecher oder Brief, wurde eine Rubrik gebildet. Jede Rubrik umfaßte zwei Kolumnen, eine für die Zahl der Situationen und eine für deren Dauer. Die Einheiten des Protokolls wurden in diese »Konti« eingetragen und die Zahlenwerte für den Monat addiert. Das Ergebnis zeigte dann 1.: Wieviele verschiedene Situationen, insbesondere gesellige Kontakte, sind im Laufe des Monats eingetreten? – 2.: Wieviele Minuten sind im Lauf des Monats

auf Situationen und Kontakte jeder einzelnen Art verwendet worden? Ergänzend wurde festgestellt, mit wievielen verschiedenen Personen die Vp im Laufe des Monats in Kontakt gekommen war. Diese Zahl blieb natürlich weit hinter der Zahl der Kontakte zurück, da die Vp mit gewissen Personen in rhythmisch wiederkehrenden Kontakt tritt.

III. Zahlenmäßige Ergebnisse

Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen gebe ich nunmehr die Tabellen selbst – für die drei Versuchsperioden getrennt, um Saisonverschiedenheiten nicht zu verwischen. Um aber die zahlenmäßigen Angaben richtig beurteilen zu können, ist das gesamte Soziogramm mit dem persönlichen Index der Vp zu versehen, d. h. es muß im Verhältnis zur sozialen Stellung, Lage und dem gesamten Daseinshintergrund der Vp gewürdigt werden. Die wichtigsten Lebensdaten der Vp sind daher anzuführen.

Die Vp ist zur Zeit des Versuches 54³/₄–55¹/₂ Jahre alt, zum zweitenmale verheiratet und aus zweiter Ehe Vater von drei Kindern, die z. Zt. der ersten Versuchsperiode, Juni 1946, fünf, zweieinhalb und eineinviertel Jahre alt sind. Vp hat, abgesehen von seiner im Ausland lebenden Mutter und einem Bruder seines Vaters keine lebenden Verwandten. – Vp hat im Alter von 42 Jahren aus politischen Gründen Deutschland verlassen und hat sich seitdem in Dänemark akklimatisiert. Vp lebt in einer größeren Provinzstadt von 110 000, mit Vorstädten 144 000 Einwohnern und bewohnt eine Villa in einem 6 km vom Zentrum entfernten Vorort. Verkehrsverbindung zur Stadt mit Motorzug (stündlich) oder Omnibus (halbstündlich). Fahrzeit 10 Minuten, zur Arbeitsstätte außerdem 15 Minuten zu Fuß. – Die Hausgehilfin wohnt nicht im Hause, sondern kommt wochentäglich um 8 Uhr und geht um 12 Uhr. Während der ersten Versuchsperiode, Juni 1946, war der Hausstand ohne fremde Hilfskraft. – Die Vp ist Professor an einer verhältnismäßig jungen (1928 gegründeten) Universität mit nur ca. 1500 Studenten. Das Verhältnis zwischen Lehrern und Studenten ist daher ziemlich nah persönlich, die Beziehungen der Professoren untereinander – auch über die Fakultätsgrenzen hinweg – zumeist freundschaftlich. Vp befindet sich mit ca. ¹/₄ seiner Kollegen auf Duzfuß. – Der persönliche Umgangskreis der Vp besteht zumeist aus Kollegen und jüngeren Gelehrten. Größere, formelle Geselligkeit wird vermieden, soweit das möglich ist. – Der Briefwechsel der Vp beschränkt sich fast ausschließlich auf das beruflich

und fachlich Notwendige. Freundschaftskorrespondenz über den Kreis von Fachgenossen hinaus fehlt so gut wie ganz. – Die Vp gehört keinem religiösen Bekenntnis und keiner politischen Partei an, hat auch als Wähler keinen bestimmten politischen Standort und hält sich von allen nicht-fachlichen Vereinen fern.

IV. Kommentar zu den Tabellen

Im Tabellenkopf ist zwischen solitärer Situation und geselligen Kontakten mit anderen unterschieden. Die Kontakte sind in Nah- und Fernkontakte eingeteilt. Nahkontakte sind persönliches Gespräch und örtliches Zusammensein. Fernkontakte sind solche a) per Fernsprecher, b) per Brief. Als brieflicher Fernkontakt wird sowohl das Schreiben *an* den Kontaktpartner als das Lesen eines Briefes *von* ihm gebucht. Dies sind die *Modal*-Kategorien der gesellschaftlichen Situationen.
In der Senkrechten sind die Situationen nach ihrem *Gehalt*, ihrer Substanz, ihrem sozialen Sinnzusammenhang geordnet. Man findet hier 15 Posten, die nunmehr einzeln durchzugehen sind. Es ist dabei nicht nur anzugeben, was jeder Posten enthält, sondern auch gewisse technische Aufschlüsse zu geben – in der zufälligen Reihenfolge, in der sie notwendig werden. Ich bedauere, den Leser hier mit banalen Einzelheiten langweilen zu müssen. Ohne sie würde aber der konkrete Inhalt der Sammelposten nicht klar, und der ganze Bericht verlöre seinen Aussagewert.

Klasse I ist der nächtliche Schlaf und macht zusammen mit den beiden folgenden Posten den solitär verbrachten Teil des Tages aus.
In der Rubrik »solitäre Situationen« fehlt die Spalte für die *Anzahl* der Fälle. Es wäre sinnlos, die Zahl der verschieden langen Zeitabschnitte anzugeben, die solitär verbracht werden. Dagegen ist es von Bedeutung, nicht nur die in Kontakt mit einer anderen Person verbrachte Zeit, sondern auch die Zahl dieser Kontakte zu kennen.
Als Nachtschlaf ist die wirklich schlafend oder in Erwartung des Schlafes verbrachte Zeit gebucht. Nächtliche Lektüre im Bett, entweder vor dem Schlaf oder infolge Schlaflosigkeit, ist als Lektüre aufgeführt – je nach Art derselben unter Klasse 2 oder 3.
Hier ist zu erklären, was unter einer »Situation« verstanden wird. In gewissen Fällen ist nicht ohne weiteres klar, ob eine kontinuierliche Situation oder eine Kette von solchen vorliegt. Mein Kriterium ist, wieweit die Vp selbst eine Situation als Einheit erlebt oder eine physische Umstellung vornimmt.

Tabelle A 1. Versuchsperiode Juni 1946	Solitär	Nah-Kontakt		Fernkontakt				Zusammen	
				Telefon		Brief			
	Min.	Min.	Anzahl	Min.	Anz.	Min.	Anz.	Min.	Anz.
	I	II		III		IV		V	
		a	b	a	b	a	b	a	b
1. Schlaf	14430	—	—	—	—	—	—	14430	—
2. versch. Beschäftigungen	852	—	—	—	—	—	—	852	—
3. Studium	16592	—	—	—	—	—	—	16592	—
								31874	
4. berufliche	(16592)	703	13 davon 3 sim.	139	19	(852)	79	842 (16286)	111
5. familiäre	—	4942 (+370)	134 davon 88 sim.	—	—	(40)	3	4942	137
6. Hausgehilfin	—	—	—	—	—	—	—	—	—
7. Nachbarschaft	—	76	36	—	—	—	—	76	36
8. Freunde	—	189 (+25)	7 davon 2 sim.	41	11	(157)	11	230	29
9. Bekannte	—	37	11	50	12	(15)	1	87	24
10. Intime Geselligkeit	—	1635	10	—	—	—	—	1635	10
11. Größere Geselligkeit	—	960	3	—	—	—	—	960	3
12. geschäftliche namentlich	—	675 (+177)	69 davon 2 sim.	72	27	(11)	3	747	99
13. geschäftliche anonym	—	163 (+183)	89 davon 1 sim.	105	110	(10)	4	268	203
14. verschiedene	—	11	14	—	—	—	—	11	14
15. amorphes Milieu	1528	—	—	—	—	—	—	1528	—
darin: Zufallskontakte	—	(55)	34	—	—	—	—	—	34
	33402	9391	420	407	179	—	101	43200	700

141 verschiedene, persönlich bekannte Partner.

Hier sind ein paar Beispiele. Vp wird im Büro von seiner Frau besucht. Dauer des Besuches 10.15–10.35. Um 10.19 kommt der Bürobote mit der Morgenpost. Dies ist ein besonderer Kontakt der Gruppe 4 II, der zwar den Kontakt 5 II (mit der Ehefrau) unterbricht, aber doch nicht in der Weise, daß Vp eine innere Umstellung vornähme. Der gesamte Zeitablauf 10.15–10.35 wird daher unter 5 II gebucht. Unter 4 II b wird nur angegeben, daß ein Kontakt stattgefunden hat, dessen Dauer wird jedoch nicht unter 4 II a angeführt. Der

Tabelle B 2. Versuchsperiode Oktober 1946	Solitär	Nah-Kontakt		Fernkontakt				Zusammen	
				Telefon		Brief			
	Min.	Min.	Anzahl	Min.	Anz.	Min.	Anz.	Min.	Anz.
	I	II		III		IV		V	
		a	b	a	b	a	b	a	b
1. Schlaf	14380	—	—	—	—	—	—	14380	—
2. versch. Beschäftigungen	760	—	—	—	—	—	—	760	—
3. Studium	15069	—	—	—	—	—	—	15069	—
								30209	
4. berufliche	(15063)	2343 (+13)	141 davon 6 sim.	197	46	(680)	69	2540 (18269)	256
5. familiäre	—	4917 (+518)	123 davon 79 sim.	60	13	(38)	3	4977	139
6. Hausgehilfin	—	234 (+63)	33	1	1	—	—	235	34
7. Nachbarschaft	—	24 (+33)	23	—	—	—	—	24	23
8. Freunde	—	137	3	69	14	(5)	1	206	18
9. Bekannte	—	66	6	7	3	—	—	73	9
10. Intime Geselligkeit	—	1845	8	—	—	—	—	1845	8
11. Größere Geselligkeit	—	—	—	—	—	—	—	—	—
12. geschäftliche namentlich	—	449 (+215)	85	85	20	(124)	28	534	133
13. geschäftliche anonym	—	140 (+97)	86	78	149	(5)	4	218	239
14. verschiedene	—	(38)	25	—	—	—	—	—	25
15. amorphes Milieu	3779	—	—	—	—	—	—	3779	—
darin: Zufallskontakte	—	(252)	187	—	—	—	—	—	187
	33988	10155	720	497	246	—	105	44640	1071

204 verschiedene, persönlich bekannte Partner.

unterbrechende Kontakt mit dem Büroboten war nur momentan. Bringt dagegen die Sekretärin um 10.18 einen Brief zur Durchsicht und Unterschrift und wird das Gespräch der Ehegatten erst um 10.26 wieder aufgenommen, hat eine zweimalige Umstellung stattgefunden. Es wird registriert: ein Kontakt 5 II von 10.15–10.18, ein Kontakt 4 II von 10.18–10.26 und ein neuer Kontakt 5 II von 10.26–10.35.

Klasse 2, als »verschiedene Beschäftigungen« bezeichnet, umfaßt die tägliche Körperpflege, den Blick in die Morgen- und Abendzeitung, Erholungslektüre, kleine häusliche Verrichtungen, Arbeit im Garten u. dgl. Hierunter erscheint jedoch auch ein Teil der auf Briefwechsel

Tabelle C 3. Versuchsperiode April 1947	Solitär	Nah-Kontakt		Fernkontakt				Zusammen	
				Telefon		Brief			
	Min.	Min.	Anzahl	Min.	Anz.	Min.	Anz.	Min.	Anz.
	I	II		III		IV		V	
		a	b	a	b	a	b	a	b
1. Schlaf	13755	—	—	—	—	—	—	13755	—
2. versch. Beschäftigungen	1033	—	—	—	—	—	—	1033	—
3. Studium	15097	—	—	—	—	—	—	15097	—
								29885	
4. berufliche	(15097)	3089 (+50)	186 davon 16 sim.	242	62	(361)	58	3331 (18789)	306
5. familiäre	—	5656 (+495)	69 davon 62 sim.	127	42	(25)	1	5783	132
6. Hausgehilfin	—	85 (+36)	25	7	4	—	—	92	29
7. Nachbarschaft	—	11 (+17)	8 davon 2 sim.	—	—	—	—	11	8
8. Freunde	—	80 (+10)	2 davon 1 sim.	36	9	(10)	2	116	13
9. Bekannte	—	65 (+62)	8 davon 2 sim.	2	1	(6)	2	67	11
10. Intime Geselligkeit	—	1100	5	—	—	—	—	1100	5
11. Größere Geselligkeit	—	—	—	—	—	—	—	—	—
12. geschäftliche namentlich	—	341 (+210)	46	38	11	(15)	3	379	60
13. geschäftliche anonym	—	93	17	57	111	(44)	13	150	141
14. verschiedene	—	5 (+2)	10	—	—	—	—	5	10
15. amorphes Milieu	2261	—	—	—	—	—	—	2261	—
darin: Zufallskontakte	—	(234)	142 davon 3 sim.	—	—	—	—	—	142
	32166	10525	538	509	240	—	79	43200	857

190 verschiedene, persönlich bekannte Partner.

verwendeten Zeit. Dies ist daher der Ort, an dem allgemein über die Art und Weise zu berichten ist, in der Korrespondenz behandelt wurde.

Während Vp einen Brief liest oder schreibt, steht er in Fernkontakt mit dem Absender oder Empfänger. Zugleich befindet sich Vp aber in solitärer Situation, falls er selbst einen Brief schreibt, oder er

steht in Nahkontakt mit der Sekretärin, der er einen Brief diktiert. Die Situation des Briefschreibens ist also doppeldeutig. Soll die Summe der in allen Rubriken (horizontal) und Klassen (vertikal) angegebenen Zeiteinheiten einen Monat (30 bzw. 31 Tage = 43 200 bzw. 44 640 Minuten) ausmachen, darf aber jede Situation nur *einmal* zu Buch gebracht werden. Anderseits ist es um des Gesamtbildes willen notwendig, dem Doppelcharakter der Briefschreibersituation Rechnung zu tragen. Folgendes Verfahren wurde daher gewählt. Der Zahlenwert der auf briefliche Kontakte verwendeten Zeit ist durchweg (Rubrik IV a) in Klammern gesetzt und nicht in der Endsumme mitgerechnet. Diese Zeit ist nämlich schon in anderen Posten enthalten, und zwar nach folgenden Regeln.

1. Vp liest oder schreibt Familien- oder Freundschaftsbriefe oder geschäftliche und behördliche Briefe in eigener Sache: die Zeit ist unter Klasse 2 und (in Klammern) unter 4 IV a, 5 IV a, 12 IV a oder 13 IV a gebucht.
2. Vp liest dienstliche oder fachliche Briefe. Die darauf verwendete Zeit ist unter Klasse 3 und (4 IV a) gebucht.
3. Vp. schreibt selbst dienstlich-fachliche Briefe: Klasse 3 und (4 IV a).
4. Vp. diktiert dienstlich-fachliche Briefe: 4 II a und (4 IV a).

Klasse 3, bezeichnet als »Studium«, umfaßt fachliche Lektüre und Produktion, technische Routine (Berichte, Notate, Kartothek usw.) und dienstlich-fachlichen Briefwechsel im eben angegebenen Umfang.

Klasse 4 enthält alle mit der Berufsausübung zusammenhängenden Kontakte (und Situationen). Da das Studium hierzu gehört, sind die unter Klasse 3 angegebenen Werte hier (in Klammern) wiederholt. Daß diese solitären Beschäftigungen vorher schon gesondert als Klasse 3 aufgeführt sind, hat den Zweck, alle solitären Situationen in den Klassen 1–3 zu sammeln (in Spalte V aufaddiert).

Berufliche Nahkontakte sind: Vorlesung, Examen, Fakultäts-, Senats- und Ausschußsitzungen, Fachgespräche mit Kollegen, Einzel- oder Gruppenberatung von Studenten, Verhandlung mit dem Verwaltungspersonal der Universität, Gespräche mit Außenstehenden über Universitätsangelegenheiten (z. B. mit Journalisten usw.).

Ein Kontakt ist zuweilen auch hinsichtlich der Einordnung in der Vertikalen (Klasse) doppeldeutig. Ein Gespräch mit Professor NN kann fachlicher und freundschaftlicher Art zugleich sein. Diese Fälle sind nach folgenden Regeln klassifiziert.

1. Zuweilen ist der fachliche oder persönlich-freundschaftliche Charakter des Gesprächs zweifellos vorherrschend. Beispiel: Vp empfängt in

seinem Büro Professor NN zur Erörterung einer Fakultätssache. Die Einflechtung einer freundschaftlichen Nachfrage nach dem Befinden der Familie ändert nicht den beruflichen Charakter des Gesprächs. Daher Buchung unter 4 II. – Eine Zusammenkunft mit NN in dessen Heim bei einem Glas Wein ist Freundschaftskontakt (8 II), selbst wenn das Gespräch akademische Angelegenheiten streift. Das örtliche Milieu – Büro oder Heim – kann dem Gespräch die entscheidende Färbung verleihen. Ein Besuch im Heim zum verabredeten Zweck, eine Fakultätsfrage zu erörtern, erscheint aber natürlich unter 4 II.

2. In anderen Fällen mag der Kontakt gleichgewichtig zwei verschiedenen Sozialzusammenhängen zugehören, so daß eindeutige Zuordnung unmöglich ist. Hier wird das schon oben erwähnte Verfahren der Doppelbuchung angewandt und die Kontaktdauer unter einer der beiden Klassen in Klammern gesetzt. Dies Verfahren ist z. B. befolgt hinsichtlich geschäftlicher Kontakte in dienstlicher Sache. So ist Bestellung von Büchern für das Forschungsinstitut der Vp u. ä. primär unter 12 II oder 13 II und sekundär unter (4 II) aufgeführt. Die primäre Registrierung als Geschäftskontakt trägt dem Umstand Rechnung, daß die geschäftliche Seite der Situation für deren Gepräge entscheidend sein dürfte.

Zwei Kontakte mit der gleichen Person können also verschiedenen Klassen zugehören, z. B. den oben erwähnten Beispielen nach der dienstlich-fachlichen oder freundschaftlichen. Das hängt damit zusammen, daß man der gleichen Person in einmal dieser, einmal jener Rolle begegnet. Der Sinnzusammenhang des Kontaktes ist von dieser Rolle und den Situationsbedingungen des Einzelfalles abhängig. Da es sich hier darum handelt, die sozialen Beziehungen zu klassifizieren, in denen Vp sich bewegt, muß der Sinngehalt des Kontaktes, nicht aber die persönliche Identität des Kontaktpartners für die Einordnung maßgebend sein.

Unter 4 II b findet man erstmals die ergänzende Angabe »davon 3 sim.« Das heißt, daß die Vp in 3 von den 13 Kontaktsituationen *simultan* einer Mehrzahl von Partnern gegenüberstand. Beispiele sind: die Vorlesung, der Examenstisch, die Sitzung, der Empfang einer Deputation von Studenten. Es liegt nur *eine* Kontaktsituation vor, aber die Vp steht entweder gegenüber einem kollektiven Partner (Vorlesung) oder nimmt an einem mehrseitigen Kontakt teil (Beratung). Dies ist etwas ganz anderes als der Fall, daß ein Kontakt mit A durch einen Kontakt ganz anderen Sinngehalts mit B unterbrochen wird.

Es ist schon erklärt, warum die Ziffer unter 4 IV a in Klammern steht: diese 852 Minuten in Tabelle A sind schon teils unter 3 I, teils unter 4 II aufgeführt.

Unter 4 V a ist zuerst die Gesamtzahl der Kontakte 4 II a und 4 III a angegeben, darunter in Klammern die Gesamtzahl der Zahleinheiten, die auf Berufsausübung verwendet wurden, d. h. 3 I (= 4 I) + 4 II a + 4 III a + (4 IV a). Die Spalte 4 V b gibt die Gesamtzahl der beruflichen Kontakte an, d. h. 4 II b + 4 III b + 4 IV b.

Klasse 5 stellt das Familienleben (einschließlich Verkehr mit Verwandten) dar. Die gemeinsamen Mahlzeiten machen einen erheblichen Teil dieses Postens aus. Klasse 5, Spalte II enthält auch die gelegentlichen Abendstunden, die Vp mit seiner Frau im gleichen Raume verbringt, aber so, daß jeder für sich liest usw.

Mit den verhältnismäßig hohen in Klammern angeführten Zahlen in dieser Klasse hat es folgende Bewandtnis. Wenn Vp mit einem Familienangehörigen »in die Stadt« geht, bewegt Vp sich zwar im amorphen Milieu (Klasse 15), steht aber zugleich in Kontakt mit Frau oder Kind. Die so verbrachte Zeit ist primär unter Klasse 15, sekundär unter (5 II a) gebucht.

Die große Zahl der Simultankontakte unter 5 II b zeigt an, daß man zumeist nicht mit einem einzelnen Angehörigen zusammen ist, sondern sich »im Familienkreise« befindet. Bezüglich der Einheit »Situation« ist hier folgendes zu bemerken. Wenn Vp seinen Nachmittagstee im gemeinsamen Wohnzimmer einnimmt, mögen alle andern Familienmitglieder ein- und ausgehen. Die Hausfrau trinkt eine Tasse Tee und geht dann an ihre häusliche Arbeit, ein Kind will ein Spielzeug repariert haben und verschwindet dann damit in den Garten, ein anderes kommt mit einer Frage usw. Die Teestunde verläuft minutenweise teils solitär, teils besteht sie aus wechselnden Einzel- und Multilateralkontakten zwischen Vp und seinen Angehörigen. Das ganze wird als ein zusammenhängender Simultankontakt betrachtet unter dem Gesichtspunkt: dies ist die Stunde, wo Vp seiner Familie zur Verfügung steht.

Klasse 6 gehört mit zu den »Kontakten des Heimes«, überschreitet aber den Familienkreis. Die geklammerten Zahlen gelten für jene Fälle, in denen die Hausgehilfin mit anwesend ist, während Vp mit Familienmitgliedern in Kontakt steht. Die entsprechenden Zeitspannen sind primär unter 5 II a aufgeführt.

Klasse 7 sind die typisch nachbarlichen Kontakte: kurzer Wortwechsel über den Zaun, Gespräch mit Nachbarkindern, die mit denen der Vp

spielen usw. Soweit Nachbarn zugleich persönliche Freunde sind, ist der Verkehr mit ihnen – a fortiori – unter Klasse 8 gebucht.

Klassen 8 und 9. Der Unterschied zwischen Freunden und Bekannten ist zwar verschwommen, aber unentbehrlich. Die Anredeform ist kein Kriterium. Man mag zu einem Bekannten Du, zu einem näheren Freunde Sie sagen. Einer wesentlichen Grenze kommt man näher, wenn man folgenden Kriterien nachgeht: gehört NN zu meinem nächsten Umgang oder nicht? Trifft man sich mit kurzen Zwischenräumen und ohne besonderen äußeren Anlaß oder nicht? Kann man unangemeldet zum Abendtee einfallen oder betrachtet man Verabredung als durch den Takt geboten? Würde man sich dem andern in einer kitzlichen, vielleicht geradezu kompromittierenden Sache anvertrauen oder nicht?

Der Unterschied zwischen den Klassen 10 und 11 scheint auf den ersten Blick dem zwischen 8 und 9 zu entsprechen, ist aber bei näherem Zusehen doch von etwas anderer Art. Eine Gesellschaft wird als intim bezeichnet, wenn die Zahl der Anwesenden so klein ist, daß jeder den ganzen Abend lang in fast ununterbrochenem Kontakt mit allen andern steht. In größerer Gesellschaft herrscht dagegen ein typisches Fluktuieren kleinerer Gruppen, und der einzelne wechselt möglicherweise mit einigen unter den Mitgeladenen den ganzen Abend kein Wort. Wenn vier zusammen Mittag essen und den Rest des Abends am Spieltisch verbringen, ist das eine intime Gesellschaft — aber darum brauchen die vier nicht nahe Freunde zu sein.

Kommt Vp in größerer Gesellschaft mit einzelnen von den übrigen Gästen in vorübergehendes Gespräch, so werden diese Gespräche doch nicht als gesonderte Kontakte, sondern der ganze Abend als ein Simultankontakt gebucht.

Klasse 12 sind Geschäftskontakte mit bekannten Personen, sei es in eigener oder dienstlicher Sache. Hierher gehören auch Kontakte mit dem Steueramt oder anderen Behörden, Sitzungen beim Zahnarzt usw. »Persönlich bekannt« bedeutet in diesem Zusammenhang das Bestehen einer gewissen Dauerbeziehung, aber nicht notwendig, daß man den Partner bei Namen kenne. Man kann z. B. Monate hindurch seine Zigaretten im gleichen Geschäft kaufen, den Verkäufer kennen und mit ihm über Wind, Wetter und jüngsten Stadtklatsch sprechen, ohne daß man seinen Namen weiß.

Klasse 13 sind anonyme Geschäftskontakte. Ein solcher ist z. B. der Einkauf in einem sonst nicht besuchten Geschäft, der Kontakt mit dem Schalterpersonal der Post oder Eisenbahn usw.
Unter 13 III findet man aber auch Telefongespräche mit größeren

Geschäften, in denen man regelmäßiger Kunde ist. Man weiß dann nicht immer, mit welchem Verkäufer man spricht.

Der Posten 13 III enthält übrigens eine besondere Art von Kontakten, nämlich mit dem »Fräulein vom Amt«. Alle Ferngespräche, die über eine handbediente Zentrale gehen, sind in der Weise protokolliert, daß der Gesprächspartner angegeben und dann »+ Amt« beigefügt ist. Auch vergebliches Anrufen des Amtes (Antwort: »Nummer besetzt«) und Fehlanruf (Antwort: »Falsche Nummer«) sind hier registriert. Da diese Kontakte aber zu kurz sind, um in Minuten gemessen zu werden, wird nur ihre Anzahl unter III b angegeben, wogegen sie unter III a mit 0 Minuten figurieren.

In Klasse 14 sind gewisse Kontakte gesammelt, die nicht ohne Zwang in einer anderen Klasse unterzubringen waren, z. B. der flüchtige Kontakt mit dem Stubenmädchen eines Bekannten, das einem Hut und Mantel abnimmt.

Klasse 15 erfordert genauere Erläuterung. Der Ausdruck »amorphes Milieu« bezeichnet die Situation des örtlichen Zusammenseins mit Menschen, ohne daß es zum Kontakt mit ihnen kommt. Der Fußgängerverkehr in den belebten Großstadtstraßen, der Verkehr per Eisenbahn oder Straßenbahn gehören zu dieser Klasse.

Als Sichbewegen im amorphen Klassenmilieu wird die ganze Zeit gerechnet vom Augenblick, in dem Vp das Haus verläßt, bis zu dem Augenblick, wo er wieder nachhause kommt oder einen vorläufigen Bestimmungsort erreicht. Kürzere Unterbrechungen durch Einkäufe u. dgl. werden daher nur in Klammern aufgeführt, je nach ihrer Art unter Klasse 4, 12 oder 13. Längere Unterbrechungen (ärztliche Konsultation, Besprechung bei einer Behörde, ein längerer Besuch, werden dagegen als gesonderte Situationen gebucht, und nur der Weg zum und vom Bestimmungsort zählt als Bewegung im amorphen Massenmilieu.

Abgesehen von diesen längeren oder kürzeren Unterbrechungen treten jedoch im amorphen Massenmilieu auch Zufallskontakte ein: die Abfertigung in der Straßenbahn, die kurze Begrüßung eines Bekannten, die Erteilung von Auskunft an einen Fremden ... Diese Zufallskontakte sind gesondert aufgeführt, bilden aber geradezu einen wesentlichen Bestandteil der als »amorphes Massenmilieu« bezeichneten Gesamtsituation. Die auf solche Zufallskontakte entfallende Zeit ist daher nur in Klammern angegeben, primär aber unter Klasse 15 I verrechnet. Übrigens sind viele dieser Kontakte so flüchtig, daß sie unter 15 II b nur als Fälle ihrer Anzahl nach registriert, unter 15 II a jedoch mit der Zeitdauer (0) verbucht werden.

Die gesamte im amorphen Massenmilieu verbrachte Zeit ist unter Spalte I aufgeführt, weil man sich zwar unter Menschen bewegt, aber eine wesentlich solitäre Haltung einnimmt. Ein Spaziergang in der Natur ist nicht unter Klasse 15 aufgeführt, sondern entweder unter 5 II, wenn Vp mit einem Angehörigen, unter 8 II, wenn Vp mit einem Freunde, unter 3 I, wenn Vp allein geht – im letzten Fall unter Klasse 3, weil die Zeit dann zu wissenschaftlicher Überlegung verwendet wird.

Für jede der drei Versuchsperioden wurde am Ende die Zahl der Personen festgestellt, mit denen die Vp in dieser Zeit in Kontakt getreten war. Das heißt aber begreiflicherweise: die Zahl der individuell *bekannten* Personen. Es wäre unmöglich festzustellen, auf wieviele Personen sich die Gesamtzahl der anonymen Kontakte verteilt. Wenn die Vp in 120 Fällen das Amt um eine Telefonverbindung gebeten hat, kann das 120 verschiedene Fräulein vom Amt bedeuten – oder nur 10. Etwas bis zu einem gewissen Grade entsprechendes gilt sogar für Simultankontakte mit individuell bekannten Personen. Vp kennt jeden seiner Studenten und hat in jedem Falle Kontrolle darüber, wer im Seminar anwesend ist und wer fehlt, nicht aber in den Vorlesungen. Vp kennt seine Kollegen, aber in einer Vollsitzung des Consiliums ist er nicht auf jeden einzelnen aufmerksam, sondern erfaßt die Gesamtheit als »den Lehrkörper«. Die angegebenen Zahlen der verschiedenen Personen, mit denen Vp in jedem Monat in Kontakt(en) gestanden hat, umfaßt daher nur die Fälle, in denen Vp die Partner zwei- oder mehrseitiger Kontakte individuell ins Auge gefaßt hat.

V. Soziologische Analyse und Würdigung

Die oben gegebenen Tabellen sollen uns zu einem erfahrungsmäßig unterbauten und umfassenden Bilde davon verhelfen, wie das gesellige Alltagsdasein eines heutigen Menschen sich gestaltet. Es ist schon vor übereilten Verallgemeinerungen gewarnt. Die Tabellen spiegeln die Struktur des geselligen Alltagsdaseins einer einzigen Person zu der Zeit, in welcher der Versuch durchgeführt wurde. Das Dasein jeder andern Person würde ein wesentlich anderes Bild ergeben, und sogar dieselbe Person lebt heute, drei Jahre nach dem Versuch, in anderem Rhythmus als damals. Ist dann aber die auf den Versuch verwendete Zeit und Mühe nicht sinnlos vertan? Doch nicht ganz, will mir scheinen.

Denkt man sich die gesamte Bevölkerung klassifiziert nach der Stel-

lung, dem sozialen Milieu, den Lebensbedingungen der Einzelnen, so ist zu erwarten, daß innerhalb der gleichen Kategorie alle Soziogramme gewisse, recht weitgehende Ähnlichkeiten aufweisen würden. Diese Ähnlichkeiten würden um so schärfer hervortreten, je tiefer man differenzierte, je mehr soziale Typen man aufstellte, je allseitiger daher jeder einzelne Typus definiert wäre. In diesem Falle möchte erwartet werden, daß die Analyse einer einzigen Person – als case-study – ein recht zuverlässiges Bild vom ganzen Klassifikationstypus der Vp gewährte, vorausgesetzt nämlich, daß die Vp ihren Typus charakteristisch vertrete, d. h. der klassische Bauer oder Handwerker, die typische Waschfrau oder Schokoladenverkäuferin sei. Darauf beruht ja der Wert der case-study: indem man einen typischen Fall aus einer ihren allgemeinen Merkmalen nach bestimmten Masse herausgreift und individuell darstellt, gelingt es, den statistisch beschriebenen Typus zu verlebendigen. Massenbeobachtung gibt ein abstraktes Durchschnittsbild einer ganzen Klasse verhältnismäßig gleichartiger Einheiten. Die case-study erhebt den Typus zur anschaulichen Gestalt.

Leider ist nun unsere Vp, der Verfasser, nicht als besonders charakteristischer Vertreter seines Typus – des Gelehrten – ausgewählt. Man hat aus rein technischen Gründen und in Ermangelung eines Besseren mit ihm vorliebzunehmen. Nimmt man aber schon an, das Dasein unserer Vp entspreche doch einigermaßen dem Durchschnittsdasein des Gelehrten (in auch sonst ähnlichen Lebensumständen), so wird das Ergebnis um so weniger zu Rückschlüssen auf irgendeinen der mannigfachen andern Sozialtypen berechtigen. Dennoch gibt es eine Methode, mit deren Hilfe aus unserer case-study etwas mehr herausgeholt werden kann, als ein Aufschluß über den – an sich völlig gleichgültigen – individuellen Daseinsverlauf unserer Vp. Ich bezeichne diese Methode als »Peilungs-Verfahren« und beschreibe sie im folgenden, so gut das in Kürze geht.

Unsere erste Annahme läuft darauf hinaus, daß die Daseinsgestaltung der Vp einigermaßen typisch für den Gelehrten in einer kleinen Universitätsstadt zwischen 50 und 60, verheiratet und Familienvater, sei. Unsere zweite Annahme ist, daß die Soziogramme von Vertretern anderer Sozialtypen wesentlich anders aussähen und daß die zu erwartenden Abweichungen in einem gesetzmäßigen Zusammenhang mit der Verschiedenheit der sozialen Stellungen, Beschäftigungen, Altersklassen usw. stünden.

Man geht hierauf alle Posten unserer Tabellen durch und beurteilt sie von diesen beiden Voraussetzungen aus. Gehörte Vp zu einem

andern Sozialtypus, wäre der gefundene Zahlenwert vermutlich ein anderer. Man beschwört also bei jedem einzelnen Posten eine ganze Prozession der erdenklichen Sozialtypen vor seinem inneren Auge herauf und fragt sich aufgrund der allgemeinen Kenntnis, die man von ihren Milieus und Lebensgewohnheiten hat: bei welchen Sozialtypen würde für diesen oder jenen Posten vermutlich ein größerer oder kleinerer Zahlenwert herausgekommen sein? Man wird in dieser Weise jedenfalls auf jene Posten aufmerksam, wo besonders große Abweichungen zu erwarten sind. Wendet man während der gesamten Analyse dieses Verfahren an, so wird man am Ende zwar kein in den Einzelheiten genaues Bild vom sozialen Lebensduktus aller denkbaren Sozialtypen erhalten, man kann z. B. nicht wissen, ob die Hausfrau im Durchschnitt zwei-, drei- oder viermal soviel im Familienkreise sich bewegt wie der Familienvater. Aber soviel weiß man: der Posten 5 II a wird bei ihr wesentlich größeres Gewicht haben als bei irgendwelchen anderen Sozialtypen. Führt man dies Verfahren Posten für Posten und unter Rücksichtnahme auf alle erdenklichen Sozialtypen durch, soweit unsere anschauliche Kenntnis vom gesellschaftlichen Leben, den sozialen Menschentypen, ihren Milieus und Lebensgewohnheiten reicht, so gewinnt man aus dem einen durchgeführten Soziogramm ein dessen unmittelbaren Aussagewert übersteigendes Ergebnis, nämlich ein doch wenigstens etwas genaueres anaskopisches Bild vom gesellschaftlichen Leben, als wir vorher hatten.

Es gibt bekanntlich mehrere Arten und Grade der Quantifizierung. 1. Die vollkommenste besteht darin, daß ich die absoluten Zahlenwerte z. B. dreier Größen $A = 2$, $B = 4$ und $C = 9$ kenne. 2. Es ist aber auch Quantifizierung (geringerer Dignität), wenn ich weiß, daß B um 2, C um 7 größer ist als A, ohne daß ich die absolute Größe von A zahlenmäßig bestimmen kann ($A = x$; $B = x + 2$; $C = x + 7$). 3. Oder wenn ich die absolute Zahlengröße für B kenne, von A aber nur weiß, daß es um einen unbestimmten Unterschied kleiner, von C nur, daß es um einen unbestimmten Unterschied größer ist als A ($A < [B = 6] > C$). Es ist endlich ein unvollkommenster Grad der Quantifizierung – aber doch eben eine Art derselben – wenn ich weder den absoluten Zahlenwert irgendeiner der drei Größen, noch den Zahlenwert des Unterschiedes zwischen irgendwelchen dieser Größen kenne, aber doch soviel weiß: die Größenreihenfolge ist $A < B < C$.

Unser Fall entspricht der obigen Ziffer 3. Ich kenne die Zahlenwerte für eine Größe – die Vp. Ich kann aufgrund meiner allgemeinen Kenntnis vom Unterschied zwischen Stellung, Milieu und Lebensumständen des durch Vp vertretenen und einer Reihe anderer Sozial-

typen bei jedem Posten eine Aussage darüber machen, ob einzelne dieser anderen Sozialtypen über oder unter (erheblich oder nur etwas über oder unter) dem für Vp gefundenen Zahlenwerte liegen dürften. Die für Vp gefundenen Zahlenwerte sind die fest bestimmten Punkte in einem Felde. Von ihnen ausgehend gewinne ich eine Vorstellung davon, in welcher Richtung und in ungefähr wie großem Abstand von meinen festen Punkten andere Sozialtypen zu plazieren sind. Darum bezeichne ich das angewendete Verfahren als Peilung: von einem bekannten und bestimmten Punkte her lokalisiere ich andere Punkte.

Dies Verfahren wird im folgenden angewandt, während gleichzeitig versucht wird, die zahlenmäßigen Ergebnisse unseres Soziogramms in Beziehung zu den Aussagen des vorigen Kapitels über die Struktur der gegenwärtigen Gesellschaft zu setzen.

Um das Gewichtsverhältnis zwischen den verschiedenen Arten von geselligen Situationen im Dasein der Vp zu beurteilen, wird man vernünftigerweise vom nächtlichen Schlaf absehen. Da Vp durchschnittlich 7½–8 Stunden schläft (im Juni und Oktober 1946 etwas mehr im Durchschnitt als im April 1947, da beide erstgenannten Monate auf längere Krankheitsperioden folgten), macht das wache Dasein etwa 30 000 von den 43 200 Minuten des Monats aus. Ist in Zukunft vom »Tag« als Zeiteinheit die Rede, so bedeutet das die ca. 1000 Minuten per Tag, in denen die Vp wach und tätig war.

Der auffallendste Zug im Soziogramm der Vp ist der für das Alleinsein gefundene hohe Zahlenwert – erheblich mehr als die Hälfte des Tages. In dieser Hinsicht ist die Vp und ihr Typus ein seltener Ausnahmefall innerhalb der Bevölkerung. Die Erscheinung ist berufsbedingt und besteht in gleichem Umfang nicht einmal bei allen Gelehrten. Naturforscher führen einen Teil ihrer Arbeit im Laboratorium, in Anwesenheit von Assistenten und technischen Helfern aus. Ähnlich hohe Zahlenwerte wird man für das solitäre Dasein nur bei Schriftstellern und Künstlern finden. Da diese Berufe gleich dem des Gelehrten doch verhältnismäßig sehr selten sind, kann man also sagen: im Durchschnitt gestaltet das Alltagsdasein der Menschen sich weitaus »geselliger«, als es unserem Zahlenmaterial nach den Anschein haben möchte.

Nur etwa ein Sechstel der gesamten im Dienst des Berufes verbrachten Zeit entfällt auf Kontakte mit anderen. Wenn es in der Versuchsperiode A sogar nur ein Zwanzigstel war, so ist dies eine Saisonerscheinung: Juni ist Ferienmonat. Die meisten Menschen üben ihre tägliche Berufsarbeit im Zusammensein mit anderen aus, wenn auch unter sehr verschiedenen Formen: als Glied einer Arbeitsgruppe in

der Fabrik, Werkstätte oder im Büro. Bei Hausfrauen fallen die Klassen 4 und 5 beinahe zusammen. Beim Bauern, dessen Arbeit allerdings zu Zeiten »solitär« vor sich gehen mag (das Pflügen z. B.), wird doch zu anderen Zeiten ein Großteil der täglichen Arbeit im Kreis der Familienangehörigen ausgeführt.

In ihren beruflichen Kontakten kommt unsere Vp fast ausschließlich mit individuell bekannten Personen zusammen. Auch den neuen Studenten des Jahres tritt man ja mit der Einstellung gegenüber, daß sie von nun an Bekannte sein werden. Arzt, Anwalt, Detailhändler usw., deren Arbeitstag sich zu einem gleichmäßigen Strom von Kontakten gestaltet, kommen viel mehr mit fremden Menschen zusammen. Das sachlich-anonyme Verhältnis spielt in ihrem Leben eine größere Rolle. Beim Geschäftsmann wird man übrigens schwer zwischen den Kontakt-Klassen 4 einerseits und 12/13 anderseits unterscheiden können.

Fernkontakte per Telefon spielen eine viel größere Rolle beim Geschäftsmann, Arzt, Anwalt, beim – insbesondere mittleren – Verwaltungsbeamten, der Publikumsverkehr wahrnimmt. Anderseits kann der Fernsprecher als Kontaktmittel völlig wegfallen: bei kleineren Landwirten, Landarbeitern, den meisten städtischen Industriearbeitern, vielen Hausfrauen des kleineren Mittelstandes usw. Auch der Briefwechsel schrumpft bei jenen Schichten zu einem Minimum ein, für die heute noch der Federhalter ein mit Scheu und Abscheu betrachtetes Werkzeug ist.

Das Familienleben der Vp dürfte seinem Volumen nach einem Durchschnitt entsprechen. Bei Hausfrauen und in bäuerlichen Kreisen kämen hier viel höhere Zahlenwerte zum Vorschein, weil Familien- und Berufsleben eng zusammenfallen. Ähnliches mag für die kleineren Geschäftsleute zutreffen, wo die Frau, Tochter oder eine Schwester des Inhabers im Geschäft hilft. Führt der Mann seine Berufsarbeit zuhause aus (freier Schriftsteller, Künstler), so besteht ebenfalls die Möglichkeit verhältnismäßig häufiger Familienkontakte in kleinen Arbeitspausen, insbesondere dadurch, daß alle Mahlzeiten gemeinsam eingenommen werden. Bei Pensionisten, Altersrentnern, überhaupt alten Menschen kann der gesamte Kontaktbereich auf Familie und nächste Bekannte zusammenschrumpfen. Der letzte Lebensabschnitt nähert sich da seiner Struktur nach wieder der Kindheit. Der gesellige Aktionsradius des Menschen erweitert sich zuerst, bis die Höhe des Lebens erreicht ist, wird aber im hohen Alter wieder kürzer. Bedingt dagegen das berufliche Dasein unregelmäßige Lebensweise (gewisse Geschäftsleute, Handelsreisende,

praktische Ärzte, Verkehrspersonal, Arbeiter mit Nachtschicht usw.), so mag das Familienleben stark beschnitten werden. Bei Unverheirateten und Verwitweten ohne Hauskinder fehlt ein Familienleben im eigentlichen Sinne, und auch die Verwandtschaftskontakte werden zumeist spärlich sein. Dagegen werden solitäre Situationen (bei alleinstehenden Alten und Frauen), das Restaurantleben (bei Jüngeren und Männern) breiteren Raum einnehmen. – Eine kurze Bemerkung über das Kaffeehaus ist hier angezeigt. In Zentral- und Südeuropa verbringen auch Ehemänner und Familienväter der besitzenden und Mittelschichten einen erheblichen Teil ihrer Freizeit im Zeitungs- oder Spielcafé, und das verkürzt natürlich die Familienkontakte. Der gesellige Verkehr spielt sich zum großen Teil außer Hause ab. Das Kaffeehaus, eine ausgesprochen männliche Form der Geselligkeit, spielt bei diesen Völkern eine Rolle, die als Rest und Nachklang des antiken Forum und der Agora verstanden werden kann.

Die verhältnismäßig zahlreichen Nachbarkontakte der Vp sind teils auf das Leben in einer Villenvorstadt zurückzuführen, teils darauf, daß drei kleine Kinder im Hause sind. In Miethäusern und im Stadtinneren können die nachbarlichen Beziehungen des berufstätigen Mannes bis auf Null sinken. Im Dasein der Hausfrau mögen sie einen breiteren Raum einnehmen. Davon abgesehen dürften sie – für beide Geschlechter – im umgekehrten Verhältnis zur Einwohnerzahl des Wohnortes variieren. Auf dem Dorfe werden sie zu einem der größten Posten, weil sie mit den Klassen 8 und 9 zusammenfallen. Außerdem scheint ein gewisser Zusammenhang zwischen der Frequenz nachbarlicher Beziehungen und der sozialen Stellung zu bestehen. Die oberen Schichten sind zurückhaltender, Kleinbürger und Arbeiter sind zugänglicher. Hinterhof- und Treppenklatsch, der Austausch von Vertraulichkeiten und das Entlehnen von Hausgeräten und Küchenbedarf in kleinen Mengen sind hier häufig. Der Kolonialladen »um die Ecke« ist übrigens ein beliebtes Zentrum nachbarlichen Verkehrs.

Das Volumen der Freundschafts- und Bekanntschaftskontakte ist teils ganz individuell verschieden, abhängig davon, wieviel Zeit der Einzelne darauf verwenden kann und will, teils bedingen Beruf und Stellung gewisse Schwankungen. Der Freundes- und Bekanntenkreis der Vp ist ungewöhnlich eng und zum größten Teil auf Berufskollegen begrenzt. Leute, die in ihrer Berufsausübung sehr viel mehr mit anderen Menschen in Kontakt kommen, werden zumeist auch einen größeren privaten Bekanntenkreis haben. In gewissen Fällen erfordert der Beruf geradezu die Pflege auch persönlich-geselliger Beziehungen. Das trifft z. B. für Politiker und die Spitzen des Wirt-

schaftslebens zu. In wohlhabenden Schichten dürfte sonst die Frau in höherem Grade durch Freundschafts- und Bekanntschaftsbeziehungen in Anspruch genommen sein als der Mann. – Der Briefwechsel mit Freunden und Bekannten wird innerhalb einer sehr breiten Skala schwanken, und unsere Vp steht sicherlich dem Minimum nahe.

Analoge Betrachtungen gelten auch für die Kontaktklassen 10 und 11. Die für Vp gefundenen sehr niedrigen Zahlenwerte sind dadurch bedingt, daß die Abende zu wissenschaftlicher Arbeit verwendet werden müssen und der Gelehrtenberuf überhaupt eine gewisse Askese auferlegt. Dazu kommt im individuellen Fall eine persönliche Abneigung gegen Geselligkeit größeren Stiles. Bei Personen, die eine exponierte Stellung im öffentlichen Leben einnehmen, Politikern, Wirtschaftsmagnaten, Diplomaten usw., wird die Klasse 11 zu hohen Zahlenwerten anschwellen und überdies teilweise mit der Klasse 4 zusammenfließen.

Auch die Zahlenwerte für geschäftliche Kontakte werden bei den einzelnen Sozialtypen, und innerhalb eines jeden persönlich, sehr verschieden sein. Im allgemeinen nehmen sie im Tageslauf der Hausfrau breiteren Raum ein als in dem des Mannes. (Die Geschäftskontakte zwischen Geschäftsleuten und deren Geschäftsverbindungen fallen natürlich nicht unter diese Klasse, sondern unter 4.) Bei Familienvätern sind erhebliche Schwingungen zu vermuten, ganz nach den Gewohnheiten des Haushalts. Manche Männer ordnen nur die behördlichen Angelegenheiten des Haushalts und ihre eigenen, persönlichen Einkäufe, in anderen Familien kauft die Frau sogar den persönlichen Bedarf des Mannes ein, in wieder anderen übernimmt der Mann einen Teil auch der Haushaltungseinkäufe. Das letzte wird besonders zutreffen, wenn die Familie in einem Villenvorort wohnt und der Mann das einzige Familienmitglied ist, das täglich in die Innenstadt kommt, möglicherweise sogar im eigenen Wagen ein bequemes Transportmittel für größere Einkäufe hat. Unsere Tabellen geben für Geschäftskontakte Zahlen, die vermutlich in Anbetracht des Sozialtypus der Vp verhältnismäßig hoch sind.

Die hohen Zahlen unter Spalte III b in Klasse 13 sind unter Rücksichtnahme darauf zu beurteilen, daß viele (die nicht vollautomatischen) Anrufe einen Momentankontakt mit dem Fräulein vom Amt einschließen.

Die Geschäftskontakte der Klasse 12 werden durchweg auf dem Lande und in Kleinstädten geringer an Zahl sein, und die anonymen der Klasse 13 sinken dort auf null.

Das amorphe Massenmilieu spielt im Dasein unserer Vp eine untergeordnete Rolle. Es ist begrenzt auf den täglichen Weg zwischen Heim und Arbeitsstätte, wozu dann und wann ein geschäftlicher Gang in die Innenstadt kommt – in der Regel so, daß eine Reihe von Besorgungen aufgesammelt und dann in einem Zuge erledigt wird. Die große Abweichung zwischen den Zahlenwerten der Klasse 15 in Tabelle A einerseits, Tabelle B und C anderseits ist dadurch erklärt, daß die Vp während der ersten Versuchsperiode, einem Ferienmonat, den größten Teil ihrer Arbeit zuhause erledigte.

Übrigens bildet Vp insofern eine Ausnahme, als Restaurantbesuche und Abendvergnügungen, die sachgemäß unter Klasse 15 aufzuführen wären, völlig fehlen. Daß dieser Posten sich in engen Grenzen hielte, entspräche dem Sozialtypus der Vp – daß er mit Null figuriert, ist eine rein individuelle Erscheinung.

Es erfordert keine große Phantasie, diejenigen Sozialtypen namhaft zu machen, in deren täglichem Dasein das amorphe Massenmilieu einen wesentlich breiteren Raum einnimmt als in dem der Vp. Um bei den beruflichen Typen zu bleiben, so werden es alle jene sein, die von Berufs wegen viel unterwegs zu sein haben – eine sehr bunte Liste, in der praktische Ärzte mit Geschäftsboten, Handelsreisende mit Chauffeuren, Agenten und Inkassatoren mit Briefträgern in schönem Verein auftreten. Übrigens ist der Posten 15 eine Erscheinung des Großstadtlebens. Die Provinzstadt kennt kaum ein amorphes Massenmilieu, die Hauptverkehrsstraße wird da geradezu zum Rendezvous der Einwohner, und auf dem Lande fehlt das amorphe Milieu völlig. »In die Stadt« oder »ins Dorf« gehen bedeutet da eine Kette von Kontakten mit Nachbarn und Bekannten. Bei den Bewohnern der Millionenstadt dagegen wächst dieser Posten schon dadurch, daß der tägliche Verkehr zwischen Wohnung und Arbeitsstätte erhebliche Zeit beansprucht.

Am Fuß jeder Tabelle ist die Zahl der Personen angegeben, mit denen die Vp während der Beobachtungsperiode in Kontakt getreten ist. Die niedrige Zahl für die Periode A hängt wiederum damit zusammen, daß Vp in diesem Ferienmonat zumeist zuhause in seiner Studierstube arbeitete, statt sein Amtszimmer aufzusuchen. Darum war ja auch die Zahl beruflicher Nahkontakte besonders klein, die der nachbarlichen Kontakte größer als gewöhnlich. Die Normalzahl der Kontaktpartner pro Monat scheint bei der Vp um 200 herum zu liegen und mag als charakteristisch für seinen Sozialtypus betrachtet werden. Im Verhältnis zu anderen beruflichen Typen der Stadtbevölkerung wird die Zahl also klein sein, da nur wenige Berufe

den solitären Zustand so sehr begünstigen wie der des Gelehrten – es müßte denn der Leuchtturmwächter sein. Die meisten städtischen Berufe bringen ihren Mann mit viel mehr anderen in Verbindung; in gewissen Fällen mag die Zahl auf ein Vielfaches der hier nachgewiesenen steigen. Dabei ist allerdings zu beachten, daß an irgendeiner Stelle ein Rückschlag eintritt. Nachgewiesen – und nachweisbar – ist nur die Zahl der *bekannten* Personen, mit denen Kontakt eintrat, nicht die Zahl der anonymen. Wächst die Zahl der Personen, mit denen man in Berührung kommt, über ein gewisses Maß – welches? – hinaus, so wird ein erheblicher Teil dieser Personen einem eben nicht mehr bekannt, sondern anonym gegenüberstehen. Besonders klein wird die Zahl der monatlichen Kontaktpartner bei Kindern, Greisen, vielen Hausfrauen und bei der gesamten Landbevölkerung.

Eine gesonderte Untersuchung und besondere Untersuchungsmethode wäre erforderlich, um das Zahlenverhältnis zwischen persönlich bekannten und anonymen Kontaktpartnern festzustellen. Darüber hinaus wäre es eine wertvolle Ergänzung unseres Bildes vom gesellschaftlichen Dasein einer Person oder eines Persontypus, wenn man wüßte, welches relative Gewicht in ihrem Daseinsverlauf die in dichter Folge rhythmisch oder arhythmisch mit den gleichen Partnern wiederholten Kontakte haben.

Man hätte zu diesem Zweck eine Liste aller Personen aufzustellen, mit denen die Vp im Laufe des Monats in Berührung kam, und bei jedem Namen die Anzahl der stattgefundenen Kontakte anzuführen. Zum Vergleiche wäre dann die Gesamtzahl der anonymen Kontakte während der gleichen Zeit anzugeben. Setzte man diese Art der Kontrolle mehrere Monate hindurch fort, so erhielte man allmählich vollständigen Aufschluß darüber, zu wievielen Mitmenschen die Vp überhaupt, wenn auch mit sehr großen Zwischenräumen, in Beziehung steht und mit welcher Dichte die Kontakte mit jedem einzelnen Partner auftreten. Damit wäre das gesamte Netz der Beziehungsmaschen nachgewiesen, durch das eine gegebene Person in die sie umgebende Gesellschaft verflochten ist.

Eine andere, sehr wichtige Frage wird durch unsere Tabellen nicht aufgeklärt, nämlich der *Rhythmus* im sozialen Dasein der Vp. Die Wahl der drei Beobachtungsperioden nahm allerdings auf vermutete Saisonschwingungen Rücksicht. Diese halten sich, dank der streng geregelten Lebensführung der Vp, innerhalb bescheidener Grenzen. Auf dem Lande, wo die tägliche Arbeit und die Routine des häus-

lichen Lebens in höherem Grade von natürlichen Bedingungen abhängen, sind wesentlich größere Saisonschwingungen zu erwarten. Auch innerhalb der städtischen Bevölkerung dürften aber in dieser Hinsicht erhebliche Gradunterschiede zu erwarten sein, da die Berufe selbst in ungleichem Grade Saisonschwingungen unterworfen sind (Saisonarbeitslosigkeit bestimmter Arbeitergruppen z. B.). Übrigens scheint es, daß technische Fortschritte den Einfluß des Jahreszeitenwechsels zusehends abschwächen.

Von solchen, sofort ins Auge fallenden langen Wellen abgesehen, wird man auch kürzere Schwingungen finden. Da ist der streng periodische Wochenrhythmus, der bei verschiedenen Personengruppen ungleich scharf ausgeprägt sein mag. In einzelnen Fällen kann das z. B. so weit gehen, daß das Familienleben auf den Sonntag beschränkt bleibt. In anderen Fällen – bei unserer Vp z. B. – fehlt dieser Rhythmus völlig. In gewissen Berufen stellt sich ein Wochen- oder Monatsrhythmus dadurch ein, daß Arbeitsanhäufungen mit Geschäftsflauten abwechseln. Für die Vp bestand z. B. in den Beobachtungsperioden B und C ein Wochenrhythmus, der sich aus Vorlesungen an zwei Tagen der Woche und Schreibtischstudium an den übrigen ergab. Ein anderes Beispiel ist die Frau des Wochenlohnempfängers, deren fester Einkauftag der Sonnabend ist – was dann wiederum einen entsprechenden Wochenrhythmus im Alltag des Detailhändlers herbeiführt.

Dann aber sind da auch arhythmische Schwankungen, z. B. der Wechsel zwischen Perioden fieberhafter Arbeit und inspirationslosen Müßiggangs beim Künstler.

Endlich gestaltet sich das tägliche Dasein für manche Berufstypen als eine Kette in rascher Folge einander ablösender Situationen, während andere sich nur mit größeren Zwischenräumen von einer Situation auf eine andere umzustellen haben.

Diese hier nur beispielsweise angeführten Schwankungen – man könnte eine ganze systematische Typologie aufstellen – geben dem gesellschaftlichen Dasein verschiedener Personengruppen ein ungleichartiges Gepräge. Das hier dargestellte Soziogramm läßt solche Schwankungen nicht erkennen, weil es nur monatliche Gesamtziffern gibt. Die Protokolle könnten aber unschwer nach Tages-, ja Stunden-Einheiten ausgezählt werden und enthüllen dann alle diese Schwankungen.

VI. Wo bleibt das anonyme Massendasein?

Der ganze, hier dargestellte Versuch wurde seinerzeit durch Zweifel an der Berechtigung des bekannten Schlagwortes »atomisiertes Massendasein der Gegenwart« veranlaßt. Die zahlenmäßigen Ergebnisse des Versuchs widersprechen dieser beliebten Redensart in einem Grade, der den Verfasser selbst überrascht hat. Daraus mag geschlossen werden, daß sogar der Soziolog von Fach in Ermangelung exakter Urteilsunterlagen sich über die einfachsten Tatsachen des gesellschaftlichen Daseins täuscht und daß auch er von den Schlagworten »Atomisierung« und »Anonymität« des modernen Daseins angesteckt ist.

Der Posten, der ausschließlich aus Anonymkontakten besteht, ist die Klasse 13. Dazu kommt die größenmäßig bedeutungslose Klasse 14 und ein Teil der Zufallskontakte in Klasse 15 a. Stichproben haben gezeigt, daß die Partner dieser flüchtigen Zufallskontakte etwa zur Hälfte persönliche Bekannte waren. Die Zahlen unter 15 II a sind daher nur mit ½ zu übernehmen. Die Posten 13, 14 und die Hälfte des Postens 15 a ergeben dann:

Tabelle A:	203 + 14 + 34/2	=	234	von	700	=	33 %	der Kontakte
„ B:	239 + 25 + 187/2	=	358	„	1071	=	33 %	„ „
„ C:	141 + 10 + 142/2	=	222	„	857	=	26 %	„ „

Das sind anscheinend stattliche Zahlen für die *Häufigkeit* anonymer Kontakte. Das Bild ändert sich aber völlig, wenn man die *Dauer* der Kontakte in Betracht zieht. Um die Anonymkontakte vollständig zu erfassen, hat man hier auch die in Klammern angegebenen Zahlen zu beachten, d. h. die mehrdeutigen Kontakte, die primär unter anderen Posten gebucht sind. Die unter 13 II a in Klammern angegebene Minutenzahl ist außerdem unter 15 I aufgeführt, weil es sich um Besorgungen handelt, die unterwegs in der Innenstadt gemacht wurden (»shopping«). Dasselbe ist der Fall mit der Zahl unter 15 II a. Die unter 13 IV a geklammert aufgeführten Zeiteinheiten sind unter 3 I, die unter 14 II a in Klammern gegebenen Zahlen sind unter verschiedenen andern Posten mitgezählt. Alle diese geklammerten Zahlen werden hier mit ihrem vollen Wert übernommen, ausgenommen die Ziffer unter 15 II a, die nur zur Hälfte mitzurechnen ist, da oben auch die Hälfte der Kontakt-*Anzahl* abgestrichen wurde. Man erhält dann folgende Summen:

Tabelle A: 163 + 105 + 11 + (183 + 10 + 31 + 28*) = 531 Minuten
„ B: 140 + 78 + (97 + 5 + 38 + 126**) = 484 „
„ C: 93 + 77 + 5 + (83 + 44 + 2 + 117***) = 421 „

*) = 55/2 **) = 252/2 ***) = 234/2

Das sind zwischen 1,5 und 2 % der Tagesdauer. Die eindeutig anonymen Kontakte sind m. a. W. durchgehend so kurz und flüchtig, daß sie selbst in sehr großer Anzahl auftretend nur unendlich wenig im täglichen Leben wiegen. Man erinnere sich hier der Tatsache, daß in der Anzahl der Anonymkontakte mitgezählt sind: Nennung der gewünschten Fernsprechnummer, Ablieferung von Waren an der Haustür u. dgl. Manche dieser Kontakte sind so flüchtig, daß ihre Dauer mit dem Zahlenwert Null angegeben werden mußte. Sie lassen sich nicht mit Minuten messen.

Ein zweiter, größerer Posten, in dem Anonymität und Massencharakter des Daseins ihren Ort haben, ist die Klasse 15, der Aufenthalt im amorphen Massenmilieu. Von der Zahl der hier aufgeführten Zeiteinheiten ist aber abzuziehen: 1. was unter 13 II a in Klammern angegeben ist, weil diese Ziffer schon in die obenstehende Rechnung aufgenommen ist, und 2. die Hälfte der unter 15 II a nachgewiesenen Zeiteinheiten, weil die Hälfte dieser Kontakte, wie oben erwähnt, mit persönlich Bekannten stattgefunden haben.

Die so korrigierten Werte sind dann:

Tabelle A: 1528 – (183 + 27) = 1418 = 4,7 %
„ B: 3779 – (97 + 126) = 3556 = 11,8 %
„ C: 2281 – (83 + 117) = 2081 = 6,9 %

Eine Würdigung dieser Zahlen hat aber darauf Rücksicht zu nehmen, daß man sich im amorphen Milieu allerdings als »Atom« unter unbekannten und gleichgültigen Menschen bewegt, gleichzeitig aber zumeist mit seinen eigenen Gedanken beschäftigt ist, als säße man in seiner stillen Stube. Außerdem ist zu erinnern, daß die Zahlen unter Klasse 15 auch jene Fälle in sich schließen, in denen die Vp mit einem Familienmitglied am Arm Einkäufe machen geht – wo also das amorphe Milieu nur den Hintergrund einer intimen Situation abgibt.

Das Schlagwort »Atomisierung« zielt nun aber z. T. auch auf jene Versachlichung der gesellschaftlichen Beziehungen ab, die sich aus der Aufspaltung der geselligen Funktionen ergibt. So betrachtet bleibt

gleichgültig Herz – Individuelles

die Atomisierung nicht auf die Anonymkontakte beschränkt, sondern durchdringt auch gewisse Kontakte mit Personen, die man zwar persönlich kennt, denen man sich aber nicht irgendwie innerlich verbunden fühlt. Dieser Art von Fällen gehört die kleine Klasse 12, vielleicht auch Klasse 11 an. Aber auch diese Posten, deren Zahlenwerte sich in der Nähe von 5 % der Tagesdauer bewegen, können das Gesamtbild nicht wesentlich ändern.

Hier sind denn freilich, entsprechend dem Peilungsverfahren, gewisse Vorbehalte zu machen. Die Berufskontakte unserer Vp sind nicht anonym, zum größten Teil nicht einmal durch kühl-sachlichen Abstand gekennzeichnet. Sie verlaufen zwischen Vp und seinen Kollegen oder sonstigen Mitarbeitern, die zumeist auch persönliche Freunde sind, und seinen Studenten, zu denen er mindestens während ihrer mehrjährigen Studienzeit in regelmäßiger Beziehung bleibt. Da entwickelt sich schnell ein näheres, von menschlichem Interesse für den Partner geprägtes Verhältnis. In manchen, vielleicht den meisten, städtischen Berufen herrscht eine wesentlich andere Atmosphäre. Der Geschäftsmann z. B. hat viel zahlreichere berufliche Kontakte, und die meisten sind wohl kühl-sachlicher, viele geradezu anonymer Art. Diese Ausdehnung der anonymen Kontakte (im Vergleich mit unserer Vp) geht aber hier nicht auf Kosten der intimen, sondern auf Kosten der solitären Situationen. Oder ein extremes Beispiel: der Mann am Fahrkarten- oder Postschalter fertigt im Laufe von Stunden Hunderte völlig unbekannter Personen ab. Die anonymen oder sachlich-distanzierten Kontakte werden also der Anzahl sowohl als der Dauer nach bei gewisen Sozialtypen eine erheblich größere Rolle spielen als im hier analysierten Fall, der insofern sicher ein Grenztypus innerhalb der städtischen Bevölkerung ist. Dennoch sind, um übertriebenen Vorstellungen vorzubauen, drei Tatsachen in Erinnerung zu bringen.

1. Der persönliche Umgang des Menschen pflegt heutzutage seinen Schwerpunkt in dem Kreis von Personen zu haben, mit denen die tägliche Berufsausübung ihn zusammenführt. Auch der im Lauf des Tages von Kontakt zu Kontakt getriebene Geschäftsmann wird bald in ein persönlicheres Verhältnis zu jenen Geschäftsverbindungen, Kunden oder Lieferanten kommen, mit denen er häufiger zu handeln hat. In der Menge der geschäftlichen Kontaktpartner bildet sich so ein Kern von Personen, zu denen mehr als bloß geschäftlich-sachliche Beziehungen bestehen. In den meisten Fällen verläuft auch der berufliche Alltag in mehr oder weniger engem Zusammenwirken mit einer »Arbeitsgruppe«, innerhalb deren man bald persönliche Freunde für den Freizeitumgang findet.

2. Die anonymen und sachlich-distanzierten Kontakte sind eine Erscheinung des großstädtischen Lebens. Bei der gesamten Landbevölkerung fehlen sie fast ganz, in der Kleinstadt sind sie selten.
3. Endlich würde selbst eine Verdoppelung oder Verdreifachung dieser anonymen und sachlich-distanzierten Kontakte ihnen noch bei weitem kein Übergewicht verleihen.

Eine Gegenprobe zeigt, daß die ausgesprochen intimen, d. h. dem Bereich der Familie, des Heimes und Freundeskreises zugehörigen Kontakte der Dauer nach weit überwiegen. Zählt man unter diese Kategorie die Klassen 5, 6, 8 und 10 (unter Absehung von den in Klammern angegebenen Ziffern), so ergeben sich

in Tabelle	A	B	C
Minuten	6807	7263	7091
Anzahl	176	199	179

Das sind 69 %, 70 % und 64 % der im ganzen auf Kontakte aller Art entfallenden Zeiteinheiten (d. h. Prozente der Endsumme in Spalte II a + III a). Hierzu wären dann die persönlichen Kontakte in den Klassen 4 und 12 zu rechnen, und man käme so in unserem Fall auf insgesamt 86 %, 97 % und 99 % der auf Kontakte entfallenden Zeiteinheiten. Selbst wenn man dann darauf Rücksicht nimmt, daß das berufliche Dasein anderer Sozialtypen sich sehr viel »unpersönlicher« gestalten kann, bleibt das Gesamtvolumen der persönlichen Kontakte immer noch überwältigend.

Insoweit ist das berüchtigte Klischee des »atomisierten Massendaseins« als Ammenmärchen enthüllt.
Enthält es nun aber nicht dennoch irgendeinen Wahrheitskern? Ohne Zweifel: ja. Aber dieser Kern kann durch einen Versuch wie den hier vorgenommenen nicht aufgewiesen, kann vermutlich überhaupt nicht quantifiziert werden. Die gesellschaftlichen Verhältnisse, die den einzelnen als Molekül in einer Masse erscheinen lassen, figurieren zum großen Teil gar nicht in einer solchen Buchführung über seine Bewegungen im gesellschaftlichen Milieu.
Zwei Arten sozialer Erscheinungen können die Vorstellungen der Anonymität und Atomisierung wecken. In erster Linie sind das die sogenannten gesellschaftlichen Funktionssysteme, das

politische, wirtschaftliche, kulturelle Leben u. dgl. Hier ist nicht von konkreten Gruppenbildungen die Rede, man hat vielmehr vor sich Inbegriffe von intentional zusammengehörigen Lebensfunktionen. In diesen Riesengefügen gesellschaftlichen Handelns und Geschehens ist der Einzelne freilich ein winziges Rädchen ohne selbständige Bedeutung. So muß es sein, wenn diese Funktionssysteme Millionenmengen von Menschen umfassen. Aber die politischen, wirtschaftlichen usw. Situationen, die im Leben des Einzelnen eintreten, sind ja nicht einfach Momente im gesamten Funktionssystem, sondern bringen ihn in Berührung mit anderen Personen oder Personenkreisen, und diese Kontaktsituationen werden bei einer Analyse des gesellschaftlichen Lebensverlaufes registriert. Nur in einer begrenzten Zahl von Fällen tragen auch diese aktuellen Kontaktsituationen das Gepräge der Anonymität und Atomisierung, in den meisten anderen kommt der Einzelne in Berührung mit ihm bekannten Personen, zu denen er durch regelmäßige und häufige Kontaktwiederholung in einer Dauerbeziehung steht. Der wirkliche Unterschied zwischen der heutigen und einer älteren Gesellschaftsform besteht insofern darin, daß früher das *gesamte* wirtschaftliche, politische und kulturelle Handeln des Menschen sich im Zusammenwirken mit benannten, ihm nahestehenden Personen abspielte, heute aber im Verlauf dieser umfassenden Handels- und Geschehenszusammenhänge unter anderen auch Anonymkontakte sich einstellen. Und das ist denn doch zu wenig, um der gegenwärtigen Gesellschaft rundheraus die Bezeichnungen »anonym« und »atomisiert« anzuhängen.

In zweiter Reihe ist hier der gesellschaftlichen Großgebilde rein organisatorischer Art zu gedenken: Staat, Partei, Interessenverband, Kirche usw. Daß sie in einer Analyse des sozialen Lebensverlaufs einer Person keine Rolle spielen, hat seine guten Gründe. Man ist Staatsbürger – aber die typisch staatsbürgerlichen Situationen beschränken sich auf seltene Kontakte mit Behörden oder Gänge zur Wahlurne. Da ist man allerdings als Staatsbürger ein Molekül unter den Millionen. Aber das Staats-

bürgertum wird nur selten in *dieser* Form im Leben des Einzelnen aktualisiert. Im Alltag bildet es den unsichtbaren *Hintergrund* unzähliger, nach Gehalt und Intention sehr verschiedener Situationen und Kontakte, tritt aber nur sehr selten als spezifischer *Gehalt* aktueller gesellschaftlicher Situationen ins Bewußtsein. Man ist Mitglied einer politischen Partei, einer Gewerkschaft oder andern Interessenvereinigung, und in diesen großen Organisationen ist man eine bedeutungslose Nummer. In wievielen konkreten Fällen agiert man aber als solch anonymer Einer innerhalb der Großorganisation? Äußerst selten! Die wenigen, die wirklich unmittelbar mit der gesamten Riesenorganisation zu tun haben, sind ihre führenden Organe – und die fühlen sich gewiß nicht als namen- und einflußlose Nummern.

Im Dasein des Einzelnen spielen diese Großgebilde eine Rolle durch die Ziele und Zwecke, die sie verfechten. Die Organisation ist dem Einzelnen ein Mittel zum Zweck. Er beschäftigt sich nicht täglich in seinen Gedanken mit dem Verhältnis, in dem er zu solchen Großgebilden steht, ebensowenig wie er dieses Verhältnis im gewöhnlichen Tagesverlauf aktualisiert. Die in Wahrheit anonym-massenhafte Struktur solcher Großgebilde ist daher nur von untergeordneter Bedeutung für die gesellschaftliche Alltagsatmosphäre des Einzelnen.

Was dem modernen Menschen zuweilen auf die Nerven geht, ihn etwas vermissen läßt, ist nicht die teilnahmslose Anonymität, die das Verhältnis zwischen den Mitgliedern solcher Großgebilde kennzeichnet. Er leidet und seufzt nicht unter dem »Massendasein« in dem Sinne, daß er persönliche Wärme in seinen gesellschaftlichen Beziehungen vermißt. Die intimen Beziehungen überwiegen ja auch heute im Alltag. Das Gefühl ohnmächtiger Irritation hat seine Wurzel in etwas ganz anderem: in der Macht, die einzelne Personen und Cliquen dadurch über uns ausüben, daß sie die Apparate solcher Großgebilde manipulieren. Unsichtbare Hände greifen schiebend, hemmend und gestaltend in das Dasein des Einzelnen ein und zwingen es in gewisse Bahnen. Aber das ist nichts Neues, ist nicht Teufelswerk der Gegenwart.

Es war immer so, unser erwachter Persönlichkeitsdrang läßt es uns nur doppelt fühlen, bäumt sich dagegen auf. Die Gegengewichte müßten sein: 1. wachsende Einsicht in die Unvermeidlichkeit menschlicher Koordination, 2. Einräumung einer größtmöglichen Freiheitssphäre des privaten Daseins und 3. demokratische Kollektivbestimmung über die notwendigen kollektiven Zwänge.

Zweites Buch

Gefühlsgemeinschaft auf Irrwegen

§ 3 Societas hominis sapientis

Durch die Gedankenarbeit von Jahrtausenden hat die Menschheit sich die Kräfte der Natur untertänig gemacht und sich ein unvergleichliches Rüstzeug von Hilfsmitteln und Verfahrensweisen zur Meisterung der Umwelt geschaffen. Dieser feine, technische Daseinsapparat vermöchte uns ein materiell sowohl als geistig unendlich reiches Leben zu sichern, verhinderten nicht Mängel, Reibungen und Konflikte in den zwischenmenschlichen Verhältnissen die volle Ausnutzung dieser Möglichkeiten, ja stellte sie zuweilen in den Dienst gegenseitiger Vernichtung. Was wir durch Steigerung der Technik gewinnen, verlieren wir durch die Torheiten unseres gesellschaftlichen Gebarens. Was Penelope am Tage gewebt hat, trennt sie des Nachts wieder auf.

Der Mensch verwaltet sein Talent schlecht. Er ist, so wie er ist, dem äußeren Apparat nicht gewachsen, den er selbst sich zur Erhöhung und Bereicherung seines Daseins geschaffen hat. Die Menschen sind offenbar nicht reif für die Handhabung ihrer eigenen Zivilisation. Warum fungiert die gesamte Daseinsmaschinerie so schlecht, obwohl die Technik der Daseinsbewältigung so hoch entwickelt ist? Man hat zutreffend eine Disproportionalität, ein Mißverhältnis zwischen dem Stande der objektiven Kultur und dem subjektiven Entwicklungszustand des Menschen als die eigentliche Quelle der permanenten Gesellschaftskrisis bezeichnet (13). Hier ist es aber auch mit der Einmütigkeit in der Beurteilung der Daseinsfrage unserer Zeit zu Ende. Alles kommt ja darauf an, worin dies Mißverhältnis besteht und wie es demzufolge behoben werden kann. Darauf sind, soweit ich sehen kann, drei verschiedene Antworten denkbar.

1. Der Kulturpessimismus beurteilt die gesamte rationale und technische Zivilisation der Gegenwart als eine Fehlentwicklung,

die den bösen Samen des Satanismus in sich trägt. Unser äußerer Daseinsapparat selbst sollte überentfaltet und darum vom Übel sein. Man wird wohl erwidern müssen, daß bloße technische Mittel weder gut noch schlecht, sondern indifferent sind. Es kommt darauf an, wozu man sie gebraucht. Übrigens wäre es müßig, Möglichkeiten der Entwicklungskorrektur zu erörtern, wenn die Kulturpessimisten Recht hätten. Einmal sind wir nämlich nur dank unserem verketzerten technisch-wirtschaftlichen Apparat imstande, die mehr als zwei Milliarden Erdbewohner zu ernähren und mit materiellen Gütern zu versorgen. Wäre unser technischer Daseinsapparat wirklich überentfaltet, müßte er zum Heil der Menschheit auf eine bescheidenere Stufe zurückgeschraubt werden. Das hieße aber die Hälfte der Lebenden zum Hungertod oder alle zu einem Hungerdasein verurteilen. Zweitens aber ist dieser technische Daseinsapparat nun einmal so weit entfaltet und läßt sich nicht willkürlich abwickeln. Die technische Entwicklung muß, wenn sie erst einmal in Gang gekommen ist, ihren Weg bis zum Ende fortsetzen. Sie könnte nur dadurch zum Stillstand gebracht werden, daß die Menschen selbst sich mit Hilfe ihrer technischen Mittel gegenseitig ausrotteten. Das letzte Wort des Kulturpessimismus ist denn auch: »der Untergang des Abendlandes«.

2. Andere sehen den Quell allen Unheils im Gesellschaftsaufbau. »Die atomisierte Massengesellschaft« verhindert vermeintlich den Menschen an der Entfaltung seiner seelischen Kräfte. Das verhängnisvolle Mißverhältnis besteht zwischen der Struktur der Gesellschaft auf der einen und der psychischen Natur des Menschen auf der anderen Seite. Der Mensch fühle sich unbefriedigt und unglücklich in seiner gesellschaftlichen Umwelt, er welke und sieche dahin, weil die Gesellschaft in ihrer heutigen Form seine tiefsten, seelischen Bedürfnisse unterdrücke. Alle lebende, menschliche Gemeinschaft erfriere in einer Umwelt kalter Institutionen und Maschinen. Darum lebten und wirkten die Menschen nicht mehr für- und mit-, sondern neben- und gegeneinander, während die Institutionen sinnlos wucherten.

Da man den psychischen Habitus des Menschen für naturgegeben und in seinen Grundzügen unveränderlich hält, scheint die Rettung nur von einem Umbau der Gesellschaft kommen zu können. Die sogenannte »Massengesellschaft« erscheint als Schlußpunkt einer Fehlentwicklung. Wir sind in eine Sackgasse geraten, aus der es nur einen Ausweg gibt: zurück. Die Unfähigkeit der Menschen, ihre gesellschaftliche Maschinerie zu meistern, beruht auf der »Unmenschlichkeit« und Seelenlosigkeit dieser Maschinerie selbst. Die Massengesellschaft muß durch Dezentralisierung umgeformt werden. Die gesellschaftlichen Daseinsfunktionen sind wieder kleineren Gesellschaftseinheiten anzuvertrauen, die durch ihre übersichtliche Anschaulichkeit ein persönliches Verhältnis und die bisher vermißte Wärme zwischenmenschlicher Beziehungen begünstigen. Abermals ist einzuwenden, daß die Massenstruktur der Gesellschaft – in dem sehr modifizierten Sinne, in dem eine solche Massenstruktur besteht – eine unvermeidliche Begleiterscheinung der technisch-wirtschaftlichen Entfaltungsstufe unserer Zeit ist und nicht ohne verheerende Folgen für die Leistungsfähigkeit der Weltwirtschaft abgeschrieben werden kann.

3. Man kann die Antwort in entgegengesetzter Richtung suchen. Auf manchen bösen Mangel im Aufbau der heutigen Gesellschaft könnte man den Finger legen – ihre Massenstruktur gehört aber nicht zu diesen Gebrechen. Das Mißverhältnis zwischen der Gesellschaftsstruktur und dem psychischen Habitus des Menschen hat seinen Grund nicht in einer Entartung des Gesellschaftsaufbaus, sondern darin, daß *der Mensch in seiner persönlichen Entwicklung* zurückgeblieben ist. Die objektive Zivilisation ist der subjektiven vorausgeeilt und davongelaufen. Gemessen an ihrer objektiven Kultur und Zivilisation sind die Menschen gesellschaftliche Schwachköpfe. Es geht darum, die Persönlichkeitsentwicklung des Menschen auf jene Stufe zu heben, die dem Aufbau und Apparat seiner Gesellschaft entspricht.

Wo dieser Gedanke auftaucht – und er ist wahrlich nicht erst

von gestern –, zielt er in der Regel auf den *sittlichen* Standard des Menschen ab. Unser Wissen und Können und die Macht, die sie uns über Dinge und Geschicke geben, erfordern einen höchsten Stand der Moral. Andernfalls wird diese Macht zur Vernichtung mißbraucht, statt dem Aufbau zu dienen. Das verhängnisvolle Mißverhältnis wird also letzten Endes zwischen dem intellektuellen und dem sittlichen Standard des Menschen gefunden. Die Massengesellschaft insbesondere ins Auge fassend, stellt man etwa folgende Überlegungen an. Die Massengesellschaft ist eine vollendete Tatsache und unvermeidliche Stufe der Entwicklung. Das gesellschaftliche Dasein aber ist eine Sache der Moral. In dem Maße, wie die gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen wir zu leben haben, sich erweitern, müssen wir auch lernen, größere, unüberblickbare Massen von Mitmenschen mit unseren sittlichen Gefühlen zu umfassen und unser Herz der Brüderschaft aller Menschheit öffnen. Unsere sittliche Vorstellungskraft ist zu eng und armselig. Sie umfängt nur unsere Allernächsten und Nahen, vermag aber nicht unser lebendiges Verantwortungsgefühl für die zu nähren, die außerhalb unseres alltäglichen, geselligen Gesichtskreises stehen.

Ich muß mir für später vorbehalten, eingehender zu begründen, warum ich dem im üblichen Sinne Moralischen nicht solch entscheidendes Gewicht beimessen kann. Vorläufig stelle ich nur den Behauptungssatz auf: *Sowohl der technische Apparat der Zivilisation als der Struktur der Gesellschaft fordern ganz im Gegenteil eine Verlagerung des Schwerpunktes in Richtung auf die intellektuellen Kräfte, eine planmäßige Intellektualisierung des Menschen und seine Schulung in Gefühlsaskese.* Gemeint ist, wohlgemerkt, nicht nur eine Steigerung des Intellektes und Schärfung der Verstandeskräfte. Auch dies freilich. Vor allem aber eher eine Umstellung als eine Mehrung: eine Umlegung der Lebensform. Es geht darum, eine in höherem Grade intellektuelle, weniger fühlsame Haltung dem gesellschaftlichen Dasein gegenüber anzubahnen. Der *Homo intellectualis* muß zum Sieg über den *Homo sentimentalis* geführt werden.

Gleichlaufend damit ist auch eine *Individualisierung* vonnöten, eine Schwerpunktverschiebung nach der solitären Lebensform hin. In der Gesellschaft der Gegenwart gebricht es nicht an »Gemeinschaft«, vielmehr haben wir in einem bestimmten Sinne zuviel davon. Der Durchschnittsmensch ist allzuwenig befähigt, seine innere Selbständigkeit gegenüber den gesellschaftlichen Gebilden zu bewahren, von denen er in seinem äußeren Dasein abhängig ist. Mit gebührenden Vorbehalten möchte ich einer *Emanzipation des Menschen von der Gemeinschaft* das Wort reden – seiner Befreiung von gewissen Formen der Stimmungs-Kollektivität. Es ist unnötig, in Breite zu erörtern, daß eine Individualisierung in diesem Sinne mit Intellektualisierung Hand in Hand geht und ohne sie undenkbar ist.
Die folgenden Kapitel sind der Begründung dieser Behauptungen zu widmen. Zuvor aber einige Bemerkungen über die grundsätzliche Möglichkeit des aufgestellten Programms.

Die Gesellschaft ist ein Inbegriff von Bezügen, in die Menschen verwoben sind und in deren übersichtlichen Bahnen oder verwickelten Windungen sie sich zurechtzufinden haben. Die Gesellschaft ist aber zugleich ein Gefüge teils selbständig nebeneinanderstehender, teils verketteter Institutionen, eine mächtige, in ihren Einzelteilen höchst empfindliche Maschinerie zur Bewältigung der mannigfachen Aufgaben, die aus dem Zusammenleben so vieler Menschen erwachsen. Diese Maschinerie kann nicht ihren Zwecken gemäß arbeiten, wenn das rechte Verständnis ihrer Konstruktion und Wirkungsweise fehlt. Es muß m. a. W. in jedem geschichtlichen Augenblick Übereinstimmung zwischen der Struktur der Gesellschaft und dem persönlichen Standard ihrer Bürger herrschen. Beide müssen auf gleiche Wellenlänge abgestimmt sein. Noch einmal muß ich die gesellschaftlichen Entwicklungsstufen der Menschheit mit den Altersstufen des Einzelnen vergleichen. Stieße man ein Kind von fünf Jahren in den Irrgarten der heutigen Gesellschaft, stünde es rat- und hilflos da, weil seine Fassungskraft der Struktur dieser Welt

nicht gewachsen wäre. Wir sorgen also während des Aufwuchses unserer Nachkommenschaft für deren schrittweise Anpassung an die Umwelt. Das beginnt mit dem engsten Familienkreis, erweitert sich zur Spielgesellschaft mit den Kindern von Nachbarn und Freunden, zur Schule, die schon ein verzweigtes Gefüge der Beziehungen und Ordnungen ist. Auf den höheren Stufen der Schule setzen die Anfänge der freien Vereinsbildung ein, und endlich tritt, im erwerbsmündigen Alter, der junge Mensch in das vielgestaltige öffentliche Leben hinaus. Diese Einübung gesellschaftsbürgerlicher Lebenspraxis ist ein der geistigen Entwicklung gleichlaufendes und mit ihr synchronisiertes Fortschreiten von ganz einfach gefügten zu hochzusammengesetzten Daseinsmilieus (»sozialen Feldern«). Die gesellschaftliche Welt des Erwachsenen setzt die Fähigkeit voraus, die verschiedenen sozialen Gebilde und Milieus auseinanderzuhalten, zwischen denen man sich hin- und herbewegt, zwischen gesellschaftlichen Situationen zu unterscheiden und die jeder einzelnen Situation angemessene Haltung zu beherrschen. Setzt man junge Menschen einer gesellschaftlichen Umwelt aus, für deren Aufbau sie nicht reif sind, werden sie Störungen in die Maschinerie bringen, zugleich aber selbst sich unsicher und unglücklich fühlen.

Im wesentlichen ganz dasselbe tritt ein, wenn zwischen der Gesellschaftsstruktur einer Zeit und der persönlichen Entwicklungsstufe des Menschen eine Lücke klafft. Die Folgen sind aber tausendmal verheerender, wenn eine ganze Bevölkerung oder ein großer Teil derselben sich in ihrer gesellschaftlichen Welt fremd fühlt und ohne Verständnis und Verantwortung an den Hebeln einer verwickelten und gefährlichen Zivilisationsmaschinerie herumfingert. Die Maschine steht da. Es wird nötig sein, die Mannschaft für ihren rechten Gebrauch zu schulen. Gesellschaftsstruktur und menschliche Persönlichkeit sind in Gleichklang zu bringen.

Warum aber soll der Mensch an die Gesellschaftsstruktur angeglichen werden? Warum nicht umgekehrt? Der Vergleich mit der sozialen Anpassung der Jugend hinkt, wird man sagen. Die

Jungen sind noch bildsam, sind noch nicht Vollbürger, weil sie noch nicht zur Norm des Menschen herangereift sind. Hat die Gesellschaft ihre rechte, dem Bedürfnis der Erwachsenen entsprechende Form, braucht man die Jungen nur unter weislicher Anleitung heranwachsen und sich allmählich in der Welt zurechtfinden zu lassen. Man braucht, um sie dem Milieu anzupassen, sie nicht umzubilden, sondern nur ihre natürliche Entwicklung zu lenken. Hier dagegen ist an eine Änderung der menschlichen Norm, an eine Umstellung, an Züchtung eines neuen Menschentypus gedacht. Ist denn, wird man fragen, nicht die Gesellschaft um des Menschen willen da? Ist nicht vernünftigerweise die Gesellschaft in ihrem Aufbau der Natur des Menschen anzupassen? Und sollte es überhaupt möglich sein, den psychischen Habitus des Menschen zu ändern? Ist nicht seine psychische Konstitution eine Naturgegebenheit, die man hinzunehmen hat, wie sie nun einmal ist, wogegen das künstliche, willkürliche Erzeugnis, die Gesellschaftsform, nach Bedarf verändert werden kann?

Es gibt nur einen zwingenden Grund, die Menschen zu nehmen, wie sie sind, und die Gesellschaft ihrem Maße anzupassen: die Unabänderlichkeit der menschlichen Natur. Der beliebte Satz aber, daß »dies nun einmal die Natur des Menschen sei«, ist ein Klischee, das durch ewige Wiederholung nicht richtiger wird. Der psychische Habitus des europäischen Menschen hat offenbar vom Homo Aurignacensis bis auf Thomas Mann und Niels Bohr einige Umformung erfahren, und es besteht keinerlei Anlaß zu vermuten, daß der heutige Durchschnittstypus das letzte Wort der Entwicklung sei. Auch Karl Mannheim sieht »eine Umformung des Menschen nicht ohne weiteres als ausgeschlossen« an (14), und es macht in diesem Zusammenhang keinen wesentlichen Unterschied aus, daß er an eine Änderung des sittlichen Habitus denkt, ich aber an eine Änderung des intellektuellen.

Der Vergleich mit der gesellschaftlichen Anpassung der Jugend hinkt keineswegs. Ich behaupte – und werde es später belegen –, daß der gegenwärtige, psychische Durchschnittshabitus alles andere ist als die allgemeine Norm der menschlichen Natur.

Er ist nicht »Natur des Menschen«, sondern ein Kulturerzeugnis – ein leider unzulängliches. Wenn etwas der menschlichen Natur eigen ist, dann ist es die fast unbegrenzte Anpassungsfähigkeit und Bildsamkeit. Es liegt mir wahrhaftig fern, die Natur des Menschen in ihr fremde Bahnen zwingen zu wollen – im Gegenteil. Was ich im Auge habe, ist die Entfaltung bisher vernachlässigter Möglichkeiten. Unser Erziehungs- und Schulwesen lenkt teils die intellektuelle Entwicklung in falsche Bahnen, teils verkleistert es geradezu den Intellekt durch einen unechten Kult der Gefühle. Davon später mehr ...

Von den im ersten Kapitel beschriebenen Zügen der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur seien die wichtigsten hier noch einmal erwähnt.

Das Gewebe der wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Beziehungen ist im Laufe der letzten vierhundert Jahre zu globaler Ausdehnung gewachsen. Das gesellschaftliche Dasein verläuft heute in zwei geschiedenen Ebenen, als privates und öffentliches Leben, und diesen beiden entsprechen im großen Ganzen zwei Formen der Vergesellschaftung: die Gruppen erster Ordnung, persönlich-intimen Stiles, und die Gesellschaftsgebilde zweiter Ordnung, sachlich-distanzierten Stiles. Die Bedeutung der zweitgenannten Form für die Gestaltung der gesellschaftlichen Daseinswelt ist im Wachsen begriffen. Der Einzelne geht unmittelbar und ohne Zwischenglieder »in der Vertikalen« in diese Großgebilde ein und ist hier mit Tausenden bis Millionen anderer zu einer verhältnismäßig gleichförmigen Masse koordiniert. Der Gesamtaufbau der Gesellschaft ist durch gesellschaftliche Funktionenteilung weit verzweigt, in einer Vielzahl von Vergesellschaftungen hat jede ihre besondere, sachlich begrenzte Funktion übernommen. Damit geht eine allgemeine und durchgreifende Rationalisierung der Gesellschaft Hand in Hand, die Herausbildung hochentwickelter, den sachlichen Funktionen dienender Arbeitsapparate, deren Organisation und Wirkungsweise vom vorausschauenden Kalkül geplant ist. Die Funktionsteiligkeit im Gesellschaftsaufbau findet ihr Gegenstück im gesellschaft-

lichen Daseinsverlauf des Einzelnen. Er bewegt sich in rhythmischem Wechsel zwischen den sachlich spezialisierten Gesellschaftsgebilden hin und her, einem jeden nur insoweit verbunden, als die vergesellschaftete Funktion ihm angelegen ist. Endlich ist der Einer innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtmilieus verhältnismäßig freizügig, er kann weithin nach eigener Wahl sich gewissen Gesellschaftsgebilden anschließen oder von ihnen fernhalten. Die Kehrseite davon ist die Werbungskonkurrenz der Gesellschaftsgebilde um Mitglieder.
Alle diese teils voneinander unabhängigen, zumeist aber einander bedingenden Züge ergeben zusammen eine weit kompliziertere Gesellschaftsstruktur, als die Welt sie je gekannt hat.

Einer so aufgebauten Gesellschaft ist auf die Dauer nur ein intellektuell hochentwickelter Menschentypus gewachsen.
1. Die Zusammengesetztheit der aktuellen gesellschaftlichen Welt, in der jeder Einzelne steht, erfordert schon einen hohen Grad der Verstandesentwicklung. Er bewegt sich tagaus, tagein innerhalb eines Feldes von gesellschaftlichen Gruppen und Bezugsgefügen, in dem er sich jeden Augenblick ohne Schwanken zurechtzufinden hat. In jeder der unablässig wechselnden geselligen Situationen vollzieht er seine Zugehörigkeit zu einmal diesem, ein andermal jenem Gesellschaftsgebilde. In jeder dieser Situationen steht er einer ganz oder teilweise anderen Schar von Beziehungspartnern gegenüber, und jeder Situation entspricht eine besondere, durch Gewohnheit und Übereinkunft bestimmte Haltung. Der »soziale Takt«, kraft dessen man in jedem Lebensaugenblick der besonderen Situation gemäß handelt, reagiert und in der Regel die richtigen Register zieht, dieser soziale Takt ist bei weitem nicht nur auf Instinktsicherheit zurückzuführen. Die Selbstbeobachtung scheint allerdings zu zeigen, daß wir nicht von Fall zu Fall in bewußter Überlegung unsere Haltung wählen, sondern »ganz von selbst« der Situation und Atmosphäre uns einfügen. Zugegeben, daß die Anpassung im aktuellen Einzelfall unterbewußt und instinktiv sich einstellt, so setzen doch der

Erwerb und die Einübung dieser Instinktsicherheit einen hohen Grad des Abstraktionsvermögens voraus. Der Unterbegabte und intellektuell Unentwickelte besitzen nicht jene natürliche Sicherheit, kraft deren man sich ohne Anstoß in einem hochzusammengesetzten Gesellschaftsmilieu zu bewegen weiß. Es scheint denn auch, daß die intellektuell weniger geschulten Bevölkerungskreise durchweg in enger umschriebenen und minder zusammengesetzten sozialen Feldern sich bewegen. Und bei Kindern beginnt das Hineinwachsen in die verwickelte Erwachsenengesellschaft bezeichnenderweise zugleich mit dem Erwachen der Fähigkeit zu abstraktem Begriffsdenken – um das zwölfte Lebensjahr herum.

Zu einer Aufgabe des Intellektes wird dieses Sichzurechtfinden im sozialen Feld dadurch, daß der Einzelne weithin freizügig zwischen den Gesellschaftsgebilden seiner Umwelt steht. Er hat selbst seine Gleichgewichtslage zwischen ihnen zu finden, sie innerhalb seines sozialen Feldes in funktionelle Beziehung zu bringen und so seinem sozialen Feld die Struktur zu geben. Diese Aufgabe ist dem Menschen in einer hierarchisch-korporativen oder auf andere Weise stabil geordneten Gesellschaft erspart. In solchen *monozentrisch* aufgebauten Gesellschaften sind nämlich die funktionellen Beziehungen der einzelnen Gesellschaftsgebilde von vornherein und objektiv gegeben. Indem der Einzelne durch Geburt seiner Familie und seinem Geschlecht angehört, ist damit nicht nur sein soziales Feld und sein Bewegungsspielraum innerhalb der Gesellschaft abgegrenzt. Durch seinen Standort einerseits und die objektiv gegebenen Funktionsverhältnisse der Gesellschaftsgebilde untereinander anderseits ist auch sein Verhältnis zu jedem einzelnen von ihnen klar bestimmt. Ganz anders in der *polyzentrischen* (oder mittelpunktlosen) Gesellschaft der Gegenwart. Da die zahlreichen Gruppen und anderen Gebilde in dem losen Gefüge dieser Gesellschaft nicht in bestimmter Weise einander über-, unter- und nebengeordnet sind, ist das Verhältnis des Einzelnen zu ihrer jedem und sein Standort im Schnittpunkt einer Vielzahl gesellschaft-

licher Kreise nicht von vornherein festgelegt, sondern weitgehend seiner Wahl und dem Lauf des Schicksals überlassen.

2. Die letzten Bemerkungen rühren schon an einen andern Sachverhalt. Das aktuelle gesellschaftliche Feld (die wirklichen Vergesellschaftungen) des Einzelnen sind stets nur ein begrenzter Ausschnitt aus dem Gesamtgewebe der Gesellschaft, und man sollte meinen, daß auch einfache Gemüter einen so beschränkten Spielraum zu überblicken vermöchten. Es zeigt sich denn auch, daß die Menschen zumeist sich in ihrem begrenzten sozialen Felde ganz gut zurechtfinden. Das soziale Feld jedes Einzelnen ist aber ein Ausschnitt eines gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs von Riesenausmaßen. Soziale Geschehensabläufe, deren Ursprung und Schauplatz weit außerhalb des sozialen Feldes liegen, in dem der Einzelne sich heimisch bewegt, berühren ihn doch allenthalben, greifen in sein Dasein ein. Sie beschränken seine Handlungsfreiheit, beeinflussen das Verhalten seiner Kontaktpartner ihm gegenüber, führen Umgestaltungen seiner materiellen Lebensbedingungen herbei. Kurz: diese fernen Geschehensverläufe pflanzen sich durch den Ozean der Gesellschaft als Wellen oder Oberflächengekräusel bis an die Küste des Einzelnen fort. *Diese* gesellschaftlichen Zusammenhänge zu durchschauen, dazu ist der Durchschnittsmensch weder mit Wissen noch Verstandesschärfe gerüstet.

Solche, für den gemeinen Mann unüberblickbare Zusammenhänge bestehen allerdings in jeder, über das primitivste Stadium hinausentwickelten Gesellschaft, ohne daß dies früher zu einem besonderen Problem geworden wäre. Vergleicht man wiederum unsere Zeit mit dem Mittelalter, so liegt der wesentliche Unterschied darin, daß die Laienbevölkerung damals die Ordnung der weiträumigen Großgesellschaft als von Gott gefügt betrachtete und sich demütig in ihr Schicksal fand. In einer hierarchisch-korporativ geordneten Gesellschaft hat der Einzelne zwar keine bessere Einsicht in die größeren Zusammenhänge, aber er hat auch nicht unmittelbaren und aktiven Anteil an den Großgefügen. In der heutigen Gesellschaft dagegen ist der Einzelne unmit-

telbar in diese Großzusammenhänge verstrickt und obendrein demokratisch zur Mitbestimmung über sie berufen. Das erfordert, in Anbetracht des verwickelten Aufbaus unserer Gesellschaft, zweifellos einen ansehnlichen intellektuellen Standard. Daß der heutige Durchschnittsbürger diesen Anforderungen genüge, kann nur der behaupten, der es für demokratisch hält, dem großen Haufen zu schmeicheln. Staatsbürgerliche »Aufklärung« im üblichen Sinne einer idealisierenden Belehrung über Staatsform und politische Institutionen ist nicht das, was not tut. Ein technisches Verstehen aller gesellschaftlichen Zusammenhänge in ihren Einzelheiten liegt jenseits der Grenzen des Möglichen – es erforderte ein Fachstudium. Ein dritter, der einzig gangbare Weg, wird in einem späteren Kapitel zu erörtern sein.

3. Soeben war von der Unüberblickbarkeit der gesellschaftlichen Zusammenhänge die Rede in dem Sinne, daß das verwickelte Zusammenspiel zahlreicher Funktionen und Ablaufreihen den Horizont des Einzelnen übersteigt. Unüberblickbar in einem anderen Sinne sind aber auch die einzelnen Großgebilde innerhalb der Gesellschaft der Gegenwart. Im ersten Kapitel wurde darauf hingewiesen, daß Nationen, Klassen, Kirchen, die Interessenorganisationen und ideellen Verbände sich der konkretsinnlichen Anschauung ihrer Mitglieder entziehen. Der Einzelne vermag nicht ein solches Großgebilde als soundso viele Personen aufzufassen, mit denen er vereint ist, es ist vielmehr für ihn eine abstrakte Einheit. Wenn man obendrein bedenkt, daß die meisten dieser Großgebilde im Dasein des Einzelnen eine funktionell begrenzte Rolle spielen und daß die Apparatbildung bei ihnen aufs höchste gesteigert ist, dann bleibt kein Zweifel daran übrig, daß dieser, den Gesellschaftsgebilden zweiter Ordnung vorbehaltene Sektor des gesellschaftlichen Daseins begriffliche Abstraktionsfähigkeit und eine intellektuelle Grundhaltung voraussetzt.

Hier wird nun auch deutlich, daß es sich nicht einfach um eine Hebung des intellektuellen Durchschnittsniveaus handelt. Im gegenwärtigen Zusammenhang wird die intellektuelle Haltung

der fühlsamen geradezu entgegengestellt. Im gesellschaftlichen Funktionsbereich jener Großgebilde zweiter Ordnung haben Gefühle und Stimmungen einer intellektuellen Grundhaltung zu weichen. Intellektualisierung im eigentlichsten Sinne tut not, d. h. eine grundsätzliche Umstellung der Attitüden und Motivationsweisen. Die Großgebilde – und auch gewisse weniger zahlenstarke, aber in hohem Grade sachlich spezialisierte Gruppen – sind überhaupt nicht Zusammenleben von Personen, sondern sachlich begründete Koordination, Organisation und Apparatbildung. Ihr Bestand beruht nicht auf sympathetischen Gemeinschaftsgefühlen, sondern auf rationaler Gleichordnung. In diesem Sektor des gesellschaftlichen Lebens und Treibens also führt der Homo intellectualis das Wort – der Homo sentimentalis hat zu schweigen.

4. Die allgemeine Rationalisierung des äußeren Daseinsapparates, die das Werk der letzten zweihundert Jahre ist, bedingte auch eine Rationalisierung der Gesellschaftsstruktur. Die im Dienste der Gütererzeugung und des Verkehrs so weitgetriebene Technik konnte nur durch eine entsprechende Rationalisierung der gesellschaftlichen Organisation voll ausgenutzt werden. Wir sehen hier zunächst von der Gesellschaftsordnung ab und beschränken uns auf den technischen Daseinsapparat. Rationaler Geist hat die theoretischen Voraussetzungen dieser Technik geschaffen, rationaler Geist hat die Riesenmaschine der Gütererzeugung in Gang zu halten: nur eine rational hochentwickelte Bevölkerung kann auf die Dauer in einer so beschaffenen Welt leben. Ich führe als einen ungewöhnlichen Zeugen den Rüstungsminister Speer an, der in seiner Nürnberger Verteidigungsrede hervorhob, daß »die höchste Stufe der Technik als ihr Gegenstück eine hohe Kultur der Persönlichkeit und des Intellektes beim Volke voraussetzt – andernfalls ist eine Katastrophe unvermeidlich«. Die Welt unseres Alltags ist mit Rationalität gesättigt. Rationalität ist zur Daseinsgrundlage der Menschheit geworden. In einer solchen Welt ist es nicht genug, Ingenieure zu haben, die jedes Rädchen, jeden Hebel kennen und auf die

richtigen Knöpfe zu drücken wissen. Eine Zivilisation so durch und durch rationalen Gepräges muß von einer Bevölkerung dementsprechend rationaler Sinnesart getragen sein. Andernfalls verliert das Volk die Fühlung mit seiner Umwelt, wird fremd und unangepaßt in der Zivilisation der Zeit. Nicht als ob jeder Einzelne technischer Spezialkenntnisse bedürfte. Auch die können nützlich sein, falls sie über das übliche technische Halb- und Scheinwissen hinausgehen. Das, worauf es aber zutiefst ankommt, ist ein intellektueller, rationaler Ausblick auf das Dasein, entgegengesetzt etwa dem idyllischen, heroischen oder mystischen.

5. Neben der Intellektualisierung und in Verbindung mit ihr ist der *Individualisierung* das Wort geredet worden. Darunter verstehe ich gewiß nicht krassen Egoismus oder ein Sichloslösen aus mitmenschlicher Gemeinschaft, sondern eine Steigerung der inneren Selbständigkeit.

Eine Individualisierung in diesem Sinne ist in der Tat mit der zunehmenden Ausgliederung der Gesellschaft einhergegangen. Der Einzelne ist nicht mehr ein untergeordnetes Glied quasisubstanzieller gesellschaftlicher Ganzheiten, die ihn umfangen und verschlingen und durch deren Vermittlung allein er seinen Platz unter den Mitmenschen hat. Heute steht er weithin freizügig zwischen gesellschaftlichen Lebenskreisen oder in deren Schnittpunkt. Er ist ihr Mitglied, nicht ein Teilchen von ihnen, er hat Anteil an ihnen, ohne an sie gefesselt zu sein. Er ist nicht länger ein Krümelchen von dem Stoff, aus dem gesellschaftliche Ganzheiten aufgebaut sind, er ist vielmehr das eigenständige Subjekt ewig wechselnder Vergesellschaftungsprozesse. Allein schon diese schwebende Lage im grenzenlosen Gefüge gesellschaftlicher Beziehungen bedeutet eine soziale Freisetzung des Einers. Glaubensinhalte, Meinungen, Werturteile sind ihm nicht länger durch Überlieferung oder Autorität der Gruppen, die ihn umfangen, vorgeschrieben. Als selbstverantwortliche Persönlichkeit kann er sich seine Meinungen bilden, seine Werte setzen. Neuromantische Klageweiber bejammern das als geistige Ent-

wurzelung des Menschen und Verfall der Wertgemeinschaft. Vor ihnen haben die Anhänger einer im umfassendsten Sinne liberalen Gesellschaftsform zwei Jahrhunderte hindurch diese Freisetzung der Persönlichkeit als höchstes Glück der Menschenkinder gepriesen.

Unleugbar macht der Durchschnittsmensch nur wenig Gebrauch von dieser Autonomie, zieht es vielmehr vor, den Posaunen der Propaganda zu lauschen, nachdem die Stimme der Überlieferung verstummt ist. Man schließt daraus zuweilen, daß der Mensch »nicht für geistige Selbständigkeit geschaffen« und daß unsere Kultur auf Abwegen sei. Mir kommt es wahrscheinlicher vor, daß man vergessen hat, den Prozeß der persönlichen Kultur mit dem der objektiven zu synchronisieren, daß wir die Menschen zu einem geistigen Herdendasein abrichten, während der Zustand unserer Kultur und Gesellschaft den Menschentypus der freien Persönlichkeit nicht nur ermöglicht, sondern gebieterisch heischt. Eine Individualisierung in diesem Sinne würde vermutlich ganz von selbst einsetzen, wenn unser Erziehungs- und Schulwesen sich etwas mehr um die Entfaltung selbständigen Denkens als um die »Pflege von Gemütswerten« kümmerte.

Die Demokratie jedenfalls ist in ihrem künftigen Schicksal von der Individualisierung des Staatsbürgers abhängig. Die letzten zwei Jahrzehnte sollten uns darüber belehrt haben, was aus einer demokratischen Gesellschaft wird, wenn das Volk zu denken aufhört – oder nur in vorgezeichneten Bahnen »denken« will. Die Individualisierung ist aber auch um des einzelnen Menschen selbst willen notwendig. Seine Wurzellosigkeit ist eben eine Folge davon, daß er geistig nicht für die Selbständigkeit und Freiheit gerüstet ist, die ihm die heutige Gesellschaft gewährt. Da die Gefühlsgemeinschaft sinngemäß nur im einen, dem »privaten« Sektor der gegenwärtigen Gesellschaft sich entfalten kann, der Mensch aber nicht darin geübt ist, sein eigenes inneres Leben zu führen, klammern seine objektlos gewordenen Gemeinschaftsgefühle sich an Surrogatinhalte.

Die Sache hat aber noch eine andere Seite. Äußere Lebensfüh-

rung und Daseinsverlauf des Menschen sind durch die Technik und Organisation der heutigen Großgesellschaft in einen ziemlich festen Rahmen eingespannt, auf dessen Gestaltung der Einzelne wenig Einfluß hat. Diese mit dem Ausbau des technisch-organisatorischen Daseinsapparates zunehmende äußere Abhängigkeit muß durch gesteigerte innere Unabhängigkeit aufgewogen werden, durch eine Emanzipation des geistigen – intellektuellen sowohl als ästhetischen – Lebens. Andernfalls würde die Straffung der Kollektivität unseres äußeren Daseins in einer Idiotisierung des Menschen enden. Wir sind auf bestem Wege dazu.
Die Individualisierung, von der hier die Rede ist, hat, wie man sieht, nichts mit einer Lösung der gesellschaftlichen Bande zu tun. Die Gesellschaft als ein Gefüge des Zusammenlebens und Zusammenwirkens bleibt davon unberührt. Aber der Einzelne wird innerhalb dieser gesellschaftlichen Zusammenhänge die innere Freiheit seiner Persönlichkeit wahren lernen. Er wird mit andern zusammen leben und wirken, ohne seine eigenen Meinungen und Wertungen aufzuopfern und ohne von den andern zu erwarten, daß sie denken und werten sollen wie er.

Ein Mißverhältnis klafft zwischen der psychischen Form des Menschen und seinem äußeren Lebensapparat, darin inbegriffen die Struktur und Organisation der Gesellschaft. In der Sprache Turgots und Comtes könnte man es dahin ausdrücken, daß die Gesellschaft in ihrer Struktur zum »positiven Stadium« gelangt ist, der Mensch selbst sich aber noch immer im »metaphysischen Stadium« befinde. Nur eine Intellektualisierung des Menschen kann dies Mißverhältnis beseitigen. Leider macht allein das Wort »Intellektualisierung« vermutlich viele Leser scheu. Sie wittern die Gefahr einer Verkrüppelung des Gefühlslebens, eine innere Verarmung, eine Art Barbarisierung.
Es muß daher mit größtem Nachdruck hervorgehoben werden, daß die Intellektualisierung, wie ich sie verstehe, das gerade Gegenteil bedeutet. Dem Menschen sollen wahrhaftig nicht die Gefühle abgewöhnt werden – welch ungereimter Gedanke übri-

gens! Dagegen wird allerdings die Rolle der Gefühle und irrationalen Vorstellungen im gesellschaftlichen Dasein einer Kritik unterworfen. Diese Rolle wird teils positiv, teils negativ beurteilt, je nachdem Gefühle und Irrationalien friedlich einend oder feindlich scheidend, aufbauend oder zersetzend wirken.

Die kollektiven Gefühle sind von zweierlei Art. Ich bezeichne die eine als *Gemeinschaftsgefühl*. Es ist ein sympathetisches Verbundensein von Menschen untereinander. Dies ist der Bindestoff, der die Gruppen erster Ordnung zusammenhält, in denen benannte Menschen in überblickbarer Anzahl einander gegenüber- und zusammenstehen. Ein ganzer Sektor der Gesellschaft ist somit das rechtmäßige Feld kollektiven Gefühls. Hier kann es sich in aller Wärme entfalten zu Gedeih und Frommen derer, die es vereint. Das gilt für die intim-persönlichen Gruppen und Beziehungen, jenen ganzen Bereich geselligen Daseins, in dem der Einzelne mit anderen umgeht, die für ihn einen Namen und ein Gesicht haben. Es ist im vorigen Kapitel gezeigt, daß diese persönlich-unmittelbaren Verhältnisse trotz des vermeintlichen Massengepräges der heutigen Gesellschaft noch immer in unserem sozialen Dasein weit überwiegen.

Dagegen ist im ersten Kapitel nachgewiesen, daß ein anderer Sektor der Gesellschaft für Kollektivgefühle dieser Art keinen Raum hat, sondern seiner ganzen Struktur nach auf einen anderen Typus der Geselligkeit abgestellt ist: die »Massengesellschaft« und die sachlich-funktionellen Gruppenbildungen. Dies wird nicht dadurch widerlegt, daß auch im Hinblick auf sie von Gemeinschaftsgefühlen *geredet* wird und daß soziale Erbauungsprediger, die Spannweite menschlicher Sympathie arg verkennend, zu Bruderschaft und Liebe zwischen Millionen *ermahnen*. Solche Bemühungen, das gesellschaftliche Leben zu idyllisieren, mögen gut gemeint sein, bleiben aber doch mehr unechte Fühlerei.

Kann es, darf es wohl sein, daß Gemeinschaftsgefühle in der Massengesellschaft und in sachlich-funktionellem Zusammenschluß keinen Platz haben? Müssen nicht auch diese Formen geselligen Lebens von brüderlichem Geist und christlicher Liebe

erfüllt und getragen sein? Das ungereimteste von allen Geboten der christlichen Lehre ist ihr oberstes: »Du sollst deinen Nächsten lieben!« Der andere ist, außerhalb eines ziemlich engen Kreises, nicht mein Nächster, sondern ein Fremder. Ich liebe ihn nicht, sondern achte und wahre – günstigenfalls – seine Integrität. Er selber erwartet weder, noch wünscht er, von mir geliebt zu werden – er ist zufrieden, wenn ich ihn ungestört seine Straße ziehen lasse. Und er bedankt sich für eine Nächstenliebe, die sich in der Regel darin bewährt, daß man ihn zu irgendeinem »wahren Glauben« bekehren will. Keines von den christlichen Geboten ist denn auch so wenig befolgt wie das der Nächstenliebe. Es ist Thema der Sonntagspredigt, aber keine Lebensregel für den Werktag. Man mag mich gerne zynisch nennen – ich kann nicht sehen, welchen Sinn es hat, schöne Normen aufzustellen, die niemand befolgt, die priesterlichen Wächter der Norm so wenig wie ihre Schafe. Sollte die Norm, wenn auch von keinem Lebenden erfüllt, doch wenigstens als fernes Annäherungsziel ihre Bedeutung haben? Nichts deutet darauf hin, daß Fähigkeit und Wille des Menschen, im Gefühl der Bruderliebe die gesamte Menschheit zu umfangen, ohne Unterschied persönlicher Nähe oder Fremdheit, im Laufe von zweitausend Jahren auch nur den geringsten Fortschritt gemacht hat. Dazu waren die Gläubigen unter der kundigen Führung ihrer Kleriseien allzu eifrig damit beschäftigt, durch Mord und Totschlag zu entscheiden, im Namen welches Gottes sie ihren Nächsten lieben sollten ... Es hat eher den Anschein, als ob das Christentum durch jenen Kult des Gefühlslebens, jene Verachtung des Intellektes, die es mit anderen Religionen gemein hat, uns bisher für eine fortgeschrittene Form des Zusammenlebens untauglich gemacht habe, in der die Menschen in Frieden und Verträglichkeit nebeneinander leben können – eben weil niemand von ihnen verlangt, daß sie »einander lieben« sollen.

Vermutlich wird man mir als praktischen Fall eines die ganze Menschheit brüderlich umfassenden sympathetischen Gefühles die karitativ-philanthropische oder humanitäre Haltung vorfüh-

ren wollen. Der Schein trügt. Es ist allerdings richtig, daß der karitative Mensch unter der Vorstellung einer leidenden Menschheit leidet, helfen will, wo Hilfe not tut. Es fragt sich nur, ob dahinter ein Gefühl wirklicher Gemeinschaft mit der namenlosen Masse der Menschheit insgesamt am Werke sei, eine hilfsbereite Solidarität mit dem Leidenden ohne Ansehen seiner Person. Ist nicht die Karitas in ihrer edelsten und echtesten Form vielmehr ein Gefühl ohne persönliche Adresse, ausgelöst durch die Vorstellung des Leidens an sich, ein Mitgefühl eher als ein Gemeinschaftsgefühl? Ist es nicht einfach dies, daß dem Feinfühligen der Gedanke fremden Leidens, des Leidens als solchem, unerträglich ist? Besteht, psychologisch betrachtet, ein Wesensunterschied zwischen der Karitas gegenüber unbekannten, nie gesehenen Menschen und dem Erbarmen über das geplagte Tier? Das wäre notwendig, wenn die karitativ-humanitäre Haltung auf ein echtes Gemeinschaftsgefühl schließen lassen sollte, so wie es zwischen Verwandten, Freunden oder Kameraden besteht. Denn es geht doch kaum an, von Gemeinschaftsgefühl für Hunde, Katzen und Kanarienvögel zu sprechen – wohl aber von Mitgefühl in dem Sinne, daß man die Qual der armen Kreatur nicht mitansehen kann.

Übrigens ist echte karitativ-humanitäre Haltung traurig selten. Wo sie besteht, kann es keinen Unterschied ausmachen, wer der Leidende, Hilfsbedürftige ist. Er hat unser Mitgefühl, weil er leidet, nicht weil er dieser oder jener ist. Geht man aber karitativer Tätigkeit, ja den bloß platonischen Kundgebungen der humanitären Gesinnung auf die Klinge, so zeigt sich fast immer, daß Mitgefühl und Hilfsbereitschaft einer begrenzten Gruppe oder Kategorie von Menschen gelten, die einen irgendwie »angehen«. Die Adresse des Mitgefühls ist nicht »der Notleidende«, sondern dieser oder jener Kreis von Menschen, und das Mitgefühl betätigt sich als Hilfsbereitschaft, wo Menschen *dieses* Kreises in Not sind.

Es ist natürlich und menschlich zu verstehen, daß man zuerst derer gedenkt, die einem nahestehen – aber das ist es gerade,

worauf es ankommt: natürlich und einleuchtend. Humanitäre Karitas im strengen Sinne, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit mit dem Notleidenden, wer er auch immer sei, ist nicht natürlich und so gut wie unbekannt.

Gefühle spielen nun freilich eine außerordentlich große Rolle auch in Massen-Gebilden, aber diese Gefühle sind von völlig anderer Art. Man betrügt sich selbst und andere, wenn man sie für zwischenmenschliche Sympathiegefühle ausgibt. In den Großgebilden ist man nicht unmittelbar mit andern Personen vereint, sondern steht in Reih und Glied mit einer Masse anderer. Bande der Sympathie können mich nur an andere Personen fesseln, nicht an eine Masse anderer in Bausch und Bogen. Wohl aber kann ich Gefühle für eine *Sache* nähren, die auch einer Masse anderer am Herzen liegt. In diesem Falle habe ich kein unmittelbares Verhältnis zu den andern als benannten Personen, sondern ein indirektes zu ihrer Gesamtheit als den Anhängern einer Sache, der auch ich ergeben bin. Diese Art des Kollektivgefühls ist nicht Sympathie für Mitmenschen, sondern *Pathos* für eine gemeinsame Sache. In ihm wurzelt die *heroische* Gesellschaftshaltung – so mag man sie im Gegensatz zur idyllischen bezeichnen.

Kollektivgefühle dieser Art bestehen und erreichen zuweilen hohe Erhitzungsgrade. Eine rein theoretische Betrachtung und Analyse der Gesellschaft hat sie festzustellen und als gegebene Tatsachen hinzunehmen. Pragmatischer Gesellschaftskritik dagegen kann es nicht verwehrt werden, gegen das tatsächlich Bestehende Aufruhr zu stiften, und die Gesellschaftspolitik mag dann Mittel und Wege der Änderung anweisen.

In den folgenden Kapiteln ist zuerst eingehender nachzuweisen, daß die emotionelle Grundlage von Massengebilden nicht sympathetisches Gemeinschaftsgefühl ist und daß deren Mitglieder nur kraft eines Selbstmißverständnisses sich durch zwischenmenschliche Sympathie verbunden glauben. Hierauf ist darzutun, daß die pathetischen Kollektivgefühle gesellschaft-zersetzend wirken. In dieser Absicht ist das aggressive Wesen dieser Ge-

fühle aufzuweisen. Sofern Kollektivpathos in der Tat eine Gesellschaftsgruppe innerlich zusammenhält, stellt es sie zugleich nach außen hin in Front gegen eine andere Gruppe. Dies Verhältnis wirkt gesellschaftlich negativ, sofern zwei oder mehrere Gruppen dieser Art innerhalb einer im gleichen Raume siedelnden Gesellschaft einander gegenüberstehen, wo die Mitglieder dieser Gruppen auf Zusammenarbeit angewiesen sind. Es wird sich dann obendrein zeigen, daß die »gemeinsame Sache«, der die pathetische Gleichstimmung vermeintlich gilt, oft genug nur Chimäre ist. Endlich wird im dritten Buche darzutun sein, daß nüchterne Gleichordnung und Disziplin allein Massengebilde und sachlich-funktionelle Gruppen zusammenhalten können.

Gleichordnung und Disziplin setzen intellektuelle Grundhaltung voraus. Eine Intellektualisierung des Menschen ist aber nicht nur deshalb notwendig, weil disziplinierte Einordnung unter unanschauliche Lebenszusammenhänge eine Sache des Verstandes, nicht des Gefühls ist, sondern außerdem aus einem viel tiefer liegenden Grunde. Unser gesellschaftliches Dasein ist dualistisch aufgebaut. Seine private und öffentliche Sphäre sind polar auseinanderentwickelt. Dem entsprechen – in großen Zügen – zwei Formen der Vergesellschaftung: die intim-persönlich-warme und die distant-sachlich-kühle. Die Struktur der Gesellschaft erfordert, daß der Mensch dem Wechsel dieser beiden sozialen Haltungen gewachsen sei. Dies Unterscheidungsvermögen, diese Beherrschung der Impulse des eigenen Ich, die Fähigkeit, hier seine Gefühle sprechen zu lassen, dort sie zum Schweigen zu bringen, wie Umstände und Augenblick es erfordern, haben ihren Ursprung im Intellekt. Eine Privatisierung des Gefühlslebens tut not. Später wird zu zeigen sein, wie solche Gefühlsenthaltsamkeit sich auswirkt. Unmöglich ist sie nicht. Auch in unserem Alltagstreiben wechseln ja emotional und rational betonte Haltungen miteinander ab. In ganz verschiedenen Sinneshaltungen sitzt der Geschäftsmann über seine Konten gebeugt, legt er die Hand auf den Scheitel seines Jungen . . .

Wer aber der Intellektualisierung im hier näher bestimmten

Sinne als Gefühlsverarmung und Barbarisierung des Gemütes entgegentreten will, der wird gut tun, sich erst davon Rechenschaft abzulegen, welche Segnungen die vielgepriesene Gemeinschaftsfühlerei der Menschheit gebracht hat.

§ 4 Die Legende von der Volksgemeinschaft

Massengesellschaften sind nicht durch sympathetische Gemeinschaftsgefühle zusammengehalten

Dies genauer nachzuweisen ist unsere nächste Aufgabe. Die Analyse jedes beliebigen sozialen Großgebildes würde das bestätigen. Aus besonderen Gründen wähle ich die Nation als Beispiel. Gerade in ihrem Falle scheint kein Zweifel daran erlaubt, daß ihre Mitglieder durch unmittelbare Gefühlsgemeinschaft vereint seien. Gelingt es zu zeigen, daß dies auf einer Selbsttäuschung beruht, wird niemand die Behauptung im Hinblick auf andere Großgruppen aufrechterhalten. Der Verfasser bringt damit freilich sich selbst in die Lage, öffentliches Ärgernis erregen zu müssen, und er hat mit heftigen Gefühlswiderständen gegen seine Darlegungen zu rechnen. Das ist nun einmal nicht zu ändern. Zur Vorwarnung des Lesers kann nur gesagt werden, daß die Bemühung um theoretische Wahrheit den Begriff des Ärgernisses nicht kennt und daß Gefühlswiderstände keine gültigen Argumente sind.

Die folgende Analyse der Nation erfüllt übrigens einen in unserem Gesamtzusammenhang wichtigen Nebenzweck. Indem sie zeigen wird, daß die nationalen Gefühle nicht zwischenmenschlich-sympathetischer, sondern unpersönlich-pathetischer Art sind, beleuchtet sie die besonderen Eigenschaften dieser letzten und bereitet so die spätere Erörterung ihrer zersetzenden Wirkung vor.

Der Begriff der Nation ist vielumstritten. Die Vorstellungsinhalte, die dieser und jener mit dem Begriff verbindet, weichen stark voneinander ab, und dies allein schon mag als Zeichen dessen

verstanden sein, daß die Mitglieder einer Nation in ihren Nationalgefühlen keineswegs übereinstimmen. Von solcher Uneinigkeit abgesehen, zum Teil freilich auf ihr beruhend, bewegt die Begriffsbildung sich in zwei verschiedenen Ebenen: der politischen und der kulturellen. Dementsprechend hat man denn auch in jüngerer Zeit geradezu zwischen Staatsnation und Kulturnation unterschieden und das wirkliche oder ideale Verhältnis zwischen beiden begrifflich zu klären versucht.

Im Begriff der *Staatsnation* setzt man den Staat auf der einen und die ihn tragende Bevölkerung auf der anderen Seite in Beziehung zueinander. Der Staat als solcher ist dann gar kein aus menschlichen Personen bestehendes Sozialgebilde (Gruppe), sondern ein anstaltliches Gefüge von Zielen, Mitteln und Funktionen machtmäßiger und rechtlicher Art. Menschen scharen sich um ein Staatsideal und vielleicht zum Kampf *für* dessen Verwirklichung. Eine Bevölkerung ist *unter* einem Staatsgefüge zu politischer Einheit gesammelt. Nicht aber ist – im Bereich dieser Begriffsbildung – eine Vielzahl von Menschen *als* Staat geeint. Sie sind durch den Staat und unter ihm organisiert. Der Staat selbst ist, so gesehen, ein Ding außerhalb der Person des Bürgers: Gerichte und Behörden, Steueramt und sozialpolitische Veranstaltungen und über alledem ein Parlament und eine Regierung. Man hält in der abstrakten Begriffsbildung die politische Gesellschaft selbst, die Nation nämlich, und deren politischen Apparat, den Staat, auseinander. Dies entspricht vortrefflich dem ursprünglichen Gebrauch des Wortes Staat. Schon vor Macchiavelli, besonders aber bei diesem selbst, ist *lo stato* der Herrscher, sein Hofstaat, Beamtenstab und der Inbegriff jener Machtmittel, die zu seiner Verfügung stehen, das alles im artikulierten Gegensatz zur Bevölkerung.

Im demokratischen Gedankenkreis freilich rückt der Begriff des Staates dem des Staatsvolkes näher. Demokratische Staatsbürgerkunde jedenfalls erzählt den Jungen: »Der Staat, das sind wir alle zusammen« – und in einem bestimmten Sinne trifft das zu. Alle (erwachsenen) Bürger sind Träger des Staates und haben

gleichen Anteil an der Herrschaft, die mittels des staatlichen Machtapparates über die Bevölkerung im ganzen und über jeden einzelnen Bürger ausgeübt wird. Der Satz drückt die besondere Herrschaftsstruktur der Demokratie aus, nämlich, daß Herrschende und Beherrschte – der demokratischen Idee nach, wenn auch nicht so ganz in Wirklichkeit – identisch zusammenfallen. Das ändert jedoch nichts daran, daß der Staat ein unpersönlicher Apparat ist. Demokratie verändert nicht das Wesen des Staates als eines anstaltlichen Gebildes, sondern nur das Verhältnis des Staatsvolkes zu ihm.

Als unpersönliches, anstaltliches Gebilde betrachtet, kann der Staat nicht selbst eine Gefühlsgemeinschaft sein, sondern ist im günstigsten Falle die organisatorische Form, unter der in Gefühlsgemeinschaft verbundene Menschen zusammenleben. In zweiter Linie wird dann der Staat selbst zum Gegenstand gewisser Gefühle der durch ihn organisiert zusammenlebenden Personen.

Nationalstaatliche Gesinnung und Denkweise weigern sich jedoch, eine abstrahierende Begriffsbildung anzuerkennen, die zwischen dem Staat als einem unpersönlichen Gebilde und dem Staatsvolk oder der Nation unterscheidet. Die Begriffe seien, heißt es da, ebenso unzertrennlich wie die Wirklichkeiten, auf die sie sich beziehen. Der Staat sei die politische Form, unter der die Nation als solche lebe, untrennbar von seiner Substanz, gleichwie diese von ihrer Form unlösbar sei. Solle aber schon der Staat als ein unpersönliches, rein organisatorisches Gebilde gefaßt werden, so sei er als solches doch jedenfalls von der Nation selbst zur Wahrnehmung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten geschaffen. Logisch ausgedrückt: der Nation wird der Primat gegenüber dem Staat als Anstaltsgebilde zuerkannt, weil der Staat, so aufgefaßt, nichts anderes sei als organisatorische Erscheinungsform und Werkzeug der Nation. Gerade dies ist aber die Frage: ist der Staat ein Werk der Nation, oder ist diese vielmehr ein Erzeugnis staatlicher Ordnung? Geschichtlich sowohl als strukturell scheint das zweite der Fall zu sein.

Geschichtlicher Betrachtung stellt die Nation sich unzweifelhaft

als allmählich aus dem Staat hervorgegangen dar. Es gab im neu-europäischen Kulturkreis keine Nation und kein ihr entsprechendes politisches Gebilde, ehe es einzelnen großen Herren geglückt war, im Kampf mit dem Lehnsadel zentrale Machtapparate (»Staaten«) zu schaffen. Der Staat im heutigen Sinne entsteht mit dem Absolutismus, und es ist widersinnig, von einem Lehnsstaat zu sprechen. Die *Lehnsgesellschaft* wurde vom *Territorialstaat* abgelöst. Die Territorien jener dynastischen Staaten waren von Bevölkerungen bewohnt, die von der Gebietsstaatsbildung nicht als soziale Einheiten vorgefunden, sondern vielmehr von ihr zu politischen Einheiten erhoben wurden. Dynastische Staatsgrenzen durchschnitten allenthalben die Siedlungsgebiete der Stämme oder brachten Teile verschiedener Stämme zwangsweise unter einen Hut. Insofern war die Bevölkerung des dynastischen Gebietsstaates bunt und »zufällig« zusammengesetzt, nicht durch andere spezifische Bande miteinander vereint als eben durch die Herrschaft eines Territorialfürsten. Der Staat entsteht als Staat des Fürsten, nicht des Volkes. Die hierauf einsetzende Entwicklung hat einen Doppelverlauf. Auf der einen Seite wird die Bevölkerung allmählich zur politischen Nation geschmiedet eben dadurch, daß sie, unter dynastischem Zwang zusammengehalten, gemeinsamen historischen Geschicken ausgesetzt ist. *Die Nation wächst im Schatten des Staates heran.* Gleichlaufend damit wird andrerseits diese keimende und wachsende Vorstellung, eine Nation zu sein, zum magnetischen Mittelpunkt aller der Regungen innerhalb der Bevölkerung, die sich gegen das Machtmonopol des absoluten Herrschers richten. Als Nation entreißt die Bevölkerung dem Fürsten seine absolute Macht, als Nation fordert sie Ersetzung der dynastisch-zufälligen durch völkisch-»natürliche« Staatsgrenzen. Eine und dieselbe Grundvorstellung war im 19. Jahrhundert am Werke hinter den deutschen und italienischen Bestrebungen, Kleinstaaten zum Nationalstaat zu sammeln, hinter den Selbständigkeitsansprüchen der Polen gegen Rußland und denen einer Reihe von Kronländern gegen die Habsburger. Diese Doppelentwicklung, die

Entstehung der Nation *im Schoße* des absolutistischen Fürstenstaats und ihr Kampf *gegen* den Absolutismus, vollzog sich teils friedlich, teils aufrührerisch im Verlauf der Dünungen, die, von der Französischen Revolution ausgehend, den größten Teil Europas überspülten.

Gegen die geschichtliche Ableitung der Nation aus dem Fürstenstaat kann eingewendet werden, daß sie nicht das letzte Wort über die heutige Struktur des politischen Lebens ist. Der Staat in seiner *gegenwärtigen* Gestalt sei, könnte man sagen, die von der erwachten Nation für sich selbst gefundene und geschaffene politische Form, und demnach ist der Nation in *struktureller* Hinsicht der Vorrang vor dem Staate zuzuerkennen, gleichviel wie es *geschichtlich* zu diesem Verhältnis gekommen sein mag.

Das nationalstaatliche Denken legt dem Begriff der Nation eine besondere, politisch-dynamische Bedeutung bei. Die Nationalstaats-Ideologie und ihr verwandte staatsphilosophische Richtungen schließen aus dem vermeintlich objektiv bestimmten »Wesen der Nation«, auf welchen Gebietsumfang ein Staat gerechtfertigten Anspruch habe und wie das Staatsleben zu ordnen sei. Dergleichen setzte voraus, daß man die Nation unabhängig vom Staatsbegriff als eine soziologische Größe bestimmen könne und daß dieser der logische Vorrang vor dem Staatsbegriff zukomme. Der Staat also wird betrachtet als die politische Daseinsform, die eine Nation sich selber geschaffen hat oder zu schaffen im Begriffe steht. Die Nation muß dann eine gesellschaftliche Einheit sein, zwischen deren Gliedern (Angehörigen) eine von den organisatorischen und rechtlichen Banden des Staates unabhängige Zusammengehörigkeit besteht. Die staatliche Form mag die nationale Zusammengehörigkeit befestigen, kräftigen und umgrenzen – aber sie ist nicht konstitutiv für den Begriff der Nation selbst. Die Nation ist vielmehr die »raison d'être«, der Daseinsgrund des Staates.

Wenn das wahr sein soll, muß man den Begriff der Nation ohne Zuhilfenahme des Staatsbegriffes und unabhängig von ihm bestimmen können. Durch all die Zeit aber, in der Staatsmänner

so viel von ihren Nationen geredet, in deren Namen außenpolitische Forderungen erhoben und Kriege angezettelt haben und der Nationalismus in Dichtung, Kunst und Philosophie wahre Orgien gefeiert hat, ist es niemandem geglückt, auch nur einigermaßen stichhaltig zu erklären, was eine Nation eigentlich sei – wenn nicht eine unter gleicher staatlicher Ordnung und Herrschaft lebende Bevölkerung.

Weder auf die Gemeinsamkeit der Sprache im besonderen oder der Kultur im allgemeinen läßt ein wirklichkeitstreuer Begriff der Nation im politischen Sinne sich begründen. Diese Begriffsbildungen dienen höchstens als ideologische Masken für imperialistische Ansprüche. Die Staatsgrenzen fallen gewöhnlich weder mit sprachlichen oder andern kultürlichen oder ethnischen Unterscheidungen zusammen – und die betroffenen Bevölkerungen empfinden das keineswegs immer als störend. Jeglicher Versuch, den Begriff der Nation unter Umgehung des Staatsbegriffes zu bestimmen, ist zum Scheitern verurteilt, es sei denn, man nehme seine Zuflucht zu dem nachgerade beliebt gewordenen Satze, wonach »der Wille, eine Nation zu sein, das Wesen der Nation ausmacht«. Dies aber ist keine Begriffsbestimmung, sondern ein logischer Purzelbaum.

Von wessen Willen ist hier die Rede? Vom Willen der Nation als solcher? Das kann doch wohl nicht sein. Um wollen zu können, muß sie erst da sein, existiert also nicht erst kraft ihres Willens. Wobei ganz davon abgesehen ist, daß »die Nation« ebensowenig wie irgendein anderes Kollektiv als solche wollen kann. Mit dieser mystischen Personifizierung gesellschaftlicher Ganzheiten sollten wir ein für allemal fertig sein.

Soll aber das Dasein der Nation auf dem Willen der ihr zugehörigen Personen beruhen, ergeben sich andere Unmöglichkeiten. Man denke sich ein Land A, grenzend an das Land B. Ein Teil der Sprachzugehörigen von A lebt als »nationale Minderheit« auf dem Gebiet von B. Der nationale Wille eines Teils der Bewohner von A wird die A-Minderheit jenseits der Grenze für die Nation A beanspruchen – ein anderer Teil tut es nicht.

Unter der A-Minderheit im Lande B werden einige sich national zu A bekennen, andere aber nicht, d. h. sie fühlen sich gegenüber ihrem Lande B nicht als nationale Minderheit. Wessen Wille soll dann den Ausschlag geben? Ist eine Minderheit unter fremder Staatshoheit, bzw. eine sprachfremde Minderheit innerhalb der eigenen Staatsgrenzen nationalzugehörig kraft *ihres* Zugehörigkeitswillens – oder kraft des Willens der staatlich organisierten Sprachmehrheit, jene Minderheiten zu den Ihren zu rechnen?

Es ist und bleibt schon so: der politische Begriff der Nation hat nur Sinn, sofern man ihn durch den Staatsbegriff bestimmt, d. h. als die Bevölkerung, die ungeachtet sprachlicher Unterschiede und kultureller Eigenarten kraft ihrer Einordnung unter einen Staat eine gesellschaftliche Einheit bildet. Damit fällt aber der Primat der Nation vor dem Staat auch im strukturellen Sinne fort. *Die Nation ist eine Funktion des Staates.* Durch die Staatenbildung ist sie entstanden, und nur kraft staatlicher Organisation hat sie überhaupt Bestand als gesellschaftliches Gebilde. Da aber die Wirklichkeit der Nation auf ihrem Staate beruht, kann dieser nicht als das Werkzeug aufgefaßt werden, das die Nation sich zur Wahrnehmung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten selbst geschaffen hat. Ist die Nation ein Erzeugnis des Staates, so hat sie weder genetisch noch logisch Bestand vor ihm, und die Bevölkerung hat vor dem In-Erscheinung-treten des sie einenden Staates keine gemeinsamen Angelegenheiten, zu deren Wahrnehmung sie eines Werkzeugs oder Apparates bedürfte.

Ist so der politische Begriff der Nation sinnlos, es sei denn, man bezeichne damit ganz einfach die Gesamtheit der Staatsbürger, so bestünde doch die Möglichkeit, das Wesen der Nation in einer andern als der politischen Ebene unabhängig vom Staate zu bestimmen und ihre Zusammengehörigkeit aus vorstaatlichen Tatsachen herzuleiten. Auch diese Versuche sind bezeichnenderweise kläglich mißglückt.

Der beliebteste Begriff ist derjenige der *Sprachnation.* Aber wieviel ist er wert? Welche Erkenntnisfunktion kann er ausfüllen? Soll schon die Gemeinsamkeit der Muttersprache eine gesell-

schaftliche Einheit begründen, so wird es eher der Stamm sein als die Nation im heutigen Sinne. Die nationalen Reichssprachen sind in den meisten Fällen Kunsterzeugnisse, nicht selten angeregt durch staatlichen Zusammenschluß und Zentralisierung. Der Kanzleistil hat an der Wiege der Schriftsprachen Gevatter gestanden. Die ursprünglichen Stammesdialekte aber sind ungeeignet, den Begriff der Nation auf sie zu gründen.

Stützt man sich aber auf die Reichs- oder Literatursprache, so bleibt als einziger vernünftiger Sinn des Begriffes Sprachnation eben die Menge der Menschen, die – gleichviel wo auf dem weiten Erdenrund lebend – die gleiche Muttersprache sprechen, also eine unorganisierte Vielzahl von Personen, eine strukturlose Menge. Wohl findet man Kreise, die sich der Pflege der Muttersprache als eines gemeinsamen nationalen Kulturgutes annehmen. Insoweit ist die Sprache Inhalt und Gegenstand echter Vergesellschaftung. Aber eine solche Vereinigung oder Bewegung ist weder, noch repräsentiert sie die Sprachnation als solche – kann vielmehr günstigstenfalls als ein Stoßtrupp gelten, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, zur Sammlung um die Muttersprache als gemeinsamen Besitz aufzurufen.

Es herrscht denn auch keinerlei Regel im Verhältnis zwischen Sprachgruppen und Staaten. In der Schweiz leben drei – mit den Rätoromanen vier –, in Belgien zwei Sprachgruppen paritätisch unter einem Staate zusammen. In Finnland und anderwärts bestehen starke sprachliche Minderheiten. Die Deutschsprechenden sind staatlich geschieden als Reichsdeutsche, Österreicher und Deutschschweizer. Und wie ist es mit den Skandinaviern? Sind sie drei Sprachnationen oder drei Zweige einer einzigen? Das Südschwedische ist – von der staatlich reglementierten Schreibweise abgesehen – kein schwedischer, sondern ein dänischer Dialekt. Island, dessen Sprache am weitesten von den andern skandinavischen abliegt, war bis vor wenigen Jahren dänisches Kronland, die Faröer sind es noch heute. Und Norwegen, dessen Reichssprache bis vor fünfzig Jahren mit der dänischen fast identisch war, hat sich erst in jüngster Zeit künstlich weiter und

weiter von ihr entfernt – offenbar um seine Eigenständigkeit zu unterstreichen.

Sprachliche und politische Grenzen fallen oft genug auseinander, ohne daß dies notwendigerweise zum nationalen Problem wird. Die Deutschschweizer haben niemals »heim ins Reich« gestrebt, und die österreichische Anschlußfront hatte nur vorübergehend eine zweifelhafte Mehrheit.

Soll also von einer nationalen Gefühlsgemeinschaft die Rede sein können, muß sie aus der politischen Geschichte hervorgewachsen sein oder auf anderen Ursachen beruhen – auf gemeinsamer Sprache sicher nicht.

Nun ist der Gedanke der Sprachnation nur eine Variante der umfassenderen Vorstellung der *Kulturnation*. Die Sprache ist das deutlichst hervortretende und leichtest feststellbare Kennzeichen gemeinsamer Kultur. Ist dann die Abgrenzung der Nation mit Hilfe der Sprache schon eine höchst unsichere Sache, so wird sie völlig hoffnungslos, wenn man den Begriff der Nation auf Gemeinsamkeit der Kultur in einem weiteren Sinne gründen will. Eine Nation sind dann alle jene, die kraft jahrhundertelanger Überlieferung einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund, einen gemeinsamen Kulturbestand oder gar gleichen »Volkscharakter« haben. Welche Kultursubstanz ist gemeint? Denkt man an die Volkskultur, endet man wiederum bei engeren, stämmischen Einheiten statt bei der weiterspannenden Nation – nicht beim Deutschen, sondern beim Bayern und Friesen, dem Sachsen und Hessen. Als ein neuzeitlicher Begriff müßte die Nation wohl eher an die städtische Kultur der literarisch gebildeten, kulturellen Oberschicht angehängt werden – dann aber grenzt man kraft des weltbürgerlichen Gepräges neuzeitlicher Hochkultur nicht Nationen, sondern kontinentale Kulturgesellschaften gegeneinander ab.

Stützt man aber den Begriff der Kulturnation auf eine charakteristische Lebensanschauung oder kulturelle Grundhaltung, so fällt man unvermeidlich auf die Vorstellung eines Nationalcharakters zurück – diesen in seiner Unbestimmtheit völlig unbrauchbaren

Begriff, den die intuitive Kulturdeutung der Romantik und Neuromantik so schändlich mißbraucht hat, den aber erfahrungswissenschaftlich geschärftes Verantwortungsbewußtsein ablehnen muß (15). Weniges kann so lächerlich sein wie die berühmten Bemühungen einer bestimmten Nation, gewisse kulturelle Spitzenleistungen als für sie typisch sich zuzurechnen – nur weil der Urheber zufällig dieser Nation angehörte. Mußte Shakespeare wirklich notwendigerweise Engländer sein? Wäre Bach außerhalb Deutschlands unmöglich gewesen? Zeugt das Lebenswerk des Kopernikus von seinem Polentum? Wie will man doch solche Behauptungen beweisen oder auch nur notdürftig glaubhaft machen? Haben nicht die Nationalsozialisten sich hinreichend lächerlich gemacht mit ihren feinen Unterscheidungen zwischen deutscher und jüdischer Mathematik oder Physik? Abgesehen von milieubedingten thematischen Antrieben oder Eigenarten konventionellen Stiles könnte vermutlich jede bedeutende Kulturleistung aus jeder beliebigen modernen Kulturnation hervorgegangen sein.

Legt man den Hauptton auf die Geschichte und Überlieferung als Quellen gewisser gemeinsamer Lebens- und Denkgewohnheiten, kann man mit einiger Sicherheit eine Nation als die Gesamtheit derer abgrenzen, die in gegenseitigem Verständnis miteinander leben, z. B. kraft gleichartiger Rechtsbegriffe und anderer durch Institutionen eingeprägter Vorstellungen. Der Gedanke an gemeinsame feste Institutionen aber führt uns geraden Weges zurück zur Staatsnation. Diese Institutionen nämlich, die im Lauf der Zeit ihre Spuren im Vorstellungsleben und den Reaktionsweisen der Menschen hinterlassen – eine bestimmte Form der Demokratie, ein Schulsystem, gewisse Verfahrensweisen der Verwaltung u. dgl. –, solche Institutionen sind ja eben ein Werk des Staates. Wenn also die Nation durch eine traditionelle (nicht stämmisch oder rassisch angeborene) Sinnesart gekennzeichnet ist, dann stehen dahinter die Institutionen, deren Wirkungsfeld mit den Gebietsgrenzen des Staates zusammenfällt. Insoweit darf von nationaler Eigenart gesprochen

werden. So bezeichnet denn Henri Hauser die Nation und ihre charakterliche Eigenart als »un résidu de l'histoire commune«.
Den Versuch, die Nation durch die *Rasse* zu bestimmen, braucht man wohl nicht mehr im Ernst abzuweisen.
Jedes Bemühen, den Begriff der Nation unter Umgehung des Staatsbegriffes zu bestimmen, ist aussichtslos – es sei denn, man ziehe sich auf Ernest Rénans berühmten Satz zurück: »La nation, c'est un plébiscit de tous les jours«, vereinfacht zu der Behauptung, das Wesen der Nation liege in dem einigen Willen, eine solche zu sein. Dergleichen mag als Bonmot hingehen, aber eine ernsthafte Erklärung ist es nicht. Unser wirkliches Bürgerverhältnis zum Nationalstaat wird ja gänzlich ohne Befragung unseres Willens entschieden.
Wie immer man aber die Nation bestimmen mag – als Staats-, Sprach- oder in weiterer Bedeutung als Kulturnation: keinesfalls ist sie eine Gruppe von Personen, die in zwischenmenschlicher Gefühlsgemeinschaft vereint sind. J. St. Mill hat ja bekanntlich in seinen Betrachtungen über die repräsentative Regierung 1861 den kühnen Satz ausgesprochen, daß die Nationalität in der »gegenseitigen Sympathie ihrer Angehörigen« bestehe, und nicht zumindest seine Autorität hat das Gerede von der Gefühlsnation am Leben erhalten. Fünfzig Jahre früher hat Friedrich Schlegel die Nation als Einheit der Abstammung, Sitte und Sprache bestimmen wollen, die »strenge Absonderung der Nationen« als natürlich, die Nation nach innen hin aber als »eine große, allumfassende Familie« bezeichnet. Wo haben diese romantischen Idylliker eigentlich bei solchen Vergleichen ihre Vorstellungskraft und ihre Gedanken gehabt? Was man als Nationalgefühl bezeichnen darf – und sicherlich gibt es so etwas –, hat mit gegenseitiger Sympathie nichts zu tun. Worin es wirklich besteht, ist nachher zu beschreiben. Hier sei nur angedeutet, daß dies Nationalgefühl der Vorstellung von »der Nation« als solcher und der von gewissen »nationalen Werten« gilt, nicht aber den lebenden Personen, die gleich mir zu dieser Nation gehören. Wenn dem Schultze in Kassel die Brust von Nationalgefühl

schwillt, umfaßt er wahrhaftig nicht den Müller in Posemuckel und den Hübner in Dinkelsbühl in volksgemeinschaftlicher Bruderliebe. Dergleichen ist – selbst wenn er es sich vormacht – unmöglich. Er »sieht« sie nicht. Die 60 oder 65 Millionen »deutschen Brüder« sind zu viele, als daß der eine Schultze sich zu den andern 64 999 999 persönlich hingezogen fühlen könnte. So geräumig ist sein Herz nicht, daß es Millionen in persönlicher Sympathie umfassen könnte. In kleineren Völkern, dem dänischen z. B., wird zuweilen noch heute, besonders von Schullehrern, die sentimentale Redensart gebraucht, wir seien ja doch »eine große Familie«. Die Handlungsweisen der in dieser Art sich lyrisch Ergießenden entblößen gewöhnlich die Hohlheit der Phrase.

Die Nation ist ein höchst unübersichtliches, unanschauliches und abstraktes Gebilde, sofern man sie sich als zusammengesetzt aus Personen denkt. In der Einbildungskraft des Einzelnen hat sie nur Leben als affektbetonte Vorstellung von einer Einheit, einem Wesen höherer, kollektiver Ordnung, in dem die übrigen menschlichen Einer vom Nebel der Anonymität verschlungen sind. Sie stehen nicht vor mir als benannte Personen aus Fleisch und Blut, sondern insgesamt als »wir 65 Millionen Deutsche«. Nationale Zusammengehörigkeit vereint nicht *unmittelbar* den Einzelnen mit andern als Individualitäten, sondern mit ihnen in Bausch und Bogen als *Glieder* der Nation. Wo es aber zu spezifisch nationalem Kontakt zwischen zweien kommt, da ist er *indirekt*, d. h. er ist eine Auswirkung der Hingabe beider Partner an die Nation als solche.

Dies wird durch Beispiele scheinbar persönlicher, nationaler Solidarität nicht widerlegt, sondern geradezu bestätigt. Stößt A während einer Auslandsreise durch Zufall auf den ihm bisher unbekannten Landsmann B, wallen möglicherweise nationale Gefühle in ihm auf, und er ist dem B gegenüber gesellig zugänglich. Die Sympathie gilt aber nicht der Person des B, sondern dem Landsmann in der Fremde – mit dem X, Y oder Z wäre es ebenso gegangen. Die Aufgeschlossenheit des A ist eine Auswirkung seiner affektiven Hingegebenheit an *die Nation als*

solche. Das zeigt sich unter anderem darin, daß die unwählerische Kontaktbereitschaft gegenüber dem persönlich unbekannten Volksgenossen offenbar nur in einer Kontrast-Umgebung besteht. Wenn A dem gleichen B in Münster begegnete statt in Hongkong, würde er ihn vielleicht unsympathisch finden oder ihm gleichgültig den Rücken wenden. Die Begegnung mit dem Landsmann B in fremder Umgebung aktualisiert dagegen das Nationalgefühl des A. Die gleiche Wirkung mag durch den Anblick der Flagge am Konsulatsgebäude der eigenen Nation in Johannesburg hervorgerufen werden. Und die Kontaktbereitschaft besteht nicht nur gegenüber dem Landsmann B, sondern unter gewissen Umständen auch gegenüber einem C von anderer Nationalität. Beispiel: der Holländer A steht auf der Straßenbahn in Rio de Janeiro und sieht aus der Rocktasche des C den Nieuwe Rotterdamsche Courant hervorgucken. C ist aber nicht Holländer, sondern Däne und hat den Courant in Ermangelung einer dänischen Zeitung gekauft. Er kennt aber Holland und spricht die Sprache leidlich. Der Kontakt ist hergestellt. Der Affekt des A gilt dem Laut der Muttersprache im fremden Land, und den C versetzt die Begegnung in aufgeschlossene Stimmung, weil er frohe Erinnerungen an seine Besuche in Amsterdam und an holländische Freunde hat. Seine Reaktion hat mit Landsmannschaft nichts zu tun. Man könnte die Kasuistik der Situationen ausspinnen, aber wesentliche neue Momente kämen dabei kaum zum Vorschein.

Bislang galt es nachzuweisen, daß das Nationalgefühl nicht ein Band der Sympathie ist, das die Landsleute als Personen miteinander vereint. Das Nationalgefühl ist Pathos für die Sache der Nation. Nähere Nachprüfung der Wirkungsweise des Nationalgefühls wird einen gemeinsamen Zug aller pathetischen Sozialgefühle bloßlegen: sie sind aggressiv. Diese Behauptung ist im folgenden Abschnitt am Beispiel nicht nur der Nation, sondern auch der Klasse zu erhärten.

§ 5 Nationalgefühl und Klassenbewußtsein

Pathetische Kollektivgefühle sind gegnerisch gespannt

Gleich dem sympathetischen Gemeinschaftsgefühl wirkt auch das Pathos für eine gemeinsame Sache als sozialer Kitt. Aber mit einem wichtigen Unterschied. Der auf sympathetischem Gemeinschaftsgefühl beruhende Zusammenhalt von Personen (in Gruppen erster Ordnung) hat keine Front nach außen. Solche Gruppen sind nach innen gekehrt und in gewissem Sinne sich selbst genug. Wenn eine Anzahl Menschen durch gegenseitige Gefühlsbejahung (Sympathie) miteinander verbunden sind, ist damit nicht gesagt, daß sie Außenstehenden gegenüber ablehnende oder gar feindselige Gefühle hegen. Sympathie für diese hat nicht notwendigerweise als Kehrseite eine Antipathie gegen jene, sondern ist ein Gefühlsplus, das mein Verhältnis zu gewissen Mitmenschen von der Gleichgültigkeit gegenüber anderen unterscheidet. Die Familie Schultze fühlt sich innig verbunden, ohne deshalb mit den Familien Müller und Wernicke auf Kriegsfuß zu stehen. Nur in der Abwehr werden Gruppen erster Ordnung streitbar. Wenn eine solche Gruppe sich von außen bedroht fühlt oder wenn ein Gruppenfremder einem ihrer Mitglieder zu nahe tritt, erwacht die Solidarität in ihrer streitbaren Form.

Ganz anders verhält es sich mit den Gesellschaftsgebilden zweiter Ordnung, die vom Pathos für eine gemeinsame Sache getragen sind. Dies Pathos bindet den Einzelnen mit starken Banden an die Gruppe, öffnet aber zugleich eine Kluft zwischen ihm und allen denen, deren Pathos einer anderen »Sache« gilt. Nachher wird eingehender zu begründen sein, warum das so ist. Hier sei vorerst nur die Tatsache selbst am Beispiel des Nationalgefühls und des Klassenbewußtseins dargestellt.

Es hat sich im vorigen Kapitel als unmöglich erwiesen, die Nation anders als durch Vermittlung des Staatsbegriffes befriedigend zu bestimmen. Sieht man vom Staate ab, bleibt für den Begriff der Nation kein Wirklichkeitsgehalt übrig. Als tatsächliche Erscheinung ist die Nation eine Millionenmenge von Menschen, die einen Fürsten oder Präsidenten über sich anerkennen, unter einer Regierung stehen, die gleichen Gesetze befolgen (sofern sie ihnen nicht zuwiderhandeln) und ihre Steuern in die gleiche Kasse bezahlen (sofern sie nicht Steuer hinterziehen). Die Nation ist organisatorische Sammlung von Menschen. Darüber hinaus hat der Begriff keinen greifbaren Gehalt.

Aber es gibt ein Nationalgefühl, ein Nationalbewußtsein – niemand wird das leugnen. Daß es nicht ein Gefühl zwischenmenschlicher Sympathie sein kann, ist schon gezeigt. Die Glut des Nationalgefühls mag noch so brennend sein, sie kann nicht den Millionen unbekannter und namenloser Volksgenossen als solchen gelten, sondern nur der Nation als einem Ganzen. Das Nationalgefühl ist Pathos, Begeisterung für eine Sache – eben die nationale. Was aber ist diese »Sache der Nation«? Die Substanz dieser Sache, der Inhalt, an den das Nationalbewußtsein sich klammert, ist, auf seine letzten Elemente zurückgeführt, eine Reihe lebendiger und toter Symbole: König, Wappen, Flagge und Hymnus – hinter ihnen aber: ein ideologischer Nebel, ein feierliches Nichts.

Sicherlich sind auch Ideologien auf ihre Weise Wirklichkeiten. Insofern nämlich, als Menschen tatsächlich an sie glauben und sich in ihren Handlungen durch sie bestimmen lassen. Psychische Wirklichkeiten also. Ihr Inhalt aber ist Chimäre, und es fragt sich, ob auf Chimären gegründete, psychische Wirklichkeiten wert sind, bewahrt oder zerpflückt zu werden. Im allgemeinen – nicht nur im Hinblick auf nationale Ideologien – bin ich der persönlichen Meinung, daß Gefühle, die infolge ihrer Gegenstandslosigkeit nicht ohne die Krücken des Symbols leben können, zu erlöschen verdienen. Wenn ein Verstorbener nur durch die Konvention des jährlichen Friedhofsbesuches am Allerheiligentage

oder durch das von Pietätsgegenständen ausstrahlende Memento in unserm Gedächtnis fortlebt, möchten wir ihn ebensogut vergessen. In Wirklichkeit ist seine Gestalt aus unserm Leben gelöscht – sonst erstünde spontan sein leibhaftiges Bild vor uns aus Situationen, aus Stimmungen, und kein äußeres Objekt brauchte uns an ihn zu erinnern. Ebenso: wenn das Nationalgefühl sich nur vom Kultus der Symbole nähren kann – warum sollte es dann nicht verglimmen dürfen? Wenn ohne äußeres Zeichen der Gemeinschaft keine Gemeinschaft besteht, welchen Gehalt, welchen Sinn hat dann solche »Gemeinschaft«? Sieht man vom Staat als zweckhaft-organisatorischer Sammlung ab, so bleibt vom Wesen der Nation – der Nationalismus. Der aber ist eine Gefühlsverfassung, die erstens des Objektes in der Welt der Tatsachen entbehrt und eben deswegen zweitens ihrem innersten Wesen nach aggressiv ist.

Der übliche Sprachgebrauch unterscheidet zwischen den lobenswerten Erscheinungen des Nationalgefühls oder Patriotismus und den bösartigen des Nationalismus oder Chauvinismus (Jingoismus). Soweit ich sehen kann, bestehen zwischen diesen »guten« und »schlechten« Haltungen und Verhaltensweisen nur unbestimmbare Gradunterschiede. Niemand hat noch einen Chauvinisten sich selbst als solchen bekennen gehört – er bezeichnet sich als vaterlandsliebend. Kein Nationalist stellt sich unter diesem Namen vor – er nennt sich einen »guten Deutschen« oder Franzosen oder was immer. Es gibt keinen Wesensunterschied zwischen den guten und den bösartigen Formen, keinen Maßstab dafür, wo die eine endet und die andere beginnt. Nur eines ist sicher: reichst du dem Teufel einen Finger, nimmt er die ganze Hand. Der gute Patriot mit den edlen Nationalgefühlen ist zumindest potentiell ein Nationalist – und wird dazu in der Stunde der Versuchung. Man sagt uns, daß die aggressive Gesinnung, die den Nationalismus, Chauvinismus und Jingoismus kennzeichnet, sie klar von dem nach innen gekehrten, friedlichen Nationalbewußtsein und Patriotismus abhebe. Als Edith Cavell vor dem

deutschen Erschießungspeloton stand, soll sie der Legende nach gesagt haben: »Patriotism is not enough, – I must have no hatred in my heart«. Sentimentale Frau, die sie war, wußte sie nicht, daß gerade dies unmöglich ist: Patriot zu sein, ohne Feindschaftsgefühlen sein Herz aufzutun. Sie mögen sorgsam verborgen, unkenntlich verkleidet, tief begraben sein, aber sie liegen auf der Lauer und warten auf den »gerechten Anlaß«, der sie auslöst.

Das Nationalgefühl kann sich nicht daran genügen lassen, nach innen gekehrt zu sein. Dies setzte voraus, daß die Nation ein für den Einzelnen überblickbarer und anschaulicher Kreis von Personen wäre. Als Ganzes kann die Nation nur dank ihren Grenzen erfaßt werden. Darin schon liegt das Motiv des Gegensatzes. Eine Nation besteht nur kraft der staatlichen Grenzen, die sie von andern Nationen scheiden.

Dies ist ein für die Gefühlshaltung höchst unbefriedigender Zustand. Intellektuelle Stellungnahme würde sich damit abfinden, daß der Gang der Geschichte nun einmal zur Bildung gewisser territorial begrenzter Einheiten geführt habe. Solche Grenzen sind Ergebnis vergangener Machtkämpfe. Solange diese organisatorischen Einheiten, Staaten genannt, eine gesellschaftliche Funktion ausfüllen und man einer von ihnen notgedrungen angehört, fügt man sich loyal in sie ein.

Gemeinschaftsfühlerei will es anders haben, duldet so nüchterne Haltung nicht. Die Grenzen und was innerhalb ihrer liegt müssen eine erhabenere Bedeutung haben, zu etwas Heiligem erhoben werden (16). Das Gefühl sucht einen Gegenstand der Verehrung, und da ein solcher Gegenstand in Wirklichkeit nicht da ist, wird eine Chimäre erfunden: die heilige Sache der Nation, die Nation selbst als ein höchstes Gut. Diese Ideologien stützen sich mit Vorliebe auf einen vermeintlichen »esprit de la nation«, einen Volksgeist oder Nationalcharakter, eine Volksseele oder nationale Eigenart. In Selbstbewunderung stellt man das eigene Wesen fremdem gegenüber – und ist wenig angefochten davon, daß die Unterschiede der Wesensart höchst verschwommen sind und, wenn sie überhaupt bestehen, in tausend Schattierungen sich

abtönen. Man erhebt sie zu Typen, schafft sich ein Bild nicht vom Deutschen (Dänen, Italiener), wie er durchschnittlich *ist*, sondern vom »echten« Deutschen usw. Solch idealisierender Inbegriff von Wesenszügen, ein nationales Über-Ich, durch eine entsprechende, weniger schmeichelhafte Typisierung der Nachbarnationen erst recht in Relief gesetzt, wird dann als das Deutschtum verherrlicht. Diesem Idol werden die im nationalen Raume vorgefundenen, durch Gewohnheit lieb-vertrauten Lebensformen und die angeblich typisch nationalen Kulturleistungen zugerechnet. Die Geschichtslegende verleiht diesem Vorstellungsamalgam eine edle Patina. Um dies nationale Idol ballen sich die Nationalgefühle. Der Vorstellungsgehalt des Idols ist zuwege gebracht durch ein krampfhaftes Suchen nach dem, was angeblich »die Unseren« von »den Andern« unterscheidet, durch eine künstliche Selbst-Distanzierung. Das Idol entsteht geradezu als eine Negation des Bildes, das man sich – ebenso künstlich und übertreibend – vom Nachbarvolk gemacht hat (17).

Die Nation lebt als Gefühlsgemeinschaft von ihrem Anders-Sein oder dem Glauben daran, und nur davon. Wo das Anders-Sein schwer zu entdecken ist, muß es durch geistreiche Antithesen aufgebauscht werden, in denen sentimental-patriotische Kulturpsychologen und Historiker wahre Meister sind. Ein putziger Umstand beleuchtet so recht den nach außen gerichteten, negativen und aggressiven Sinn der Volkscharakter-Mythologie: der Drang, die nationale Eigenart hervorzuheben, ist am größten, wo die wirklichen Unterschiede am kleinsten und am meisten verwischt sind, nämlich gegenüber den unmittelbaren Nachbarvölkern. Der Eifer erfährt eine merkbare Abkühlung im Verhältnis zum räumlichen Abstand vom fremden Volk. Unser Anders-Sein im Vergleich mit den Chilenen oder Chinesen interessiert uns nur milde. Sie wohnen weit entfernt, und viele andere leben zwischen ihren Weidegängen und unseren. Gerade der kaum sichtbare Strich zwischen uns und dem Nachbarn hat es nötig, kräftig nachgezogen zu werden – er möchte sich sonst gar verflüchtigen. Welch furchtbares Unglück!

Ein deutliches Wort über die nationalen Minderheiten ist hier angezeigt. Wo die Staatsgrenzen nicht genau mit den angeblichen kulturnationalen (besonders sprachlichen) zusammenfallen, dort leben nationale Minderheiten auf einer Seite der Grenze oder auf beiden. Im Namen der kulturnationalen Gemeinschaft pflegen die Staatsnationen sich dann um ihrer unter fremder Herrschaft lebenden Minderheiten willen in den Haaren zu liegen. Ich behaupte, daß diese immerwährenden Reibungen nicht dem nationalen Gemeinschaftsgefühl und »Freiheitsdrang« der Minderheiten selbst, sondern ausschließlich dem Nationalismus der Muttervölker entspringen. Das Wirtsvolk handelt töricht, wenn es die fremdsprachige Minderheit mit Macht und Gewalt sich anzugleichen sucht. Nur Zwangsanpassung seitens des Wirtsvolkes und die zu ihrer Abwehr vom Muttervolk betriebene Aufpulverung der nationalen Gefühle weckt die Minderheit zum Widerstand. Die Muttersprache wird erst dann zum heiligen Gut, wenn sie verboten wird. Abgesehen von den »homines literati« haben die Menschen kaum ein anderes Verhältnis zur Muttersprache als das der Gewohnheit. Volle Freiheit der Minderheiten in der Pflege ihrer gewohnten Kulturbestände würde meiner Überzeugung nach die Anpassung fördern und beschleunigen – einfach deshalb, weil der Mensch aus rein praktischen Gründen geneigt ist, dem Zug des Milieus zu folgen. Dieser natürlichen Neigung wirkt jeder Druck von außen her entgegen, weil er den Trieb zur persönlichen Selbstbestimmung herausfordert.

Die Mutternation der Minderheit aber spricht gerne davon, daß man die Volksgenossen jenseits der Grenze nicht »im Stiche lassen« könne, sie nicht »fremder Unterdrückung preisgeben« dürfte, sondern sie in ihrem Kampf für die angestammten nationalen Kulturwerte stützen müsse. Ich behaupte, daß diese »Stützung seitens der Mutternation« ganz einfach nationalistische Propaganda ist, ohne die es sehr bald keine nationalen Forderungen einer Minderheit zu stützen gäbe. Durch Propaganda hält man künstlich das Bewußtsein der Minderheit, eine solche

zu sein, am Leben – um sie dann im Kampf für ihre Nationalität »stützen« zu können. Ohne Minderheitspropaganda über die politische Grenze hinweg würden die Minderheiten auf beiden Seiten bald angepaßt und aufgesogen sein. Länger als anderes Kulturgut möchte wohl die Sprache bewahrt bleiben – aber auch darin träte bei der zweiten Generation die Anpassung ein. Fortan gäbe es dann keine Minderheitenfrage mehr – zum Glück für die Minderheiten auf beiden Seiten, die nur durch die Propaganda ihrer Mutternationen zu einem ewigen, aufreibenden Widerstand gegen ihre Umgebung aufgestachelt werden (18). – Unzweifelhaft beleuchtet das sogenannte Minderheitenproblem am grellsten den Nationalismus und die Absurdität nationaler Grenzen (19).

Der den Nationen gemeinsame Drang, ihr Anders-Sein in Relief zu setzen, nimmt mannigfache Formen an, von harmlosen Sticheleien bis zu widerwärtiger und gefährlicher Selbstverherrlichung im nationalen Elitegedanken, der Vorstellung von einer besonderen nationalen Ehre und einer nationalen Weltsendung (»Und es soll am deutschen Wesen noch einmal die Welt genesen«). Diese bösartigen Äußerungen – und sie sind keineswegs den Deutschen vorbehalten – sind den Machthabern aller Länder hochwillkommen. Bilden sie doch die psychische Grundlage für eine nationale Ausdehnungspolitik, die im Notfall es auch auf den Krieg als Eventualität ankommen lassen kann.

Das Bestreben der Nationen, sich selbst, natürlich vorteilhaft, von »den andern« abzuheben, erreicht seinen Höhepunkt im Glauben, eine Nation überlegenen Wertes und von der Geschichte für eine besondere kulturelle oder politische Sendung auserkoren zu sein. Traditionsstolzer französischer Kulturchauvinismus, der humanitär-demokratische Missionsglaube amerikanischer Idealisten und die barbarisch-prahlende deutsche Herrenvolksmentalität sprießen so – nach Art und Grad weit verschieden voneinander – doch aus einer Wurzel hervor. Und wenn kleinere Völker sich in der Regel bescheidener gebärden, so ist der Hauptgrund wohl das Unvermögen, sich in der Arena der Großen zu

behaupten. Ein wesensgleiches, nur durch die Kleinheit und Schwäche der Nation niedergehaltenes Bedürfnis, sich mit Auszeichnung von andern abzuheben, äußert sich z. B. auch in der selbstgefälligen Koketterie, mit der die Nation ihre Kleinheit selbst unterstreicht: der dänische Patriot spricht gern von »dem kleinen Dänemark, wo wir alle es so gemütlich haben«, während er nicht ohne Malice dem Deutschen gegenüber auf dessen »großes Vaterland« anspielt – wohlweislich diese Worte auch in dänischer Rede ausnahmslos auf Deutsch zitierend.

Die Nation ist eine Vorstellung ohne Substanz. Sie kann sich daher nur in streitbarem Verhältnis zu einem Gegner, mindestens einem Gegenüber, verwirklichen. Der Nationalismus steht vornean unter den Erscheinungen, die Simmel im Auge hatte, als er über »die Negativität sozialer Verhaltensweisen« (20) schrieb. Der Nationalgedanke entstand seinerzeit innenpolitisch, nämlich als Verneinung des dynastischen Gebietsstaates. Der Kampf gegen diesen Gegner gab der Nation Leben und Sinn. Mit der Durchsetzung des demokratischen Volksstaates hat die Nation den Selbstherrscher und die privilegierten Stände als ihre inneren Gegner verloren. Alle Aggressivität, die lebenspendende Kraft der Nation, wendet sich nun nach außen. Ohne einen wirklichen oder eingebildeten Gegner kann sie nicht bestehen. Überall, wo echte nationale Gemeinschaft, brüderliche Zusammengehörigkeit im positiven Sinne und nach innen gewendet, auf die Probe gestellt wird, dort versagt sie. Keine Liebe vereint die Glieder der Nation. Aber in Feindschaft und Haß, in Angriff und Verteidigung nach außen, da sind sie solidarisch. Selbst dort, wo im Namen der Volksgemeinschaft vor innerem Zwist und Klassenkampf gewarnt wird – selbst dort ahnt man nicht selten eine tiefere Absicht: mit doppelter Wirkung die militanten Kräfte zum Schlag nach außen zu sammeln.

Dem Imperialismus ist hier ein Wort zu widmen. Entgegen dem lange Zeit hindurch fast unbestrittenen Dogma, dem gemäß der

Imperialismus eine Begleiterscheinung des Kapitalismus sein sollte, scheint er heute mehr und mehr eine unmittelbare Funktion des Nationalismus zu sein. Kapitalinteressen haben nicht nur nachweislich keinen Vorteil vom Imperialismus der Staaten, sondern sind durch ihn vielmehr geradezu bedroht und gefährdet. Jeder imperialistische Krieg hat die Stellung des Kapitalismus geschwächt. Krieg bedeutet immer eine vorübergehende Beschränkung der wirtschaftlichen Bewegungs- und Dispositionsfreiheit, und in neuester Zeit ist die Staatsmacht wenig geneigt, in einer folgenden Friedenszeit die im Zeichen des Krieges beschnittenen Freiheiten wiederherzustellen. Auch die vermeintlichen Riesengewinne, die das Kapital, besonders das Rüstungskapital, aus Kriegslieferungen zieht, sind von zweifelhafter Beweiskraft. Diese Gewinne zerrinnen in der Regel schnell wieder in den Händen der Begünstigten. Daß Kriege eine erhebliche Kapital-*Umschichtung* im Gefolge haben, steht außer Zweifel. Daß sie aber Kapitalinteressen im allgemeinen nützlich seien, ist zu bestreiten. Wohl werden die kleinen und mittleren Sparkapitalien ausgerottet, was aber das Großkapital auf diese Weise an Konzentration gewinnt, bezahlt es vielfach mit einer Stärkung der Arbeiterorganisationen und wachsenden Forderungen von dieser Seite. Das äußerste, was man über den Zusammenhang zwischen Imperialismus und Wirtschaftsinteressen sagen kann, dürfte dies sein: je nach Konstellation der geschichtlichen Lage äußert der Imperialismus sich in verschiedener Weise – und eine davon ist, unter besonderen Umständen, der wirtschaftliche Imperialismus. Aber weder der Imperialismus Makedoniens unter Alexander oder des alten Rom oder der schwedische Imperialismus der Wasakönige und des verrückten Karl XII. können wirtschaftlich erklärt und verstanden werden (21).

Der Imperialismus scheint in allen seinen – sehr wechselnden – geschichtlichen, am meisten aber in seinen kriegerischen letzten Folgerungen eine Ausgeburt des reinen Machttriebes, des Begehrens nach Macht um der Macht willen zu sein. Die wahren Träger des Imperialismus sind daher die politischen Machthaber und

ihre Trabanten, Cliquen oder Kostgänger. In den breiten Volksschichten finden sie für ihre imperialistischen Ziele nur dadurch Stütze, daß es ihnen gelingt, einen sentimental-lyrischen Nationalismus und den fetischistischen Glauben an eine besondere »nationale Ehre« zu wecken und wachzuhalten.

Nichts ist so töricht wie dies Gerede von der »Ehre« und »Größe« der Nation als etwas für die Mitglieder der Nation Bedeutungs- und Wertvollem, wofür es sich lohnt, Opfer zu bringen. Man erinnert sich jener Hamburger Rede Görings, in der er davon sprach, daß »Butter ein Volk immer nur fett, Eisen es aber stark« mache. Welches Interesse hat das Volk, »stark« in diesem Sinne zu sein? Oder »groß«, sei es durch kriegerische Taten, sei es an Raum, Zahl und Machtbereich? Solch heroische Phrasen üben ihre Wirkung nur aus dank dem Klangboden eines nationalen Mythos, in dessen Namen die unersättlich Herrschsüchtigen ein Volk zu Opfern für eine trügerische nationale Ehre teils bewegen, teils zwingen. Was hat der kleine Mann davon? – Was der Berauschte immer bekommt: den Katzenjammer am andern Tage. »Wenn die großen Nationen ihre geschichtlichen Sendungen erfüllen, fallen die bescheidenen Daseine der Millionen in Trümmer« (22).

Immer mehr werde ich davon überzeugt, daß der Zusammenbruch des liberalen Kapitalismus nicht die Folge innerer Konstruktionsmängel des Wirtschaftssystems (Zusammenbruchstheorie), sondern auf rein politische Gründe zurückzuführen ist. Unter diesen politischen Gründen ist einer der wichtigsten der Wechselbalg, den die Aufklärungsphilosophie dem Liberalismus als Zwillingsbruder in die Wiege gelegt hat: der Nationalismus. Er hat den Zerfall des Kapitalismus auf dem Gewissen – und vielleicht wird er auch dem Sozialismus vorzeitig den Garaus machen.

Hier hat man nämlich ein neues Argument dafür, daß der Imperialismus der politischen, nicht der wirtschaftlichen Kategorie angehört, nicht an den Kapitalismus gebunden ist. Marxistische Schriftsteller und Sonntagsprediger haben bekanntlich jahrzehn-

telang die klassenlose, sozialistische Gesellschaft als Garantie des Weltfriedens dargestellt. Das tun natürlich die sowjetisch-marxistischen Theoretiker auch heute noch. So ergeht sich z. B. der russische Historiker E. V. Tarle (23) in breiten Erörterungen, die beweisen sollen, daß Sowjetrußlands Außenpolitik eine Politik des Friedens und aller Expansion und Eroberung abhold sei. Sein »Beweis« ist leider – aber begreiflicherweise – rein deduktiv. Das marxistische Credo enthält den Glaubenssatz, daß der Imperialismus eine Funktion des Kapitalismus sei. Sowjetrußland ist ein sozialistischer Staat. Ergo *kann* seine Außenpolitik nicht imperialistisch sein. Um es mit Christian Morgenstern zu sagen: »... weil, so schließt er messerscharf, nicht sein kann, was nicht sein darf«.

Sozialistische Außenpolitik kann nicht imperialistisch sein, selbst wenn sie zuweilen, äußerlich und oberflächlich betrachtet, so aussehen mag. Das tut sie denn, mit verblendeten westdemokratischen Augen betrachtet, in der Tat in höchstem Grade. Mit behender Petitio principii, die jedem scholastischen Theologen Ehre gemacht hätte, wird aber gezeigt, daß der Schein trügt. Wenn die Amerikaner sich in China einmischen oder Europa durch einen Marshallplan stützen, sind ihre Beweggründe kapitalistisch-imperialistisch, eben weil die kapitalistischen Amerikaner keine andern Beweggründe haben können. Wenn Sowjetrußland ganz Zentraleuropa verschluckt, so sind seine Beweggründe nur diese: 1. geknechtete Nationen auf ihren eigenen Wunsch vom Joch ihrer kapitalistischen Unterdrücker zu befreien, und 2. eine Sicherheitszone zu schaffen, in deren Schutz Sowjetrußland sich den Werken des Friedens widmen kann.

Das erinnert mich an meinen Religionslehrer, der unter den geschichtlichen Beweisen für die Wahrheit der christlichen Lehre anführte: Wenn sie nicht Wahrheit wäre, hätten nicht tausende von Märtyrern mit dem Tode für sie gezeugt. Den naseweisen Einwurf, daß auch andere Glaubenslehren sich auf Blutzeugen berufen könnten, fertigte er mit den Worten ab: Darin eben liege der Unterschied, daß diese aus Trotz, die christlichen Mär-

tyrer aber aus Überzeugung gestorben seien. Denn dem Irrglauben bis in den Tod anhangen sei Trotz. Er überzeugte unter uns Vierzehnjährigen nur die von vornherein unbedenklich überzeugten. Professor Tarle darf mit gleichem Erfolg rechnen, wird aber uns verstockte Westler mit seiner Beweisführung nicht zum Licht führen können.

Die Erörterung des Zusammenhangs zwischen Imperialismus – Kapitalismus – Nationalismus führt uns zu zwei weiteren Betrachtungen. Die eine gilt dem Verhältnis des Bürgertums (und anderer Schichten) zum Nationalismus, die andere dem lyrisch-sentimentalen und kulturellen Nationalismus als Nährboden und Vorstufe des heroisch-aggressiven.

Der Nationalismus ist in allen seinen Schattierungen eine Schöpfung des Bürgertums, wie die Entstehung der Nation im Kampf gegen den Absolutismus und die privilegierten Stände zeigt. Demokratischer Nationalismus beschwingte die Französische Revolution. Frankreich war der erste kontinentale Nationalstaat, und kaum je wurde mit soviel heroischer Salbung und blutrünstiger Begeisterung von der Nation gesprochen als eben während des Durchbruchs und der ersten Nationalversammlung, des Direktoriums und Ersten Kaiserreichs. Daß es schon hundert Jahre früher in England so etwas wie einen aristokratischen Nationalismus gab, ist eine Sache für sich und in besonderen englischen Verhältnissen begründet, auf die hier nicht einzugehen ist, vor allem in der Sonderart der englischen Gentry seit Heinrich VIII. Was das europäische Festland angeht, so ist der Staat als politische Lebensform der städtischen Gesellschaft zugeordnet, der Nationalstaat ist das Werk des Bürgertums und der Nationalismus eine bürgerliche Ideologie. Vom unbürgerlichen Neu-Nationalismus unserer Tage – dem marxistischen Imperialismus zugeordnet – wird nachher gleich die Rede sein. West- und mitteleuropäisches Bauerntum ist bis heute von nationalen Vorstellungen kaum beeinflußt. Wie die Sprache des Bauern der Dialekt, so ist seine Kultur die des Stammes, seine räumliche Lebenswelt

der Gau, der Wurzelboden seines Gemütes Landschaft und Heimat. Er lebt in einer handgreiflich-konkreten Welt, hat seine gesellschaftlichen Bindungen in sinnlich anschaubaren Kreisen. Die weitspannende, in ideellen Höhenlagen schwebende Nation ist ihm Hekuba.

Der Nationalismus ist und bleibt eine in erster Linie bürgerlich-städtische Erscheinung, zusammen mit dem Liberalismus aus der Aufklärungsphilosophie hervorgewachsen. Die nationalistische Lehre vom Volkscharakter, aus der deutschen Romantik als »Volksgeist« bekannt, stammt in Wirklichkeit unter dem Namen des »esprit de la nation« aus der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts.

Der moderne Staat selbst erwuchs als Erbfolger der Lehnsgesellschaft aus der städtischen Gesellschaft des Spätmittelalters. In ihr und durch die Ausstrahlung ihres kulturellen und wirtschaftlichen Einflusses waren die Voraussetzungen für jene Zentralisierung und Machtanhäufung gegeben, die im modernen Staat verkörpert sind. Dem städtischen Bürgertum wurde der Gesichtskreis des Stammes und der Heimat zu eng, es dachte in größeren Räumen, weiter spannenden Beziehungsgefügen. Wie sehr das Bürgertum die Nation als seine besondere Sache und sein Anliegen empfand, davon zeugt symptomatisch die Schrift des Revolutionstheoretikers Emmanuel de Sieyès: »Qu'est ce que c'est le Tiers-État?« mit der rhetorischen Frage und Antwort: »Was ist der Dritte Stand? – Nichts! Was sollte er sein? – Die ganze Nation!« – Von fast entgegengesetzten politischen Voraussetzungen her kritisiert später der romantische Staatstheoretiker Bluntschli den Begriff der Nation als keineswegs allgemeingültig; er sei »im Grunde nur ein Begriff des Dritten Standes«.

In der – deshalb »bürgerlich« genannten – Intelligenz und den Akademikern hatte die Bourgeoisie des 19. Jahrhunderts ihren ideologischen Exponenten. Man sollte meinen, daß neben Welthandel und Hochfinanz gerade die schöpferische Intelligenz durch ihre berufliche Leistung selbst im höchsten Grade für Weltbür-

gertum prädestiniert sei. Stattdessen haben große Teile der Intelligenz, besonders aber die Intellektuellen in weiterem Sinne, immer wieder Öl in die Flammen des Nationalismus gegossen. Die besondere Rolle, die sie spielen, wird aber besser im Zusammenhang mit dem angeblich nicht-aggressiven Nationalismus erörtert.

Vorher nur, in Anknüpfung an den sowjetischen Imperialismus, einige Anmerkungen über die Arbeiterklasse. Es scheint selbstverständlich, war ja auch in der Tat ein lange behauptetes Dogma, daß die Bewegung der Arbeiterklasse »international« sei. Sie selbst bezeichnete sich so mit Stolz, von ihren reaktionären Gegnern wurde sie als »vaterlandslose Gesellen« beschimpft Als der revolutionäre Dritte Stand sich als politische Nation erhob, wurde – schon der gleichzeitige Marat hat das gesehen und laut ausgerufen – das Arbeiterproletariat um die Früchte der Revolution betrogen und so zu einem oppositionellen »Vierten Stand« zusammengeschweißt. Dies Proletariat sah sich aus der kulturell und politisch geeinten und aktiven Nation *hinausgedrängt* und stellte sich daher bewußt und aktiv ihr *entgegen*. In der Folgezeit trat die internationale Arbeiterbewegung als Todfeind des bürgerlichen Nationalismus auf den Plan. Die Arbeiterschaft der westlichen Welt war nur insoweit mit nationalen Regungen angesteckt, als Teile von ihr sich honetten, kleinbürgerlichen Ambitionen hingaben und nach dem Jargon der Zeit einer »falschen Ideologie«, nämlich der bürgerlichen, verfielen. Das sogenannte klassenbewußte Proletariat aber war, wenn man den Theoretikern und Praktikern des Marxismus glauben darf, international und antinationalistisch bis ins innerste Mark.

Wie ist dann der in unseren Tagen mit beunruhigender Deutlichkeit sich abzeichnende Neo-Nationalismus der revolutionären Arbeiterklasse zu erklären? Im Übergang vom Leninismus zum Stalinismus kündigte ein proletarischer Nationalismus Sowjetrußlands sich an, mit dem Zweiten Weltkrieg und durch ihn wurde er vollendet. Alle Symptome sind gegeben: ein alles überwuchernder Militarismus, ein weit über die Grenzen der Lächer-

lichkeit hinausgetriebener Kulturchauvinismus, ein byzantinischer Herrscherkultus, der – vom Wilhelminischen nicht erst zu reden – sogar den Hitlerschen in Schatten zu stellen droht.

Der scheinbar ungereimte Umschlag vom Weltbürgertum zum Nationalismus mag zum Teil der Enttäuschung über das Ausbleiben der Weltrevolution entspringen. Die Verwirklichung des Kommunismus begann in der Erwartung, der Sowjetstaat werde nur der erste Sproß sein, aus dem eine kommunistische Weltgesellschaft sich entfalten werde. Mittel- und Westeuropas Unempfänglichkeit für die Heilsbotschaft der Weltrevolution machten aber den Kommunismus zur inneren russischen Angelegenheit und versetzten den Sowjetstaat in einen Zustand der Isolation. Der Kommunismus als Gesellschaftsform wurde zum Werk und heiligen Gut der russischen Arbeiterklasse, die zu ihm im gleichen Verhältnis steht, wie einst die französische Bourgeoisie zu ihrem demokratischen Nationalstaat. Der Sowjetsozialismus ist Schöpfung der russischen Arbeiterklasse und als solche geheiligter und verherrlichter Gegenstand eines Neo-Nationalismus, dessen aggressive Haltung heute kaum mehr dem Bestreben entspringt, die Botschaft der Weltrevolution zu verbreiten, sondern vielmehr einem Gefühl der Einkreisung, ja vielleicht Bedrohung seitens der westlichen Welt. Das oft unverständliche Gebaren russischer Diplomatie läßt zuweilen geradezu auf Mißtrauens- und Angstpsychose schließen.

Vom aggressiven Nationalismus werden friedliches Nationalgefühl und »berechtigter« Nationalstolz unterschieden. Von vornherein ist zu sagen, daß Anhänglichkeit an die Heimat, Liebe zur heimatlichen Landschaft natürliche Regungen sind und mit Nationalismus nichts zu tun haben. Sie sind alt wie die Menschheit selbst, älter jedenfalls als die Nation.

Anders der lyrisch-sentimentale und der pathetisch-kulturelle Nationalismus. Unschuldig und harmlos wie sie scheinen mögen, bilden sie doch den Stimmungshintergrund, mit dem der aggressive Ehrgeiz der Machthaber in Verfolgung seiner imperialistischen Ziele rechnet. Sie sind jene »Leidenschaft der Toren«, als

die Schopenhauer den Nationalismus gekennzeichnet hat, nicht zu reden von Schiller, der die eines weltbürgerlichen Geistes würdigen Sätze schrieb: »Das vaterländische Interesse ist ... nur für unreife Nationen wichtig, für die Jugend der Welt. Es ist ein armseliges, kleinliches Ideal, für *eine* Nation zu schreiben; einem philosophischen Geiste ist diese Grenze durchaus unerträglich. Dieser kann bei einer so wandelbaren, zufälligen und willkürlichen Form der Menschheit, bei einem Fragmente (und was ist die wichtigste Nation anders?) nicht stillestehen. Er kann sich nicht weiter dafür erwärmen ...« (24).

Der spirituelle Nationalismus nun ist in erster Linie eine Sache der Intelligenz und ihres weiteren Kreises, der Akademiker, durch sie und dank ihrem Ansehen in der bürgerlichen Gesellschaft in deren übrigen Schichten heimisch gemacht.

Diese Tatsache läßt sich nicht damit erklären, daß die Intelligenz der Aufklärungszeit ja eben die Ideologie der Nation geschaffen habe. *Alle* Ideologien werden im Kreise der Intelligenz ausgeheckt oder zumindest in System gesetzt. Von wem sonst? Insofern wäre also kein spezifisches Verhältnis der Intelligenz gerade zur nationalistischen Ideologie nachgewiesen. Zudem handelte es sich hier nicht so sehr um die Intelligenz als *Schöpferin* der nationalistischen Ideologie überhaupt, sondern um die Intellektuellen als typische *Träger* eines Nationalismus besonderer Art: des spirituellen. Nicht viel weiter wird man mit dem Versuch kommen, geschichtsmaterialistisch zu erklären, daß die Intellektuellen jederzeit bewußt oder unbewußt im Dienste der herrschenden Klasse stehen, daher auch deren Ideologie teilen und folglich in der bürgerlichen Gesellschaft, deren herrschende Schicht vom Nationalismus besessen sei, ins nationalistische Horn blasen müsse. Es scheint mir gerade umgekehrt, daß die Bourgeoisie im üblichen Sinne längst vom Nationalismus abgefallen wäre, wenn nicht gerade die Intellektuellen alles aufgeboten hätten, die heilige Flamme zu nähren.

Das Verhältnis der Intellektuellen zum Kulturnationalismus ist tiefer, ist in der Sozialgeschichte der Intelligenz selbst aufzu-

spüren. Eine Intelligenz und Intellektuelle als besondere Gesellschaftsschichten sind nur in einer städtischen Kultur denkbar, deren enger Zusammenhang mit dem Nationalstaat als Lebensform oben angedeutet wurde. Die städtische Kultur entsteht in Europa als Nationalkultur, und die weltliche Intelligenz ist Trägerin der städtischen Geisteskultur. Die Ablösung der Geistlichkeit und des adligen Schöngeistes durch die weltliche Intelligenz entspricht – als Emanzipationsvorgang – der Ablösung vom Corpus christianum und der Lehnsgesellschaft durch Staat und Nation, der Verdrängung Gottes durch die Vernunft. Die Intelligenz ist nicht nur als Kostgängerin des Bürgertums auf die bürgerlich-nationale Ideologie verpflichtet, sondern von ihrer Wiege an dem Nationalstaat als sozialer Daseinsform versippt. Sie fühlt sich in ihrer Existenz und Aufgabe als Gesellschaftsschicht dem bürgerlichen Nationalstaat schicksalhaft verbunden. Der liberale, bürgerliche Volksstaat ist von der Aufklärungszeit her mit dem Erbe des Nationalismus belastet. Im Zeitalter des Barock war die damals eben erst entstehende weltliche Intelligenz eine internationale Republik der aufgeklärten Geister, quer über die zufälligen Grenzen der Gebietsstaaten. Mit Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft wird auch die Geisteskultur verbürgerlicht, zugleich aber im bürgerlichen Nationalstaat nationalisiert. Dazu trug natürlich im Bereiche verbaler Ausdrucksmittel die Verdrängung des Lateinischen durch die Volkssprachen bei. Die bürgerliche Gesellschaft bekennt sich zu einer menschheitlichen Kultursendung, erfüllt sie aber entsprechend ihrer nationalstaatlichen Gliederung in nationaler Besonderheit. Durch die bürgerliche Gesellschaft und in ihr gedieh die Intelligenz und ihr weiterer Kreis, der Akademikerstand, zu ungeahnter Blüte – symbolisiert darin, daß »die bürgerliche Intelligenz« schon fast zum Synonym der Intelligenz überhaupt wurde. Im Dunstkreis der kulturphilosophischen Nationsbegriffes fühlen Intelligenz und Akademiker, insbesondere die Geisteswissenschaftler unter ihnen, sich – mit Grund – als die Exponenten der Kulturnation. Es ist an der Zeit, daß die Intellektuellen der Kulturländer begreifen lernen: Sie

haben nicht nur Hüter und Pfleger der nationalen Kulturen, sie hätten vor allem die Aufgabe – intelligent zu sein.

Und hier ist man vermutlich an der Wurzel des für bürgerliche Intelligenz und Akademiker bezeichnenden, kulturphilosophisch überbauten, spirituellen Nationalismus. Diese verfeinerte Abart eines scheinbar nach innen und auf seine besondere Kultursubstanz gerichteten Nationalismus entbehrt vermeintlich jener Aggressivität, die dem politischen Nationalismus anhaftet. Kulturnationalismus mag sogar mit weltbürgerlicher Haltung, internationalem Humanismus Hand in Hand gehen – im Gedanken eines vielstimmigen Kulturkonzertes der Völker etwa. So friedlich und auf sich selbst reflektiert aber der spirituelle Nationalismus auch an sich sein mag, enthält er doch eben kraft der betonten Abgrenzung der Kulturvölker den Keim dazu, teils die Eigenart der Nationalkulturen zu unterstreichen, zu übertreiben, womöglich zu erfinden, teils mit dem Mythos ihrer besonderen Werte einen Nationalstolz zu nähren. Kurz: lauernd oder offen ist auch hier das Gegensatzmotiv lebendig.

Der nationale Kulturstolz insbesondere ist gefährlich und in seinen Äußerungen oft lächerlich.

Lächerlich, sofern »die Nation« stolz darauf ist, den oder jenen Urheber bedeutender Kulturleistung »hervorgebracht« zu haben (25). Ist die Leistung wirklich bedeutend, ist sie Gemeingut der Welt und in ihrem Gehalt über »nationale Eigenart« erhaben. Gefährlich, weil die Nation sich so eine Substanz andichtet, aus der sie Rechte und Forderungen ableitet. So versieht denn der spirituelle Nationalismus den aggressiv-politischen unablässig mit Losungen, mit einem legitimierenden Hintergrund. Kulturelle Werte sind heilig — die Berufung auf sie ist ein Freibrief für nationalpolitische Anmaßung jeder Art.

Die Politiker bedienen sich gerne kulturnationaler Anspielungen, wo immer sie damit ihre politischen Positionen in der öffentlichen Meinung stützen zu können glauben. Die Lehrerschaft aller Länder geht mit Eifer darin auf, den idyllischen und den spirituell-pathetischen Nationalismus der Jugend zu pflegen. Noch

um 1800 herum genoß der Schulmeister geringes soziales Ansehen. Das Ideal allgemeiner Volksaufklärung hat mit einem Schlage den Lehrerstand zu hohen Ehren gebracht. Dies Ideal aber steht im engsten Zusammenhang mit der national-bürgerlichen Demokratie. Nicht mit Unrecht fühlt der Lehrerstand sich als eine Grundsäule des bürgerlichen Nationalstaats, als Sämann und Hüter nationalen Kulturlebens. Kein geringerer als Rousseau stellte im Namen der Demokratie dem Lehrerstand die Aufgabe, die Jugend zu leidenschaftlichem Nationalismus zu erziehen. Der Schullehrer-Nationalismus empfängt seine besondere Färbung dadurch, daß die allgemeine Volkserziehung das Hauptgewicht auf die *volkstümlichen* Kulturbestände legen muß. So werden denn gerade hier die Kulturwerte national begrenzter Bedeutung stärker ausgespielt als die weltbürgerlich freischwebende Kultursubstanz der akademischen Welt (26). Jedenfalls ist der Lehrerstand unbestrittener Träger eines mit romantischer Volkskunde und Heimatlyrik durchsetzten, idyllischen Nationalismus, der in Schulbüchern und im Unterricht seine Blüten treibt. So wird in den breiten Schichten des Volkes jene Stimmung und Gesinnung vorbereitet, dank deren es einer mit nationalen Schlagworten gewürzten politischen Propaganda zugänglich ist.

Die politischen Machthaber bedürfen dieses Glaubens der Bevölkerung an die eigene Einheit und Größe als Kulturnation – um sie im gegebenen Augenblick mit Erfolg zur Verteidigung (immer nur zur »Verteidigung«!) dieser ihrer heiligsten Güter aufrufen zu können. Abermals erweist der Sowjetstaat sich als gelehriger Schüler der bürgerlichen Nationen. Gleichen Schrittes damit, daß der russische Imperialismus zielbewußter wird und damit die Gefahr seines Zusammenstoßes mit anderen Mächten wächst, steigt auch das Bedürfnis nach kulturideologischer Isolierung des Volkes und nach Züchtung eines kulturnationalen Elitestolzes. Das äußert sich nicht nur in kulturellen Säuberungsaktionen, nicht nur in Dekreten darüber, was als sowjetisch-marxistische Malerei oder Musik, was als »bürgerlich dekadent«

zu verpönen ist. Es geht bekanntlich soweit, alle bedeutsamen Entdeckungen und Erfindungen der Weltgeschichte für russische Urheber in Anspruch zu nehmen. Ist es schon Wahnsinn, hat es doch Methode ...

Abschließend betone ich noch einmal, daß es mir fernliegt, die psychische Wirklichkeit des Nationalgefühls in Abrede zu stellen. Es ist nur leider allzu wirklich. Ich kritisiere es durch eine Analyse seines Gegenstandes. Es hat keinen, denn die Nation, sein angeblicher Gegenstand und Inhalt, ist nichts anderes als eine Projektion eben des Gefühles selbst. Von der staatlichen Organisation der Bevölkerung abgesehen, ist die Nation keine gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern Ausgeburt einer Ideologie. So inhaltlos ist der Begriff der Nation, daß innerhalb desselben Volkes nationalistische Gruppen verschiedener Färbung sich gegenseitig im Namen der Nation das Nationalbewußtsein absprechen können.
Das Vaterländische ist, wie Schiller sagt, eine Sache der unreifen Völker. Nationalvorstellungen, die Ideologien des Nationalismus, haben ihre geschichtliche Rolle ausgespielt, seitdem die Persönlichkeit politisch und sozial befreit und der demokratische Volksstaat verwirklicht ist. Deutet die weltpolitische und weltwirtschaftliche Entwicklung darauf hin, daß Staatsgrenzen ihren Sinn verlieren, daß es zweckmäßig sei, Staaten in einer höheren Einheit aufgehen zu lassen, dann sind trennende Nationalbewußtseine nur eingebildete Hindernisse, die Nation selbst aber eine überlebte Daseinsform. Und je überlebter, desto bösartiger wird der Nationalismus in seinen Äußerungen.
Die Nation war nicht vom Anfang der Welt. Aus dem Gang der Geschichte ist sie erwachsen. Mit dem Gang der Geschichte mag sie vergehen und neuen Formen weichen.

Der gleiche Grundzug, derselbe aggressive Geist begegnet uns wieder im sogenannten Klassenbewußtsein. Auch dieses ist Pathos für eine Sache, in mancher Hinsicht der nationalen entge-

gengesetzt, in der sowjetischen Welt aber geradezu in Nationalgefühl verwandelt. Hier vollzieht sich ein ähnlicher Vorgang wie am revolutionären Bürgertum. Es wurde gezeigt, wie bürgerliches Nationalbewußtsein sich zuerst im Inneren gegen Dynastie und privilegierte Stände wendete, nach Erledigung dieser Gegner aber – da es in seiner Substanzlosigkeit nur von Gegnerschaft sich nähren kann – sich nach außen kehrte. So hat das kämpfende Proletariat seinen inneren Gegner, die Bourgeoisie. Ist diese mit dem Sieg der Revolution in der »klassenlosen Gesellschaft« ausgelöscht, wird das Klassenbewußtsein zum sowjetischen Nationalbewußtsein umgemodelt. So kann es von seinem Gegensatz zu den »kapitalistischen« Völkern weiterleben, nachdem es seinen Sinn als Bewußtsein einer kämpfenden Klasse verloren hat.

Der Begriff der Gesellschaftsklasse selbst enthält die Vorstellung eines Gegensatzes, denn er fordert den Begriff der Klassengesellschaft zu seiner Ergänzung. Die Klasse in der Einzahl ist ein Unding. Als gesellschaftliches Gebilde ist sie nur im Gegensatz zu ihrer Anti-Klasse denkbar. Ein Klassengegensatz liegt schon darin, daß die Mitglieder der zwei oder mehreren, als Klassen bezeichneten Bevölkerungsteile infolge der Verschiedenheit ihrer gesellschaftlichen Standorte ungleichartige, angeblich miteinander unvereinbare Interessen haben. Beruht der Klassengegensatz auf einem Zusammenstoß der Interessen, so scheint damit zugegeben, daß diese Gegnerschaft nicht durch objektlose, pathetische Gefühle, sondern durch harte Tatsachen gestiftet sei. In der Tat besteht zwischen Nationalgefühl und Klassenbewußtsein insofern ein Unterschied, als das Nationalgefühl keinen andern Inhalt hat als sich selbst, das Klassenbewußtsein dagegen wenigstens in seinen Ursprüngen an reale Gegensätze anknüpft. Hier ist aber nun zu zeigen, wie das Klassenpathos die Gegnerschaft von deren Wirklichkeitsgrundlage ablöst, auf die ideelle Ebene überführt und zu einer ihrem wirklichen Gegenstand völlig unangemessenen Unversöhnlichkeit erbittert.

Es wäre kindisch und man würde sich in einem Wolkenkuckucks-

heim bewegen, wollte man als Norm der Gesellschaft einen Zustand ohne innere Spannung und Reibung aufstellen. Solange Menschen zusammenleben, werden aus tausend Anlässen Zwistigkeiten entstehen. Wünschenswert möchte es aber sein, Streitigkeiten auf jene Fälle zu beschränken, in denen ein Gegenstand da ist, um den gestritten werden kann. Ich beabsichtige nunmehr zu zeigen, daß der Klassenkampf zwar bis zu einem gewissen Punkte ein Etwas zum Gegenstand hat, darüber hinaus aber – ein Nichts.

Der Interessengegensatz der Klassen bedeutet offenbar, daß innerhalb einer arbeitsteiligen Gesellschaft gewisse Teile der Bevölkerung mit ihren Daseinsbedingungen unzufrieden sind und günstigere anstreben. Dies ist das Interesse dieser Menschen, und Interessen gehören zu jenen Gefühlswirklichkeiten, die man als gegeben hinzunehmen hat. Haben viele Menschen gleichlaufende Interessen, ist der Zusammenschluß zu gemeinsamer Interessenverfolgung naheliegend und zweckmäßig. Ziel und Absicht des Zusammenschlusses müßte es sein, die eigenen Daseinsbedingungen zu verbessern – vermutlich auf Kosten anderer Personen oder Gruppen.

Die Arbeiterklasse der Neuzeit hat dieses Ziel mit gutem Ergebnis durch ihre Gewerkschaften verfolgt, die darin durch die *Realpolitik* der Arbeiterparteien wirksam unterstützt wurden. Der Verlauf dieser Interessenkämpfe machte zweierlei deutlich: 1. daß die Klasse der Lohnarbeiter nicht völlig gleichartige, sondern mannigfach abgestufte Interessen hatte, daß sie sich daher in einer Mehrzahl von Interessenvereinigungen zusammenschloß, zwischen denen zum Teil Spannungen bestanden. Unter dem Gesichtswinkel realer Interessen gibt es nicht eine »proletarische« Klasse, sondern eine Mehrzahl von Interessenblöcken. 2. Interessenkämpfe tragen in sich den Keim zum Vergleich und Kompromiß. Die Geschichte der Kämpfe um Lohn und Arbeitszeit ist die Geschichte einer Kette von Kompromissen zwischen Arbeitern und Arbeitgebern. Die Arbeiter haben ihre größten tatsächlichen Erfolge nicht in den revolutionär erhitzten Perioden ihres Klassenkampfes erzielt, sondern in den Phasen, die durch Ver-

handlung und Vergleich gekennzeichnet waren. Das hängt ganz einfach mit dem rationalen Einschlag des Interesses zusammen. Daß man an dem oder jenem Ding interessiert ist, dies ist freilich eine Gefühlserscheinung. Ist aber der Gegenstand des Interesses ein Wirkliches, so wird das interessierte Handeln durch Verstandeserwägungen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Zwecken und Mitteln gesteuert sein. Reiner Interessenkampf wird immer im Zeichen der Überlegung geführt: Was kann ich gewinnen? Reichen meine Kräfte hin? Welche Mittel versprechen den größten Erfolg im Verhältnis zu Anstrengung und Aufwand? Wie große Opfer und Risiken ist der Streitgegenstand überhaupt wert? Das heißt aber, daß reiner, vom Verstand gesteuerter Interessenkampf die Gesellschaft als ganze nur einem Mindestmaß an Erschütterungen und destruktiven Nebenwirkungen aussetzt.

Als Ganzes betrachtet hat die Arbeiterklasse (hat auch ihre Anti-Klasse, die Bourgeoisie) kein gleichartiges Interesse zu verfechten. Darum ist sie denn auch nicht als ein Ganzes einheitlich organisiert. Was angeblich trotz dieser organisatorischen Spaltungen und über sie hinweg die ganze Klasse eint und zusammenschweißt, ist das sogenannte Klassenbewußtsein. Der einzige Inhalt dieses Bewußtseins aber – der einzige, weil jeder andere undenkbar ist – liegt im Gefühl der Feindschaft gegen die Anti-Klasse. Das scheinbar positive gemeinsame Ziel aber ist ein Idol und Luftgebilde: die sozialistische Zukunftsgesellschaft. Diese sozialistische Gesellschaft ist nichts anderes als die Anti-Idee der bisherigen, bürgerlich-liberalen Gesellschaftswirklichkeit. Indem man diese Wirklichkeit im Schreckbild des »Kapitalismus« negativ idealisiert, erhebt man ihre Umkehrung zum positiven Ideal des Sozialismus.

Er ist das Ziel des Klassenkampfes. In dessen erster Phase erscheint die sozialistische Gesellschaft als jene Daseinsordnung, die allein dem Lohnarbeiter erträgliche Bedingungen bieten kann, während er in der bestehenden »kapitalistischen« Gesellschaft kraft deren Machtstruktur der ewig Benachteiligte sein muß. In

dieser Phase des Kampfes ist also der Zusammenhang zwischen Klasseninteresse und Klassenideal noch gewahrt. Der Kampf für eine sozialistische Zukunft bestimmt die ideenpolitische Linie der Arbeiterparteien und die Tätigkeit anderer revolutionärer Organisationen. Die sozialistische Gesellschaftsordnung wird als »gerecht« dargestellt und angepriesen. Da aber die Bewertung als »gerecht« sich auf keinerlei sachlichen und gemeingültigen Maßstab berufen kann – es gibt einen solchen schlechterdings nicht –, kann man sie nur als einen schönrednerischen Ausdruck dafür nehmen, daß diese Gesellschaftsordnung den Interessen und Forderungen der Wertenden entspricht.

Mit dem Prädikat »gerecht«, der Losung »soziale Gerechtigkeit« ist aber eine Ideologie geschaffen, die das nüchterne Interesse mit einem Heiligenschein umgibt. Da die Idee der sozialistischen Gesellschaft die Verneinung der bestehenden Gesellschaftswirklichkeit ist, ihr positiver Inhalt aber nebelhaft und zumindest vieldeutig, so vermag diese Idee große, unzufriedene Bevölkerungsmassen zu sammeln, deren reale Interessen erheblich voneinander abweichen. Die ideelle Losung schafft so eine sehr breite, einheitliche Kampffront mit negativem Kampfziel – Zerstörung der bestehenden Daseinsordnung –, während von realistischen Erwägungen aus und unterm Gesichtspunkt positiver Ziele ein labiles Gleichgewichtssystem vielfach abgetönter Interessenblöcke bestünde. So wird die Voraussetzung für einen Kampf von weit größeren Ausmaßen geschaffen, für einen für die Gesellschaft als Ganzes weit folgenschwereren Kampf, als der bloße Interessenkonflikt ihn je auslösen könnte. Zudem exaltiert das sogenannte »idealistische« Ziel die Kampfgesinnung: man rauft nicht aus schnöder Selbstsucht für seine eigenen Interessen, nein, man zieht als Idealist für die heilige Sache der Menschheit zu Felde. Man ist nicht Partei in einem Machtkampf, sondern Kreuzfahrer für höchste Güter. Der Streit um nüchterne Interessen findet seine Grenze in den angemessenen Unkosten – Idealismus und Haß scheuen nicht vor Selbstzerfleischung zurück.

So macht in der zweiten Phase des Klassenkampfes die Idee sich unabhängig von der Wirklichkeitsgrundlage, aus der sie erwuchs, dem Interesse. Der Klassenkampf verliert da in seiner Taktik und Strategie jedes Verhältnis zum ursprünglichen Ziel: die Lebensbedingungen der Kämpfenden zu verbessern. Erst erstrebte man die sozialistische Gesellschaftsordnung als die einzige, die dem Elend der Lohnarbeiter ein Ende machen konnte – als das Mittel zu einem Zweck. Bald aber wird das Mittel zu einem idealen Ziel an sich. Nun handelt es sich nicht mehr in erster Linie darum, was verwirklichter Sozialismus dem Arbeiter bieten kann, sondern darum, daß der Arbeiter für die Verwirklichung des Sozialismus Opfer zu bringen hat. Realpolitik schafft dem Lohnarbeiter bessere, weit über Erwarten günstige Daseinsbedingungen *innerhalb* der bisherigen Gesellschaftsordnung. Die Demagogen sind dessen nicht froh (27). Im Gegenteil, solche Erfolge sind ihnen ein Dorn im Auge, man versucht sie zu leugnen, wegzudisputieren, verhindert sogar gelegentlich freiwillige Reformzugeständnisse der bürgerlichen Anti-Klasse durch Obstruktion, weil jede Besserung des Lebensstandards den idealistischen Kampfeseifer der Massen abzustumpfen droht. Die Besorgnis ist wohl übertrieben. Auf dieser Stufe der Bewegung sind die Massen schon so gründlich fanatisiert und durch Doktrinen verblendet, daß ihrer Sicht praktische Ziele durch das gigantische Nebelgebilde der Idee verdeckt sind. Die Ideenpolitiker ziehen sogar gegen die schwunglosen Realpolitiker mit dem Argument zu Felde, es komme doch vor allem auf die Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaftsordnung an. Die materiellen Bedingungen, unter denen die Menschen lebten, seien von nachgeordneter Bedeutung. Klassenverrat sei es, sich durch äußere Vorteile von der reinen Linie des Klassenkampfes abbringen zu lassen. Sind die Massen erst von gewissen Phrasen und Vorstellungen berauscht, hat der Ideenpolitiker mehr Aussicht, Gehör zu finden, als der nüchterne Realpolitiker.

So weicht im Klassenkampf die Sorge um Glück und Gedeih der Klassenglieder einer heroischen Begeisterung für die heilige

Sache der Klasse. Aus dem Kampf um konkrete Güter wird ein Kampf für die Chimäre, ein Kampf um seiner selbst willen. Denn »die Sache« ist eine Ideologie – ein zur Erhabenheit aufgeblasenes Nichts.

Gemeinschaft im Pathos für eine Sache ist immer feindselig und streitbar dem gegenüber, der einer anderen Sache huldigt. Das einende Band ist nicht Liebe untereinander, sondern Haß nach außen. Weniger zugespitzt: die gemeinsame Sache vereint den Kreis ihrer Anhänger stets nur dadurch, daß sie eine Kluft zwischen ihnen und den anderen auftut. Und die gemeinsame Sache schöpft ihre einende Kraft, ja ihren Gehalt selbst nur aus dem Widerspruch gegen eine entgegengesetzte Sache. Heinz Marrs früher erwähnte Kennzeichnung des affektiv-pathetischen Bundes drückt den Sachverhalt mit aller wünschenswerten Unverfrorenheit – richtig, aber nur Fanatiker ansprechend – aus als eine »rauschartige Verschmelzung der Seelen und Herzen in Liebe *oder Haß*«.
Kollektivgefühlen dieser Art entspricht die in einem sehr allgemeinen Sinne heroische Gesellschaftshaltung. Die gemeinsame Sache steht über den Menschen, die sie gemein haben. Der Einzelne ist aufgerufen, ihr Opfer zu bringen, ja sich für sie aufzuopfern – für die Nation, die Klasse, den Glauben . . . Menschen werden aufgefordert, um ihrer gemeinsamen Sachen willen gruppenweise einander totzuschlagen – sei es in bildlichem oder buchstäblichem Sinn. Es ist eine willkürliche und törichte Behauptung, daß die Menschen nicht ohne ein Erhabenes leben können, für das sie kämpfen, opfern – und sterben. Die Demagogen haben uns nie gefragt, ob wir Brot und Frieden oder Phrasen und Schwert vorziehen. Man hat uns nie freie Wahl gelassen.

Das folgende Kapitel wird die Frage beantworten, warum pathetische Gemeinschaft notwendig streitbaren Wesens ist, und es wird bestimmen, was eigentlich den Gegenstand pathetischer Gemeinschaftsgefühle bildet.

§ 6 Des Kaisers Bart

Wertgemeinschaft und Wertverwirrung

Eine »gemeinsame Sache«, der man leidenschaftlich anhängt, wird gewöhnlich als ein »Gut« bezeichnet. Ein Gut ist ein wirkliches oder vermeintliches Etwas, das angeblich Wert besitzt, an einem Werte teilhat, einen solchen darstellt oder verkörpert. Im Pathos für ein höheres Gut vereint sein bedeutet also, daß man gewisse Wertvorstellungen gemein habe. Wir sprechen daher in diesem Sinne von Wertgemeinschaft. Die Personen, die übereinstimmend dem Nationalen oder dem Sozialismus oder einer anderen Sache als einem Gut huldigen, stehen in Wertgemeinschaft miteinander. Als Glieder einer solchen Wertgruppe sind sie nicht durch Sympathiegefühle von Mensch zu Mensch verbunden, sondern mittelbar durch die Wertvorstellung und die Hingabe an die Güter, die vermeintlich den Wert verkörpern oder seiner teilhaftig sind. Was ist der Inhalt der Wertvorstellung? Wie entstehen solche Vorstellungen?

Bezeichnet man etwas als wertvoll oder als ein Gut, behauptet man damit, daß dieses Etwas die Eigenschaft habe, gut, schön oder auf andere Weise wertvoll zu sein. Man glaubt und behauptet, daß dies Wertvollsein zu jenen Eigenschaften gehöre, durch die das als Gut bezeichnete Etwas bestimmt ist, gleich, wie lang oder breit, hart oder weich, rot oder grün es ist. Man erhebt den Anspruch, eine sachlich gültige Aussage gemacht zu haben. Aussagen über die Eigenschaften, durch die ein Ding in der raumzeitlichen Welt bestimmt ist, lassen sich nun in einer für jedermann verbindlichen Weise entweder bestätigen oder entkräften. Ausdehnung wird gemessen, der Härtegrad bestimmt, die Färbung durch Lichtwellenfrequenz und Ort im Spektrum

angegeben usw. Bezeichnet jemand das Rote als grün, kann die Unrichtigkeit seiner Aussage auch dem Farbenblinden durch Analyse der vom Gegenstand ausgesandten Lichtstrahlen dargetan werden. Er sieht nicht die rote Farbe, aber er sieht einen bestimmten Ausschlag des farbemessenden Apparates, und dieser Ausschlag heißt »rot«, ein Ausschlag anderer Größe hieße »grün« oder »blau«. Gibt jemand aber ein Werturteil ab, das meinem eigenen entgegengesetzt ist, kann ich mit sachlichen Gründen weder mein Urteil bewahrheiten noch das seine entkräften. Der Gegenstand selbst *hat* nämlich keinerlei Werteigenschaft, diese wird ihm vielmehr nur beigelegt oder *zugeschrieben*. Aussagen dieser Art kommen m. a. W. nicht dadurch zustande, daß wir als Beobachter (»theoretisch«) uns über den Urteilsgegenstand als solchen aussprechen, sondern dadurch, daß wir gefühlhaft und willentlich (»praktisch«) zu ihm Stellung nehmen und dieser Stellungnahme Ausdruck verleihen. Nicht »Güte«, »Schönheit«, »Wert« u. dgl. sind in der raumzeitlichen Gegenstandswelt gegeben, sei es als abstrakte Entitäten, sei es als Eigenschaften, die irgendwelchen Wirklichkeiten anhaften. Raumzeitlich gegeben ist vielmehr nur die Tatsache, daß benannte Personen an diesem Gefallen finden, jenes hoch bewerten, ein drittes verabscheuen.

Hinter Werturteilen liegen unsere Gefühls- und Willensverhältnisse zu den Gegenständen unserer Umgebung, den Geschehnissen, die wir beobachten oder denen wir ausgesetzt sind, unsere Vorstellungen von Zuständen, die wir herbeiführen oder zu verhindern wünschen. Wir bezeichnen nun solche billigenden oder ablehnenden Gefühlsverhältnisse zu gegebenen oder vorgestellten Wirklichkeiten als *primäre Wertungen*. Dieses behagt mir, jenes stößt mich ab. In und mit diesen Gefühlsakten sind primäre Wertungen vorgenommen. Unser Alltagsleben ist eine unendliche Kette solcher Wertungsakte. Sie stehen hinter jeder unserer Handlungen, jeder Wahl zwischen zwei oder mehreren Möglichkeiten. Ohne die in primären Wertungen liegenden Antriebe käme das Leben zum Stillstand. Die primäre Wertung ist die Gefühlsreaktion der Person auf einen Gegenstand. Daß A

Erdbeeren goutiert, aber Tabak verabscheut, sind seine primären Wertungen dieser Dinge. Solche Wertungen lassen sich weder kritisieren noch diskutieren, sie sind ganz einfach psychische Gegebenheiten.

A kann seinen Primärwertungen Ausdruck verleihen. Beim Anblick frischer Erdbeeren entschlüpft ihm ein Ausruf der Freude oder des Begehrens, der Geruch von Tabak läßt ihn die Nase rümpfen, oder er sagt »Pfui!« Damit hat A seinem Gefühlsverhältnis zum Gegenstand Erdbeeren oder Tabak in einer Ausdrucksgeste oder einem jener Worte Luft gemacht, die der Grammatiker als Interjektionen kennt. A will damit nicht eine *sachliche Aussage* über etwas machen, sondern er verleiht seinem Gefallen oder Abscheu *impulsiv Ausdruck*.

A kann nun aber auch im Bezug auf seine Gefühlsreaktion eine Sachaussage machen: »Ich liebe Erdbeeren«, »Ich kann Tabak nicht leiden«. Damit nimmt er nicht eine Wertung vor, verleiht auch nicht einer Primärwertung impulsiven Ausdruck, er stellt vielmehr fest, daß seinerseits ein so oder so geartetes Gefühlsverhältnis zum Satzgegenstand bestehe. Die Aussage beruht darauf, daß A seine eigenen Gefühlsreaktionen als Beobachter *reflektiert*. Er spricht sich also über eine in Raum und Zeit beobachtete Tatsache aus, nämlich über *sein* Gefühlsverhältnis zu Erdbeeren oder Tabak. Ich nenne das eine *beschreibende Wertungsaussage*.

Sagt A aber: »Erdbeeren sind wohlschmeckend« oder »Tabak ist abscheulich«, so gibt er damit ein *Werturteil* ab. Vorhin hat er eine Feststellung hinsichtlich seines Gefühlsverhältnisses zum Satzgegenstand gemacht, seine Primärwertung des Gegenstandes mitgeteilt. Jetzt aber spricht er sich über den Gegenstand selbst aus und schreibt ihm eine Eigenschaft (wohlschmeckend, abscheulich) zu. Der Gegenstand hat aber keine solche Eigenschaft. Andere behaupten mit gleichem Recht (Unrecht) das Gegenteil. Was A hier als eine Eigenschaft des Gegenstandes ausgibt, ist in Wirklichkeit nur die Projektion seines Gefühlsverhältnisses zum Gegenstand. Der Volksmund drückt das treffend aus:

»Gefallen macht schön«. A hat also ein Subjektives in die objektive Ebene hinübergeschmuggelt. Er hat sein persönliches Gefühlsverhältnis zum Gegenstand zu einer objektiv *am* Gegenstand gegebenen Eigenschaft umgedeutet. Dies ist eine *urteilende Wertungsaussage*, und nur solche werden fortan als *Werturteile* bezeichnet. Erdbeeren *sind* nicht gut, Tabak *ist* nicht schlecht. A findet Behagen am ersten, kann das zweite nicht leiden. Dem B ergeht es umgekehrt, und darin haben weder A noch B »recht«, weder B noch A »unrecht«. Ein Satz der Form »Erdbeeren *sind* gut« müßte aber seiner Struktur nach entweder wahr oder falsch sein. Ein und dasselbe Ding kann nicht sowohl so als auch anders *sein*, sowohl die eine als die entgegengesetzte Eigenschaft *haben*. Werturteile also sind nach erkenntniskritischem Maßstab unzulässige Aussagen. Sie behaupten etwas, das nicht behauptet werden kann, drücken eine Sinnlosigkeit aus.

Dank meiner Wahl der Beispiele habe ich bis hierher den Leser auf meiner Seite. Ich habe mich darauf beschränkt, Werturteile des *sinnlichen* Geschmacks als unzulässig zu enthüllen, und der Leser wird mich obendrein beschuldigen, offene Türen einzurennen. Alle Welt weiß doch: de gustibus non disputandum, über den Geschmack kann man nicht streiten. Nur sehr naive Menschen – man beachte aber: sie sind gar nicht so selten! – wollen noch immer den anderen von der Vortrefflichkeit einer ihnen selbst wohlschmeckenden Speise »überzeugen« und ihn zu deren Genuß überreden. Sobald man nun aber von den sinnlichen Werturteilen zu den künstlerisch-*ästhetischen* übergeht, stößt die Enthüllung schon auf erheblichen Widerstand. A findet Gefallen an einem Gemälde. Widerspricht B ihm darin, so behauptet A, daß B »einen schlechten Geschmack« habe, insbesondere, wenn A sich auf eine künstlerische Geschmackskonvention stützen kann, B aber einen »ausgefallenen« Geschmack hat. (Vielleicht ist B der Vorläufer und Bahnbrecher der Geschmackskonvention von übermorgen!)

Geradezu ärgerniserregend ist es dabei, wenn man sogar den *sittlichen* Werturteilen die objektive Geltung abspricht und be-

hauptet, sie seien in Wirklichkeit nur unzulässig objektivierte Ausdrücke für subjektive Gefühle der Neigung und Abneigung gegenüber gewissen Handlungsweisen. Aber da nützt kein Widerstand: Was für sinnliche und ästhetische Werturteile gilt, das gilt auch für die sittlichen – und zu denen gehören die politischen und gesellschaftlichen. Die Lüge *ist* nicht schlecht, sondern geht mir gegen den Strich, Demokratie *ist* nicht besser als Absolutismus, sondern sagt mir mehr zu.

Wie aber geht es zu, daß man das Gefühl, mit dem man auf einen Gegenstand reagiert, auf den Gegenstand selbst als dessen angebliche Eigenschaft überträgt, daß man das Subjektive objektiviert und sich damit die Möglichkeit erschleicht, mit Geltungsanspruch Aussagen über den (ästhetischen, sittlichen usw.) Wert des Gegenstandes zu machen? Die Erklärung dürfte darin zu finden sein, daß die Gefühlsreaktion regelmäßig zusammen mit der Wahrnehmung des Gegenstandes sich einstellt, daß sie also für die Person *konstant* an eine objektive Erscheinung geknüpft ist. Für den erkenntnistheoretisch nicht Geschulten fließt so die Gefühlsreaktion mit der theoretisch-sachlichen Beobachtung und Beschreibung des Gegenstandes zusammen und nimmt selbst die Form einer theoretischen Aussage über den Gegenstand an. Da ich jedesmal und ausnahmslos beim Anblick und Geruch faulen Fleisches Ekel empfinde, nimmt faules Fleisch in meiner Vorstellung die Eigenschaft an, ekelhaft zu *sein*. Dieser Zusammenhang zwischen Gefühlsreaktion und Objekt wird nun besonders eng, wenn die gleiche Gefühlsreaktion nicht nur bei mir selbst konstant, sondern auch bei meiner Umgebung *allgemein* ist. Meine eigene Gefühlsreaktion auf den Gegenstand wird dann durch die gleichartige Reaktion der anderen und deren Kundgabe bestätigt. Die allgemeine Übereinstimmung in der Gefühlsreaktion täuscht das Bestehen eines objektiven Sachverhaltes vor. Wenn *alle* (die meisten) in meiner Umgebung den Geschlechtsverkehr zwischen Geschwistern verabscheuen, so scheint diese Handlung an sich selbst schlecht zu *sein*. Solche Übereinstimmung subjektiver Gefühlsreaktionen besteht nun insbesondere im Bezug auf

sittliche, darunter die gesellschaftlichen und politischen Bewertungen, die durch soziale Prämien und Sanktionen befestigt sind. Die Leugnung der objektiven Geltung solcher Werturteile weckt daher noch heute in der breiten Öffentlichkeit weit schärferen Widerstand als die Enthüllung der Subjektivität sinnlicher oder ästhetischer Wertungen. Die Erkenntnis, daß sittliche Werturteile keinerlei sachliche Geltung haben, stellte sich denn auch erst ein, als – aus vorerst nicht zu erörternden Gründen – die tatsächlich allgemeine Übereinstimmung in sittlichen Bewertungen schwand.

Die Anhänger einer bestimmten erkenntnis- und moralphilosophischen Richtung, der sogenannten Uppsala-Schule (28) folgern nun etwa so: Hinter dem Werturteil liegt eine Primärwertung. Wenn A sagt: »Tierquälerei *ist* verwerflich«, so liegt dahinter keine andere Realität als eben *sein* Abscheu gegen Tierquälerei. A könnte sich genausogut damit begnügen, »Pfui!« zu sagen. Der Ausruf »Pfui!« hat keinen sachlich-theoretischen Sinn, stellt nicht einen Sachverhalt fest, sondern macht einer Gefühlsregung Luft. Also ist auch das Werturteil »Tierquälerei ist verwerflich« nur eine Gefühlskundgabe ohne theoretisch-sachlichen Sinn, es ist keine Aussage über ein Etwas.

So ist es nun doch nicht. Wer nämlich, statt »Pfui!« zu sagen, ein Werturteil in Form eines Aussagesatzes abgibt, tut das *in der Absicht und mit dem Anspruch*, eine theoretisch-sachliche Aussage über ein Etwas, einen Gegenstand zu machen. Er will seine Aussage eben nicht als persönliche Gefühlskundgebung, sondern als sachliche Feststellung aufgefaßt wissen. Wenn A sagt: »Das Privateigentum ist ein unantastbares Recht«, so meint er eben dies, und wenn ein anderer das Gegenteil behauptet, so ist das nach Meinung des A einfach falsch. *Genetisch* gesehen liegt allerdings hinter dem Werturteil des A nur seine gefühlsmäßige Billigung des Eigentums als Gesellschaftsinstitution. Er hat aber dies Gefühl der Billigung unzulässig *objektiviert* und dem Eigentumsverhältnis als solchem die Eigenschaft zugeschrieben, unverletzlich, heilig, gerecht oder was immer zu *sein*. Hat er das einmal getan, so ist der Wert »gerecht« u. dgl. für ihn nicht mehr die

bloße Wortmaske für sein eigenes Gefühl, sondern ein vorgestelltes ideelles Etwas.

Daß es so ist, läßt sich aufzeigen. A sagt: »Ich verabscheue die Lüge«. (Das ist eine legitime Sachaussage. A stellt damit – wahrheitsgemäß oder heuchlerisch – fest, wie er der Lüge gegenüber reagiert.) B fragt naiv: »Warum verabscheust du die Lüge?«, und A entgegnet: »Weil es häßlich ist, die Unwahrheit zu sagen.« In Wirklichkeit ist der letzte Satz nur die unzulässige Objektivierung und Theoretisierung des von A empfundenen Abscheus. Er aber gebraucht den Satz als rationale Begründung für seinen Abscheu. Erst hat A also sein subjektives Gefühl mit einem scheintheoretischen und erschlichen-objektiven Satz überbaut, und hierauf unterbaut er das Gefühl, aus dem der Satz hervorging, mit eben diesem Satze. A lebt in der Einbildung, seine Wertvorstellung entspreche einer »Wert« genannten, ideellen Wirklichkeit, über deren Wesen und Inhalt er wahrheitsgültige Aussagen machen zu können glaubt. Gerade in diesem Anspruch liegt aber, wie sich nachher zeigen wird, die gesellschaftszersetzende Wirkung solcher Vorstellungen.

Was es hier zu zeigen galt, ist dies: *Genetisch* gesehen sind allerdings Werturteile theoretisch sinnlos, d. h. sie sind nur Überbauten über subjektive Gefühle. *Intentional* gesehen aber sind sie theoretische Aussagen. Als solche sind sie gemeint, als solche beanspruchen sie zu gelten. Es ist keineswegs dasselbe, ob A sagt: »Pfui!«, oder ob er sagt: »Diese Handlung ist schlecht«. Die erste Äußerung ist ohne theoretischen Sinn, d. h. weder wahr noch falsch. Die zweite dagegen (und jede, die ihr gleicht) ist nicht theoretisch sinnlos, sondern sie intendiert einen theoretischen Sinn, ist aber in dieser Aussageabsicht unzulässig. Sie ist eine *falsche* Aussage, sofern ihre Form und Intention mit dem Aussageinhalt unverträglich ist.

Von entgegengesetzten Ausgangspunkten her hat man das Werturteil theoretisch zu retten versucht. Erkenntnis-optimistisch wird z. B. räsoniert wie folgt. Es ist wahr, daß über gleiche Wirklich-

keiten verschiedene, ja entgegengesetzte Werturteile gefällt werden. Es ist auch wahr, daß wir außerstande sind, die Richtigkeit des einen und die Unrichtigkeit des andern Werturteiles zu beweisen. Das mag aber einfach mit dem noch sehr unvollkommenen Stande menschlicher Erkenntnis erklärt werden. In der Erkenntnis und in Durchbildung unserer Erkenntnismethoden fortschreitend mögen wir eines Tages auch imstande sein, Werte objektiv zu erkennen. Solcher Gedankengang läßt unbeachtet, daß der erkenntnistheoretische Beweis für die grundsätzliche *Unmöglichkeit* der Werterkenntnis geführt ist. Werte sind nicht Gegenstände des Erkennens, sondern Erlebnisinhalte. Davon abgesehen wird aber die Hoffnung auf einen Fortschritt zur objektiven Werterkenntnis auch praktisch entkräftet. Während mit der Vertiefung und Erweiterung unserer theoretisch-sachlichen Erkenntnis die Menge der Urteile wächst, in denen alle einig sind und gegen die Widerspruch zu erheben Torheit wäre, scheint der Bestand an Werturteilen, in denen wir übereinstimmen, gerade umgekehrt zu *schwinden*. Warum wohl? Wenn man das aus einem sozial bedingten Verfall des Wert-Sinnes erklären will, so heißt das doch nichts anderes als: Wenn die Menschen wieder zu einer (auf religiösem oder profanmetaphysischem Glauben begründeten) Axiomatik zurückkehrten, *dann* herrschte auch Übereinstimmung der Werturteile. Übereinstimmung – ja. Objektive Gültigkeit – nein. Es wäre nur jener Zustand erkenntnistheoretischer Unschuld wieder erreicht, in dem für *objektiv wahr gehalten* wird, was alle oder die ausschlaggebend Vielen *glauben*. Der Consensus omnium, die *soziale Einstimmigkeit* der Urteilenden täuscht *objektive Wahrheitsgeltung* des Urteils vor. Das wäre ein Trugschluß. Und übrigens besteht kaum die Gefahr, daß die sozialen Voraussetzungen des Trugschlusses eintreten werden: wenn die erkenntnistheoretische Unschuld einmal verloren ist, kommt sie nicht wieder. In diesem wie im physiologischen Sinne ist der Verlust der Unschuld endgültig.

Erkenntnis-skeptisch wird aber nun gerade entgegengesetzt folgendes behauptet. Allerdings seien z. B. die ersten Setzungen

(Wertsetzungen) der Ethik unbeweisbare Axiome. Das gleiche treffe aber auch auf die letzten Grundlagen theoretischen Erkennens zu. Alle Theorie sei formale Folgerung aus nicht weiter reduzierbaren und nicht strikt beweisbaren Axiomen. Gebe man diese ersten, unmittelbar evidenten Setzungen auf, falle das ganze Gebäude der theoretischen Erkenntnis zusammen. Nur im allgemeinen Consensus hinsichtlich dieser theoretischen Axiome liege die sogenannte Objektivität der theoretischen Aussagen. In dieses Kapitel gehört auch der Versuch des erkenntnistheoretischen Soziologismus, die Gesetze der Logik selbst als abhängig von den gesellschaftlichen Bedingungen nachzuweisen.

Allen solchen Relativierungsversuchen zum Trotz bleibt eines bestehen: die objektive Richtigkeit theoretischer Aussagen wird eben *nicht* nur durch den allgemeinen Consensus hinsichtlich der ihnen zugrundeliegenden Axiome vorgetäuscht, sondern durch die Tatsachenverläufe selbst bewahrheitet. Die auf theoretische Erkenntnis gegründeten Voraussagen treffen zu. Theoretische Erkenntnis ist praktisch anwendbar: erkannte Ursache-Wirkung-Zusammenhänge lassen sich mit Erfolg in Mittel-Zweck-Zusammenhänge übersetzen. Entsprechender praktischer Bestätigung sind Werturteile und die auf solche gegründeten Sätze der Moral nicht fähig.

Es ist ein beliebter volkstümlicher Einwand gegen die objektive Geltung theoretischer Erkenntnis, daß die Gelehrten selbst sich widersprächen und bisher für wahr gehaltene Sätze umstießen, um selbst wiederum von ihren Nachfolgern Lügen gestraft zu werden. Die Geschichte der Forschung sei so nichts anderes als eine Kette nachmals korrigierter Irrtümer. Worauf denn der sogenannte »gesunde Menschenverstand« sich viel zugute tut. Mit Unrecht. Denn fürs erste schließt jede wissenschaftliche Erkenntnis bewußt die Möglichkeit ihrer eigenen Überholung ein, und fürs zweite pflegt eben nicht der »gesunde Menschenverstand«, sondern die Fachgelehrsamkeit von heute und morgen die Erkenntnis von gestern zu überholen.

Es gilt nunmehr die soziologischen Folgerungen aus diesen wert-

philosophischen Betrachtungen zu ziehen. Primärwertungen sind subjektive Akte der wertenden Person. Die Wertidee ist aus Primärwertungen abgeleitet, ist deren scheintheoretischer Überbau. Der Inhalt der Wertidee, d. h. der Wert als ein in der ideellen Welt Gegebenes, ist eingebildet. Werturteilen, welche behaupten, daß gewisse wirkliche oder vorgestellte Gegenstände, Handlungen usw. entweder an einem Werte teilhaben oder ihm widerstreiten, wohnt daher keinerlei Geltung inne. Es besteht keine Erkenntnisnotwendigkeit, den Gegenstand um der ihm anhaftenden Eigenschaften willen in bestimmter Weise zu bewerten. Verschiedene Personen mögen den gleichen Gegenstand verschieden, ja entgegengesetzt bewerten, ohne daß dagegen nach gemeingültigen, sachlichen Maßstäben Einspruch erhoben, ja die Wertungen auch nur diskutiert werden können. Nehmen mehrere Personen verschiedene Primärwertungen des gleichen Gegenstandes vor und überbauen sie ihre Primärwertungen mit Werturteilen, werden auch diese verschieden sein.

Uneinigkeit in den Primärwertungen bedeutet bloß, daß die Vorlieben und Abneigungen der Menschen verschieden sind, daß der eine diesen, der andere jenen Zustand der Dinge wünscht. Niemand würde seinen eigenen Primärwertungen eine andere Bedeutung beimessen als eben die, daß seine eigenen Gefühle nun einmal so und nicht anders reagierten. Werden aber die Primärwertungen mit ideellen Wertvorstellungen überbaut – wie das allgemein der Fall ist –, so ändert sich die Lage völlig. Durch die ideelle Wertvorstellung wird die Primärwertung in die Ebene der Objektivität erhoben. Das heißt, daß sie sich sachliche Geltung anmaßt. Wer anders wertet als ich, »hat Unrecht«, er ist entweder unwissend oder irregeführt oder geradezu ein Schurke. Auf der Ebene der Primärbewertung finde ich mich ohne Möglichkeit einer Kritik in die unbequeme Tatsache, daß andere anders wollen und werten als ich. Auf der Ebene der Wertideen dagegen kritisiere ich die von den meinen abweichenden Wertungen und Wertvorstellungen anderer als unberechtigt, falsch und an sich selbst verwerflich, indem ich für meine eigenen

Allgemeingeltung beanspruche. Auf beiden Ebenen *kann* es also zum Wertungszwist kommen – aber hier und dort sind Art und gesellschaftliche Wirkung des Konflikts verschieden.

Nichtübereinstimmung in den sinnlich-geschmacklichen Primärwertungen gibt keinen Anlaß zu Konflikt. Es ist für meine Umgebung ohne Belang, ob mir geröstete Heuschrecken oder gedämpfte Schnecken besser schmecken, ob ich den Aufenthalt in den Alpen oder an der Meeresküste vorziehe. Werden solche für die Mitwelt gleichgültige Primärwertungen mit ideellen Wertvorstellungen überbaut, mag es auch hier schon zum Konflikt kommen – aber diese Möglichkeit lassen wir beiseite. Es scheint, daß in primitiven Gesellschaften sogar in Dingen des sinnlichen Geschmackes Normen, wenigstens Konventionen, bestehen, von denen man nicht abweichen kann, ohne Ärgernis zu erregen. Aber eben nur in primitiven Gesellschaften. Es ist anzumerken, daß die Einmischung der Mitwelt in die Wertungsattitüden des Einzelnen offenbar am aufdringlichsten ist, je primitiver die Gesellschaft. Woraus man schließen kann, daß der weiteren Entwicklung zu verfeinerten Gesellschaftszuständen ein weiterer Abbau dieser Einmischungen zu entsprechen hat.

Sittliche, rechtliche und politische Primärwertungen sind dagegen von allgemeiner Bedeutung und Tragweite. Man kann nicht sowohl Privateigentum und Vollsozialisierung, nicht Demokratie für den einen und Diktatur für einen anderen Teil der gleichen Bevölkerung haben. Die Primärwertung ist hier gleichbedeutend mit dem subjektiven (individuellen oder kollektiven) *Wunsch*, diesen oder jenen Zustand zu bewahren oder herbeizuführen. Der Wünschende wird seinen Wunsch zu verwirklichen streben. Die Tatsache, daß andere den entgegengesetzten Wunsch haben und sich um dessen Verwirklichung bemühen, ist für ihn ein tatsächliches Hindernis auf seinem Wege, gleichwie in anderen Fällen Naturkräfte der Erreichung seiner Wunschziele entgegenstehen. Der Konflikt ist rein sachlich, ist ein Konflikt widerstrebender Kräfte. Ich mag es beklagen, daß andere anders werten und wollen, aber ich kann daran nicht Ärgernis nehmen,

solange ich, auf der Ebene der Primärwertungen verharrend, diese als psychische Tatsachen ohne ideelle Würde betrachte. Die Wertidee, mit der die Primärwertung überbaut wird, trägt aber in sich Ansprüche höherer Dignität. Die Wertidee ist normativ, ist über den Menschen erhaben. Kraft der sittlichen, rechtlichen, politischen Wertvorstellung ist das, was ich wünsche, ein Gut an sich, ist es etwas, das ich nicht nur um meinetwillen verwirklicht *wünsche*, sondern im Namen der Wertidee selbst zu verwirklichen *verpflichtet* bin. Wer sich mir in den Weg stellt, hat Unrecht. Er ist ein Feind des Guten.

Indem man sich der heute bestehenden Wertkonflikte dieser Art bewußt wird, beschwört man romantisch als Gegenbild die sogenannte Wertgemeinschaft der Vorzeit, beklagt ihren Zerfall und dessen verheerende Folgen. Niemand wird sich vortäuschen, daß je eine die ganze Menschheit umfassende, allgemeine Einigkeit der Wertungen und Wertvorstellungen bestanden habe. Solche Einigkeit bestand aber – aus Gründen, die hier nicht weitläufig erörtert werden können – innerhalb geschlossener, in sich selbst ruhender Gesellschaften. Die Wert-Uneinigkeit *zwischen* solchen Gesellschaften untereinander jedoch war verhältnismäßig unschädlich. Um das deutlich zu machen, gehen wir von einem fiktiven Falle aus. Eine auf begrenztem Gebiet zusammenwohnende Gesellschaft, von Nachbargesellschaften durch Niemandsland getrennt, lebt im wesentlichen von ihren eigenen Erzeugnissen und braucht daher keinen regelmäßigen und engen Verkehr mit der Nachbargesellschaft aufrechtzuerhalten. Innerhalb dieser geschlossenen Gesellschaft herrscht weithin Übereinstimmung der Primärwertungen und Wertvorstellungen. Diese können daher im gesellschaftlichen Milieu verwirklicht werden, ohne mit abweichenden Wertvorstellungen innerhalb der gleichen Gesellschaft in Konflikt zu geraten. Eben infolge der allgemeinen Übereinstimmung sind diese Wertvorstellungen sogar als objektiv gültig anerkannt. Die unwidersprochene, kollektive Einigkeit weckt den Eindruck der Objektivität. In der Nachbargesellschaft herrscht zwar vermutlich eine andere Wertatmosphäre, aber sie

greift nicht praktisch in die eigene Gesellschaft über, kann daher ignoriert werden. Wir sehen also davon ab, daß abweichende Wertvorstellungen benachbarter, geschlossener Gesellschaften tatsächlich auch in archaischer Zeit zu mörderischen Kämpfen geführt haben.

Die Gesellschaft der Gegenwart aber ist in sich selbst überaus reich differenziert und dementsprechend geistig vielförmig. Verschiedenheiten und Gegensätzlichkeiten der Primärwertungen sowohl als der Wertvorstellungen bestehen hier *innerhalb* der auf gleichem Gebiet siedelnden Bevölkerung. Die einstmals nur »senkrechte« Scheidung der Wertatmosphären ist »waagrecht« geworden, d. h. sie zieht sich als Frontenbildung quer durch die organisierte Gesellschaft, z. B. durch ein Staatsvolk. Hinsichtlich sehr entscheidender sozialer Wertvorstellungen ist die Nation keine Wertgemeinschaft mehr, sondern ist zum Schauplatz eines Wertzwistes geworden. Man erinnert sich der Worte Disraëlis, das englische Volk (der industriellen Revolution) sei in Wahrheit in zwei Nationen gespalten. Untereinander uneinige Wertgemeinschaften stehen innerhalb einer und derselben organisierten Gesellschaft einander gegenüber. Die gesellschaftliche Umwelt muß irgendwie gestaltet sein. Ihre Gestaltung entspricht den Wertvorstellungen eines Teils der Gesellschaftsglieder, widerspricht aber den Wertvorstellungen anderer – ja es mag sein, daß die soziale Wirklichkeit irgendwie und in verschiedenem Sinne gegen die Wertvorstellungen aller anstößt.

Das ist nicht alles. Im Zeitalter der Weltwirtschaft sind die Verkehrsbeziehungen zwischen den Völkern hochentwickelt, die Völker sind in ihrem materiellen Dasein innig aufeinander angewiesen. Eine Nation ist nicht mehr eine selbstgenugsam geschlossene Gesellschaft. Selbst wenn daher jede einzelne Nation in sich eine Wertgemeinschaft wäre, stießen doch im internationalen Verkehr die widerstreitenden nationalen Wertwelten aufeinander. Der Gedanke wirtschaftlicher Autarkie hat so seinen nationalistischen Sinn weit über das Wirtschaftliche und Strategische hinaus: eine nationale Wertgemeinschaft ohne unablässigen Wertkonflikt

mit anderen nationalen Wertgemeinschaften ist nur denkbar, wenn der zwischenvolkliche Verkehr auf ein Mindestmaß beschränkt bleibt.

Gesellschaftsklasse und Nation sind im vorigen Kapitel als Beispiele dafür angeführt, daß Gemeinschaft im Pathos für eine Sache streitbaren Wesens ist. Es kann gar nicht anders sein, wurde behauptet, und darum nützt es wenig, Versöhnung zwischen Klassen und Befriedung der Nationen zu predigen. Gemeinschaft im Pathos für eine Sache wurzelt in Wertvorstellungen, und alle Wertgemeinschaft ist heroisch streitbar. Das liegt im Wesen der Wertidee selbst und in der Struktur des Wertlebens. Die Wertidee ist rechthaberisch, schließt jede andere Wertidee aus. Einen Vorstellungsgehalt als Wert erleben heißt notwendig, ihn mit dem Unwert seines Gegensatzes konfrontieren. Die Vorstellung des »Guten« ist nur denkbar als Gegensatz des »Schlechten«. Das »Schöne« hat nur Sinn als Verneinung des »Häßlichen«. Der Sinn der Begriffe selbst setzt ihre Gegensätze als gedachte Möglichkeiten voraus. Nichts könnte gut genannt werden, vergliche man es nicht in der Vorstellung mit etwas, das als böse oder schlecht vorschwebt. Wertbegriffe sind polare Begriffe, d. h. nur in Gegensatzpaaren sinnvoll.

Die unmittelbare Folge davon ist, daß jede Einung in kollektivem Pathos für ein Gut, einen Wert, denen feindlich gegenübersteht, die entgegengesetzten Wertvorstellungen huldigen und darum etwas anderes für ein Gut, einen Wert halten. Man kann sich nicht für die Demokratie begeistern, ohne den Faschismus und seine Anhänger zu hassen, nicht der sozialistischen Gesellschaftsordnung huldigen, ohne die kapitalistische zu verdammen – was nun ein jeder sich bei diesen Nebelworten denken mag. Sammlung um ein mit Pathos umfangenes Gut ist die einmütige Verneinung alles dessen, was diesem Gute widerspricht.

Die tragende Wertidee selbst birgt in sich das Motiv des Gegensatzes, die streitbare Ablehnung anderer Wertvorstellungen. Darum werden die Voraussetzungen gesellschaftlichen Daseins

untergraben, wenn eine auf gleichem Gebiet siedelnde Bevölkerung in Wertfronten sich spaltet. Wert-Toleranz wäre Verrat am Allerheiligsten. Der Wert birgt in sich eine normative Forderung, er heischt im Leben befolgt, in der Umwelt verwirklicht zu werden. Stehen gegensätzliche Wertgemeinschaften »senkrecht« nebeneinander, durch Gebietsgrenzen voneinander geschieden, ist es wenigstens denkbar, daß jede in ihrem Raume ihre sozialen Wertvorstellungen pflegt und verwirklicht, die andern jenseits der Grenze aber nach ihrer eigenen Fasson selig werden läßt. Ist aber *eine* unter gemeinsamer Organisation auf gleichem Gebiet siedelnde Bevölkerung in ihren Wertvorstellungen »waagrecht« gespalten, machen die Wertgemeinschaften einander gegenseitig die Verwirklichung ihrer Werte im gemeinsamen Milieu unmöglich, wenn Machtgleichgewicht besteht. (»Alle sind unzufrieden«.) Hat eine Wertgemeinschaft das Machtübergewicht, wird sie der andern eine Milieugestaltung aufzwingen, die deren Wertvorstellungen widerspricht. (Eine Wertrichtung vergewaltigt die Ideale der anderen.) Das vollständige Wertchaos, d. h. ein Zustand, in dem jeder Einzelne seinen von allen verschiedenen Wertvorstellungen anhinge, wäre da sogar vorzuziehen. Es wäre verhältnismäßig ungefährlich, weil keiner im Traume daran denken könnte, seine Werte gegen die aller anderen zu verwirklichen. Der Wertzwist ist für die Gesellschaft als Ganzes um so verheerender, je mehr er die Form einer Frontenbildung annimmt, je kleiner die Zahl, je breiter die Ausdehnung der Fronten, je größer damit das Massengewicht wird, das hinter den streitenden Wertauffassungen steht.

Die Gegnerschaft stellt sich nun aber nicht nur als Begleitumstand in der Weise ein, daß Gesellschaftsgebilde in Konflikt miteinander geraten, weil sie unvereinbaren Wertideen huldigen und sie zu verwirklichen suchen. Die Wertgemeinschaft kann überhaupt nur kraft eines solchen Antagonismus bestehen. Gleichwie der Wert selbst von seinem Anti-Wert abhängig ist, so lebt die Wertgemeinschaft von der Gnade der Andersdenkenden. Man muß den Topf am Kochen und das Schießpulver

trocken halten, unablässig die einende Wertidee in Relief setzen, sonst verriete ihre Gehaltlosigkeit sich selbst. Nichtigkeiten müssen zu weltbewegenden Wichtigkeiten aufgeblasen werden, sonst verliefe die Menge der Anhänger sich. Die Glaubenskämpfe der Vorzeit sind lehrreiche Beispiele für die hysterische Aufbauschung dogmatischer Haarspaltereien.
Sowohl die Sympathie, die Gruppen erster, als das Pathos, das Massengebilde zweiter Ordnung vereint, sind Kollektivgefühle. Aber das Kollektivgefühl der zweiten Art hat nichts mit zwischenmenschlicher Neigung, nichts mit Bruderschaft zu tun. Leidenschaft für eine Wertidee ist nicht Bruderschaft mit Menschen. Zwischenmenschliche Sympathie ist eine wärmende Glut – Leidenschaft für einen Wert ist verzehrend prasselnde Lohe. Wo Menschen im Zeichen des Wertpathos vereint sind, führt nicht Einigkeit nach innen, sondern Haß nach außen das Wort. Wertpathos, verdichtet in geschiedenen Fronten, wird zu einem furchtbaren Sprengstoff, zur gesellschaftszerstörenden Kraft.

Sind aber solche Ideenkämpfe, so sinnlos-mörderisch sie scheinen mögen, nicht dennoch von einem höheren Standpunkt aus notwendig? Ist nicht jeder neue Schritt der sozialen Entwicklung durch eine Wertidee veranlaßt, die Anhang gefunden hat? Ohne Kampf für Wertideen also keine Entwicklung der Gesellschaft? Die Frage muß zugelassen sein, ob »Entwicklung der Gesellschaft« ein Ziel an sich sei. Was soll eine Entwicklung, die nicht eine Entwicklung zum Besseren ist? Das ist die Entwicklung, die Veränderung nun freilich immer – ehe sie durchgeführt ist, solange sie nur in der Phantasie ihrer Verfechter besteht. Aus jeder beliebigen Wertidee lassen die wunderbarsten Utopien sich ableiten. Ist je eine solche Utopie verwirklicht worden? Doch immer nur als Zerrbild ihrer selbst! Anderseits darf vermutet werden, daß jene Änderungen »zum Besseren«, die tatsächlich eintreten, nicht Früchte von Ideenkämpfen sind, sondern sich eher diesen zum Trotz einstellen. Unbeschönigter Interessenkonflikt und nüchterner Kompromiß würden zum gleichen

Ende führen – und der Gesellschaft weniger teuer zu stehen kommen.

Wertgemeinschaft ist Gemeinschaft um ein Nichts, weil der Wert selbst imaginär ist. Die Wirklichkeit, die hinter der Wertidee steht, ist die Primärwertung – der Wert als eine ideelle Wirklichkeit ist ein Luftschloß. Ist dies nun aber nicht ein Streit um Worte? Macht es einen Unterschied aus, ob man die Grundlage eines bestehenden Kollektivverhältnisses richtig als Einigkeit in der Wertung oder falsch als Gemeinschaft im Werte bezeichnet? Hat es irgendwelche praktische Bedeutung, daß die sogenannte Wertgemeinschaft nur ein Einander-Finden in der Wertung ist und daß die gemeinsame Wertung, das übereinstimmende Gefühlsverhältnis vieler zum gleichen Gegenstand, nur nachträglich mit einem imaginären Wert überbaut wird? Nein, es wäre völlig gleichgültig, wenn wirklich die Vielen in ihrer Primärwertung übereinstimmten. Die Wertgemeinschaft ist an sich selbst streitbar. Wohlan, wenn der Streit doch wenigstens einen Gegenstand hätte, wenn die Mitglieder der Wertgemeinschaft doch wenigstens in etwas geeint wären, sei es dann auch: geeint gegen andere! Aber der Streit hat keinen Gegenstand, die Einigkeit keine Substanz. Die Wertgemeinschaft ist obendrein ein kläglicher Selbstbetrug.

Es geschieht nämlich das höchst Sonderbare, daß scheinobjektive Wertideen erst als Überbauten für subjektive Gefühlsverhältnisse auftreten, daß aber dann diese imaginären Wertideen selbst zu Gegenständen sekundärer Gefühle werden. Erst bezeichnen wir eine Handlungsweise als gut, weil sie uns zusagt, hierauf begeistern wir uns für die Idee des Guten oder psalmodieren über die Gerechtigkeit. Die Gefühle werden von ihrem ursprünglichen Gegenstand in der Welt des Wirklichen abgelenkt und auf die Wertidee übertragen, die doch selbst nur die scheinobjektive Deutung der primären Wertungsgefühle ist. Man kann diese sekundären, abgeleiteten Gefühlsverhältnisse zur Vorstellung vom Werte, zur Wertidee, als *Wertgefühle* bezeichnen. Diese Begeisterung für die Wertidee ist also eine Gefühls-

hingabe an trügerisch objektivierte Gefühle, sie ist ein Narzißmus des Gefühls.

Gemeinsames Pathos für eine Wertvorstellung bietet keinerlei Sicherheit dafür, daß hinter ihr eine übereinstimmende Primärwertung gewisser Wirklichkeiten liege. Und ein gleiches gilt für die Vorstellungen von Gütern, für die man kämpft, indem man das Gut für die Verwirklichung einer Wertidee hält.

Die Wertvorstellungen, um die Menschen sich scharen, sind zumeist von sehr luftiger Art: Gott als höchstes Gut, die Nation, die Demokratie, der Sozialismus, die Freiheit, die Gerechtigkeit und andere dergleichen. Und nun frage man zehn Menschen, was Freiheit sei, und suche den gemeinsamen Nenner für ihre Antworten. Man frage jene, die sich zur »Demokratie« bekennen, was sie sich darunter vorstellen. Völlig verschiedene Dinge, und die meisten können nicht einmal ordentlich ausdrücken, was sie sich unter dem Worte denken. (Zwischen dem Leser und dem Verfasser: sie denken nichts. Sie plappern ein Wort nach, das guten Klang hat.) Und die heiligst Überzeugten werden bitterböse über den bloßen Versuch, den Begriffsinhalt der heiligen Worte zu bestimmen. Einige, weil sie die »zersetzende Theorie« als Gotteslästerung an der Erhabenheit der Werte ansehen, andere, weil sie selbst den Verdacht hegen, daß der schürfende Gedanke hinter dem heiligen Wort ein Nichts enthüllen möchte, und weil sie um ihren frommen Glauben bangen.

Menschen stehen zusammen um Gott oder Freiheit, um Demokratie oder Sozialismus, kämpfen mit Zähnen und Klauen für diese Ideale — und sind, ohne es zu wissen, völlig uneins über das, wofür sie Schulter an Schulter kämpfen. Was sie in Wahrheit vereint, ist nicht eine Gemeinschaft der Wertungen, sondern der Phrasen, nicht eine gemeinsame Sache, sondern ein magisches Wort. Darum üben denn auch die inhaltsärmsten und vieldeutigen Schlagworte die größte Anziehungskraft aus. In der angeblichen Wertgemeinschaft, die nur ein Wortrausch ist, betrügen die Menschen sich selbst und einander gegenseitig. Zuweilen, wenn hinter der geschlossenen Fassade der Phrasen die tiefe

Uneinigkeit der Wertungen für einen Augenblick sichtbar wird – dann rauft man sich um die »richtige« Definition des Losungswortes. Die Demokraten streiten darüber, was Demokratie »ist«. Nationalisten verschiedener Färbung beschuldigen einander des Mangels an nationaler Gesinnung. Der Streit um des Kaisers Bart bricht los.

Unsere Wertungen sind subjektive Gefühlsverhältnisse zu wirklichen oder als mögliche Wirklichkeit vorgestellten Dingen, Zuständen, Handlungen, Geschehnissen. Was man aber als Wertgemeinschaft ansieht, ist Sammlung unter einem Losungswort. Die Losung, das Wort deckt bei den Einzelnen sehr verschiedene, zuweilen einander geradezu widersprechende Vorstellungen. *Massenvergesellschaftung von Wertgefühlen ist an sich selbst eine Monstrosität.*

Die Wertgemeinschaft ist Gemeinschaft der Phrase ohne faßlichen Sinn. Daher denn die überwältigende Bedeutung der Worte und Symbole, der Abzeichen und Embleme in unserer Gesellschaft.

Worte drücken angeblich eine Wertvorstellung aus, Symbole veranschaulichen sie. Die Menschen, die dem Sozialismus oder der Demokratie huldigen, den Christengott oder die Nation anbeten, sich für Freiheit oder Gerechtigkeit begeistern, sind keineswegs unter diesen Wortformeln einig in entsprechenden Wertvorstellungen. Und es bewendet wahrlich nicht bei kleinen Schattierungen des Wertdenkens. Die letzten Grundqualitäten des Wertes, des für das Werterlebnis Ausschlaggebenden, stehen in Frage. Das wird jedesmal deutlich, wenn eine Ideenbewegung durch inneren Wertkonflikt gesprengt und zersplittert wird – und das wird jede Bewegung im Laufe ihres Ringens um Verwirklichung ihrer Idee. Das Werterlebnis und die Wertidee, die seine Substanz sein sollte, sind höchst subtile Dunstgebilde. Unmöglich, ihren vollen Gehalt anderen mitzuteilen und so zu einem wirklichen Einverständnis in der Idee zu gelangen.

Was liegt also in Wirklichkeit vor, wenn eine Vielzahl von Menschen als »Träger der sozialistischen Idee« auftritt? Ein

jeder verbindet mit dem Wort Sozialismus gewisse ihn ansprechende Vorstellungen, oft sehr komplexe und unklare Vorstellungen, schwankend und flimmernd für ihn selbst. Wie sollte er sie da anderen eindeutig klarmachen können? Solche Ideen nehmen in der Vorstellung eines jeden andere Gestalt an, jedenfalls ist es unmöglich festzustellen, wieweit Einigkeit in den Vorstellungen selbst besteht. Max Stirner hat um diese Unmitteilbarkeit der individuellen Vorstellungsgehalte qualvoll gewußt: »Was ich sage, das meine ich nicht – und was ich meine, ist unsagbar«. Die vielberufene Wertgemeinschaft ist weder Übereinstimmung in der Wertidee noch in den ihr zugrundeliegenden Wertungen. Sie ist im günstigsten Fall gemeinsame Anbetung eines Wortes. Das Wort drückt keine gemeinsame Wertidee aus. Ein gemeinsames Wort verbirgt nur die Uneinigkeit in den Wertungen. Das Wort ist eine Monstranz, vor der Millionen auf den Knien liegen, jeder einen andern Gott oder Götzen anbetend.

Die Wertgemeinschaft ist eine Gemeinde von Wortfetischisten. Ein Wort – nur ein Wort – eint sie. Um des Wortes willen sind sie bereit, sich mit denen zu schlagen, die andere Worte anbeten. Wenn sie aber der Fleischwerdung ihres Wortfetischs nahekommen, schlagen sie sich untereinander, weil sie nur im Wort und nie im Fleische einig waren.

Und erst die Symbole! Das Symbol soll sichtbares Zeichen des Wertes sein, die Sammlung um ihn veranschaulichen. Der Wert ist ein Ideelles, eine Vorstellung, entzieht sich der unmittelbarsinnlichen Auffassung. Die Masse derer, die dem Werte huldigt, ist unübersehbar. Die Wertgemeinschaft bedarf daher des Symbols als Sammlungszeichen, das einem jeden die Idee selbst darstellt und ihm die Gemeinschaft in ihr zu Sinnen bringt. Ohne einendes, mahnendes Symbol müßte die lebendige Gemeinschaft verwelken und zerbröckeln. So erzählt man uns – aber nur der letzte Satz ist wahr. Seine Wahrheit hat der Protestantismus erfahren. Eine hohe Veredelung der Religiosität lag in der Verpönung katholischen Symbolkultes – des Reliquien- und Bilderwesens, der Rituale und Schauzeremonien. Gott, nicht Gottes

Bild sollst du anbeten! Nun: dem Katholizismus gelang es, Menschenmillionen in einem Symbolkultus zu einen, unter dem die »essentia Dei« begraben war. Der Protestantismus hat den archaischen Symbolkult gestrichen, mit dem Erfolg, daß die Kirche zerfiel. In Gott sind die Menschen uneinig – und das, worin sie einig sein könnten, das Symbol, ist ihnen genommen. Der Katholizismus schafft eine Einheit nicht des Glaubens, sondern des Aberglaubens. Der Protestantismus verachtet die Einheit des Aberglaubens und jagt seit vierhundert Jahren der Chimäre einer Gemeinschaft im Glauben nach. Die Menschen können daran gewöhnt werden, *ein Bild* anzubeten – sie werden immer *tausend Götter* haben.

Wenn die Wertidee eine lebendige Gemeinschaft stiftete, wenn die Menschen sich wirklich in der Idee verbunden *fühlten*, dann bedürften sie nicht des Symbols. Das Symbol veranschaulicht nicht die Idee im stofflichen Gleichnis, sondern ersetzt sie. Es ist die Kulisse vor einer gähnenden Leere. Es symbolisiert – Nichts.

Wohl bedarf Wertgemeinschaft der Symbole, denn Wort und Symbol sind ihr einziger Gehalt. Es verhält sich damit wie mit dem Pietätsgegenstand. Das Gedenken, das seiner nicht entraten kann, ist wert zu verblassen. Wenn nur der alljährliche Kranz auf dem Grab des Verstorbenen sein Bild in deinem Herzen bewahren kann – so laß ihn vergessen sein und das Gras über seinen Gebeinen wachsen! Und Kollektivgefühle, die der Krükken des Symbols bedürfen, verdienen zu erkalten.

Worte und Symbole! Das Wort wird zum Kern eines dogmatischen Systems, sei es theologisch, politisch oder metaphysisch. Das Symbol ist das Wertsurrogat, an dem jene sich begeistern, denen sogar die Metaphysik zu wenig narkotisch ist. Sie bedürfen des stärkeren Rauschgiftes der Magie.

Wertgemeinschaft ist sentimentale Hingabe an die hysterische Begeisterung für Kreuz oder Halbmond, König oder Führer, Trikolore oder Rote Fahne, Hammer und Sichel oder Swastika. Wertgemeinschaft heißt in schwarzem oder braunem Hemd, mit

rotem Schlips oder in Uniform herumlaufen. Es heißt die Hand zum römischen Gruß erheben oder die geballte Faust zeigen. Es heißt eine Überzeugung aus Blech im Knopfloch zur Schau stellen. »Gemeinsame Überzeugungen« haben ihren Sitz nicht in Herz und Hirn, sondern auf dem Rockaufschlag. Was sollen wir mit einer Überzeugung, die niemand sehen kann? Was soll man überhaupt mit einer Überzeugung, wenn das Abzeichen im Knopfloch die gleichen Dienste tut? Wertgemeinschaft heißt: daß viele glauben, das gleiche zu glauben, weil sie dem gleichen Ritual folgen . . .

»Und fänden die Menschen sich wirklich nur in der Anbetung von Worten, wäre ihre Gemeinschaft im Werte auch Selbstbetrug – das ändert doch nicht, daß tatsächlich ein Gefühl sie vereint. Auch hier also erweist das Gefühl sich als gemeinschaftbildende Kraft«. So ungefähr räsonieren die Gesellschaftsirrationalisten, und sogar Karl Mannheim folgt ihren Spuren: »Das Irrationale ist nicht unter allen Umständen schädlich, sondern möglicherweise im Gegenteil das Wertvollste im Menschen, wenn es nämlich als mächtiger Antrieb zur Erreichung rationaler, objektiver Ziele wirkt oder durch Sublimierung und Verfeinerung Kulturwerte schafft oder endlich die Lebensfreude erhöht, ohne planlos das Gesellschaftsleben zu zersetzen« (29). Es geht aus dem Zusammenhang nicht klar hervor, an welche irrationalen Erscheinungen Mannheim hier denkt. Gewiß wäre es töricht, jede irrationale Regung abzulehnen und zu bekämpfen. Alle Gefühle sind irrational, und niemand kann oder will »das Gefühlsleben abschaffen«. Keine Intellektualisierung kann je die Elternliebe ausrotten – keine Hochzucht des Irrationalen wird freilich auf der andern Seite die Menschen dazu führen, fremde Kinder gleich ihren eigenen zu lieben. Gefühle, als Vitalbeziehungen der Menschen zu Mitmenschen oder Dingen sind unumgängliche, irrationale Erscheinungen, und Gefühlsbande, die uns an Mitmenschen ketten, sind gesellschaftlich aufbauend. Alles Musische ist irrational. Ästhetische Gefühle finden in künstlerischem Schaffen Ausdruck, und das Kunstwerk löst beim Betrachter ästhe-

tische Gefühle aus. Beide steigern und veredeln das Dasein – und wie sollten sie gesellschaftsabträglich sein? Wie aber mit den »irrationalen Antrieben zur Erreichung rationaler, objektiver Ziele«? Da jeder Antrieb, jede Zielsetzung notwendigerweise dem Bereich des Irrationalen angehört, wäre ein solcher Satz, buchstäblich genommen, platter Unsinn. Mannheim meint aber offenbar folgendes. In einer gegebenen gesellschaftlichen Situation ist irgendeine Maßnahme zur Erreichung eines vorgestellten Zweckes notwendig. Die Menschen sind möglicherweise primär wertend in der Zielsetzung weitgehend einig, aber die zur Erreichung des Zieles gebotenen Mittel und Wege sind unbeliebt. Die Massen wollen nicht auf rationale Begründungen hören. Dagegen mag es gelingen, sie durch den Appell an gewisse irrationale Wertvorstellungen für die nötigen Maßnahmen zu gewinnen. Damit ist aber nicht gesagt, daß »das Irrationale« in diesem Falle gesellschaftsaufbauend sei. Gesagt ist nur, daß man, um eine öffentliche Meinung zu schaffen, beim Irrationalen seine Zuflucht suchen kann, wenn vernünftige Begründung versagt. Es wäre zweifellos vorzuziehen, wenn die Menschen der vernünftigen Erkenntnis des Zusammenhangs von Zweck und Mittel aufgeschlossen wären und man nicht durch Wertpropaganda sich an ihr kollektives Pathos zu wenden brauchte. Gesellschafts-»nützlich« ist das Irrationale hier nur, weil eben der Intellekt nicht zureichend geweckt ist – und seiner Weckung arbeitet man mit der Anrufung kollektiver Wertgefühle geradezu entgegen. Übrigens wird sich zeigen, daß »der irrationale Weg zum rationalen Ziel« gefährlich ist und seine Beschreitung sich oft bitter rächt.

Mannheim selbst scheint allerdings mit dem »Irrationalen im Dienste rationaler Ziele« nicht nur an irrationale Überredung als Ersatz für rationale Begründung zu denken. Er glaubt – das geht aus vielen seiner Behauptungen hervor – wahrhaftig an die Rationalität gewisser Zielsetzungen. So z. B. wenn er der sozialwissenschaftlichen Intelligenz die Aufgabe stellt, durch Ideologiekritik zur »richtigen« politischen Linie als Synthese der politi-

schen Ideologien der Zeit vorzudringen (30). Niemals kann aber die Vernunft über die Wahl eines Zieles entscheiden. Keine Zielsetzung kann je »rational« sein. Rational ist immer nur der Zusammenhang eines gewählten Zieles mit ihm dienlichen Mitteln. Einfach ausgedrückt: die Vernunft sagt mir niemals, was ich zu wollen habe, sondern stets nur, wie ich ein Gewolltes erreichen, ein Unerwünschtes vermeiden kann.

Zu unserem Ausgangspunkt zurückkehrend stelle ich fest: Ich wende mich nicht gegen das Irrationale als solches – unser Dasein ist voll davon –, sondern gegen eine seiner Erscheinungsformen, die an Wertideen geknüpften Kollektivgefühle. Ich behaupte, daß sie nicht gesellschaftsaufbauend, sondern geradezu zersetzend wirken. Und ich meine damit, daß sie zwar als Bindemittel ein bestimmtes gesellschaftliches Gebilde zusammenhalten, dessen Mitglieder von dem Wertgefühl beseelt sind, daß es aber das gesellschaftliche Leben im ganzen, das Zusammenspiel ungezählter Gesellschaftsgebilde im umfassenden sozialen Lebensraum, zersetze und zerstöre.

Die Prediger der Wertgemeinschaft haben noch eine weitere Verteidigungslinie. Selbst wenn die Wertidee nur eine Chimäre, die Wertgemeinschaft Selbstbetrug wäre und zu Zwist, Haß, ja Blutvergießen führte: die Gemeinschaft im Gefühl ist doch echt. Gemeinschaft aber, die Kommunion der Gefühle, tut dem Menschen not. Welchen Unterschied sollte es da schon ausmachen, ob die Gefühle an eine Wertidee oder ob sie nur an Worte und Symbole geknüpft sind? Ist der Gegenstand des kollektiven Wertgefühls ein Nichts, so ist doch das Gefühl selbst echt und eine psychische Wirklichkeit. Das Gefühl des Vereintseins aber bereichert das Dasein, macht es erst lebenswert, erhebt den Menschen über die graue Öde des Alltags.

Der Gesellschaftsirrationalismus, der solche Erwägungen ins Feld führt, beansprucht obendrein, sich durch Tatsachensinn auszuzeichnen. Es sei doch sinnlos und eine Verkennung des Wirklichkeitscharakters psychischer Erscheinungen, wenn man gegen die Gemeinschaft in Wertgefühlen Sturm laufe mit der Begrün-

dung, die Wertidee sei imaginär. Sei der Gegenstand des Gefühls eine Illusion, so sei das Gefühl doch tatsächlich: so fühlen Menschen. Dieser Einwand wäre am Platze gegenüber denen, die das Vorhandensein pathetischer Kollektivgefühle *leugnen*. Hier werden sie nicht geleugnet, sondern *kritisiert* und bekämpft – was die Anerkennung ihrer Tatsächlichkeit voraussetzt. Gegenüber der am Kollektivpathos geübten Kritik fällt also der Einwand zu Boden. Auch der Aberglaube ist psychische Wirklichkeit – er bestand und besteht bei Millionen. Ist das ein zureichender Grund, den Aberglauben in tausend Gestalten weiter wuchern zu lassen? Der Verdacht ist wohlbegründet, daß der Eifer, mit dem das Kollektivpathos als vorfindbare psychische Tatsache festgestellt wird, in Wahrheit nur dem Bestreben entspringt, es für unantastbar zu erklären: »Si Dieu n'existerait pas, il faudrait l'inventer«.

Kollektivpathos erhebt den Menschen über den grauen Alltag? Das tut auch der Mißbrauch von Rauschgiften. Ist das ein Grund, ihn zu begünstigen?

Illusionen können unschädlich oder gefährlich sein. Die Wertillusion als Inhalt kollektiven Pathos ist gemeingefährlich. Man stellt uns vor, daß die Menschen eines erhabenen Ideals bedürften, um das sie sich scharen, zu dem sie in Gemeinschaft aufblicken können. Das Kollektivpathos und die aus ihm genährten Sozialgebilde aber sind streitbar und aggressiv. Ist es wahr, daß die Menschen zu ihrem vollen Daseinsglück einer Sache bedürfen, um derentwillen sie sich in den Haaren liegen und einander totschlagen können? Gerade dies tun sie ja zumeist im Namen ihrer geheiligten Wertideen. Aber diese Seite der Sache übergehen die Apostel der Gemeinschaftsfühlerei gerne mit Schweigen.

Wenn kollektives Pathos die Menschen nicht so sehr um ein gemeinsames Heiligtum sammelt, als vielmehr sie gegen jene aufhetzt, die einer anderen Gottheit dienen, und wenn die Gottheiten beider Parteien doch nur tönerne Götzenbilder sind – besteht dann nicht aller Anlaß, die Illusionen als solche zu ent-

hüllen, das an ihnen entzündete Kollektivpathos zu löschen und menschliche Gegnerschaften so auf jene Fälle zu beschränken, in denen sie leider unvermeidlich sind, weil der Streit ein wirkliches Objekt hat?

Wenn aber kollektives Pathos infolge seiner Streitbarkeit gemeingefährlich ist, wenn die Aggressivität unmittelbar und unumgänglich aus der jeder Wertidee innewohnenden Unduldsamkeit hervorgeht, müßte dann die Kritik sich nicht gegen das Wertdenken selbst richten statt gegen das Kollektivpathos, das doch nur eine besondere Erscheinungsform des Wertdenkens ist? Und wäre der Angriff gegen das Wertleben als solches nicht geradezu ein Anschlag gegen die menschliche Kultur?

Um es rundheraus zu sagen: Meiner Auffassung nach gehört allerdings jeglicher Wertkultus, dies Wort in einem bestimmten Sinne verstanden, einer überwundenen Stufe der Menschheitsentwicklung an. Ich halte es für möglich, die Menschen zu einer wertfreien (wohlgemerkt nicht: wertungsfreien) Haltung zu erziehen. Das hieße wahrhaftig nicht, sie barbarisieren, sondern im Gegenteil, die Zivilisation ihrer Vollendung entgegenführen. Im Augenblick aber haben wir es nicht mit individuellem, sondern mit kollektivem Wertleben zu tun. Es ist nachzuweisen, daß der kollektive Wertkultus eine ewige Bedrohung der Gesellschaft ist, während die Hingabe des Einzelnen an Wertvorstellungen verhältnismäßig unschädlich bleibt.

Die Wertidee ist unduldsam, denn sie ist die emphatische Verneinung ihres Anti-Wertes. So verhält es sich, gleichviel ob der Wertidee von einem oder von vielen gehuldigt wird. Jeder Wert-Anbeter ist ein »Idealist«, und dieser Ehrentitel scheint ein Freibrief für jegliche Schandtat zu sein. Jeder Idealist ist ein potentieller Gesellschaftsschädling. Seine Wertidee ist eine Verdammung jeder konträren Wertidee, und da sie als Ideal die Forderung in sich trägt, in der Welt der Tatsachen verwirklicht zu werden, muß der Idealist jeden Versuch zur Verwirklichung entgegengesetzter Wertideen zu ersticken wünschen, muß er alle die Kräfte brechen, die sich in den Dienst von Anti-Werten stel-

len. Wert-Toleranz ist ein Selbstwiderspruch. Der Idealist ist als solcher unduldsam. Da der Wert ein höchstes Gut ist, wäre Duldung seines Anti-Wertes eine Schändung des Allerheiligsten und Verrat an ihm. Ist aber die Idee der Toleranz selbst der Wert, dem er huldigt, so muß er mit doppelter Intoleranz die Intoleranten verfolgen und sie um der Menschheit willen vom Erdboden auszutilgen wünschen.

Dennoch ist individueller Wertkult verhältnismäßig harmlos. Der einzelne Wertanbeter und Idealist mag noch so fanatischer Gesinnung sein: ihm fehlen die Machtmittel, wesentlichen Schaden anzurichten. Auf die Gesellschaft als ganzes gesehen bedeutet der Wertkult der Einer nur, daß sie in ihren Werterlebnissen, im Bereich der Träume also, uneins sind. Zusammenschluß der Idealisten zur Front ist der erste Schritt, der unvermeidlich zum nächsten führt: zum streitbaren Zusammenstoß der Wertfronten – die in Wirklichkeit nicht im Zeichen der Wertideen, sondern der magischen Worte kämpfen . . .

Nun drängt leider aller Wertglaube, aller Idealismus auf kollektiven Kult hin. Der Gläubige sucht andere, die seinen Glauben teilen. Wenn etwas, so ist dies ein untrügliches Zeichen der Eitelkeit aller Wertideen – es ist deren unmittelbare Folge. Wertideen entziehen sich ihrem Wesen nach jeder rationalen Begründung. Die Wertidee, an die der einsame Einer glaubt, ist »eine verrückte Idee«, von andern belächelt. Nur wenn der Eine andere findet, die seinen Köhlerglauben teilen, kann er selbst ihn bewahren. In geschlossenem Verein vermag man dem Lächeln der Umwelt standzuhalten. Die Bestätigung seitens anderer befreit mich von der Verantwortung für die Ungereimtheit meines Glaubens. Die Ausgeburt der Phantasie, an die der Eine als Einziger glaubt, ist Blödsinn. Der Blödsinn, zu dem man viele bekehrt hat, ist eine Religion. Darum sind alle Wertanbeter darauf aus, Proselyten zu machen, darum hat ein Glaube um so mehr Aussicht, weitere Anhänger zu werben, je mehr er von vornherein hat. Der Unsinn, zu dem Millionen sich bekennen, ist wahrer als irgendeine beweisbare Wahrheit. Und hangen Millionen dem

Glauben an, können sie die Macht und Wucht ihrer Zahl, wenn nicht für die Verwirklichung der Idee, so doch für die Ausrottung der Irrgläubigen einsetzen ...

Solange es Menschen gibt, die Wertideen huldigen, wird für Ideen geworben werden. Es wäre aussichtslos, Ideenpropaganda verhindern zu wollen. Keine Macht der Welt kann den Drang des Gläubigen ersticken, seine Heilsbotschaft zu verkünden. Aber man kann die Erde für seine Aussaat unfruchtbar machen: durch Intellektualisierung der Massen. Das ist jedoch ein anderes Kapitel.

Propaganda für Ideen, kollektiver Wert- und Glaubenskult sind fast so alt wie die menschliche Gesellschaft selbst. Warum sollten sie heute problematischer, gefährlicher sein als bisher? Die Tatsache, daß man die Gefahr früher nicht sah, beweist nicht, daß sie nicht bestand. Aber die Gefahr ist heute wirklich größer, weil die Struktur der Gesellschaft eine andere ist und weil Konflikte in anderen Formen ausgetragen werden als vordem.

Die Wertgemeinschaft älterer Zeiten war durch Überlieferung und Autorität begründet. Sie war daher verhältnismäßig stabil. Wertrevolutionen waren immerhin selten, und die innere Wertentzweiung geschlossener Gesellschaften nicht allzu tief. Ein Bündel von Wertvorstellungen genoß innerhalb einer geschlossenen Gesellschaft so gut wie allgemeine Anerkennung. Die bestehenden Abweichungen waren nicht so sehr Gegensätze in der geglaubten Wertsubstanz, als vielmehr Varianten des Erlebens der gleichen Werte, entsprechend der Gliederung der Gesamtgesellschaft in Teilgruppen. Die wenigen Ketzer, die entgegengesetzten Wertvorstellungen anhingen, vermochten sich nicht durchzusetzen. Hatten sie Glück, so blieben sie unbemerkt und entgingen dem Schicksal, zur Rettung ihres Seelenheils gebraten zu werden. Wohl fanden wirklich Wertstreitigkeiten statt, aber sie blieben zumeist auf einen Kreis Eingeweihter begrenzt, des Klerus, und wurden in der Regel durch Diskussion und autoritäre Entscheidung beigelegt. Die religiösen Gegensätze des früheren Mittelalters drangen nicht allzutief ins Volk. Und die herr-

schenden Wertvorstellungen waren so konstant und gleichartig, daß sie dem gesamten gesellschaftlichen Lebensraum ihren Stempel aufprägten. Das trug zu ihrer weiteren Befestigung und Stabilität bei.

Nach dem Vorspiel der Hussitenaufstände tritt in der Reformationszeit eine die gesamte Bevölkerung bewegende, nachhaltige Wertentzweiung mit folgenden Wertkämpfen ein. Der Persönlichkeitsgedanke der Renaissance löst die Autoritätsverhältnisse im Bereich des Geistigen auf, während zugleich die hierarchisch-korporative Gesellschaftsordnung des Mittelalters zerfällt und die bürgerliche Massengesellschaft sich zu gestalten beginnt. Der Gedanke der Autonomie und selbstverantwortlichen Daseinsorientierung des Einzelnen regt sich, während die Gesellschaft immer mehr jenen »atomistischen« Aufbau annimmt, der dem Einer Bewegungsfreiheit gewährt. Der Einzelne ist nicht mehr durch Überlieferung oder Autorität gebunden, sondern grundsätzlich freigestellt.

Damals schon begann das Elend. Persönlichkeit und Freiheit des Gedankens waren Ideale der Zeit – aber Herrenideale. Was von diesen Gedanken zum gemeinen Volk hinabdrang, war gerade genug, um die Massen von ihrem heiligen Recht zum Aufruhr gegen die Glaubensverwalter zu überzeugen. Zu einer wirklich autonomen Daseinsorientierung kam es weder damals noch seitdem. Die Emanzipation des Gedankens gedieh niemals zur Individualisierung des Wertlebens, sondern nur zur Wertentzweiung zwischen Gruppen. In der Atmosphäre einer Gesellschaft stehen einander widerstreitende Wertsysteme im Wettbewerb um Gläubige, und die Anhänger gegensätzlicher Wertideen leben tagaus, tagein in engster Nachbarschaft. Der Wertpropaganda sind keine Schranken gesetzt. Der Einer ist nicht mehr durch Überlieferung und Standessitte an einen bestimmten Wertglauben gebunden. So wird er zur guten Beute jedes Propheten, der ihn zu betören vermag. Und er läßt sich leicht betören. Da ihm die intellektuellen Voraussetzungen fehlen, selbständige Kritik zu üben, fällt er auf das nächste beste Wertgefasel herein, wenn es ihm nur hin-

länglich schmackhaft gemacht wird. Der Wettbewerb der Wertideen im wert-heterogenen Milieu verwirrt ihm zudem den Kopf. Er wird zum Opfer widersprechender Propagandaeinflüsse und damit »wankelmütig« in dem Sinne, wie man das oft von »der Masse« behauptet hat. Wechselt er den Wertglauben, wird er oft doppelt fanatisch, weil die Enttäuschung am früheren Glauben ihn dem neuen um so glühender ergeben macht. Hinter dem trügerischen Gerede von freier und selbständiger Meinungswahl steht bislang keine andere Wirklichkeit als die, daß die Menschen ungehindert zwischen einem Dutzend Arten der Meinungsknechtschaft wählen können. An jeder Straßenecke steht auf seiner Seifenkiste ein Prophet, der bereit ist, das »sacrificium intellectus« seiner Zuhörer entgegenzunehmen. Sie sind sogar bereit, ihn mit klingender Münze dafür zu bezahlen, daß er ihr Opfer in Gnaden annimmt. Die eine Glaubensautorität der Kirche ist durch die vielköpfige Hydra der Ideenpropaganda ersetzt.

Soviel über die besonderen Bedingungen des Wertdenkens in der Struktur der Gesellschaft und des Geisteslebens. Noch verhängnisvoller sind die technischen und organisatorischen. Das reichhaltige Schrifttum über Massenpsychologie will die großstädtische Daseinsform für jene hemmungslosen Ausbrüche verantwortlich machen, die für die pathetisch-irrationalen Gesellschaftsgebilde der Gegenwart so bezeichnend ist. Der »Massenmensch« ist angeblich Suggestionen besonders zugänglich und leicht zu fanatisieren (31). Die Schlußfolgerung ist oberflächlich und beruht auf ungenauem Gebrauche des Massenbegriffs. Die Masse, an der gesteigerte Suggestibilität mit ziemlicher Sicherheit nachweisbar ist, hat eine ganz besondere Struktur. Sie ist eine Vielzahl von Menschen in näher bestimmbarem, aktuellem Zustand, gekennzeichnet durch 1. örtliche Zusammendrängung und 2. psychisches Gerichtetsein auf einen Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und des Erlebnisses. Eine politische Massenversammlung, eine demonstrierende Volksmenge, ein Mob sind Beispiele dafür. Hier ist von vornherein eine Erhitzung und

Spannung der Gefühle gegeben. Eine Suggestion, deren Inhalt an die bestehende Massenstimmung anklingt, hat da Aussicht, einzuschlagen und mitzureißen. Was man aber als großstädtisches Massendasein bezeichnet, ist von völlig anderer Art. Daß viele auf engem Gebiet zusammengedrängt wohnen, die bloße Bevölkerungsdichte also, ist etwas ganz anderes als die aktuelle örtliche Zusammenstauung. Und die Großstadtbevölkerung ist alles andere als psychisch auf einen Mittelpunkt gerichtet. *Insoweit* also liegt keinerlei Anlaß zur Vermutung vor, der Großstadtmensch sei besonders suggestibel. Eine Aussage, die im Hinblick auf »Massen« im einen Sinn berechtigt ist, wird hier zur Erschleichung eines Urteils über »Massen« in ganz anderem Sinn mißbraucht.

In anderer Richtung gilt jedoch für die Großstadt etwas Besonderes. Dank der Anonymität des Großstadtmilieus, der Mannigfalt und dem lebhaften Wettbewerb geistiger Strömungen hat ein großer Teil der Großstadtbevölkerung kein festes Gewöhnungsverhältnis zu bestimmten irrationalen Vorstellungen, darunter Wertideen. Der Großstädter ist nicht in höherem *Grad* suggestibel, sondern hinsichtlich der *Art* der Suggestion, für die er zugänglich ist, weniger eindeutig bestimmt, daher unberechenbar und umstimmbar.

Von hier aus fällt neues Licht auf die Behauptung Mannheims, die irrationale Empfänglichkeit des Menschen sei in der Massengesellschaft der Großstadt besonders gefährlich, weil es hier zu unkontrollierten Gefühlsausbrüchen komme. In der artikulierten, in einzelne, überblickbare Gruppen gegliederten Gesellschaft würden die irrationalen Antriebe in bestimmte Kanäle geleitet, auf Objekte und Ziele hingelenkt, die vom Standpunkt der Gruppe aus wünschenswert seien. Das ist allerdings richtig, aber *dadurch* wird die zerstörende Wirkung der Gefühle nicht gedämpft. Was für die eine Gruppe ein wünschenswertes Ziel ist, kann sehr wohl der Gesellschaft als ganzer verhängnisvoll sein.

Damit wird eine andere Seite der Sache sichtbar. Die örtlich zusammengestaute Volksmenge ist für eine Suggestion empfäng-

lich, die sich auf den Gegenstand der augenblicklichen Aufmerksamkeit bezieht. Die gleiche intensive Empfänglichkeit besteht aber auch ohne aktuelle örtliche Ansammlung bei jeder pathetisch gleichgestimmten Wertgemeinschaft. Eine Schar von Patrioten läßt sich durch ein nationales Losungswort zu hysterischer Begeisterung hinreißen, die Anhänger einer Sekte reagieren hemmungslos auf einen religiösen Weckruf.

Die erhöhte Gefährlichkeit der Ideenpropaganda hat nichts mit Struktur und Haltung der Großstadtbevölkerung zu tun, sondern liegt in den technischen Mitteln und organisatorischen Möglichkeiten der Propaganda selbst. Die Mitteilungstechnik – die Verbreitung des gedruckten Wortes, der Rundfunk, die Presse, der mechanisierte Großbetrieb der Propaganda – bietet die Möglichkeit, binnen kurzer Zeit durch unablässige Wiederholung überaus große Menschenmengen wirkungsvoll zu mobilisieren, Mengen, die durch ihr bloßes Massengewicht gefährlich werden, weil sie, erst einmal fanatisiert, leicht der Kontrolle der Drahtzieher entschlüpfen. Die Großorganisation der Neuzeit macht es möglich, weit verstreut lebende Massen, die von einer irrationalen Losung benommen sind, zu handlungsfähigen Kadern unter zentraler Führung zu sammeln. Kommt es dann, in Gestalt von Krieg oder Bürgerkrieg, zu gewaltsamer Auseinandersetzung, stehen technische Kampfmittel von solch grauenvoller Wirkungskraft zur Verfügung, daß die Welt unter der Wucht des Zusammenpralles in ihren Grundfesten erzittert.

Abermals mündet die Betrachtung in die Einsicht aus, daß der Wertirrationalismus des Menschen mit der Entwicklungsstufe der Technik und Organisation unvereinbar ist. Durch ihre Größe allein schon tragen die in Bewegung gesetzten Kader die todbringende Dynamik der Lawine in sich. Großorganisation verleiht ihnen eine unheimliche Stoßkraft. Endlich stehen technische Mittel von gigantischer Wirkung zur Verfügung. Verdichtete Energien, die sorgsame Überlegung in vorgezeichneten Bahnen segensreich einsetzen könnte, werden auf die Menschheit losgelassen – Bluthunde der Wertekstase. Eine mächtige, nach kühler

Berechnung arbeitende, technische Maschinerie, ein organisatorischer Riesenapparat, werden durch Affekte und in deren Dienst in Bewegung gesetzt. Der innere Widerspruch zwischen der hocheffektiven Rationalität der Mittel und der ekstatischen Irrationalität der Absichten ist die wahre Gefahr für unsere Kultur. Rationelle Technik kann nur einer Menschheit frommen, deren kollektive Haltung dem Dasein gegenüber in hohem Grade vernünftig ist. Andernfalls enden wir in einem welterstickenden Blutbad der Irrationalien.

Die Entfaltung der Technik läßt sich nicht zurückschrauben. So bleibt uns nur ein anderer Weg: durch Intellektualisierung den Menschen seiner Technik und seinem rationellen Daseinsapparat gewachsen machen.

Wer weder den ewigen Krieg wetteifernder Wertirrationalismen noch deren soziale Unschädlichmachung nach innen (und doppelte Fanatisierung nach außen) durch verblödende Gleichschaltung wünscht, der muß den dritten Weg beschreiten: die Gewöhnung des Menschen an Enthaltsamkeit vom Kollektivpathos durch Intellektualisierung.

Drittes Buch

Die nüchterne Gesellschaft

§ 7 Die Bande der Großgesellschaft

Ordnung und intellektuelle Zucht

Wert-Toleranz wäre unzulänglich, selbst wenn sie möglich wäre. Der Tolerante ist immerhin der Meinung, daß etwas im Grunde »Verkehrtes« zu tolerieren sei. Er übt Duldsamkeit als eine verdienstliche Tugend, nicht als Selbstverständlichkeit. Alle Toleranz hat daher ihre Grenze dort, wo selbst der Duldsamste findet, »das geht denn doch zu weit«. Die einzige, dem Dasein in den gesellschaftlichen Großgebilden zweiter Ordnung angemessene Haltung ist *Gefühlsaskese und Wertabstinenz.*

Die bloßen Worte bringen die Verkünder der Gemeinschaftsfühlerei in Harnisch. Soll wirklich der letzte Rest menschlicher Wärme aus unserem Verhältnis zu Mitmenschen ausgelüftet, die Gesellschaft zu einer gefühlsdürren Ödnis gemacht werden? Nach allem, was voranging, weiß der Leser, daß mir solche Absichten fremd sind. Niemand wird daran denken, warme Menschlichkeit an der Entfaltung zu verhindern – wo sie sich entfalten kann. Das kann sie in den unmittelbar-persönlichen Beziehungen der Gruppen erster Ordnung, und dort soll und wird sie zu unser aller Freude auch fortan gedeihen. In den gesellschaftlichen Großgebilden zweiter Ordnung fehlen ihr die Voraussetzungen – es ist nutzlos, sie künstlich zu wecken, töricht und gefährlich, Ersatzgefühle aufzurühren.

Ohne Liebe, hält man uns entgegen, kann die weite Gesellschaft so wenig bestehen wie die enge Gemeinschaft. Wohlan – es bleibt uns unbenommen, die Werke der Liebe zu üben, wo wir wollen. Das ist kein Argument für die fühlsame Haltung in der Massengesellschaft. Man sehe doch, was für Segnungen die vielgepriesene

Gemeinschaftsfühlerei uns gebracht hat! Liebe hat es da nie mit dem Haß aufnehmen können. Wertpathos hat stets tiefere Wunden geschlagen, als Gemeinsinn nachher heilen konnte. Die Menschheit würde nicht schlecht dabei fahren, auf den letzten zu verzichten, um das erste los zu werden. Max Stirner hat die Gesellschaft als einen »Verein der Egoisten« beschrieben. Lieber das, als ein Schlachtfeld der Idealisten!

Der Kitt, der die Großgesellschaft zusammenhalten kann, ist Ordnung und intellektuelle Zucht. Das gilt für die einzelnen gesellschaftlichen Großgebilde, gilt aber auch für das ganze, funktionell gegliederte Gefüge von Sozialgebilden, als das die Massengesellschaft der Gegenwart sich darstellt.
Eine knappe Analyse der Grundtatsachen des gesellschaftlichen Daseins ist hier einzufügen, um dann desto deutlicher Gefühlseinheit und Ordnungseinheit als die beiden Formen gesellschaftlichen Zusammenhaltes darstellen zu können.
Der uralte aristotelische Satz, daß der Mensch ein gesellig lebendes Wesen sei, wird zumeist psychologisch aufgefaßt: Menschen haben den Trieb zur Geselligkeit und suchen darum einander. Der Gehalt des Satzes liegt tiefer: Wir kennen den Menschen nur als gesellig lebendes Wesen, und ein Lebewesen der besonderen Art, die wir Mensch nennen, ist nicht anders denkbar als in Gesellschaft mit seinesgleichen. Man denke sich die Gesellschaft als Daseinsform fort, und es bleiben nicht soundso viele Millionen der Gattung Homo sapiens, sondern ein Wesen, das mit der Geselligkeit auch alle anderen, ihm besonders eigenen Züge verloren hat. Ein der Sprache beraubtes, in seiner psychischen Tätigkeit auf die primitivsten Reizreaktionen beschränktes, des Begriffsdenkens unfähiges Wesen. Alles, was wir Kultur nennen, wäre gestrichen. Man kann sich mit einiger Phantasie Gesellschaften ganz anderer Art vorstellen als die geschichtlich bekannten, kann in der Vorstellung von jedem beliebigen, uns vertrauten und gewohnten Gesellschaftsgebilde absehen – aber man kann sich nicht den Menschen ohne Gesellschaft irgend-

welcher Art denken. »Gesellschaft« ist ein unverzichtbarer Bestandteil des Begriffes Mensch. Menschen bilden Gesellschaften – aber *die* Gesellschaft ist nicht etwas, das die Menschen gebildet, wozu sie sich vereinigt haben, sondern ist eine Dimension des Menschen selbst, ist Daseinsmodus der Gattung.

Kraft dieser sogenannten geselligen Natur des Menschen ist das Zusammenleben mit anderen eine unerläßliche Daseinsbedingung für den Einzelnen. Diese vitale Unentbehrlichkeit des Miteinanderseins für die Einer sei fortan bezeichnet als die gesellschaftliche *Interdependenz*, das Verhältnis gegenseitigen Aufeinanderangewiesenseins zwischen Menschen.

Diese Interdependenz ist unbedingt, sofern man den Begriff in grundsätzlich-allgemeiner Bedeutung nimmt: Menschen (jeder für sich) sind in ihrem Dasein darauf angewiesen, mit (irgendwelchen) anderen Menschen zusammenzuleben. Ein benannter Einzelner ist dagegen nur bedingt auf das Zusammenleben mit jenen bestimmten anderen angewiesen, mit denen er tatsächlich in gegebenen Gesellschaftsgebilden vereint lebt. Er hat mehr oder weniger die Möglichkeit, sich von gerade den Banden zu befreien, die ihn bisher hielten, und sein Dasein in anderen Gesellschaftsgebilden zu verankern. Der Grad dieser Freizügigkeit und Selbstbestimmung schwankt über eine breite Skala.

1. Da ist zunächst der Unterschied der gesellschaftlichen Entwicklungsperioden. Bei den Primitiven ist der Einzelne völlig hilflos außerhalb seiner Horde. Als Einspänner ginge er zugrunde, und keine andere Horde will ihn aufnehmen. Mit wachsender Gesittung wächst die Bewegungsfreiheit des Einzelnen.

2. Gesellungsgebilde verschiedener Art fesseln den Einzelnen mit ungleicher Stärke an sich. Sogar heute noch ist es recht schwierig, seine Staatszugehörigkeit zu ändern und dem Staat zu entrinnen, in den man hineingeboren ist. In der gegenwärtigen Periode des Rückschrittes ist es sogar wieder schwieriger geworden, als es um 1900 war. Dagegen ist es leicht, die Glaubensgesellschaft zu wechseln, von bürgerlichen Vereinen, geselligen Umgangskreisen u. dgl. gar nicht zu reden.

3. Das gleiche Gesellungsgebilde hält den einen fester als den anderen. Das Kind ist – in seiner leiblichen Existenz – mehr als der Erwachsene von der Familie abhängig. Es gibt Menschen, die an beliebigen Orten des Globus heimisch werden können, andere, die nirgends in der Fremde gedeihen.

Das führt zu einer anderen Seite der Sache. Man ist in verschiedenem Sinn, auf verschiedene Weise auf gerade die Gesellungsgebilde angewiesen, denen man bislang zugehört hat. Für das kleine Kind ist die Familie eine Sache des leiblichen Seins oder Nichtseins. Die Frau kann vielleicht ohne Schaden für ihr leibliches Fortkommen die Familie verlassen – dagegen würde manche Mutter sich fern von ihren Kindern zutode grämen. Dem einen wird die Trennung von alten Freunden schwer, und er hat nicht die glückliche Gabe, neue zu erwerben. Ein anderer findet bald Freunde, wohin immer das Schicksal ihn führt.

Die gesellschaftliche Interdependenz wirkt so teils leiblich-materiell, teils psychisch. Und das Angewiesensein des Einzelnen auf die Gliedschaft in einem bestimmten Gesellungsgebilde steht im umgekehrten Verhältnis zu seiner inneren Selbständigkeit. Zur Auswanderung bedarf man erst eines Aufenthaltsvisums. Darauf hat der Einzelne keinen Einfluß. Von den technischen Hindernissen abgesehen, fragt es sich aber, ob er den Mut hat, seine bisherige Existenz aufzugeben und eine neue zu begründen. Und ob er die Gabe dazu hat. Welche passen sich geschmeidig an, anderen gelingt es nie. Die Schicksale deutscher Zwangsauswanderer von 1933/34 bieten gute Beispiele für beides – und die Rückwanderer seit 1945 schließen in sich die Mehrzahl derer, die im Ausland nie heimisch wurden, daher auch meist erfolglos blieben. Niemand kann den Arbeiter am Austritt aus seiner Gewerkschaft verhindern, aber er wird es angesichts der Folgen für seine Stellung auf dem Arbeitsmarkt schön bleiben lassen. In anderen Fällen bleiben die äußeren Daseinsbedingungen des Einzelnen unberührt, aber er kann sich seelisch nicht losreißen. Der Kirchenaustritt zieht heutzutage in den meisten zivilisierten Ländern keinerlei bürgerliche Folgen nach sich, und dennoch

können viele Glaubenslosen sich nicht dazu entschließen. Sie scheuen sich, die Bande der Tradition und Konvention zu zerreißen. Die Interdependenz wirkt also in der Gegenwart zumeist nicht mehr durch äußeren Zwang und Notwendigkeit, sondern indirekt durch das Interesse des Einzelnen am Genuß der wirklichen oder vermeintlichen Güter, die mit der Zugehörigkeit zu gewissen Gesellungsgebilden verbunden sind.

Weithin besteht die soziale Freizügigkeit heutzutage nicht nur in freier Wahl des Gesellungsgebildes, dem man sich anschließen will, sondern in freier Entscheidung darüber, ob man überhaupt in einer gewissen Lebenssphäre gesellige Bande knüpfen und bewahren will. In der religiösen Sphäre etwa kann man zwischen einem halben Dutzend Glaubensgesellschaften wählen – oder sich von allen fernhalten. Man kann zwischen diesem und jenem geselligen oder bürgerlichen Verein, dieser oder jener politischen Partei wählen – oder sich allen versagen. Kann Anna oder Bertha heiraten – oder Junggeselle bleiben und auf Familienleben verzichten. Das heißt aber: Der Schwerpunkt der geselligen Bindungen des einen liegt in dieser, der des andern in jener funktionellen Lebenssphäre, und während manche vielfach und in fast allen Funktionsebenen vergesellschaftet sind, leben andere in größerem Ausmaße solitär.

Der Grad persönlicher Loslösung von geselligen Banden schwankt also von Epoche zu Epoche, von Person zu Person. Er ist vor allem bedingt durch drei Umstände: 1. Die grundsätzliche Freizügigkeit des Einzelnen zwischen Gesellungsgebilden. In welchem Maße gestattet die Struktur der Gesellschaft die freie Wahl des Anschlusses an oder Verbleibens in gewissen Gesellungsgebilden? – 2. Die persönliche Beweglichkeit des Einzelnen. Inwieweit ist er selbst psychisch imstande, von dem ihm grundsätzlich gebotenen Spielraum Gebrauch zu machen? – 3. Der Grad, bis zu dem die Persönlichkeit fähig ist, ihre solitäre Lebenssphäre auf Kosten der kollektiven zu erweitern.

Gesellige Interdependenz bedeutet somit zweierlei. Fürs erste, daß die Menschen hinsichtlich der Erhaltung ihres leiblich-

materiellen Daseins aufeinander angewiesen sind, und fürs zweite, daß sie das psychische Bedürfnis nach Umgang mit ihresgleichen haben. Unterscheiden wir in diesem Sinne künftig zwischen *äußerer und innerer Interdependenz!* Die erste bewährt sich in geregeltem Zusammenwirken, die andere in Gefühlsgemeinschaft. Die äußere Interdependenz nimmt Gestalt an in vereinter Arbeit vieler zur Deckung von Bedürfnissen irgendwelcher Art. Die innere Interdependenz tritt in Erscheinung als sympathetisches Verhältnis zwischen Personen, man könnte fast sagen: als seelische Kommunion. Das Ich des einen ist mit anderen Ichen verwoben. Er identifiziert sich mehr oder minder mit ihnen, im äußersten Falle bis zur Selbstaufgabe und völligen Verschmelzung. Er kann sich nicht von den andern trennen oder von ihnen gerissen werden, ohne das als eine Art seelischer Verstümmelung zu empfinden.

In Gesellschaften sehr primitiven Aufbaus ist ein und dasselbe Gesellungsgebilde durch äußere sowohl als innere Interdependenz zusammengehalten. Die beiden begleiten, ergänzen und bestärken einander. Zivilisations- und Kulturentfaltung aber nehmen einen Doppelverlauf. Technische Behelfe und Verfahren der Bedarfsdeckung werden verbessert. Die Arbeitsteilung wird vertieft, vermannigfacht, und der Kreis in äußerer Interdependenz vereint tätiger Menschen dadurch erweitert. Im gleichen Zuge wird der Lebensstandard gehoben, wachsen die Forderungen an das materielle Dasein. Dieser Verlauf, von den Sozialökonomikern als die Stufenfolge von der Hauswirtschaft zur Stadt-, Volks-, Kontinental- und endlich zur Weltwirtschaft beschrieben, findet sein Gegenstück auf allen Gebieten menschlicher Tätigkeit und erreicht seinen Gipfel in der globalen Kulturgesellschaft. Diese soziale Entwicklung ist aber begleitet von einer individuellen. Der Mensch wird vom Herdentier zur Persönlichkeit, und das gleichen Schrittes mit der Entfaltung seines Intellektes, vor allem der Fähigkeit zur Abstraktion und zum Begriffsdenken. Das Innenleben des Einzelnen gewinnt Selbständigkeit, nicht in dem Sinne, daß er sich von der Gemeinschaft mit anderen zurück-

zöge, sondern so, daß er sein Für-sich-selbst-sein und sein Mit-andern-sein als zwei Daseins- und Erlebnismodi unterscheiden lernt, zwischen denen er im Wechsel der Lebensaugenblicke und Situationen pendelt.

Infolge dieses Doppelverlaufes werden die konkreten Erscheinungsformen der äußeren und inneren Interdependenz einigermaßen voneinander differenziert. Die Entfaltung technischer Hilfsmittel und Verfahren bedingt die Schaffung eines rational durchgeformten äußeren Daseinsapparates. Gemeinsamer Betrieb dieses Apparates – der Gesamtheit aller der Einrichtungen, mit deren Hilfe wir das Leben meistern – fordert an sich schon rationale Organisation der Zusammenwirkenden. Die Menschenkreise, innerhalb deren die Einzelnen interdependent sind, werden damit allmählich so umfassend, daß sympathetische Gemeinschaft mit so vielen die seelische Spannweite des Menschen übersteigt. Gleichen Schrittes aber, wie Zusammenarbeit in äußerer Interdependenz nicht mehr spontan durch Gefühlsgemeinschaft in innerer Interdependenz gesichert ist, muß sachliche Ordnung in die Bresche treten. Die Menschen lernen – und haben leider nur unzureichend gelernt – auch ohne Gefühle der Sympathie mit vereinten Kräften zu arbeiten.

Gleichen Schrittes aber, wie die innere Interdependenz in emanzipiertem Persönlichkeitsbewußtsein ein Gegengewicht findet, wird nicht nur der Kreis äußerer Interdependenz erweitert, sondern auch ihre Intensität verstärkt. Daß der Ausbau des technischen Daseinsapparates weiterverzweigte Arbeitsteilung und umfassende Großorganisation bedingt, ist nicht alles. Mit fortschreitender Zivilisation und dem Ausbau des gesellschaftlichen Apparates der Bedarfsdeckung und Güterversorgung steigen die materiellen Forderungen des Menschen und machen ihn hilfloser als Einer, abhängiger als je vorher von andern. Nicht von bestimmten Menschen, bestimmten Gruppen, aber desto abhängiger von der Gliedschaft in einem Gefüge gesellschaftlicher Großgebilde. Es ist vielfach bemerkt worden, daß der Mensch der Hochzivilisation außerhalb ihrer hilflos preisgegeben ist. Nur wer

seinen funktionellen Standort in der zivilisierten Großgesellschaft hat, nimmt an den Segnungen ihres Güterversorgungsapparates teil. Entfaltung und rationelle Durchformung dieses Apparates legen zunächst *faktisch* Beschlag auf alle natürlichen Hilfsquellen. Diese sind überdies durch den Schutz des Eigentumsrechtes dem Zugriff des Einspänners und Außenseiters *institutionell* entzogen. Der freie Zugang zu den natürlichen Hilfsquellen würde ihm zudem wenig nützen, weil er infolge der *spezialisierten* Begrenztheit seiner Fertigkeiten außerstande wäre, sie auszunutzen. Gar nicht davon zu reden, daß der Einzelne, ohne die Hilfe anderer der Natur gegenübergestellt, doch im günstigsten Falle nur das Leben eines Wilden fristen könnte, unerträglich selbst für das ärmste Stiefkind der zivilisierten Gesellschaft. Ein technisch so hochentwickelter und weitverzweigter Daseinsapparat kann nur kraft rationeller Großorganisation bestehen und funktionieren. So wächst denn der Abstand zwischen dem Einzelnen und jenen Instanzen, die letzten Endes über den äußeren Daseinsrahmen vieler Millionen entscheiden. Die ungeheuren Ausmaße des Apparates bringen aber auch dessen dingliche Verselbständigung mit sich. Erst einmal aufgebaut und in Gang gebracht, wird er zu einer Maschinerie, die weithin unabhängig von den Willen der Einzelnen läuft und in deren Räderwerk an bestimmter Stelle einzugreifen nur auf die Gefahr hin möglich ist, daß das Ganze in Unordnung gerate. Insofern sieht Toynbee mit Recht ein wesentliches Kennzeichen der Hochzivilisation im »Schwinden der persönlichen Bewegungsfreiheit«.

Während so die Gruppen erster Ordnung weiterhin von der inneren Interdependenz gespeist werden, sind die Großgebilde zweiter Ordnung nur durch äußere Interdependenz zusammengehalten. Das ist die Gesellschaft, von der Kant gesagt hat, daß der Mensch sich am liebsten aus ihr lösen wolle, ihrer aber doch nicht entraten könne. Hier steht man mit anderen zusammen, nicht weil man sich zu ihnen hingezogen fühlt, sondern weil man gegenseitig einander bedarf.

Die Bedingungen, unter denen diese tatsächlich-äußere Inter-

dependenz wirksam sein kann, sind Gebarensordnung und intellektuelle Zucht, im Grunde nur dieselbe Sache von zwei Seiten gesehen, der sachlichen und der persönlichen. Ordnung ist das Gefüge von Organen und jene Regelhaftigkeit der Handlungsverläufe, kraft deren das Gesellungsgebilde seine Funktionen erfüllen kann. Intellektuelle Zucht ist jene Haltung des Einzelnen, kraft deren er bestehender Ordnung sich einzufügen vermag.

Idyllisch oder lyrisch gestimmte Leser werden vielleicht mit Entrüstung eine auf »kalte Berechnung und Eigennutz« begründete Gesellschaft ablehnen und den Verfasser einen hartgesottenen Zyniker schelten. Sein Zynismus besteht in der ungeschminkten Feststellung, daß Berechnung und Eigennutz gesellschaftliche Kräfte sind – und wer wagt das zu bestreiten? Würde die Tatsache schmackhafter durch Verzuckerung mit schönrednerischer Gemeinschaftsromantik? Übrigens sind Berechnung und Eigennutz völlig legitime Motive, von einer mißverstandenen christlichen Liebesethik zwar rhetorisch verurteilt, aber niemals gezähmt, geschweige denn ausgerottet – am wenigsten bei ihren Gläubigen und Verkündern. Endlich aber setzen die Ausdrücke »kalte Berechnung« und »Eigennutz« den Tatbestand der äußeren Interdependenz in unvorteilhaft tendenziöses Licht. Eine Beleuchtungskorrektur gibt zugleich Gelegenheit dazu, näher zu begründen: Warum *intellektuelle* Disziplin? Oder andersherum gefragt: Warum nicht veredelte *Moral*?

Es kommt darauf an, was man unter Moral versteht. Auch intellektuelle Disziplin ist eine im weiteren Sinne moralische Erscheinung, aber sie ist nicht Moral im *wertethischen* Sinne. Sie hat an deren Stelle zu treten. Davon sei hier zunächst die Rede. Nachher wird sich herausstellen, daß intellektuelle Disziplin weitere Funktionen hat. Was es vor allem nachzuweisen gilt, ist die Untauglichkeit jeder Wertmoral als Grundlage gesellschaftlicher Ordnung in unserer Zeit. Wir haben die wertphilosophischen Erörterungen des vorigen Kapitels in besonderer Richtung fortzuführen, insbesondere die Wertgrundlagen menschlicher Lebensordnungen ins Auge zu fassen (32).

Wenn die Moral eine gesellschaftliche Erscheinung genannt wird, heißt das, daß »der Einzige« keine Moralnormen kennte und keiner bedürfte. Gleich dem Recht, Brauch, der Sitte, Konvention ist die Moral eine Ordnung zwischenmenschlichen Handelns. Die Unterscheidung zwischen den eben genannten Ordnungen ist aber an sich ein spätes Erzeugnis. In der »Ersten Moral« sind sie alle ungeschieden vereint. Sie ist die soziale Verhaltensordnung schlechthin im primitiven Gemeinwesen, ist somit einfach *die Lebenstechnik der gesellschaftlichen Interdependenz.* Menschliches Zusammenleben ist nur möglich, der Einzelne kann nur dann sein Schicksal mit dem anderer verknüpfen, wenn ein jeder mit einiger Sicherheit voraussehen kann, wie die anderen in gewissen für das gesellige Dasein typischen Lebenslagen sich verhalten werden. Nur dann ist er imstande, sein eigenes Handeln und Daseinskalkül entsprechend einzurichten. So werden durch Gewöhnung gewisse Verhaltensmuster eingespielt, d. h. vorgestellte Handlungsmodelle, in denen Handlungserwartungen der Gemeinschaft sich ausdrücken. Abweichung vom Modell enttäuscht die Erwartung der anderen, macht das Zusammenleben unsicher und fordert daher zu indignierter Reaktion heraus. Die Gemeinschaft ist moralische Gesetzgeberin und Richterin zugleich. Diese Erste Moral ist der Inbegriff der psychischen – und, wo es not tut, auch physischen – Zwänge, die das Gemeinwesen auf das Verhalten des Einers ausübt. Sie ist eine tatsächlich aufrechterhaltene Ordnung und an sich wertfrei.

Es würde hier zu weit führen, alle die Wandlungen im einzelnen zu verfolgen, die zwischen der Struktur des damaligen und des heutigen Moralzustandes liegen. Im ganzen genommen stellt sich der Prozeß dar als eine Auseinanderentwicklung von Moral und Recht zu zwei gesonderten, wenn auch ineinander übergreifenden Normgefügen, als eine fortschreitende Vergeistigung und Verinnerlichung der Moral und gegenläufig als eine Veranstaltlichung und Veräußerlichung des Rechtes. Hier interessiert uns vor allem die Entwicklung entlang dem moralischen Aste.

Die Vergeistigung der Moral vollzieht sich in folgenden, nur an-

gedeuteten Hauptetappen. Die primären Wertungen von Verhaltensweisen, zum Ausdruck kommend in kollektivem Beifall und Ärgernis, werden zunächst als Eigenschaften der Handlungen selbst objektiviert (Gut und Böse) und mit magisch-religiösen Vorstellungen (Tabu) überbaut. Die moralische Autorität wird vom Gemeinwesen selbst auf eine übersinnlich-göttliche Instanz übertragen. Mit dem Fortschreiten abstrakten Denkens werden die den konkreten Handlungsweisen vermeintlich anhaftenden Eigenschaften Gut und Böse begriffsrealistisch verallgemeinert und zu Wertideen erhoben. Die kollektiv-tatsächliche Verhaltensordnung wird zur Wertmoral. Es braucht hier nicht im einzelnen wiederholt zu werden, kraft welcher psychischen Mechanismen diese Umbildung sich vollzieht. Die Wertidee des Guten wird dann zum Gegenstand ethischer Spekulation, indem zunächst versucht wird, den Inhalt der vermeintlich realen Wertidee zu bestimmen und dann aus dieser Inhaltsbestimmung einen Normenkodex abzuleiten. Bis hierher wurde also ein Gefüge bloß habitueller, wertfreier Verhaltensregeln zunächst durch Belegung mit primärem Wertakzent zur traditionalen Moral. Hierauf folgt die Abziehung einer Wertidee des Guten aus den als gut empfundenen Handlungsweisen, die sittliche Spekulation über den Inhalt dieser Idee und, im Wege der Deduktion aus ihr, die Aufstellung dogmatischer Moralsysteme. Diese treten zunächst in Verbindung mit Offenbarungsreligionen auf, sind also theologisch-dogmatische Wertmoralen, die ihren Anspruch auf Allgemeingeltung aus Offenbarung und Glauben herleiten. In Hellas folgte (mit Sokrates) unmittelbar auf die traditionale Moral, im nachmittelalterlichen Abendlande auf die theologischen Moralsysteme die profanphilosophisch-dogmatische Wertmoral. Vom modernen Abendlande sprechend: das Schisma der Offenbarungen und theologischen Morallehren wird vom erwachenden Aufklärungsdenken auf menschliche Unmündigkeit und Aberglauben zurückgeführt. Durch richtigen Gebrauch der sittlichen Vernunft läßt sich vermeintlich ein allgemeingültiges, weil objektives Moralsystem begründen. Diese Versuche der Aufklärungs-

philosophie (Metaphysik der Sitten) waren insofern nicht ganz neu, als schon die Scholastik eine »natürliche« Moral niedrigerer Würde auf logischem Wege entwickelt hatte. Kants Werk stellt den Gipfel dieses Suchens nach einer objektiv begründeten und darum allgemeingültigen Moral dar. Wir brechen diesen Gedankengang hier vorläufig ab und wenden uns der Verinnerlichung der Moral zu.

Es war, glaube ich, Alfred Adler, der das Gewissen als soziale Angst bezeichnet hat. Im Hinblick auf die »Erste Moral« ist das richtig. Das Gemeinwesen ist hier moralischer Gesetzgeber und Richter zugleich. Mit der religiösen Überbauung der sozialen Verhaltensmodelle tritt aber zur sozialen Angst (vor der Reaktion der Umgebung) die Furcht Gottes. Und sie ist Richterin des sittlichen Verhaltens noch im Stadium der theologisch-dogmatischen Moral. Das Christentum bedarf noch des allwissenden Gottes, des alles-sehenden Gottesauges, also des Glaubens an eine Instanz über dem Menschen, um den Hang zum »Bösen« im Zaum zu halten. Mit der philosophisch-dogmatischen Moral erst ist die richtende Autorität endgültig in die sittliche Persönlichkeit selbst hineinverlegt.

Dieser Verinnerlichungsprozeß verschiebt aber den *Gegenstand* der Moral. Das Gemeinwesen ist in erster Linie am äußeren Verhalten seiner Mitglieder interessiert, und dieses Verhalten wird von den jeweils anderen überwacht. Geht die sittlich-richtende Funktion zuerst auf das allsehende Auge Gottes, dann auf eine innere Stimme über, so ist Gegenstand des sittlichen Urteils nicht mehr bloß die Handlung, sondern der Gedanke, die Versuchung, der Wunsch, der Vorsatz, der Beweggrund. Das heißt aber, daß der Wirkungsbereich der Moral die Lebensinteressen des Gemeinwesens überschreitet. Der Weg von der Tatmoral zur Gesinnungsmoral ist zurückgelegt. Auch darin bezeichnet Kant einen Höhepunkt: Die sittliche Qualität des Handelns liegt nicht so sehr in der Handlung selbst als darin, daß aus dem Antrieb der Pflicht heraus gehandelt werde.

Und hier haben wir kurz auf das Recht als soziales Ordnungs-

gefüge einzugehen. Die Auseinanderspaltung von Moral und Recht hat eine formale und eine materiale Wurzel. Indem die Moral zunehmend vergeistigt, d. h. auf eine übersoziale Autorität bezogen wird – die Gottheit, die Pflicht, eine oberste Wertidee –, wird das Recht säkularisiert, d. h. der bloß irdischen Autorität des Gemeinwesens zugeschrieben. Hierin liegt die formale Scheidung von Recht und Moral. Die materiale aber liegt darin, daß die Moral mit zunehmender Verinnerlichung über das hinausgreift, was zwischenmenschlicher Verantwortung unterworfen sein kann und sozial kontrollierbar ist. Das Recht wird so zur Gesamtheit der »erzwingbaren Moralnormen«. Die unerzwingbaren sind dem Einzelnen ins Gewissen geschoben.

Und nun kehren wir zu der auf die »sittliche Vernunft» vermeintlich objektiv begründeten Moral zurück. Es zeigt sich, daß die Berufung auf eine sittliche Vernunft das Schisma der Moralen nicht überwinden konnte. Alle Versuche dazu liefen darauf hinaus, den Inhalt der sittlichen Wertidee des Guten allgemein genug zu bestimmen, um ihm breiteste Zustimmung zu sichern – dadurch aber ihn so zu verdünnen, so nichtssagend zu machen, daß der Deduktion praktischer Moralnormen aus ihm weitester Spielraum gegeben war. Das Schisma konnte nur von der Ebene belangloser Diskussion über die Wertidee auf die Ebene der aus ihr abzuleitenden praktischen Lebensregeln verschoben werden. Gerade auf die Ebene also, die allein zwischenmenschliche Bedeutung hat.

Das kann an Kants Moralphilosophie dargestellt werden. Sein kategorischer Imperativ lautet bekanntlich: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne». Dies ist eine rein formale Bestimmung des Pflichtbegriffes. Lassen wir dahinstehen, ob auch nur dieser Satz in seiner Abstraktheit unbestreitbar sei. Selbst wenn jeder Denkende sich ihm notwendig beugen müßte, wäre damit nichts – rein gar nichts gewonnen. Es fragt sich nämlich, nach welchen Kriterien zu entscheiden sei, ob eine Maxime sich als Prinzip allgemeiner Gesetzgebung eigne oder nicht. Kant selbst

glaubt bekanntlich dies Kriterium mit Vernunftnotwendigkeit in der Würde des Menschen gefunden zu haben und stellt als Grundsatz auf, daß nie der eine Mensch den andern zum bloßen Mittel seiner Zwecke machen dürfe. Nun lassen sich schon aus der Achtung der Menschenwürde voneinander abweichende konkrete Handelnsnormen ableiten. Wer Kants »Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre« (1797) liest, kann nur über die Naivität staunen, mit der der große Geist aus der Achtung vor der Menschenwürde die Notwendigkeit des Eigentumsrechtes, der Einehe und sogar der Unauflöslichkeit der Ehe logisch schließen zu können glaubt.

Noch viel entscheidender ist aber, daß die Menschenwürde als oberster sittlicher Wert in keiner Weise notwendig aus der formalen Bestimmung der sittlichen Pflicht hervorgeht, daß aber eben damit diese formale Bestimmung jede praktische Bedeutung verliert. Konkret gesprochen: A handelt nach einer Willensmaxime, die *seinetwegen* Prinzip allgemeiner Gesetzgebung sein mag, d. h. er ist bereit, sich von andern ebenso behandeln zu lassen. B handelt nach einer andern Willensmaxime, die er für geeignet hält, Prinzip allgemeiner Gesetzgebung zu sein. Beide erfüllen die formale Bedingung des kategorischen Imperativs – aber ihre zwischenmenschlichen Beziehungen sind gewiß nicht durch ihr beiderseits moralisches Verhalten geordnet. Auf Schritt und Tritt verletzt der eine durch sein nach eignem Wissen und Gewissen moralisches Handeln die Moralgrundsätze des anderen. Die Unmöglichkeit, das Schisma der dogmatischen Moralen zu beheben, insbesondere die Unmöglichkeit, eine praktische Moral nach Vernunftgrundsätzen objektiv zu begründen, hat denn auch unvermeidlich zum ethischen Relativismus und Subjektivismus geführt, einer letzten Verdünnung, ja Verflüchtigung der Wertmoral. Sie bedeuten nämlich, daß man zwar am Wert des Guten als einer ideellen Entität festhält, die Inhaltgebung dieser Wertidee aber der sittlichen Person selbst überläßt. Die Verinnerlichung der Moral erreicht somit ihre höchste Stufe, indem die sittliche Persönlichkeit nicht nur ihr eigener Moralrichter

(Gewissen), sondern auch ihr eigener, autonomer Moralgesetzgeber ist.

Schon das Schisma der dogmatischen Moralen macht die Moral zu einer geselligen Ordnung von zweifelhafter Sicherheit. Sofern die sittlichen Wertideen und demgemäß die aus ihnen abgeleiteten Verhaltensnormen wesentlich voneinander abweichen, werden die Gesellschaftsglieder nicht kraft der Moral in Verträglichkeit und Sicherheit miteinander leben, sondern sich darum in den Haaren liegen, nach welchen Moralgrundsätzen sie sich vertragen wollen. Mit ihrer Subjektivierung oder Relativierung aber verliert die Moral jegliche Kraft, das Zusammenleben zu ordnen. Im Prinzip mag man tolerant sein, d. h. ein jeder mag dem andern das Recht zubilligen, seinem eignen Stern und Licht zu folgen. In der Praxis gibt es keine Toleranz, denn nach eigenem Urteil sittlich handelnd verstößt der eine gegen die sittlichen Wertvorstellungen und Prinzipien des andern.

Jedermann weiß, daß die Menschen im allgemeinen von der ihnen durch den ethischen Subjektivismus zugebilligten Autonomie keinen Gebrauch machen. Der Wertsubjektivismus, insbesondere der ethische, hat daher nicht zu einer Anarchie der individuellen Moralen, einem allgemeinen Chaos geführt. Seine gesellschaftliche Bedeutung liegt vielmehr in der *Legitimierung des Widerstreites zwischen Gruppenmoralen.* Solange philosophisch an der objektiven Allgemeingeltung einer Moral festgehalten wird, bedeutet das Schisma der dogmatischen Moralen nur, daß in Dingen der Moral die einen Recht, die anderen Unrecht haben. Und Recht hat, gesellschaftlich gesehen, natürlich derjenige, der die Macht hat. Der ethische Subjektivismus macht diese einfache Lösung zu Wasser.

Die geschichtliche Abfolge moralphilosophischer Lehren, eng verbunden mit der Geschichte der Lehrmeinungen auf anderen Gebieten, steht auch in unmittelbarem Zusammenhang mit der Geschichte der Gesellschaftsstruktur. Innerhalb der nachantiken, abendländischen Welt scheint ein wesentlicher Zug dieser Entwicklung der zu sein, daß ungegliederte soziale Kleingebilde sich

zu vertikal gegliederten Großgebilden entfalten, hierauf aber der im ersten Kapitel angedeutete Doppelprozeß einsetzt: Die Persönlichkeit wird mehr und mehr als eigenständige, in ihrer Art einmalige Größe freigesetzt, die Gesellschaft aber wird zu einem verwickelten Gefüge organisierter Gebilde, zusammengesetzt aus molekular freibeweglichen Einern. Dies letzte ist es ja, was man gemeinhin »Massengesellschaft« nennt.

Die Freisetzung der Persönlichkeit als letzter Grundeinheit der Gesellschaft entspricht nun recht genau der beschriebenen Verinnerlichung der Moral. Der korporativ aus ineinandergeschachtelten Gliedgruppen aufgebauten Gesellschaft entspricht eine im wesentlichen traditionale oder theologisch-dogmatische Moral. Die Kontrolle des sittlichen Wandels liegt hier teils im Gewissen des Einzelnen, zugleich aber sehr wirkungsvoll in der Überwachung durch die Gruppengenossen. Was der Einzelne im sozialen Ganzen ist und gilt, das gilt und ist er kraft seines Platzes in einer Gliedgruppe. An sie gekettet, steht er unter ihrem Gesetz. Auch hier gibt es eine Mehrheit der Moralen, aber nicht im Sinne eines Schismas, sondern als Varianten. Ritter, Handwerker, Bauer, Kleriker sind christlich auf verschiedene Weise, aber Christen sind sie alle, und die Spielarten ihrer Christlichkeit ergeben zusammen das Christentum als soziale Lebensform. Die alle umspannende »Wertgemeinschaft« ist nur der wertphilosophische Ausdruck für eine stabile, schwerpunktorientierte Sozialstruktur, der alle sich einfügen. Der Abweicher ist Außenseiter, seine Wertvorstellungen sind sträfliche Ketzerei.

Es ist hier nicht weiter von Belang, ob keimende Persönlichkeitsansprüche diese Gesellschaftsstruktur untergruben oder umgekehrt das Zerbröckeln der Gesellschaftsstruktur Persönlichkeitsansprüchen die Bahn freigemacht hat. Vermutlich haben beide Tendenzen einander begünstigt und verstärkt. Jedenfalls wird die Gesellschaftsstruktur seit dem 15. Jahrhundert aufgelockert. Aus inneren gesellschaftlichen Spannungen werden Gegensätze zwischen Fronten. Langsam weicht der vertikale Aufbau einer

horizontalen Schichtung. Das vollzieht sich in Verbindung mit entscheidenden Veränderungen der äußeren Lebensumstände, wachsendem Wohlstand, Verstädterung der Kultur, Erweiterung des Weltbildes durch die großen Entdeckungen, Umwälzung der kosmischen Vorstellungen usw. Gleichzeitig tritt wertphilosophisches Ketzertum nicht mehr als bloße gesellschaftliche Unangepaßtheit einzelner, sondern als Massenerscheinung auf. Mit der Reformation wird das Schisma des Wertdenkens in Europa endgültig.

Das mit Renaissance und Reformation beginnende, unterm Absolutismus heranreifende, in der Großen Revolution vollendete bürgerliche Zeitalter scheint im Zeichen des Nationalgedankens noch einmal vorübergehend eine umfassende volkliche Wertgemeinschaft zeitigen zu wollen. Unter der Oberfläche aber setzt sich die Desintegration des Wertdenkens fort, gefördert durch die gesellschaftlichen Wirkungen des Industrialismus und durch die erkenntnistheoretischen des Kritizismus, Positivismus und Empirismus. Um die letzte Jahrhundertwende war dieser Prozeß im wesentlichen vollendet.

Massenverschiebungen zwischen den Gesellschaftsschichten, Massenwanderungen vom Dorf zur Stadt, eine vom Industrialismus und Bevölkerungszuwachs hervorgerufene allgemeine Umgruppierung zerreißen überlieferte Milieubindungen, schlagen die Sockel unter den Götterbildern der Vorzeit weg, zwingen den Einzelnen, in neuer Umwelt ein neues Gleichgewicht zu finden. Da der Glaube an autoritär verkündete Dogmen durch den Rationalismus der Aufklärung niedergebrochen ist, folgt diese Neuorientierung des Wertdenkens, von Glaubenshemmungen gelöst, den vom Milieu ausgehenden Impulsen.

Die Lehre des aufgeklärten Liberalismus hat inzwischen ein soziales Weltbild nach dem Modell des gleitenden Gleichgewichts geschaffen. In diesem Weltbild gibt es keinen sammelnden, harmonisierenden Überbau. Die Teile werden automatisch durch den natürlichen Ausgleich einander widerstrebender Faktoren in der Schwebe gehalten. Der Gegensatz selbst ist m. a. W. zum

Strukturprinzip der Gesellschaft geworden. Entscheidend für das Wertdenken ist nicht mehr das Schisma theologischer oder philosophischer Moraldogmen, sondern der Gegensatz durch die Gesellschaftsstruktur selbst bedingter Klassenmoralen. Bürgerliche und proletarische Moral mögen als Schulbeispiele dienen – aristokratische und bürgerliche wären nicht minder geeignet.

Das Bürgertum hat seit der Reformation seine sozialen Lebensbedingungen und gesellschaftlichen Vorstellungen mit einer christlich gefärbten Standesmoral überbaut, deren Kern die bürgerlichen Tugenden sind: Fleiß, Sparsamkeit, Vertragstreue, Achtung vor dem Eigentum, Familienverantwortung. Sittliche Maßstäbe bleiben aber nicht viel länger in Kraft, als es möglich ist, ihnen wenigstens annähernd gerecht zu werden. Die aufgezählten Tugenden aber sind für den Arbeiter der vorinterventionistischen Industriegesellschaft entweder sinnlos oder unmöglich. Solange der einzelne Arbeiter seine Unfähigkeit, den allgemein anerkannten Maßstäben bürgerlicher Tugend zu genügen, als persönliches Schicksal erlebt, fühlt er sich minderwertig und als Ausgestoßener. Führt aber die Schicksalsverwandtschaft mit seinesgleichen zur Klassenintegration, wird demgemäß die Unmöglichkeit, bürgerliche Tugenden zu üben, als kollektives Klassenschicksal erlebt, dann erzeugt das sogenannte Klassenbewußtsein eine neue Garnitur von Anti-Werten und um sie herum eine antibürgerliche Moral. Die Klassenmoral ist ein Bestandteil der gesamten Klassenideologie.

Zum Moralschisma der Bekenntnisse und der psychologischen Persönlichkeitstypen – Quietist und Aktivist, religiöser und politischer Mensch, Personalist und Institutionalist – tritt so das Moralschisma der Klassen und anderer Schichten. Bauer und Städter, Geschäftsmann und Akademiker, Arbeiter und Unternehmer haben je ihre typischen Wertvorstellungen und Werttafeln und dementsprechend höchst verschiedene, vielfach einander schroff widersprechende (Eigentumsrecht!) Moralbegriffe. Die fortschreitende gesellschaftliche Differenzierung entfernt diese Gruppen immer weiter voneinander, entfremdet sie trotz demo-

kratischer Ausgleichsbestrebungen. In ebendem Maße nämlich, wie die, wenn auch nur konventionellen, religiösen Gemeinüberzeugungen ihre Macht verlieren, werden die Moralvorstellungen zusehends mehr durch die Verschiedenheit der gesellschaftlichen Milieus und Perspektiven bestimmt.

Was hat das alles mit ethischem Subjektivismus zu tun? Direkt nichts, aber indirekt sehr viel. Wenn die sittliche Wertidee keinen *objektiv* bestimmbaren Inhalt hat, sind die subjektiven Inhaltsbestimmungen gleichberechtigt vor dem Richterstuhl der Philosophie, wie die Gesellschaftsschichten, die hinter diesen Moralideologien stehen, im demokratischen Staat politisch gleichberechtigt sind. Die Lehre des Wertsubjektivismus legitimiert das Schisma der Gruppen- und Klassenmoralen. Wir können m. a. W. nicht mehr guten Gewissens von anderen verlangen oder auch nur erwarten, daß sie nach unseren sittlichen Wertvorstellungen handeln.

Auf dieser höchsten Stufe der Verinnerlichung hat die Moral jede Kraft verloren, menschliches Zusammenleben zu ordnen. Als *soziale* Lebensordnung betrachtet, ist die Wertmoral durch ihre eigene Entwicklung ad absurdum geführt. Wir können einander platonisch die persönliche Autonomie der Moralgrundsätze zubilligen, aber wir können nicht miteinander in einer Welt nach verschiedenen Moralgrundsätzen leben. »Law can't be made for individuals, as individuals. There can't be a law for you, and a law for me, except in our minds. There has to be one law covering both of us, like a blanket. Maybee our feet will stick out, but . . .« (33). Wenn die Wertideen der Einzelnen oder der Teilgruppen innerhalb einer räumlich zusammenlebenden Gesellschaft divergieren, kann in ihr den Erfordernissen der gesellschaftlichen Interdependenz nicht durch eine Ordnung genügt werden, die sich auf Wertideen stützt. Auch nicht durch eine Rechtsordnung, soweit sie sich auf sittliche (oder andere) Wertideen beruft. Und nun sage man nicht, daß doch immer noch in den für das menschliche Zusammenleben grundlegenden, sittlichen Wertvorstellungen Einigkeit bestehe. Auf diesen, in der

Hauptsache antik-stoischen und christlichen Grundbestand an Moralvorstellungen, trotz mancher Abweichung im übrigen uns allen gemeinsam, stütze unsere soziale Lebensordnung sich. Das ist nicht wahr, ist frommer Selbstbetrug. Wir sind heute gruppenweise uneins in den fundamentalsten Moralvorstellungen – nicht nur verschieden, sondern diametral entgegengesetzt. Man denke an die Eigentumsmoral des kapitalistischen Bürgers und des sozialistischen Arbeiters. Die Arbeitsmoral des Tagelöhners und der wirtschaftlich Selbständigen. Die Leistungsmoral des Gelehrten oder der freien Berufe und des Geschäftsmannes. Die Bewertung des Menschenlebens beim Pazifisten und beim Machtpolitiker und seinem Anhang. Das alles sind paarweise geschiedene Welten, und die Klüfte werden zusehends tiefer.

Die Philosophie des Wertnihilismus selbst ist das theoretische Seitenstück dieses von Entzweiung des Wertdenkens geprägten Gesellschaftszustandes. Nicht als ob der Wertnihilismus eine bloße Ideologie, nur im Hinblick auf diesen Zeitzustand der Wertzersplitterung gültig, sei. Er ist neu entdeckte, allgemeingültige Wahrheit. Aber die Zersplitterung des Wertlebens gab den Anlaß zur Entdeckung. Allgemeiner Wertkonsensus verdeckt die Sicht auf die Unwirklichkeit der Werte.

Können wir uns nicht länger *kraft* unserer sittlichen Wertvorstellungen vertragen, müssen wir *abseits* ihrer einen Boden des Vergleichs finden. Die »Letzte Moral«, die einzige heute mögliche, muß daher der »Ersten Moral« darin gleichen, daß sie wertfrei ist. Für das gesellschaftliche Zusammenleben kommt es nach wie vor darauf an, daß ein jeder mit einiger Sicherheit voraussehen könne, wie jeder andere in gewissen typischen Situationen handeln werde.

Mit dieser Erwartungssicherheit verglichen ist es von untergeordneter Bedeutung, ob das in Fällen gewisser Art übliche und darum allgemein erwartete Verhalten dieses oder jenes sei. Im Namen einer Wertmoral kann ich nur so handeln, wie *mein* Werturteil es mir gebietet. Und es muß mein sittliches Bewußtsein empören, wenn andere mich im Namen sittlicher Wertideen

anders behandeln, als es mir sittlich erscheint. Noch mehr aber, wenn die Gesellschaft als solche im Namen sittlicher Wertideen ein nach meinem eignen Werturteil unsittliches Verhalten von mir fordert.

Irgendeines Modus vivendi bedürfen wir aber. Und wir haben ihn ja tatsächlich: Gewohnheit, Überlieferung, soziale Zwänge mannigfacher Art, vor allem aber die von der jeweiligen Machtkonstellation in der Gesellschaft getragenen Rechtsordnungen schreiben uns die Regeln unseres Handelns vor, sofern es unsere Mitmenschen berührt. Daß diese Ordnungen heute entweder unzulänglich wirken oder daß sie zumindest ihre äußere Befolgung nur gegen zähe, innere Widerstände durchsetzen können und das bittere Gefühl moralischer Vergewaltigung erzeugen – das ist die Folge der Ansprüche auf Wertgeltung, womit sie auftreten.

Das tatsächliche Verhältnis gesellschaftlicher Interdependenz fordert gebieterisch eine allgemein befolgte zwischenmenschliche Lebensordnung. Nachdem wir in unserer Wertmoral entzweit, in der Wertüberzeugung selbst erschüttert sind, ist der einzige Beweggrund für die Befolgung einer zwischenmenschlichen Verhaltensordnung die Einsicht in ihre Lebensnotwendigkeit, m. a. W., die reflektierte Erkenntnis der gesellschaftlichen Interdependenz selbst.

Ich weiß, was man einwenden wird: Jegliche soziale Lebensordnung wird doch immer den Wünschen und Auffassungen irgendwelcher sozialen Gruppen zuwiderlaufen. Nichts ist damit gewonnen, sie der Wertatmosphäre zu entrücken, und das heißt: auf bloße Macht zu gründen. Die Widerstände werden nicht geringer, ihre Betätigung wird sogar ermutigt. Nun, es sind fürs erste nicht die hier entwickelten Gedanken, die unsere soziale Lebensordnung auf Macht gründen. Sie *ist* auf Macht gegründet, aber die Macht camoufliert sich selbst. Welche Wertvorstellungen nämlich das gesellschaftliche Milieu beherrschen, hängt nicht von der Erhabenheit dieser Vorstellungen ab, sondern von der Macht der Gruppen, die den Wertvorstellungen huldigen. Fürs zweite

aber werden die inneren Widerstände tatsächlich gemildert. Es ist lästig und vielleicht drückend, sich in Normen zu finden, die einem zuwider sind. Als Hohn wird es aber empfunden, zu gewissen Verhaltensweisen, die den eigenen Wertvorstellungen widersprechen, unter Berufung auf ihren sittlichen Wert angehalten zu werden. Der Verzicht des Gemeinwesens auf den Wertappell als Gehorsamsmotiv erleichtert es dem Bürger, im bürgerlichen Handeln seine eigenen Werturteile zurückzustellen.

Die Einfügung in die bestehenden sozialen Ordnungen – mit dem Vorbehalte, ihre Änderung anzustreben – aus dem Beweggrunde der Einsicht in die nüchterne Lebensnotwendigkeit der gesellschaftlichen Interdependenz ist sicherlich auch eine Moral. Aber sie ist Moral in einem andern als dem üblichen, wertethischen Sinne. Sie steht und fällt geradezu mit dem praktischen Verzicht auf Werturteile. Sie ist intellektuelle Disziplin. Sie ist eine Gesellschaftsmoral, die eine hohe Stufe der Intellektualität voraussetzt.

In *diesem* Sinne bestreite ich den beliebten Satz, der Mensch sei seiner Zivilisation moralisch nicht gewachsen. Er ist ihr intellektuell nicht gewachsen. Ein Unding ist es, soziale Gesundung von einer Hebung der Wertmoral zu erwarten, nachdem man den Pluralismus der Wertmoralen erkannt hat. Was die Welt von heute zur Hölle macht, ist ja gerade der erbitterte Kampf der Wertideen, vor allem der moralischen, um allgemeine Geltung. Da ihr Streit nicht mit geistigen Waffen zu entscheiden ist, wird er mit eisernen geführt.

Wie die hier vorgestellte »Moral letzter Form«, die intellektuelle Disziplin, sich praktisch auszuwirken hätte, davon sei im folgenden die Rede.

Daß der Einzelne in ein Riesengefüge verschränkter Interdependenzverhältnisse eingesponnen ist, dagegen mag er sich innerlich auflehnen, aber er wird es nicht ändern. Er selbst und die Allgemeinheit fahren besser, wenn er sich mit guter Manier in das Unabwendbare fügt. Dies Gefüge von Interdependenzverhältnissen ist aber – davon war mehrfach die Rede – für den

Einzelnen unüberblickbar und seinen Sinnen nicht anschaulich. Als ein hochzusammengesetztes Ganzes kann er es nur begrifflich fassen, d. h. aber: in intellektueller Haltung.

Wer den inneren Zusammenhang der neuzeitlichen Großgesellschaft richtig begriffen hat, wird ihr gegenüber auch die angemessene Haltung einnehmen. Wer dem verwickelten Getriebe der Großgesellschaft mit triebhafter oder fühlsamer Attitüde gegenübertritt, der freilich muß seine Abhängigkeit von ihr als unerträglichen, äußeren Zwang empfinden. Wer ihr dagegen mit intellektueller Grundhaltung entgegentritt, für den wird die Unterwerfung unter die durch diese Gesellschaft verkörperte, äußere Interdependenz nicht nur drückender Zwang, sie wird vielmehr eingesehene soziale Notwendigkeit sein. Eine gewisse, rational begründete Solidarität wird sich dann einstellen, eine Vorstellung davon, daß man sich nun einmal mit anderen im gleichen Boot befindet und sich mit ihnen flott halten oder gemeinsam untergehen muß. Selbst wenn man an Bord eines andern Bootes gehen könnte, wäre man doch auch in neuem Kreise der äußeren Interdependenz unterworfen. Dort würden zwar im einzelnen andere Forderungen gestellt, aber wer weiß, ob einem auf lange Sicht das neue Joch leichter würde, als das bisherige, dessen Druckstellen man kennt.

Der Unterschied zwischen solcher rationaler Solidarität und »kalt berechnendem Opportunismus« läßt sich am Beispiel des Gesetzesgehorsams einleuchtend darstellen. Der veralteten Abschreckungstheorie gemäß wirkt die Strafe, d. h. die Strafdrohung des Gesetzgebers in der Weise, daß die Versuchung, gesetzwidrig zu handeln, niedergekämpft wird durch den Wunsch, der Strafe (d. h. ihrem Vollzug) zu entgehen. Das *kann* im Einzelfall der Motivzusammenhang sein, und hier liegt dann wirklich »kalt berechnender Opportunismus« vor. Der Gesetzesgehorsam des Bürgers ist da nur das Ergebnis einer Abwägung zwischen dem Vorteil der Gesetzesübertretung und dem Nachteil der Bestrafung. Das heißt aber, daß der Bürger sich für Gesetzesübertretung entscheiden wird, wenn er das Risiko der Entdeckung und des Straf-

vollzugs für gering hält. Möglich sogar, daß er sich unter gewissen Umständen dem wahrscheinlichen Strafvollzug bewußt aussetzt: die verbotene Handlung verspricht einen Vorteil, den er mit der Strafe als »angemessenem Preis« bezahlt. Eine neuere Lehre von der sogenannten Generalprävention (allgemeinen Vorbeugung) behauptet nun aber ganz richtig, daß die Strafdrohung viel subtiler wirke. Der Bürger ersieht aus dem Verbote selbst – auch wenn keine Strafdrohung daran geknüpft wäre –, daß der Gesellschaft die verbotene Handlung, z. B. Diebstahl, unerwünscht ist. Diese im bloßen Verbot liegende Kundgabe bekommt aber besonderen Nachdruck durch die daran geknüpfte Strafdrohung. Aus ihr geht hervor, daß es der Gesellschaft mit der Mißbilligung der Tat ernst ist – *wie* ernst, das wird aus dem Härtegrad der Strafe ersichtlich. Die erwähnte neuere Straftheorie behauptet nun, daß im allgemeinen das Strafgesetz befolgt werde, nicht um sich für eigene Person nicht dem Vollzug der angedrohten Strafe auszusetzen, sondern ehe eine solche Erwägung noch aufkommt, ganz einfach deshalb, weil man ersieht, daß die Gesellschaft die Tat mißbilligt und man sich dieser Gesellschaft auf Gedeih und Verderb verbunden weiß. Das Gehorsamsmotiv ist also nicht Furcht vor Strafe (Abschreckung), sondern Verständnis für die gesellschaftliche Interdependenz und die Notwendigkeit der Einordnung unter sie in selbstverantwortlicher Disziplin. Der Bürger sieht die Unausweichlichkeit der gesellschaftlichen Interdependenz ein und versteht die Bedeutung ihres möglichst fehlerlosen Funktionierens auf der Grundlage allgemeiner Gegenseitigkeit. Das ist es, was hier oben als intellektuelle Zucht bezeichnet wurde. Sie besteht darin, daß man sich bejahend und freiwillig unter die soziale Interdependenz einordnet, statt es darauf ankommen zu lassen, daß einem die Unmöglichkeit willkürlichen Handelns durch Strafe oder andere gesellschaftliche Reaktion fühlbar in Erinnerung gebracht werde. Sachlich nüchterne Erkenntnis einer sozialen Notwendigkeit und Einordnung unter sie sind etwas anderes als »kalte Berechnung und Opportunismus«.

Nur spießbürgerlich moraltriefende Gesellschaftsbigotterie kann darauf verfallen, die beiden gleichzusetzen.

Es ist ein keineswegs utopischer Gedanke, daß die Gesellschaften einer ferneren Zukunft auf Rechtsstrafen verzichten und es bei sanktionslosen Verboten und Geboten bewenden lassen können. Ja, es möchte interessant sein zu sehen, was heute schon geschähe, wenn alle Strafbestimmungen des Gesetzes aufgehoben würden. (Einen gewissen Vorgeschmack haben wir z. B. in Dänemark bekommen, als die Polizei des Landes durch einen Handstreich der deutschen Besatzungsbehörden ausgeschaltet war.) Die Zahlen der Kriminalstatistik würden zwar steigen – aber kaum so grenzenlos, wie die Anhänger der Abschreckungstheorie glauben. Die Übeltäter, an denen wir heute Strafen vollziehen, haben sich als unzugänglich für die abschreckende Wirkung der Strafdrohung erwiesen. Es fragt sich aber: wieviele von den unter heutigen Strafgesetzen Gehorsamen würden morgen stehlen, betrügen oder morden, wenn sie keine Strafe mehr zu fürchten hätten? Ihre Zahl wäre kaum sehr groß, eben weil die meisten von uns aus anderen Gründen als aus Furcht vor Strafe die Gesetze befolgen. Die vermeintlich abschreckende Wirkung der Strafdrohung tritt kaum über die Schwelle unseres Bewußtseins, weil wir unseren Handlungsentschluß schon unter weit weniger robusten Einflüssen und Beweggründen getroffen haben. Übrigens werden ja auch heute tatsächlich eine Menge Normen befolgt, obwohl sie nicht sanktioniert sind. Die Aufschrift »Zutritt verboten« an einer Tür tut im allgemeinen ihre Wirkung, obwohl jedermann weiß, daß die Übertretung ungeahndet bliebe. Der Anschlag »Es wird gebeten, das Rauchen zu unterlassen« hält sogar leidenschaftliche Raucher davon ab, eine Zigarette anzuzünden.

Nun stelle ich mir die intellektuelle Zucht doch keineswegs als ein quietistisches Sich-in-alles-finden vor, als Quelle eines paradiesisch-reibungslosen Gesellschaftszustandes. Während der Bürger die Notwendigkeit der Einordnung unter die äußere gesellschaftliche Interdependenz einsieht, kann er sehr wohl die

einzelnen Forderungen, die sie an ihn stellt, kritisieren, kann der Meinung sein, daß die Gesellschaftsordnung, die im Augenblick diese Interdependenz verkörpert, ihm eine günstigere Stellung einräumen sollte, und kann er demgemäß gesellschaftliche Änderungen anstreben. Da aber sein Verhältnis zum Ordnungsgefüge der äußeren Interdependenz und seine Haltung in ihm durch verständige Überlegung kontrolliert sind, wird seine Opposition sich nicht in verantwortungslosem Krakeelen, knurrender Obstruktion oder hysterischer Zerstörungswut, sondern in zielbewußtem Interessehandeln äußern. Das nützt ihm mehr und schadet der Gesamtheit weniger. Nichts macht eine Gesellschaftsklasse so blind für ihre materiellen Vorteile als die mit eitlen Wertideen überbaute Stimmungsreaktion gegen den bestehenden Gesellschaftszustand. Zielbedachter Interessenkampf von welcher Seite immer bedroht die Gesellschaft nicht mit Zersetzung, sondern wäre vielmehr gerade eine jener Formen aktiver Anteilnahme an der Gesellschaftsgestaltung, die heute von allen Freunden der Demokratie so bitter vermißt werden.

Intellektuelle Zucht bedeutet aber noch mehr, nämlich die Fähigkeit, seine Haltung der Situation anzupassen. Das heißt in diesem Zusammenhange: die Fähigkeit, seine Gefühle in den Gruppen erster Ordnung sprechen zu lassen, in den Gesellungsgebilden zweiter Ordnung aber sie zum Schweigen zu bringen. Es wäre ein ungebührliches Verlangen, daß wir für alle jene, mit denen wir in der Großgesellschaft zusammengespannt sind, Zuneigung und Sympathie empfinden, daß wir sie als unsere Brüder lieben sollten. Niemand tut es. Statt eine utopische Brüderschaft zu predigen, täte man besser, die Menschen zu lehren, daß sie ihre Gefühle zuhause lassen sollen, wenn sie sich in der Sphäre des öffentlichen Lebens bewegen. Man braucht nicht persönliche Sympathie für den zu fühlen, mit dem vereint man arbeitet, praktische Zwecke verfolgt und – bildlich gesprochen – am gleichen Tische ißt. Freilich, ohne Sympathie geht es nur dann, wenn man diese Beziehungen von Gefühlen überhaupt freihalten kann. Andernfalls leidet man unter der Notwendigkeit der Kooperation

mit Menschen, die einem persönlich gleichgültig, ja vielleicht zuwider sind.

In der Großgesellschaft und ihren Beziehungen tritt Loyalität an die Stelle der Liebe.

Weit höhere Anforderungen stellt eine andere Form der Gefühlsenthaltsamkeit: der Verzicht auf kollektiven Wertkultus, auf das Suchen nach Bestätigung eigener Wertvorstellungen im Anschluß an vermeintlich Gleichgesinnte. Diese Art der Gefühlsabstinenz setzt nämlich die Einsicht voraus, daß Wertideen ihrem Wesen nach ungeeignete Gegenstände kollektiver Gefühle sind. Solche Einsicht kann aus zweierlei Quellen fließen: Die eine ist der sogenannte *Wertnihilismus*, die philosophische Durchschauung der Wertidee als einer Illusion. Da der Wertnihilist zwar natürliche Primärbewertungen vornimmt, aber sie nicht mit Wertideen überbaut, kommt er auch nicht in Versuchung, in Wertgemeinschaft mit anderen Bestätigung zu suchen. Er weiß, daß seine primären Bewertungen subjektive Gefühlsverhältnisse sind und als solche kollektiver Bestätigung weder bedürfen noch fähig sind: seine Gefühlsverhältnisse zu den Dingen sind ganz und unwiderruflich seine eigenen, und ihre Objektivierung in Wertideen belächelt er als den Aberglauben, der sie sind. Der andere Weg ist minder radikal. Man huldigt selbst Wertideen, betrachtet sie aber mit dem *Wertsubjektivismus* als persönliche Ideale, die nur höchst unvollkommen und mißverständlich in Worte gekleidet werden können. Der Wertsubjektivist durchschaut dann zwar nicht das Wertdenken selbst als sinnlos, wohl aber die Gemeinschaft des Wertdenkens als einen Selbstbetrug. Er individualisiert sein Werterleben, indem er begreift, daß es durch Sammlung um Worte und Symbole nicht erhöht, sondern nur in einen brodelnden Phrasensumpf herabgezerrt werden kann.

Solche Disziplin und Askese der Gefühle ist nur denkbar aus einer wesentlich intellektuellen Grundhaltung heraus. Das Begreifen des Interdependenz-Zusammenhangs der Großgesellschaft selbst ist eine Leistung des Intellektes. Nur eine intellektuell sich selbst kontrollierende Persönlichkeit ist imstande, zwei einander

diametral entgegengesetzte gesellschaftliche Einstellungen auseinanderzuhalten und wechselweise einzunehmen: die fühlsame und die sachliche. Nur in intellektueller Haltung ist man imstande, innere Abgeschiedenheit im sozialen Raume zu ertragen. Nur ein gut Teil intellektueller Selbstzucht kann uns davor bewahren, unseren Bewertungen objektive Allgemeingeltung beizumessen und folglich nach ihrem Bilde im Verein mit Gleichgesinnten die Welt gestalten zu wollen. Nur intellektuelle Selbstkontrolle befähigt uns endlich dazu, in den äußeren Interdependenz-Beziehungen der Großgesellschaft nicht nur die gegenteiligen Wertvorstellungen anderer zu »dulden«, sondern von ihnen ungeärgert und unberührt zu bleiben, weil sie uns nicht angehen.

Das folgende Kapitel wird zu zeigen haben, daß und wie der Mensch zu solcher Haltung geschult werden kann, ohne daß echte Gemeinschaftsgefühle darunter Schaden leiden. Soll die Großgesellschaft nicht in Barbarei des Pathos ausarten, so kann sie nur durch sachliche Ordnung und intellektuelle Zucht zusammengehalten werden. In ihrem heutigen Zustand ist diese Großgesellschaft entschieden nicht auf allgemeine Hingabe an sie als Verwirklichung einer gemeinsamen Wertidee gegründet. Im Gegenteil. Wenn sie nicht schon längst durch abgründigen Wertzwist gesprengt ist, dann nur dank dem bißchen kühlen Verstand, der trotz allem noch waltet und eine leidliche äußere Lebensordnung möglich macht, wenn auch mit Knarren und Knirschen. Wie lange noch?

Intellektuelle Gesellschaftszucht würde bedeuten:

1. daß die Menschen von der irdischen Gesellschaft nicht die Verwirklichung einer göttlichen Wertidee erwarten, sondern sie als das nehmen, was sie ist: ein Gefüge von Veranstaltungen zur Selbstbehauptung der Menschen gegenüber der Natur und ein Modus vivendi unter ihnen. Eine Gesellschaftsordnung ist nicht gut oder schlecht in sittlichem oder irgendeinem anderen wertphilosophischen Sinne, sondern sie fungiert unter geschichtlich gegebenen Umständen mehr oder weniger reibungslos.

2. Die Mitglieder der Großgesellschaft schließen sich nach Bedarf der Stunde zusammen, um in rationaler Abschätzung des Verhältnisses zwischen Zwecken und Mitteln gemeinsame, verwandte oder parallellaufende Interessen durch vereinten Einsatz zu fördern. Kollektive Auseinandersetzungen und Kraftproben sind da unvermeidlich. Dagegen wird der Gesellschaft die Belastung durch innere Kämpfe um chimärische Wertideen erspart, in deren Verlauf sinnlos-fanatischer Zerstörungsdrang die durch Entfaltung der Technik gebotenen Möglichkeiten erhöhten Daseinsgenusses ewig aufhebt – und zu Zeiten überkompensiert.
Was in Studierstuben und Laboratorien kluger Gedanke aufbaut, reißt törichtes Wort von Tribüne und Kanzel herab ein. Die Menschheit tritt auf der Stelle . . .

§ 8 Vollendung der unterbrochenen Aufklärung

I. Erste und zweite Phase der Aufklärung

Der rote Faden im bisherigen Gedankengang war, daß die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit hinter der Entfaltung der Daseinstechnik und Gesellschaftsorganisation zurückgeblieben ist. Die Menschen sind der von ihnen geschaffenen Zivilisation nicht gewachsen. Die Rationalität der Daseinsgestaltung und die Irrationalität der sozialen Haltung widersprechen einander. Wir befinden uns in der merkwürdigen Lage, einen bis ins letzte durchgeklügelten technischen Apparat durch abergläubische Seelen in Gang halten zu wollen, das Wohl und Wehe einer weltumspannenden Gesellschaftsorganisation in die Hände parochial beschränkter Kleinbürger zu legen. Dabei kann nichts Gedeihliches herauskommen. Das Mißverhältnis kann nur dadurch behoben werden, daß der Mensch durch Intellektualisierung auf jene Höhe gebracht wird, auf der die Struktur seiner Daseinswelt sich befindet.

Hinter dieser Forderung liegt weder das Urteil, die Menschen hätten »zu wenig Verstand«, noch die Absicht, sie gescheiter zu machen. Wie sollte das auch zugehen? Die Menschen haben den Verstand, mit dem sie geboren sind, und wie will man den vermehren? Noch weniger ist daran gedacht, nach den Regeln der Erbbiologie und Zuchtwahl intellektuelle Begabungen auszuhecken. Gemeint ist dagegen, daß die Mehrzahl der Menschen nicht gelernt habe, vollen Gebrauch von ihrem Verstand zu machen, daß er mangelhaft entwickelt sei und teilweise brach liege – und dies dank einem Erziehungs- und Schulsystem, das sein Mögliches tut, ihn einzuengen und zu verkrüppeln.

Den Predigern der Gemeinschaftsfühlerei und des pathetischen Idealismus ist das bloße Wort »Intellektualisierung« ein Ärgernis. Seit Jahrzehnten haben sie dagegen gewettert, daß »die Massen« im Gegenteil allzusehr intellektualisiert seien, darum aber »materiell gesinnt«, anderen gegenüber teilnahmslos, egoistisch, aller »höheren Ideale« bar. Mir will gerade umgekehrt scheinen, daß sie – trotz Egoismus und materieller Gier – unentwegte Idealisten sind. Wie anders könnten sie so erpicht darauf sein, mit irgendetwas Kultus zu treiben, könnte es so leicht sein, durch einen Mundvoll feierlicher Redensarten ihre Stimmbänder schwingen, ihre Tränendrüsen triefen zu machen? Das Gerede von der übertriebenen Intellektualisierung der breiten Massen ist schierer Hohn – oder eine Äußerung der Furcht, es möchte eines Tages mit solcher Intellektualisierung Ernst werden. Das zweite vermutlich, wenn nicht alle Zeichen trügen.

Es ist, als sei die Menschheit bange vor der unerbittlichen Klarheit, dem harten Lichte, das der Intellekt, die unerschrocken nüchterne Erkenntnis über Welt und Leben ausgießen möchte.

Intellektualismus, dies Wort, das fast zum Schmähwort geworden ist – was bedeutet es eigentlich? Fürs erste eine Lebensauffassung: eine Hochschätzung des Denkens und Erkennens als der Fähigkeiten, die den Menschen vor dem blöden Tier auszeichnen und darum sein Menschlichstes sind. Zum zweiten eine Persönlichkeitshaltung, dem eigen, der sein Leben der Erkenntnis als Aufgabe geweiht hat. Drittens die kulturphilosophische Überzeugung, daß mehr Denken und weniger Hinschmachten vor irrationalen Werten der Menschheit zum Heil gereichte. Viertens endlich eine sozialethische Richtung, die das gesellschaftliche Handeln lieber von der Vernunft als von unberechenbaren Gefühlsimpulsen geleitet sähe.

Dies und nichts anderes ist Intellektualismus. Bei der Leidensgeschichte dieser Geistesrichtung lasse der Leser mich etwas verweilen, obgleich ich damit an andernorts schon Gesagtes (34) anknüpfen muß.

Ein breiter, mächtiger Strom ging vor zweihundert Jahren durch

das europäische Geistesleben und grub sich sein Flußbett in unserer Gesellschaft. Ein goldenes Zeitalter könnte uns beschieden sein, hätte man ihn seine Bahn fortsetzen, seine Ufer befruchten lassen. Aber er wurde abgedämmt, seine Wasser verzweigt und verseichtet. In trägen Bächen schlängeln sie sich heute durch sumpfiges Land. Dieser stolze Strom war die Aufklärungsphilosophie und die Kulturbewegung, die aus ihr hervorging. Kaum hatte eine Handvoll kühner Denker in der Dämmerung des Mittelalters die Fackel der Vernunft erhoben, als auch schon die Mächte der Finsternis sich von neuem erhoben. Rousseau war ihr Vorbote, die Romantik ihr Kerntrupp. Bald stand der Irrationalismus wieder in voller Blüte, Gunst und Lebenskraft.

Neu war das traurige Schauspiel nicht. Jedesmal, wenn im Laufe der Geistesgeschichte die Stimme der nüchternen Vernunft sich erhob, hatten die Apostel des Glaubens und der Mysterien emsige Tage und schlaflose Nächte. Um 464 vor unserer Zeitrechnung ließ ein gewisser Anaxagoras sich in des Perikles blühender Stadt Athen nieder. Von Ionien, der kleinasiatischen Inselküste, brachte er mit sich den zarten Sproß, der sich später zur hellenischen Philosophie entfalten und den Grundstein abendländischer Wissenschaft bilden sollte: ein objektives, subjektloses Weltbild und das Programm empirischen Erkennens. Er muß ein merkwürdiger Mann gewesen sein. Er lehrte, daß das Weltall ursprünglich aus einem Chaos von Atomen hervorgegangen, daß die Sonne ein glühender Metallklumpen, »größer als der ganze Peloponnesos«, sei, daß die andern Himmelskörper von der Erde losgerissene Steinmassen und durch ihre eigene Rotation zum Glühen gebracht seien, vor allem aber: die Vernunft sei die Macht, die das Chaos zum Kosmos umschaffe. Den Priestern, die dem Volke weismachten, Sterne und Berge, Flüsse und Meere, Haine und Grotten seien von mythischen Gottheiten bewohnt, war er ein Dorn im Auge. Aber dreißig Jahre lang verkündete er seine Lehre, zum Ärgernis der Klerisei und aller wohlgesinnten Bürger, schloß Freundschaft mit Euripides, dem

Tragödiendichter, und gewann sogar die Gunst des mächtigen Perikles. Dies letzte wurde seine Rettung. Um 434 wurde er als Glaubensleugner verhaftet und hätte wohl das gleiche Schicksal erlitten wie fünfunddreißig Jahre später Sokrates, hätte nicht ein Machtwort des Perikles ihm das Schlimmste erspart. Er wurde aus der Haft entlassen, konnte aus Athen fliehen und starb wenig später (i. J. 428), ein Greis von mehr als siebzig Jahren, in Lampsakos an den Dardanellen.

Ihm auf den Fersen folgten die Sophisten, die Aufklärungsphilosophen der hellenischen Gesellschaft. Protagoras, der Gründer der Richtung, war der erste Gelehrte, der sich seinen Unterricht bezahlen ließ. Ihn machte die Gelehrsamkeit zum wohlhabenden Mann, während sie seinen Zeitgenossen Sokrates an den Bettelstab brachte. Der skeptische Subjektivismus der Sophisten war den Priestern und ihrem Anhang von Dunkelmännern nicht minder verhaßt als vordem die Lehren des Anaxagoras, aber die Sophisten standen stärker. Anaxagoras hatte als einsamer Ketzer eine geschlossene öffentliche Meinung gegen sich – der Sophisten waren mehrere, und überdies fanden sie Stütze bei einer Minderheit angesehener Mitbürger, die inzwischen vom Gift des Freidenkertums gekostet hatten.

Langsam vordringend unterwühlen Erfahrungsforschung und objektive Sicht den alten Volksglauben und werden so der Machtstellung der Klerisei gefährlich. Die Prozesse gegen Anaxagoras (i. J. 434) und Sokrates (i. J. 399) waren Versuche, den geistigen Aufruhr zu ersticken. Zu spät.

Im Zeitalter des Hellenismus vollenden die Alexandriner das objektive, wissenschaftliche Weltbild der Antike. Eine Reihe von Einzeldisziplinen wachsen aus der Philosophie hervor, die Wissenschaft wird zu den Wissenschaften. Erstmals in der Weltgeschichte entfaltet sich die sachlich-kühle Denkungsart des Fachgelehrten, für dessen Sonde nichts heilig ist und die wir wertfreie Forschung nennen. Kein Wunder, daß der Hellenismus bei den Hinterweltlern schlechte Presse hat.

Tausend Jahre später wiederholt ein gleichartiger Verlauf sich

im westeuropäischen Geistesleben. Damals waren die Mönche und die höhere Geistlichkeit der römischen Kirche Träger der Kultur. Unbeschadet der Glaubensherrschaft, welche die Kirche über ihre Gemeinde ausübte, sproßten innerhalb ihrer eigenen Mauern Wissenschaft und profane Philosophie hervor. Das 11. Jahrhundert sah die sogenannten Neo-Sophisten, diese Vorläufer der modernen Bohème, die heimatlos von Ort zu Ort wandernd gefährlich freie Anschauungen lehrten. Ungefähr gleichzeitig mit ihnen traten die ersten Nominalisten auf, eine erkenntnistheoretische Richtung, die behauptete, daß Allgemeinbegriffe nicht Wirklichkeiten bezeichneten, sondern bloße Worte, »nomina«, seien. Dergleichen war nicht geeignet, die metaphysischen Grundlagen kirchlicher Theologie zu stärken. Klerikalem Universalismus gelang es denn auch, die unbequeme Lehre zu unterdrücken.

Im 14. Jahrhundert wurde sie von den Philosophen des Franziskanerordens unter William von Occams Führung wieder aufgegriffen. Von diesen Männern ging ein tiefer Zweifel an philosophischer Spekulation und der Anlauf zu einzelwissenschaftlicher Erfahrungsforschung aus. Wäre es nicht zuerst dominikanischer Mystik gelungen, die Saat der Erkenntnis zu ersticken, und hätte nicht bald danach der ästhetische Rausch der Renaissance die Welt erfaßt – wer weiß, um wieviel früher das Abendland dann die Blüte seiner Wissenschaften erlebt hätte. So aber mußten abermals fast zwei Jahrhunderte verstreichen, ehe der rationale Geist sich in der Aufklärung Bahn brach.

Der als »die Zeit der Aufklärung« bekannte Abschnitt der Geistesgeschichte, im wesentlichen das 18. Jahrhundert umfassend, ist ja nur spätere Phase einer länger zurückreichenden Strömung. In weiterem Sinne verstanden, kennzeichnet das Wort Aufklärung den geistesgeschichtlichen Grundzug der gesamten westeuropäischen Neuzeit. Die Aufklärung in diesem weiteren Sinne beginnt um 1500. Aufklärung bedeutet, daß die profane Vernunft die Weltherrschaft antritt – wenn nicht gleich von Anfang an tatsächlich, so doch programmatisch. Dem religiösen

Weltbild des Mittelalters gemäß waren Natur und Mensch von Gott geschaffen, der Gang des Weltgeschehens von ihm gelenkt, die Gesellschaft der Menschen eine göttliche Einrichtung, und innerhalb dieser Gesellschaft nahm der einzelne Mensch seinen ihm von Gott bestimmten Platz ein. Gegen Ende des Mittelalters verblaßt die archaisch-naive Auffassung der göttlichen Vorsehung, wonach Gott unablässig hinter der Marionettenszene dieser Welt die Fäden in Händen hält und jedem Sperling folgt, der vom Dache fällt. In zaghaften Wendungen meldet eine neue Deutung sich: Gott hat die Welt geschaffen und damit in ihr jene Gesetze niedergelegt, nach denen sie ihren Gang vollenden muß. Das aktive Verhältnis Gottes zur Welt endet mit dem Schöpfungsakt. Gott wird in den Himmel entrückt – ein erhabener Zuschauer und Richter. In dieser einmal von ihm geschaffenen Welt ist er so nachdrücklich entthront, wie das der Philosoph und Theologe damals tun konnte, ohne in der von der Kirche beherrschten Gesellschaft auf dem Scheiterhaufen zu enden. Gott hat die Welt erschaffen. Von da an ist sie sich selbst und den vom Schöpfer in sie gelegten Gesetzen überlassen. Nur die seltene Ausnahme des Wunders ist ihm als persönlicher Eingriff in die Naturgesetze vorbehalten. Das heißt aber, mit dürren Worten gesagt: Die Welt ist nicht durch Gottes ewig wache Vorsehung, sondern durch die Naturgesetze regiert, und der Mensch folgt den Gesetzlichkeiten seiner Gattung. Von nun ab kann erfahrungswissenschaftliche Naturforschung getrieben werden, ohne bei jedem Schritt nach der theologischen Naturphilosophie hinzuschielen.

Was bedeutet das aber für die Stellung des Menschen in der Welt? Der edle Vorzug des Menschen ist die Gabe der Vernunft, kraft deren er sich die Natur untertan machen und sein eigenes Dasein einrichten kann. Es ist die geschichtliche Sendung des Menschen, seine eigene Lebenswelt nach Vernunftgesetzen zu ordnen. Die Gesellschaft ist nicht mehr eine göttliche Einrichtung zum ewigen Heil des Menschen, unantastbar in ihrer kirchlich anerkannten Stufenfolge von Über- und Unterordnungsverhältnissen. Sie ist Werk und Aufgabe des Menschen selbst.

Inhalt der Geschichte ist die Selbstoffenbarung der Vernunft (Noo-phanie) in der Menschenwelt. Und damit ist die Saat des Fortschrittsaktivismus in der bis dahin stationären Gesellschaft ausgeworfen.

Da hier das Wort Fortschritt gefallen ist, seien gleich einige Anmerkungen dazu gemacht, die sich später als nützlich erweisen werden. Es ist der Grundgedanke der Aufklärung, daß die Vernunft das Dasein der Menschheit lenken solle. In diesem Zusammenhang also bedeutet Fortschritt die stetig zunehmende *Rationalisierung des Daseins*. Dieses Programm schließt in sich Theorie und Praxis, Denken und Handeln. Im Bereich der Wirtschaft und Technik gilt es, die Gesetze der Natur zu erkennen und sie zur Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen auszunutzen. Im politisch-sozialen Daseinsbereich, der den Denkern jener Zeit besonders angelegen war, gilt es, die sittlichen Vernunftgesetze zu erkennen – alle Gesellschaftswissenschaft war damals ja Moralphilosophie – und die menschliche Gesellschaft danach einzurichten.

Der so verstandene Fortschritt hat seine intensive und extensive Abmessung. *Intensiver* Fortschritt bedeutet die Herbeischaffung stets neuer, immer richtigerer, tieferdringender Erkenntnisse, eine unentwegte, geradlinige Annäherung an die Wahrheit, an die volle und durch keine Schlacken getrübte Wahrheit. Die Zeit lebte in der naiven Vorstellung, daß die Wahrheit eine gewissermaßen quantitative Größe sei, zwar ihrem vollen Inhalt nach unübersehbar, aber doch begrenzt. Daß man also, grundsätzlich wenigstens, im Verlauf des Erkenntnisfortschrittes irgendwann in ferner Zukunft in den Besitz der lückenlosen Wahrheit über alle Dinge der Welt gelangen könne. Im Enzyklopädismus des 18. Jahrhunderts kommt diese quantitativ-endliche Auffassung von Wahrheit und Wissen zum Ausdruck.

Schon Francis Bacon erkannte als die größten Hindernisse, die dem Wahrheitsucher auf seinem Wege sich entgegenstellten, die »Idole«, die Ausgeburten jener irrationalen Triebregungen, die

auf Schritt und Tritt den Denker verblenden, ihm »das reine Licht der Vernunft« verdunkeln.

Der *extensive* Fortschritt besteht darin, die Allgemeinheit an den Eroberungen der Wahrheitserkenntnis teilhaftig zu machen. Das kann nun aber auf zweierlei Weise geschehen. Die erste ist *Realisierung* neugewonnener Erkenntnis. Eine wissenschaftliche Entdeckung wird in den Dienst der Praxis gestellt. Naturforschung oder Gesellschaftswissenschaft gewinnen eine neue Einsicht – Gütererzeugungstechnik oder staatsmännisches Handeln machen Gebrauch davon –, und das Ergebnis sind Änderungen, Verbesserungen der äußeren Lebensumstände. Auf diese Weise kommt die Allgemeinheit (extensiv) in den Genuß neuen Erkenntnis-Segens. Der andere Weg extensiven Fortschrittes ist die *Verbreitung* oder Popularisierung. Der Denker entdeckt neue Wahrheit. Das Ergebnis seiner Gedankenleistung wird in der Öffentlichkeit mitteilend verbreitet. Durch Realisierung also wird die Allgemeinheit mittelbar, durch Verbreitung wird sie unmittelbar der gemachten objektiven Fortschritte teilhaftig.

Die Aufklärung beginnt mit dem Übergang von der Renaissance zum Barock. Ihr erstes Stadium ist *aristokratisch*. In ihm ahnt man noch die Nachklänge der mittelalterlichen Theorie von den zwei Schwertern. Aristokratisch ist diese Stufe der Aufklärung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen intensivem und extensivem Fortschritt. Die Wahrheitserkenntnis ist Aufgabe (und Vorrecht) einer besonderen Elite innerhalb der arbeitsteiligen Gesellschaft, der »Philosophen« (Gelehrten). Gleichwie der kirchliche Klerus des Mittelalters die religiösen Dogmen und Gnadenmittel verwaltet, so verwaltet das neue Priestertum der Vernunft die profanen Wahrheiten. Der extensive Fortschritt geht da den Weg der Realisierung. Es ist Aufgabe des aufgeklärten, nur vor Gott verantwortlichen Fürsten, dem Rat der Wahrheitserkenntnis zu folgen und so mit Hilfe eines staatlichen Machtapparates eine Gesellschaft nach den Regeln der Vernunft für seine Untertanen zu schaffen. Der vom Philosophen beratene Fürst ist das Idealbild des aufgeklärten Absolutismus. Das ist der erwähnte An-

klang an die Zwei-Schwerter-Theorie. Das Verhältnis zwischen Fürst und Gelehrsamkeit folgt einem ähnlichen Modell wie einst das Verhältnis zwischen weltlicher Macht und geistlicher Weisung. Der Fürst ist »Vollzieher« – hier wie dort. Dagegen hat die Allgemeinheit nicht durch Verbreitung neu gewonnener Erkenntnisse direkten Anteil an diesen selbst. Wahrheit und Wissen (Aufklärung) in den ungeübten Händen des gemeinen Mannes wären eine Gefahr für das Gemeinwesen und damit Gift für ihn selbst. Wissend, eingeweiht und aufgeklärt zu sein war das ausschließliche Vorrecht einer Elite – der breiten Allgemeinheit frommt es am besten, in dogmatischer Gläubigkeit weiterzuleben. Die Aufgeklärten aber haben dafür zu sorgen, daß die Allgemeinheit durch eine schrittweise immer vernünftiger gestaltete Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten zum Genuß des intensiven Fortschrittes gelange. (Hier und weiterhin ist von Aufklärung und Fortschritt im politisch-sozialen Bereich die Rede.)

Es kam aber dahin, daß nicht die Vernunft, sondern die Staatsräson der Gesellschaft ihr Gesetz gab. Platon unterlag, und Macchiavelli siegte. Der Fürst betrachtete seine Macht zumeist nicht als ein Mittel im Dienste der Vernunft, sondern als einen Selbstzweck. Mißfiel ihm der Rat des Philosophen, so lauschte er anderen Einflüsterungen. Die Philosophen aber ließen sich allzu oft durch die Gnadenbeweise der Krone bestechen. Nur wenige wagten die Stimme der Wahrheit und Vernunft auch dann zu führen, wenn sie dem Ohr des Fürsten mißhagte.

Während das Barock seinem Ende entgegenging und das Alleinherrschertum des Rokoko sich in Selbstverhimmelung überschlug, ward die Fahne des Aufruhrs gehißt. Mit der Aufklärungsphilosophie im üblichen Sinne, besonders in der Gestalt des Enzyklopädismus, brach die *demokratische* Phase der politisch-sozialen Aufklärung an. Ihr Grundgedanke hat seinen klassischen Ausdruck in der Theorie des Enzyklopädisten Helvetius vom Priester- und Herrentrug gefunden. Geistliche und weltliche Machthaber und ihre Handlanger halten seiner Meinung nach wohlweislich den gemeinen Mann in Unwissenheit, um ihn desto leichter

regieren und ausbeuten zu können. Die Vernunft wird nie im öffentlichen Leben zur Herrschaft kommen, solange Wahrheit und Erkenntnis von wenigen Eingeweihten verwaltet werden und ihre Realisierung in der dinglichen Welt Prärogative des Fürsten bleibt. Die Verwirklichung von Wahrheitserkenntnissen im gesellschaftlichen Milieu muß unter Kontrolle der Allgemeinheit stehen. Um das möglich zu machen, muß der gemeine Mann selbst unmittelbaren Zugang zu den Ergebnissen der Erkenntnis haben. Der einzige Weg zu einer vernünftigen und »gerechten« Staatsordnung ist die *Demokratisierung der Vernunft selbst.* Soll der extensive Fortschritt in Gestalt der Realisierung neuer Erkenntnis gesichert werden, muß er durch extensiven Fortschritt in Gestalt der Verbreitung von Wahrheit ergänzt werden. Nur wenn die breite Allgemeinheit unmittelbaren Zugang zu den politisch-sozialen Wahrheitserkenntnissen selbst hat, ist sie imstande, die Verwirklichung dieser Erkenntnisfortschritte im Staatsleben zu kontrollieren. Nur so besteht die Sicherheit, daß Machtinteressen nicht die Forderungen des Fortschritts verfälschen oder unterdrücken können.

Bürgerliche Aufklärung wird zur Losung der Zeit – wird in der Französischen Revolution zur Bürgerpflicht. Aufgeklärtheit ist die vornehmste der bürgerlichen Tugenden. Diese Forderung war damals und ist auch heute die Zwillingsschwester der Demokratie. Ich werde nachher zeigen, wie man sie vernachlässigt und den Begriff der »Aufklärung« schnöde mißbraucht hat. Souveränität des Volkes und staatsbürgerliche Mitverantwortlichkeit jedes Einzelnen setzen allgemeine Aufgeklärtheit voraus. Nur dann kann in der Stimme des Volkes die Vernunft zu Worte kommen. Im Prozeß der öffentlichen, bürgerlichen Meinungsbildung soll die »politische Wahrheit« sich offenbaren. Dazu dient die öffentliche Diskussion, in der alle Anschauungen und Deutungen zu Worte kommen. Die aktuelle, politische Wahrheit, d. h. das in der Lage des Augenblicks politisch Richtige, tritt zutage entweder dadurch, daß die beste Meinung, die gewichtigsten Gründe im Wettbewerb der Ansichten siegen, oder so, daß die wertvollen

Bestandteile verschiedener, konkurrierender Meinungen im Laufe der Debatte eine Synthese eingehen. Die politische Diskussion geht auf mehreren Ebenen vor sich: in den engen Politikerzirkeln und Klubs, namentlich den intellektuellen Kreisen, in der Presse, in Volksversammlungen, im Gespräch von Mann zu Mann (die politische Kannegießerei hat so ihre sehr ernsthafte Funktion) und endlich im Parlament. Die breite Wähleröffentlichkeit ist nicht produktiv gedacht, d. h. sie bringt nicht den politischen Gedanken hervor, sie ist vielmehr selektiv, indem sie kraft ihrer Aufgeklärtheit unter den an sie herangebrachten Gedanken und Vorschlägen sich für den besten entscheidet. Die politische Meinungsbildung seitens des Volkes bedarf also einer leitenden Hand und politischer Führung. Diese Führung aber ist nicht autoritativer, sondern teils beratender, teils repräsentativer Art.

Das politische Leben der nachrevolutionären bürgerlichen Gesellschaft bot bekanntlich ein von diesen Idealvorstellungen weit abweichendes Bild. Die öffentliche Debatte hat nie zur Einigung auf die politische Wahrheit der Stunde gedient. Entgegengesetzte Auffassungen prallen aufeinander – und tun es heute härter als je. Die politisch-soziale Diskussion ist nicht ein Wettstreit der Meinungen darum, der Wahrheit am nächsten zu kommen, sondern ein Kampf der politischen Willensrichtungen mit der Waffe des Wortes. Im 19. Jahrhundert hielt man noch an der Fiktion fest, den anderen überzeugen zu wollen. Heute glaubt nicht einmal der Naivste mehr daran. Es ist allzu deutlich geworden, daß es in diesem Streit keine den Verstand überzeugenden Argumente gibt. Die Gegner streben nicht danach, durch Zwiesprache einer Wahrheit näher zu kommen, sondern einander im Urteil der Öffentlichkeit zu diskreditieren. Presse und Volksversammlung dienen nicht in erster Linie der Aufklärung des Volkes, seiner Unterrichtung über die politischen Tatsachen, sondern dem Stimmenfang, der Agitation. Die politische Zeitung in ihrer anständigsten Form bringt die Tatsachen selbst einigermaßen unverfälscht, sorgt aber durch Auswahl, Kombination und Beleuchtung der mitgeteilten Tatsachen dafür, daß der Leser den-

jenigen Eindruck erhält, der dem Standpunkt des Schreibers günstig ist. Minder skrupelhafter Journalismus legt dem eigenen Standpunkt den Rang essentieller Wahrheit bei, und da vorausgesetzt wird, daß eine denkfaule oder ungeschulte Öffentlichkeit sich durch die Tatsachen selbst nicht von der Richtigkeit dieses Standpunktes überzeugen lassen werde, verfälscht oder erdichtet man Tatsachen, die geeignet sind, dem Blindesten »die Augen zu öffnen«. Diese Technik, durch aktuelle Lüge dem Sieg der »essentiellen Wahrheit« nachzuhelfen, ist besonders von den diktatorischen Parteien hoch entwickelt worden. Oder endlich: man erzeugt durch unentwegte Wiederholung gewisser gutgewählter Schlagworte und Gefühlsappelle eine Stimmung, die dem unschuldigen Opfer der Agitation jede beliebige Tatsache in dem vom Agitator gewünschten Lichte erscheinen läßt (35). Kurz, die Gegner im politischen Meinungsstreit streben nicht von ihren verschiedenen Standpunkten her durch allseitige Beleuchtung der Tatsachen konzentrisch einer überparteilichen Wahrheit entgegen, sondern suchen durch einseitige Beleuchtung der Tatsachen kontradiktatorisch ihre Standpunkte zu behaupten.

Auf der Bahn des intensiven Fortschrittes – in diesem Falle innerhalb der Erkenntnistheorie – ist man inzwischen längst zu der Einsicht gelangt, daß und warum politische Diskussion niemals einer politischen Vernunft und Wahrheit zum Siege verhelfen kann, daß m. a. W. der politische Vernunftoptimismus des 18. und 19. Jahrhunderts eine Utopie war. Volkstümlich-demokratisches Denken folgt dennoch heute im wesentlichen noch immer den gleichen Bahnen, wie vor einhundertfünfzig und zweihundert Jahren. Die Volksaufklärung hat allerdings ihr Wirkungsfeld erweitert. Zu Anfang des 19. Jahrhunderts war Aufklärung eine Sache »der Gebildeten« und des Großbürgertums, seit 1848 griff sie auf das mittlere und Kleinbürgertum über, in den folgenden Jahrzehnten dehnte sie sich auf die Bauern- und Arbeiterbevölkerung aus – der Schwerpunkt lag bei der ersten oder zweiten, je nach den besonderen Umständen, die in den ein-

zelnen Ländern herrschten. Die Grundauffassung von Zielen und Methoden der Volksaufklärung aber ist in all dieser Zeit kaum geändert.

Der intensive Fortschritt geht weiter. *Der extensive Fortschritt durch Popularisierung ist vor hundertfünfzig Jahren zum Stillstand gekommen.* Hinc illae lacrimae!

II. Ideologiekritik — die dritte Phase

Was hat die Volksaufklärung nachzuholen?

Der Glaube der Aufklärungszeit, damit aber des liberaldemokratischen Bürgertums, an die Offenbarung politischer Wahrheit durch öffentlich-bürgerliche Diskussion war in doppeltem Sinne naiv-optimistisch. Er beruhte auf der stillschweigenden oder ausdrücklichen Annahme, daß der Mensch sich in seinen Willensentscheidungen durch Vernunfterwägungen bestimmen lasse. Nur unter dieser Voraussetzung kann der Wahrheitsgehalt eines Gedankens zu dessen Sieg in der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung führen. Zweitens aber wird vorausgesetzt, daß es im Bereich politischer Anschauungen und Auffassungen überhaupt so etwas wie Wahrheit gibt. Hier tritt uns der Aufklärungsrationalismus als politische Utopie entgegen. Die Enthüllung dieser Utopie als einer solchen führt uns noch einmal auf wertphilosophische Fragen zurück.

Sowohl die frühe (barocke) als die klassische Aufklärung sind in einem unkritischen Wahrheitsbegriff befangen. Soll der Begriff der Wahrheit überhaupt einen Sinn haben, so muß er auf eine allgemeingültige, »objektive« Wahrheit abzielen. Daß eine bestimmte Aussage Wahrheit dieser Art enthalte, kann nur dann entschieden werden, wenn der Aussagegegenstand der räumlich-zeitlichen Dingwelt zugehört und wenn der Aussageinhalt, d. h. das über den Gegenstand Gesagte, durch sinnliche Wahrnehmung des Gegenstandes und seiner Beziehungen zu anderen räumlich-zeitlichen Erscheinungen bestätigt oder entkräftet werden kann.

Metaphysische Aussagen, d. h. solche über das »Transzendente«, haben mit Wahrheit in diesem wissenschaftlichen Sinne nichts zu tun. Behauptungen dieser Art sind mit Hilfe sinnlicher Wahrnehmung und logischen Schließens nicht beweisbar. Auch nicht widerlegbar. Sie sind vom wissenschaftlichen Standpunkt aus recht und schlecht Unsinn. In metaphysischen, demgemäß auch in religiösen Fragen, ist man entweder von vornherein gleicher Meinung, oder der eine überredet den anderen, oder man wird nie einig. Eine Diskussion kann da nur offenbaren, *worin* man uneins ist, kann möglicherweise einen inneren Bruch im metaphysischen Gedankenzusammenhang aufdecken. Metaphysische Behauptungen sind nicht Ausdrücke für Wahrheiten, sondern für Gesichte, sie sind nicht Erkenntnis, sondern Schau.

Wir können hier nicht genauer darauf eingehen, inwieweit alle Metaphysik letzten Endes auf Wertungen und Werturteile zurückgeführt werden kann. Sicher ist, daß Bewertungen hinter einer anderen Art von Sätzen stehen, die ich *pragmatische* Aussagen – zum Unterschied von den theoretischen – nennen will. Rein theoretische Sätze sehen so aus: »Diese beiden Dreiecke sind kongruent«, oder: »Wasser hat die Eigenschaft, bei einer Temperatur von 0° und darunter feste Form anzunehmen (zu gefrieren)«. Solche Sätze werden als rein theoretisch bezeichnet, weil der Sprecher zu ihnen als bloßer, *uninteressierter Beobachter* gelangt. Er betrachtet seinen Gegenstand »von außen« und stellt fest, was er wahrnimmt, verbindet darüber hinaus möglicherweise zwei oder mehr Beobachtungen durch logischen Schluß. Solche Sätze sind entweder wahr oder falsch. Sie können durch Nachprüfung ihres Aussage-Inhaltes bestätigt oder entkräftet werden.

Pragmatische Aussagen dagegen sind solche, in deren Inhalt etwas von dem existenziellen Verhältnis des Sprechenden zum Aussagegegenstand mit eingeht. Der Sprecher ist hier nicht uninteressierter Beobachter, sondern *engagierter Teilnehmer*. Er hat ein vitales Interesse am Gegenstand seiner Aussage, sieht diesen also nicht in theoretischer, sondern in pragmatischer Perspektive.

Die Ausdrücke »existenzielles Verhältnis«, »engagierter Teil-

nehmer«, »vital interessiert« bedeuten kurz und gut, daß der Urteilende in einem Trieb-, Gefühls-, Willens- oder Wunschverhältnis zum Aussagegegenstand steht. Gerade das ist aber der Fall des Wertungsverhältnisses. Früher ist auseinandergesetzt, daß die primäre Wertung eine ehrliche Sache und ein Urphänomen menschlicher Gefühlstätigkeit ist. Es sind Beispiele dafür gegeben, wie primären Wertungen in Ausrufungssätzen oder bloßen Interjektionen Luft gemacht wird. Es ist ferner dargestellt, daß der Sprechende reflektierend über sein primäres Werten eine Aussage machen kann: »Ich kann dies nicht leiden, habe eine Vorliebe für jenes«. Dies wäre ein theoretischer Satz im eben erörterten Sinne, denn der Sprechende beobachtet sich selbst und macht eine Aussage über seine Gefühlsreaktion auf gewisse Objekte. Eine solche Aussage kann wahr sein – sie kann auch falsch sein, z. B. bewußter Heuchelei oder mangelhafter Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis entspringen.

Im Falle der selbstbeschreibenden Wertungsaussage geht die Wertung (das Gefühlsverhältnis) nicht in den Aussage*inhalt* ein, sondern bildet den *Gegenstand* der Aussage. Deshalb ist eine solche Aussage theoretisch legitim. Das *Werturteil* dagegen beruht, wie wir sahen, darauf, daß das subjektive Gefühlsverhältnis dem Aussagegegenstand als dessen »Eigenschaft« (gut, schön usw.) angehängt, angedichtet wird. Das Werturteil ist deshalb theoretisch nicht nur sinnlos, sondern geradezu falsch: es sagt über seinen Gegenstand etwas Unmögliches aus, nämlich, daß er gut, häßlich o. dgl. »sei«. Es ist eine (subjektive) Wertung, die trügerisch in die (objektive) Form einer theoretischen Aussage gekleidet ist. Der Sprechende tut so, als habe er durch Beobachtung und Analyse die Eigenschaft der Güte, Schönheit usw. am Gegenstand festgestellt.

Das Werturteil nun ist eine pragmatische Aussage in vorzüglichstem Verstande. Das Engagement des Sprechenden am Gegenstande geht in es nicht nur mit ein – es bildet seinen einzigen Inhalt. Das Werturteil ist nichts anderes als die unstatthafte Theoretisierung des Vitalverhältnisses (Wertung), in dem der

Sprechende zum Aussagegegenstand steht. Viel »gefährlicher« in einem gewissen Sinne sind nun aber jene Sätze und Behauptungen, die nicht nur die trügerische Form theoretischer, d. h. rein sachlicher, Aussagen sind, sondern tatsächlich auch einen echt theoretischen Inhalt haben, diesen aber durch ein Vitalverhältnis des Sprechenden zum Aussagegegenstand färben. Von solchen pragmatischen Sätzen ist im folgenden die Rede.

Der Sprechende ist z. B. Inhaber eines Großunternehmens und sagt aus: »Das Gewinnmotiv im Erwerbsleben ist das Vehikel des wirtschaftlichen Fortschrittes«. Darin liegt die bis zu einem gewissen Grad und bedingt richtige Feststellung, daß die vom Gewinnstreben gesteuerte, freie Unternehmerinitiative unter genauer beschreibbaren Voraussetzungen tatsächlich den Antrieb zu reicherer Versorgung mit qualitativ verfeinerten Wirtschaftsgütern gebildet hat. Zugleich aber besteht der starke Verdacht, der Sprechende stelle das fest, weil er an der Erhaltung der Unternehmerinitiative und Gewinnwirtschaft interessiert ist und sie deshalb als vorteilhaft für die Gesellschaft darstellen möchte. Die Kritik der Aussage wird enthüllen: 1. daß die freie Unternehmerinitiative nicht nur zur Produktion ermuntert, sondern auch andere, vielleicht minder erwünschte Wirkungen hat, 2. daß die freie Initiative in gewissen Fällen geradezu die Produktion hemmt, sei es im Sinne einer Quantitätsbeschränkung zu Zwecken der Preispolitik, sei es im Sinne der Unterdrückung unternehmerisch unerwünschter neuer Warenarten, 3. daß das Gewinnstreben nicht einmal in der kapitalistischen Wirtschaft der einzige denkbare Antrieb zur Produktion ist, 4. daß andere produktionsfördernde Antriebe in einem Wirtschaftssystem wirksam würden, dessen Struktur nicht mehr durch die Unternehmerinitiative bestimmt wäre, 5. daß Steigerung der Produktion nicht mit »wirtschaftlichem Fortschritt« identisch zu sein braucht. Die scheinbar theoretisch-sachliche Aussage des Unternehmers dient als Prämisse für folgenden Schluß: Alle müssen wirtschaftlichen Fortschritt wünschen – Gewinn und freie Unternehmerinitiative sind das Vehikel dieses Fortschrittes – also liegt die Bewahrung des

liberal-kapitalistischen Wirtschaftssystems im allgemeinen Interesse. Hier hat man den typischen Fall einer pragmatischen Aussage. Der Sprecher ist am Aussagegegenstand vital engagiert. Er macht über den Gegenstand eine anscheinend theoretische Aussage, die sein vitales Interesse stützt. Das geschieht in der Weise, daß die echt theoretischen Bestandteile der Aussage bewußt oder (meist) unbewußt durch das Wertungsverhältnis des Sprechenden zum Gegenstande gefärbt, verdreht, verfälscht, vereinseitigt werden. Solche Aussagen und Gedankengänge bezeichnet man als *Ideologien*.

Nun genügt wohlgemerkt der Nachweis, daß der Urteilende am Urteilsgegenstand engagiert ist, noch nicht, um sein Urteil als eine Ideologie zu verwerfen. Wenn jemand ein der Form nach feststellendes, theoretisch-sachliches Urteil über einen Gegenstand abgibt, an dem er existentiell engagiert ist, so besteht zunächst nur der *Verdacht*, das Engagement, das vitale Beteiligtsein möge den Urteilsinhalt beeinflußt, ihn »pragmatisch gefärbt« haben. Möglicherweise urteilt der Sprechende rein theoretisch, *obwohl* er am Gegenstand gefühlsmäßig engagiert ist. Das hängt von mancherlei ab, besonders von der Art und Intention des Urteils und davon, ob der Urteilende im Urteil selbst sozusagen seinen Gegenstand ans Herz drückt oder betrachtend von sich abhält (»theoretische Distanz nimmt«). Ein Anhänger der Demokratie z. B. sagt, daß Demokratie jene Staatsform sei, die allen Erwachsenen gleiche politische Rechte gewähre. Dies ist eine rein historische und analytische Aussage. Der Sprecher ist zwar Demokrat und somit am Gegenstande Demokratie engagiert, aber in seiner Aussage ist dieser Gegenstand rein theoretisch erfaßt, er ist »entpragmatisiert«. Die Aussage ist theoretisch einwandfrei. Der Sprecher hat so weit Distanz vom Gegenstand genommen, daß er ihn nicht mehr in Teilnehmer-, sondern in Beobachter-Perspektive hat. Der Inhalt seiner Aussage ist unabhängig von seinem Willens- und Gefühlsverhältnis zur Demokratie als Lebensform. Wer in entgegengesetztem Gefühlsverhältnis zur Demokratie steht, müßte die gleiche Aussage machen

oder ihr zustimmen. Er würde aber vielleicht den Wert dieser »formalen« Gleichheit in Frage ziehen. Behauptete jemand aber, daß die Demokratie jene politische Lebensform sei, die allein dem angeborenen Menschenrecht auf Freiheit voll Rechnung trage, so wäre dies ein Beispiel für eine pragmatische – und deshalb ideologische – Aussage. In der scheinbaren Feststellung liegt verdeckt der Beifall. Alle wollen Freiheit – also müssen alle Demokratie wollen.

Da wir somit auf die Frage des Distanznehmens gekommen sind, mag noch ein weiteres hinzugefügt werden. Grundsätzlich kann jede beliebige Person an jedem beliebigen Gegenstand engagiert sein, so daß ihre Aussagen über den Gegenstand dem Ideologieverdacht unterworfen sind. Eine abstandnehmende, theoretische Betrachtung, die wissenschaftlich detachierte Einstellung zum Gegenstand, wird begünstigt durch weitestgehende *Isolierung* des Gegenstandes, d. h. dadurch, daß man ein begrenztes Objekt aus dem gesamten Lebens- und Geschehenszusammenhang herausnimmt und »für sich« betrachtet. Je größer der Zusammenhang, der Ausschnitt aus der Wirklichkeit, über den man sich ausspricht, desto größer die Wahrscheinlichkeit, daß man selbst irgendwie in diesen Gegenstandskomplex vital verstrickt und darum an ihm gefühlsbeteiligt sei. Sicher ist das in dem Augenblick, wo das Denken überhaupt die Einzelgegenstände und Gegenstandsfelder verläßt und zum Ganzheitsdenken wird. Über die Welt als solche »kosmologisch« urteilend, ist der Urteilende stets an seinem Aussagegegenstand vital beteiligt, denn er ist ein Teil dieser Welt. Er kann sich nicht schlechthin *über* die Welt aussprechen, ohne daß sein Verhältnis zu dieser Welt in sein Urteil mit einfließt. Das gilt auch für jeden Versuch, im Anschluß an die Erfahrungswissenschaften und auf ihnen fußend zu einer umfassenden Weltdeutung zu gelangen. Sie ist nicht schlechthin unwissenschaftlich, wohl aber ist sie unvermeidbar ideologisch aus dem oben angeführten Grunde: kosmisches Denken schließt jene Distanznahme des Denkens aus, durch die er seinen Gegenstand entpragmatisieren könnte. Vom Kosmos sprechend, kann

ich nicht von einem existenziellen Beteiligtsein an ihm, meinem Teil-sein in ihm, absehen.

Unter den Einzelwissenschaften wiederum gibt es aber solche, die ideologisch mehr bedroht sind als andere. Die sogenannten Naturwissenschaften sind es am wenigsten, weshalb denn auch in ihnen am deutlichsten ein geradliniges Fortschreiten auf einer Erkenntnisbahn feststellbar ist. Die Wissenschaften vom Menschen als Kulturwesen dagegen, vor allem also die Gesellschaftswissenschaften, sind mehr als andere ideologisch bedroht, weil es für den Menschen schwer ist, die menschlichen Dinge in rein theoretischer Beobachterperspektive zu sehen. Möglich ist das nur durch eine weitgehende Formalisierung der sozialen Gegenstände, wie im obengenannten Beispiel, wo die Demokratie »formal« als eine Methode der politischen Willensbildung bestimmt ist. Solche Askese zu üben ist nur dank einer besonderen theoretischen Schulung möglich, und es muß hinzugefügt werden: je entschiedener der Denker sich auf einen gegen Ideologien gesicherten, dank Formalisierung seines Gegenstandes rein theoretischen Standpunkt zurückzieht, desto weniger können seine Erkenntnisse zur politischen Willensbildung und Entschließung beitragen. Natürlich: ideologiefrei ist das Denken, weil es entpragmatisiert, d. h. von aller Interessiertheit des politisch Handelnden gereinigt ist.

Der Staatsbürger, der sich über politische und gesellschaftliche Dinge ausspricht, macht im allgemeinen nicht einmal den Versuch, ideologiefrei zu denken. Er spricht ja eben als ein politisch Wollender, d. h. vom pragmatischen Standpunkt aus. Alle bürgerliche Diskussion über politische, wirtschaftliche, überhaupt gesellschaftliche Gegenstände ist daher ein Zusammenstoß zwischen pragmatischen Aussagen. Was die Gesprächspartner sagen, sind direkte oder indirekte, bewußte oder unbewußte Gefühls- und Willenskundgaben in theoretischem Gewande und vermengt mit theoretischen Bestandteilen. Der Sprechende will etwas, er verbindet mit seiner Aussage eine pragmatische Absicht. In ebendem Umfang aber, wie dies der Fall ist, verliert seine Aussage

den Anspruch, »wahr« zu sein. Die theoretischen Bestandteile der Aussage haben nur den Zweck, in einer Welt, in der wissenschaftliche Wahrheit ein hohes Ansehen genießt, einen Gefühls-, Willens- oder Stimmungs-Standpunkt durch das Prestige der Theorie zu stützen. Was dabei herauskommt, ist ideologisch getrübte Theorie, ist Scheintheorie. Da die Gefühls- und Willensstandpunkte selbst außerhalb der theoretischen Ebene liegen, kann der Widerstreit der von ihnen gefärbten Scheintheorien nicht durch Diskussion mit Vernunftgründen beigelegt werden.

Der Großgrundbesitzer, der in einer Diskussion über Verteilung landwirtschaftlichen Bodens an bäuerliche Siedler anscheinend theoretisch-sachlich die überlegene Leistungsfähigkeit des agrarischen Großbetriebes geltend macht, empfiehlt nicht den Großbetrieb, weil er ihn als volkswirtschaftlich ergiebiger erkannt hat, sondern weil er mit seinem Wollen und Wünschen am Großbetrieb engagiert ist. Für diesen seinen Willensstandpunkt hat er einen theoretischen Vorwand gesucht. Die (Schein-)Theorie stützt teils, teils verschleiert sie den Willensstandpunkt.

Darin liegt die Gefährlichkeit pragmatischer Aussagen. Es kann weder getadelt noch verhindert werden, daß die Menschen vital bedingte Standpunkte haben – und warum sollten sie diesen Standpunkten nicht als solchen Ausdruck verleihen? Schließt NN eine Betrachtung der politischen Weltlage mit den Worten ab: »Wenn das nur nicht in Bolschewismus endet!«, so ist das ein Stoßseufzer, eine unmittelbare Kundgabe seiner Abneigung gegen ein bestimmtes politisches System, und niemand nimmt solche Äußerung für mehr als das. Sagt NN, daß er »nun einmal daran gewöhnt sei, in einer bürgerlichen Demokratie zu leben, und sich zweifellos unter bolschewistischer Herrschaft sehr unglücklich fühlen« würde, so hat er eine rein theoretische Aussage über das Gefühlsverhältnis gemacht, in dem er tatsächlich zu Demokratie und Bolschewismus steht: an die erste ist er gewöhnt, dem zweiten steht er mit Furcht, Abneigung und bangen Ahnungen gegenüber. Kleidet er aber dies Gefühlsverhältnis in theoretische Form, indem er z. B. demokratische Freiheit und totalitäre Un-

freiheit einander gegenüberstellt, etwa die Abhängigkeit kulturellen Fortschrittes von der bürgerlichen Freiheit behauptet und zu »beweisen« sucht – dann hat er einen unzulässigen Satz aufgestellt. Der Satz ist nicht eine bloße *Kundgabe* seiner Gefühlslage, weil er ja in theoretischer Form und Absicht als eine objektive Aussage über Demokratie und Bolschewismus vorgebracht wird. Der Satz ist nicht *Feststellung* des Gefühlsverhältnisses, in dem NN zu diesen politischen Erscheinungen steht, denn NN spricht nicht von seiner persönlichen Einstellung zu ihnen, sondern *von* ihnen selbst. Nimmt man aber endlich die Aussage so, wie sie sich ihrer Form nach gibt und von NN gemeint ist, nämlich als *theoretisch-sachliche* Aussage über Demokratie und Bolschewismus, so ist sie eine Verfälschung, denn sie stellt als objektive Eigenschaften der genannten politischen Erscheinungen dar, was in Wirklichkeit nur das Gefühlsverhältnis des Sprechenden zu ihnen ist.

Subjektive Gefühlseinstellungen treten also hier ebenso wie im reinen Werturteil mit dem Anspruch sachlicher Geltung auf. Darin liegt die Gefährlichkeit solcher pragmatischer Sätze. Nicht als ob die Gefahr bestünde, durch sie den Gegner, in diesem Falle: den Kommunisten, zu täuschen und zu überlisten. Er hat ja von vornherein seine eigene, entgegengesetzte, ebenso irrational begründete Auffassung und kleidet sie in ebenso unzulässige, scheintheoretische Sätze. Die Gefahr liegt darin, daß der Sprecher sich selbst die objektive Wahrheit und theoretische Gültigkeit seines Standpunktes vortäuscht und daß er möglicherweise den noch außerhalb des Gegensatzes der Meinungen Stehenden Sand in die Augen streue. Die Folgen davon sind zunächst, daß die Streitenden ihre gefühlsmäßigen, subjektiven Standpunkte im Namen einer angeblichen Wahrheit verfechten, d. h. aber mit einer Selbstsicherheit und fanatischen Glut, die sie kaum aufbrächten, wenn sie sich die Subjektivität ihrer Standpunkte eingestünden. Zweitens aber kann eine in diesem Geiste geführte öffentliche Diskussion dem Bürger nicht helfen, sich seine eigene Meinung zu bilden, sie hindert ihn vielmehr daran. Die schein-

theoretischen Begründungen und Schlußfolgerungen machen Eindruck auf den, der den Tatsachenzusammenhang nicht selbst zu durchschauen vermag, und verwirren ihn vollends.

Die Gefühls- und Willensmomente in einem pragmatischen Gedankengang sind oft augenfällig, manchmal aber wohlverborgen und -verpackt. Sie sind um so schwerer auffindbar, je weiter zurück in der Gedankenreihe sie eingeschaltet sind. Zuweilen sind sie in die Begriffsbildung selbst eingeschmuggelt. In diesem Fall wird der Laie, selbst wenn ihm die Schlußfolgerung des Gedankengangs unmittelbar mißfällt, doch kaum die Erschleichung durchschauen. Sie kann nur durch sachkundige, erkenntniskritische Analyse aufgedeckt werden. Je besser verborgen der Willensstandpunkt ist, desto wirkungsvoller ist der scheintheoretisch-pragmatische Gedankengang im öffentlichen Meinungsstreit. Darum bedienen politische, wirtschaftliche und andere soziale Bewegungen sich gerne ihrer sogenannten »Theoretiker«, d. h. wissenschaftlich geschulten Ideologienmacher, die sich darauf verstehen, irrationale Standpunkte täuschend zu theoretisieren.

Ein klassisches Beispiel für das Eindringen des politischen Willens schon in die Begriffsbildung begegnet uns in dem Begriffspaar »Staat und Gesellschaft«. Es ist eine liberale Erfindung, ist in Wirklichkeit ein Ausdruck für die liberale Gesellschaftsstruktur. In ihm wird vorausgesetzt, daß die einheitlich genormte Staatsordnung und die »freie« Gesellschaft als zwei soziale Bezugssysteme die gleiche Bevölkerung umfassen. Indem man nun begriffsrealistisch diesen Dualismus als im Wesen der Dinge selbst liegend darstellt, kann man aus ihm ableiten, welche Funktionen dem Staat, welche der Gesellschaft ihrem »Wesen« gemäß zufallen. D. h. man hat in die Begriffsbildung selbst stillschweigend die liberale Forderung einer Begrenzung der Staatsmacht durch die »freie« Gesellschaft aufgenommen und hat dann leichtes Spiel, diese Forderung schlußfolgernd aus den Begriffen abzuleiten. In Wirklichkeit ist aber der Dualismus Staat – Gesellschaft eben nur eine historische Gestaltung des Liberalismus. Die

Zweiheit der Strukturen ist keineswegs begriffsnotwendig, und es gibt demnach auch keine Möglichkeit, den Staat im Namen seines theoretisch erkannten Wesens auf gewisse Aufgaben zu beschränken (oder umgekehrt). Wie es geschichtlich eine Zeit ohne Staat gab, so könnte es – warum nicht? – eine Zeit »ohne freie Gesellschaft« geben, d. h. eine Sozialstruktur, in welcher der Staat alle gesellschaftlichen Funktionen übernimmt. Hitler-Deutschland war auf gutem Wege dazu, und die Sowjetvölker haben es darin noch weiter gebracht. Man kann sich dagegen sträuben (ich tue es mit Nachdruck), aber man kann wahrhaftig nicht aus der dualistischen Begriffsbildung die Notwendigkeit der dualistischen Struktur ableiten. Dies ist ein Beispiel für viele.

Mit alledem ist nicht die Möglichkeit eines über Standpunkte erhabenen, rein theoretischen Denkens über politisch-soziale Gegenstände geleugnet. Eine dieser Möglichkeiten kennen wir schon: das Distanznehmen vom Gegenstand durch dessen Isolierung und durch Formalisierung der Fragestellungen. Nur verlieren leider, wie gesagt, die Problemstellungen ihren Zusammenhang mit der Willenslenkung und Willensbildung, je mehr man sie formalisiert. Es gibt noch eine andere Möglichkeit, nämlich die ideologiekritische Analyse der pragmatischen Behauptungen. Das heißt: man setzt die Aussage in Beziehung zum sozialen Orte ihres Urhebers, seiner Stellung und Lage innerhalb der Gesellschaft, und zeigt auf, in welcher Weise die standortbedingte Perspektive des Denkenden den Gedankengang beeinflußt (von der reinen Theorie abgelenkt) hat. Diese Enthüllungskritik wird entweder ergeben, daß der Satz völlig falsch sei, oder sie wird in ihm die richtigen, echt theoretischen Bestandteile von den pragmatischen läutern, oder sie wird den Inhalt des Satzes relativieren. In diesem letzten Fall wird der Nachweis erbracht, daß der Satz zwar in seiner behaupteten Allgemeingültigkeit falsch, daß er aber in Beschränkung auf bestimmte Voraussetzungen richtig sei. Das frühere Beispiel von der Unternehmerinitiative als Vehikel des wirtschaftlichen Fortschrittes ist als allgemeiner Satz falsch, richtig aber in folgender Form: »In der

kapitalistischen Gesellschaft geht der Antrieb zur Steigerung, Vermannigfachung und technischen Rationalisierung der Gütererzeugung von der durch Gewinnstreben gesteuerten, freien Unternehmerinitiative aus.«

So kehren wir endlich zum Hauptthema dieses Kapitels zurück. Die Zeit der Aufklärung nährte den naiv-optimistischen Glauben, daß nicht nur die Wahl der Mittel zur Erreichung eines gewollten Zieles, sondern auch die Zielsetzung selbst eine Sache der Vernunft sei. Uneinigkeit in den politischen Zielsetzungen sei eine Folge ungleich klarer Erkenntnis. Allgemeine Aufklärung würde daher zur Einigkeit der Zielsetzungen führen. Die Aufklärung war mit anderen Worten in ihrem naiven Rationalismus davon überzeugt, es gebe pragmatische – also moralische, politische und soziale – Wahrheit. Auch in diesen Dingen, gleichwie in denen der Naturerkenntnis, gebe es etwas, das richtig, etwas anderes, das falsch und als solches erweisbar sei. Die naive Aufklärung suchte nach der wissenschaftlichen Wahrheit über alles zwischen Himmel und Erde. Es gab für sie keine Frage, auf die nicht eine »wahre« oder »richtige« Antwort erteilt werden konnte.

Die *kritische Aufklärung* hat die kardinale Wahrheit entdeckt, daß es im Hinblick auf gewisse Verhältnisse keine Erkenntniswahrheit gibt, auf alle »übersinnlichen« und alle diejenigen nämlich, an denen wir mit unseren Gefühlen, Stimmungen, Gewohnheiten, Interessen und Willen engagiert sind und *soweit* wir an ihnen engagiert sind. Das gilt ganz besonders für die im engeren Sinne pragmatischen, d. h. ein Handeln begründenden Aussagen: Man müsse soziale Gleichheit anstreben, oder das Eigentumsrecht sei die notwendige Grundlage jeder Kulturgesellschaft usw. Der kritisch Aufgeklärte weiß, daß derjenige, der sich anheischig macht, über solche Verhältnisse Wahrheit zu verkünden, eben kraft dieses Anspruches implizite eine Unwahrheit sagt. Seine Aussage prätendiert, daß ihr Inhalt als richtig oder unrichtig erweisbar sei. Dies ist eine Unwahrheit. Der Aussageinhalt liegt jenseits der Kategorie »Richtigkeit«. Die Aussage als

solche ist falsch, weil ihre *theoretische Absicht* mit ihrem *irrationalen Inhalt* unvereinbar ist.

Im objektiven Fortschreiten des Erkenntnisprozesses ist eingesehen, daß pragmatische Aussagen, als Willenskundgebungen aufgefaßt, weder wahr noch falsch, sondern eben Standpunktnahmen sind und daß sie, als theoretische Behauptungen genommen, unwahr, zumindest verfälscht und einseitig sind. Pragmatische Wahrheit ist ein erkenntnistheoretisches Unding. Wenn der intensive Fortschritt zu dieser Einsicht gelangt ist, sollte man erwartet haben, daß der extensive Fortschritt folgte, d. h. daß auch die Volksaufklärung den Schritt vom naiven zum kritischen Stadium machte. Die Bewahrung der Demokratie fordert auf lange Sicht gebieterisch, daß die kritische Aufklärung allgemein verbreitet werde. Ist nur eine Minderheit in diesem Sinne aufgeklärt, so besteht die Gefahr, daß sie weiterhin den unaufgeklärten Massen Sand in die Augen streue, insbesondere aber werden die Unaufgeklärten selbst einander mit Pseudowahrheiten bombardieren und in deren Namen Heldenkämpfe ausfechten – Kämpfe um Nichts!

Aber nein! Es wird vielmehr alles getan, um zu verhindern, daß die kritische Einsicht und Haltung zu den breiten Massen der Staatsbürger vordringe. Der extensive Fortschritt des Intellektes ist hundertfünfzig Jahre hinter dem intensiven und der diesem entsprechenden Entfaltungsstufe des zivilisatorischen Apparates zurück. Die extensive Aufklärung ist abgebrochen worden. Ihre Wiederaufnahme hätte in der weiter oben geforderten Intellektualisierung zu bestehen.

Ich schildere im folgenden zuerst den zu erwartenden Einfluß der Intellektualisierung auf die persönliche und gesellschaftliche Haltung des Menschen, werde dann zeigen, daß und wie diese Intellektualisierung erreicht werden kann, und möchte endlich darstellen, warum und wie man sie bisher planmäßig verhindert hat.

III. Gesellschaft ohne Metaphysik

Von Spengler bis Röpke lautet die Klage darüber, daß die europäische Menschheit »ihre Metaphysik verloren« habe. Damit kann verschiedenes gemeint sein. Erstens kommt es darauf an, ob man sich unter dem Namen Metaphysik eine transzendente *Weltanschauungslehre*, eine »Hinterwelt« im Sinne Nietzsches vorstellt oder ein auf erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnissen aufgebautes, sie zusammenfassendes *Weltbild*. Fürs zweite aber fragt es sich, ob man den Verlust eines kollektiven, metaphysischen Glaubens des *Volkes* als ganzen im Auge hat, also nur daran denkt, daß die metaphysische Gleichstimmung der Gesellschaft einer Vielfalt individueller Weltanschauungen gewichen sei, oder ob man darüber hinaus mit einer Veroberflächlichung der *Einzelnen* als solcher, einer metaphysischen Gleichgültigkeit und zunehmend materiellen Einstellung ins Gericht gehen will.

In der Regel wird Metaphysik wohl in jenem wirklichkeitstranszendenten Sinne verstanden, in dem sie mit religiösem Glauben und Wertdenken weithin zusammenfällt, und als Subjekt solcher Metaphysik denkt man sich mehr das Volk im ganzen als die einzelne Person. Diese jedenfalls erst in zweiter Linie, sofern man, wohl mit Recht, vermutet, daß der Einzelne in der breiten Masse des Volkes entweder einer kollektiven Metaphysik huldigt – oder gar keiner.

In einer allgemeineren Gestalt begegnen wir hier erneut der Frage des Glaubensschismas und müssen antworten wie früher schon: Es ist eine vollendete Tatsache, daß die in einer wirtschaftlich und staatlich organisierten Gesellschaft Zusammenlebenden heute weder an einen gemeinsamen Mythos noch an gemeinsame sittliche Werte glauben. Die Entstehung des Schismas ist teils aus der Gesellschafts-, teils aus der Ideengeschichte zu erklären. Eine gemeinsame Metaphysik kann solange erhalten bleiben, als sie von *einer* gesellschaftlich anerkannten Autorität getragen ist und im wesentlichen unwidersprochen bleibt. Das war zuletzt der Fall unter der mittelalterlichen Herrschaft des Katholizismus. Auf sie

folgen die religiösen Kämpfe der Neuzeit, in denen keine Partei den endlichen Sieg errang und die daher mit dem Nebeneinander dogmatisch entwickelter Weltanschauungssysteme endeten. Das für die Weltanschauungsstruktur der Gesellschaft Entscheidende ist dabei, daß zwei oder mehrere Weltanschauungen verschiedenen und z. T. entgegengesetzten Inhaltes einander im gleichen sozialen Raume gegenüberstehen, daß beide dogmatisch durchgeformt sind und jede ihre eigene »Wahrheit«, damit aber die Falschheit jeder anderen behauptet, daß es in diesem streitbaren Gegensatz keine für alle bindende, geistige Entscheidung gibt. Es bleibt da nur entweder die soziale Machtentscheidung, die Unterdrückung des einen Dogmas durch die Anhänger des anderen (»Cujus regio, illius religio«), oder die Toleranz (»In meinem Königreich kann jeder nach seiner Fasson selig werden«).

Toleranz kann nun aber stets nur darin bestehen, daß man den Andersdenkenden in Frieden läßt, ihn nicht verfolgt, im äußersten Fall: nicht einmal zu bekehren versucht. Niemals kann sie bedeuten, daß man den Glauben des andern als dem eigenen gleichwertig, d. h. als »ebenso wahr« anerkennt. Damit hörte der Tolerante ja auf, seinen eigenen Glauben ernstzunehmen. Deshalb denn auch der von Protestanten oft angegriffene, nichtsdestoweniger vom Glaubensstandpunkt aus einzig mögliche Satz der katholischen Kirche: »Ecclesia tolerat multa, probat nulla«. Man vergleiche damit die Inkonsequenz der unter modernen Protestanten häufigen Einstellung. Einerseits hat man den Anspruch auf objektive Wahrheit der eigenen Glaubensinhalte aufgegeben und bezeichnet sie als subjektive Erlebniswahrheiten (was nun immer mit »Erlebniswahrheit« gemeint sein kann). In diesem Falle sind alle Glaubensstandpunkte gleichberechtigt, sofern sie bloß »als Wahrheit erlebt« werden. Im gleichen Atemzug mit dem Zugeständnis wird aber anderseits auf eine Reihe »vernunftwidriger« Dogmen und »abergläubischer« Vorstellungen des Katholizismus hingewiesen und ihnen gegenüber das Luthertum als »aufgeklärt« herausgestrichen. Da Aufgeklärtheit eine Sache der Ratio, jeglicher religiöse Glaube aber irrational ist,

kann der eine nicht gereimter sein als der andere. Aber das alles ist ja Selbsttäuschung. Man will »modern«, d. h. Glaubenssubjektivist, auf Schleichwegen aber doch vom objektiv überlegenen Werte des eigenen Glaubens überzeugt sein.

Es macht keinen Unterschied aus, daß die Uneinigkeit der religiösen Weltanschauungsfronten sich auch auf das Profandenken ausdehnte. Wenn im 18. Jahrhundert eine »natürliche Religion« auftaucht, wenn die Aufklärungsphilosophie eine profane Vernunftmetaphysik verkündet, ist damit nur die Zahl der Fronten um eine neue vermehrt. Nichts ändert sich an der Tatsache, daß dogmatisch-metaphysische Lehren in unentscheidbarem Zwiste einander gegenüberstehen. Und so bleibt es, solange die Philosophie selbst an der Fiktion einer übersinnlichen Wahrheit festhält. Dieser Objektivismus, bezeichnend für das Zeitalter, das Auguste Comte »das metaphysische Stadium« nennt, wird aber in der Philosophie vom Subjektivismus und Relativismus mancherlei Schattierung abgelöst.

Damit ist das Schisma der Auffassungen in der transzendenten Metaphysik, der Philosophie des Übersinnlichen nicht mehr bloße Tatsache, sondern philosophisch unterschrieben, beglaubigt und genehmigt. Es ist m. a. W. anerkannt, daß es in Dingen transzendenter Metaphysik, der religiösen sowohl als der profanen, nur ein gläubiges Bekennen, keine logisch erweisbare Wahrheitserkenntnis gibt. Der Mensch hat ein philosophisch verbrieftes Recht auf seine Metaphysik, über deren objektive Richtigkeit gelehrt zu streiten müßig und ein Unding ist. »Er sieht es eben so«. Nur die transzendente Metaphysik, nicht die *wissenschaftliche* Philosophie kann mit dem bekannten Satze (Jaspers) gemeint sein: »Was für eine Philosophie man habe, hängt davon ab, was für ein Mensch man sei«.

Diese ideengeschichtliche Entwicklung geht nun aber Hand in Hand mit einer sozialgeschichtlichen, ist von ihr, wenn nicht geradezu ausgelöst, so zumindest auf Schritt und Tritt gefördert. Ich denke dabei einerseits an die zunehmende Differenzierung des gesellschaftlichen Schichtungsbildes, anderseits an die Demo-

kratisierung in einem sehr allgemeinen Sinne. Im ewig unentschiedenen Widerspruch der dogmatischen Lehren vom Übersinnlichen verlieren diese ihr Ansehen, ihre Glaubwürdigkeit, hören sie auf, spirituelle Sicherheit zu bieten. Das heißt gewiß nicht, daß Hinz und Kunz, von ihrer philosophisch anerkannten Autonomie Gebrauch machend, sich ein jeder seine eigene Weltanschauung zurechtzimmern. Dazu fehlen alle Voraussetzungen. Aber die religiöse Skepsis dringt aufklärungs-demokratisch auch zu den breiten Massen hinab. Das Prestige der dogmatischen, von Obrigkeiten irgendwelcher Art getragenen Weltanschauungen zerfällt. Desto stärker meldet sich die Macht der gesellschaftlichen Milieus und der mit ihnen gegebenen Weltaspekte, Weltanschauung zu bilden. Die erste profane Weltanschauung, die mit den religiösen in Wettbewerb trat, war die der bürgerlichen Intelligenz, geboren aus der Aufklärung. Bald aber melden sich die durch Klassen- und andere Schichtlagen determinierten Weltanschauungen, die Gesellschaftsideologien. Und natürlich können sie für sich den relativen Geltungsanspruch behaupten, den der philosophische Subjektivismus und Relativismus in Dingen der transzendenten Metaphysik allgemein zusichert.

Weltanschauungsfronten stehen einander gegenüber. Der Philosoph – wenn er den Namen verdient – lehnt es ab, zwischen ihnen nach dem Maßstabe objektiver Wahrheit und Unwahrheit zu entscheiden. Vor dem Richterstuhl der Erkenntniskritik sind metaphysische Gedankengebäude nicht Wissen, sondern Dichtung, Phantasien. Der einzige erkenntnistheoretische Einwand, der gegen ihren Inhalt erhoben werden kann, ist der, daß sie nicht einmal in sich selbst widerspruchsfrei seien. Zugleich hat aber der demokratische Gleichheitsgedanke auch der Vorstellung von einer für die gesamte Gesellschaft tonangebenden Schicht den Garaus gemacht. Auch im soziologischen Sinne sind die Weltanschauungen, die religiösen, politischen und sozialen, einander gleichberechtigt. Überzeugungsfreiheit ist ein unverzichtbares und unersetzliches Freiheitsrecht der Demokratie. So steht denn weder ein spirituelles noch ein politisches Mittel zu Gebote.

den Streit der Metaphysiken durch ein autoritatives Wort zu entscheiden. Er besteht. Er ist philosophisch legitim. Er ist politisch Tabu. In der Demokratie.

Das ist unleugbar eine höchst unbequeme Lage. Da melden sich denn die Weltverbesserer und predigen: Die Gesellschaft hat ihre Metaphysik verloren, darum kann sie nicht länger zusammenhalten. Die Wertgemeinschaft ist zerfallen, darum zerfällt alle Gemeinschaft. Also lasset uns dem Volke eine gemeinsame Metaphysik geben, die Wertgemeinschaft wiederherstellen! Und wie macht man das? Die Diktatoren haben ein einfaches Verfahren: man dekretiert eine völkische Metaphysik und Wertphilosophie. Wer sie nicht annimmt, ist ein asoziales Element und endet im Massengrab oder dem KZ. Der metaphysische Eifer der Diktatoren sollte schon genügen, die Demokraten gegen Metaphysik und Wertgemeinschaft mißtrauisch zu machen.

Aber keineswegs! Auch aus diesem Lager hört man immer wieder die Behauptung, der Fortbestand der Demokratie sei von der Wiederherstellung der Wertgemeinschaft abhängig. Es hat aber viel mehr den Anschein, daß die Demokratie gerade dort von höchster Bedeutung ist, wo eine Wertgemeinschaft *nicht* mehr besteht. Huldigen nämlich alle (mit wenigen Ausnahmen) den gleichen Wertvorstellungen und der gleichen Weltanschauung, so werden die großen Linien des Staatslebens und der Staatslenkung ziemlich die gleichen sein, ob nun die Staatsmacht in den Händen einer privilegierten Minderzahl oder der Allgemeinheit liegt. Das Bestehen einer volksumfassenden Gemeinschaft in Werten und anderen Glaubensdingen bietet ja gerade die Möglichkeit, daß eine als tonangebend anerkannte Minderzahl Privilegierter verhältnismäßig reibungslos herrschen kann. Dagegen wird das Beherrschtsein und Nichtmitredendürfen erst dort zum unerträglichen Druck, wo Herrscher und Beherrschte in Dingen der Weltanschauung und des Wertlebens uneins sind. Die Demokratie, in der es weder Herrscher noch Beherrschte, sondern nur zeitweilige Mehrheiten und Minderheiten gibt, bietet Schutz gegen die dauernde Vergewaltigung einer Meta-

physik durch eine andere. Solcher Garantie bedarf es eben dort, wo Weltanschauungen gegeneinanderstehen.

Lassen wir aber das auf sich beruhen und fragen wir lieber, wie die Wiederherstellung einer Weltanschauungs- und Wertgemeinschaft auf demokratischem Wege möglich sein sollte. Die Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen und Werttafeln innerhalb der Bevölkerung ist eine Tatsache. Totalitär-diktatorischer Bekenntniszwang soll als Mittel der Gleichschaltung ausgeschlossen sein. So bleiben denn nur: Überzeugung oder Überredung. Die Katholiken von der Richtigkeit des Pantheismus, die Sozialisten von der Richtigkeit des Wirtschaftsliberalismus zu überzeugen oder umgekehrt ist unmöglich, weil es weder für diesen noch für jenen Glauben sachlich überzeugende Gründe gibt. Bleibt die Überredung, m. a. W. die Propaganda. Demokratisch steht es jedermann frei, für seinen Glauben zu werben – es fragt sich nur, ob andere auf ihn hören wollen. Jede Richtung wird also ihren Wertglauben zum Inhalt der allgemeinen Wertgemeinschaft erhoben wünschen, niemand wird bereit sein, freiwillig seinem Glauben abzuschwören und den der anderen anzunehmen. Warum sollte er? Ein Glaube ist so gut wie der andere, ist so bar des Wahrheitsgehaltes wie der andere. Es sollte nicht schwer sein einzusehen, wie sinnlos es ist, den Verlust der Gemeinschaftsmetaphysik zu beklagen, ihre Wiederherstellung als Voraussetzung für Befriedung der Gesellschaft zu fordern – und dann dreizehn Propheten ihre dreizehn metaphysischen Heilsbotschaften als die rechte Grundlage neuer Gemeinschaft feilbieten zu lassen. Wenn Metaphysik und Wertordnung einer Gesellschaft erst einmal zur Beute streitbarer Diskussion geworden sind, dann sind sie fortan nicht mehr tragfähige Grundlage des Gemeinwesens– es sei denn, man greife zu Gesinnungszwang.

Ein aufgelegtes Beispiel utopischer Wert- und Weltanschauungspolitik ist Karl Mannheims »Diagnosis of Our Time« (36). Im ersten Abschnitt des zweiten Kapitels wiederholen sich Wendungen wie diese: »Beilegung von Wertzwist«, »Wertanpassung«, »Koordination der Grundwerte«, »Erziehung zur Wertharmonie«,

»Mechanismen der vermittelnden Wertpolitik«, »Standardisierung der Wertvorstellungen« usw. Hier ist Wiederherstellung einer gemeinsamen Lebensphilosophie und einer Wertgemeinschaft gewollt. Diktatorische Verfahren der Gleichschaltung werden implizite abgelehnt. Und worin bestehen die demokratischen? In Anpassung, Angleichung, Koordinierung, Standardisierung. Wenn mein Ohr mich nicht trügt, sind das salonfähige Worte für eine sehr kompromittierte Sache: Gleichschaltung. Ein verschämtes Herumreden um sie. So beredt Mannheim sonst zu sein pflegt, sagt er wohlweislich hier mit keiner Zeile, worin der sachliche Unterschied liegen soll, wie er sich Standardisierung ohne Zwangsmittel durchgeführt denkt. Es gibt nur einen Weg: den einer ausnahmslos gleichartigen Propaganda, in allen ihren Formen, allen erdenklichen Kanälen entlang. Sie aber ist doch nur ein mildes (und in seiner Milde vorläufiges) Mittel der Gleichschaltung. Die Schule wird ihre Gesinnungsmassage noch unverfrorener betreiben, als es schon der Fall ist. Und was geschieht, wenn die Elternhäuser durch Gegenerziehung der Schule die Arbeit schwermachen? Die Medien offizieller Meinungsmache werden »Standardwerte« predigen. Und was geschieht, wenn bestehende Gesinnungsgruppen mit Gegenpropaganda antworten? Standardisierende Wertpropaganda kann nur Wertgemeinschaft herbeiführen, wenn sie unwidersprochen bleibt, das Feld für sich hat. Ihr aber das Werbungsmonopol zusichern ist Diktatur mit maßvolleren Methoden. Und wie lange wird es bei den maßvollen Methoden bleiben? Ist die Wertgemeinschaft als politisches Ziel gesetzt und leistet ein Teil der Bürger der Propaganda des Wortes Widerstand, so wird das erhabene, gesellschaftlich »lebenswichtige« Ziel die Anwendung schärferer Methoden fordern – und also auch rechtfertigen. Wo wird man Halt machen? Mannheim ist während seiner Londoner Jahre offenbar arg unter den Einfluß der Laski und Genossen, der »Socialist League« geraten, die zur Erreichung jener planwirtschaftlichen Gesellschaft, die sie »die wahre Demokratie« nennen, »vorübergehende Aufhebung der demokratischen Freiheitsrechte«

empfehlen. Das ist doch nichts anderes als eine Neuauflage der Klassendiktatur des Proletariats zum Zweck der Verwirklichung einer klassenlosen Gesellschaft. Welch sonderbarer Syllogismus: in der Demokratie herrscht Uneinigkeit über die Richtlinien des sozialen Lebens – Uneinigkeit erschwert das demokratische Regieren – lasset uns also die Andersdenkenden totschlagen, wenigstens mundtot machen, dann wird friedliche Demokratie unter den Überlebenden herrschen. Eines solchen Ausnahmezustandes bedarf Mannheim zur Durchsetzung seiner Planpolitik im Bereich der Lebens- und Wertphilosophie.

Er versteigt sich denn auch zu absonderlichen Auffassungen vom demokratischen Grundrecht der Meinungsfreiheit. »Wir müssen eine Garnitur grundlegender Werte aufstellen . . ., die man dem Volke (sic!) durch Erziehung und soziale Beeinflussung einprägen (sic!) kann, wogegen die höheren Formen des Denkens (sic!), der Kunst und Literatur ebenso frei bleiben wie unterm Liberalismus«. Mit dürren Worten gesagt: die Mannheimsche »Demokratie auf gemeinsamer Wertgrundlage« kennt keine allgemeine Autonomie des Weltanschauungs- und Wertdenkens. »Dem Volke muß die Religion erhalten bleiben« wie vordem – und wir Intellektuellen geben ihm seine Religion. Das Volk ist zu standardisieren – wenn nur der Intellektuellenzunft, zu der Mannheim gehört, die volle Freiheit des Geistes erhalten bleibt! Das ist nicht Demokratie, sondern Privilegienwirtschaft.

Damit stehen wir bei der zweiten Frage dieses Abschnittes. Die Gemeinschaft der Weltanschauung ist unwiderruflich zersplittert. Ist es darüber hinaus wahr, daß der moderne Mensch überhaupt metaphysisch ernüchtert ist, in einer entgötterten Welt lebt? Die Frage ist in dieser Allgemeinheit nicht zu beantworten. Unpersönlich und im Hinblick auf den Standard der Zeit gesprochen sind jedenfalls die religiösen Weltbilder dem wissenschaftlichen gewichen. Was aber die breiten Massen des Volkes angeht, so deutet das vielstimmige und allseitige Weltanschauungsgeschrei nicht gerade auf metaphysische Ernüchterung hin.

Mir will im Gegenteil scheinen, daß die endliche Entgötterung

der Welt eine Aufgabe, des Schweißes der Edlen wert, sei. Da zersplitterte Metaphysik nicht sozial bindet, sondern zersetzt und da der Mensch anders als in Gesellschaft mit seinesgleichen nicht leben kann, ist die allgemeine Absage an jegliche – kollektive sowohl als persönliche – Metaphysik eine zwar radikale, aber heilsame Reform.

Die beliebte Behauptung, daß der Mensch ohne metaphysischen Glauben nicht leben könne, stützt sich auf eine insofern wertlose Erfahrungsgrundlage, als sich erst zeigen müßte, ob das allgemeine Bedürfnis nach einer Metaphysik fortbestünde, wenn man aufhörte, den Menschen von klein auf deren Notwendigkeit zu predigen. Erst züchtet man ihnen mit allen Mitteln den metaphysischen Hang an, und dann beruft man sich auf ihn zur Unentbehrlich-Erklärung der Metaphysik. Daß dies Bedürfnis gerade in Zeiten sozialer Erschütterungen und Katastrophen zur wahren Sucht aufzuflammen pflegt, ist alles andere als ein Beweis für seine Ursprünglichkeit. Viel eher kann man daraus schließen, daß es der Daseinspanik schwacher Seelen entspringt. Warum sollte der gemeine Mann nicht ohne metaphysischen Glauben – religiöser oder profaner Richtung – leben können, wenn der Philosoph es kann ? Angeblich macht es die Menschen glücklicher, wenn sie an ein Übersinnlich-Ewiges hinter der wechselvollen Vergänglichkeit des Alltags glauben können. Das bedürfte erst noch des Beweises. Sie erhalten dann freilich keine Antwort auf »letzte Fragen des Daseins». Was sie damit verlieren, ist mir unerfindlich, da doch die wechselnden Antworten, die man Jahrtausende hindurch gegeben hat, nichts anderes waren als Träume von Geistersehern. Besser wäre allen Beteiligten mit der ehrlichen Eröffnung gedient, daß es auf »letzte Fragen« keine vernünftigen Antworten gibt. (Kein moderner Erzieher wird das unentwegt »warum?« fragende Kind mit Scheinauskünften »zufriedenstellen« – um es loszuwerden. Er hält sich an die Wahrheit, die er durch Vereinfachung in zulässigen Grenzen dem kindlichen Verständnis anpaßt. Übrigens ist es keineswegs von Schaden, verwickelte Fragen gelegentlich in einer dem Kind un-

faßbaren Weise zu beantworten. Das frühe Erlebnis, daß es Dinge und Zusammenhänge gibt, die man nicht verstehen kann, ist pädagogisch nützlich und notwendig.) Auch die »letzten Fragen« des Erwachsenen sind in ihrer Art infantil, und die Antworten darauf sind einer erwachsenen Kulturmenschheit unwürdig. Man sollte meinen, daß auf die Dauer die nüchterne Wahrheit, das Genügen an dem der Erkenntnis Zugänglichen sogar mehr innere Sicherheit böte als ein Paradies der Toren.

Ohne Metaphysik verliert das Leben seinen Inhalt und tieferen Sinn, sein höheres Ziel? Nun, das Leben hat seinen Inhalt: die Erlebnisse. Und sein Ziel: den Tod. Soweit wir wissen können, nichts darüber hinaus. Ist das nicht genug? Warum sollte man sich selbst und anderen ein »Tieferes« und »Höheres« vorgaukeln? Wenn das Leben ohne solche Illusionen nicht lebenswert wäre – wie könnten Illusionen ihm Wert verleihen? Und es ist unwahr, daß der Mensch ohne den Glauben an ein Übersinnliches am grob Materiellen haften bleibe, daß sein Dasein aller edleren Gehalte bar, kurz und gut, barbarisiert werde. Da ist die Freude an der Natur, am Treiben der Tiere und am Spiel der Kinder. Die Liebe zu den Seinen und die Sorge für ihr Wohlergehen. Stille Stunden über einem Buch. Vertrautes Gespräch mit Freunden. Edle Musik und Kunst. Suchen und Finden neuer Erkenntnis. Tausend Freuden und Kümmernisse, Beglückung und Trauer, Erfolge und Enttäuschungen. Pläne, Erfüllung und Bescheidung. Ist das nicht genug, die zerbrechliche und seichte Schale eines Menschenlebens zu füllen – bis zum Rande?

Damit ist bewußt und in vollem Ernste die *Glaubenslosigkeit als Bildungsziel* aufgestellt. Der aufgeklärte, zum vollen Gebrauch seines Intellektes geschulte Mensch kann nicht an eine religiöse Lehre oder transzendente Metaphysik glauben. Beide sind im besten Falle Dichtung. Als beabsichtigte Aussagen über ein Seiendes sind sie Abrakadabra. Und es nützt nicht, sich demgegenüber darauf zu berufen, daß es unter den größten Gelehrten Gläubige gibt. Es gibt sie nur kraft der Tatsache, daß sie buchstäblich ein spirituelles Doppeldasein führen. Was sie wissen

und was sie glauben, muß scharf geschieden bleiben. Beides in einem Weltbild zu vereinigen ist unmöglich. Weshalb denn auch der religiös gläubige und dennoch in seinem Fache ernstzunehmende Gelehrte häufiger in den Natur- als in den Geisteswissenschaften ist. Der naturwissenschaftliche Forscher nämlich befaßt sich als solcher mit seinen im höchsten Grade distanzierten und isolierten Gegenständen und kann unbeschadet dieser objektiven Erkenntnis natürlichen Seins von göttlichen Kräften und Prinzipien hinter allem Seienden träumen. Er kann Gott »ausklammern«, während er die Naturgesetze erforscht, nachher aber die erforschten Naturgesetze der Weisheit Gottes zuschreiben. Dem Philosophen, dem Geisteswissenschaftler überhaupt, ist die Flucht in diesen Dualismus versperrt. Er hat die Wahl, ein Wissender und Erkennender oder ein Gläubiger zu sein. In seinem Gegenstandsbereich ist der Konflikt unumgänglich, und er endet entweder mit der Absage an jeden Glauben oder mit Scheinwissenschaft zur Stütze und Rechtfertigung eines Glaubens.

Für den aufgeklärten Menschen gibt es nur zwei Möglichkeiten der Orientierung in der Welt: die eine ist die praktische Lebenserfahrung, die andere ist Denken und Erkennen. Ich erwarte hier den nachgerade bekannten Angriff auf »intellektuellen Hochmut« und das Argument, daß es müßig sei, den Glauben durch Wissen verdrängen zu wollen, denn auch das Wissen beruhe letzthin auf geglaubten Sätzen (Axiomen) und die wirklich selbst erkannten Wissensinhalte machten auch beim Bestunterrichteten nur einen winzigen Bruchteil seiner Bewußtseinsinhalte aus. Wir alle seien auf das Glauben angewiesen. Das ist teils Binsenwahrheit, teils unverfrorene Begriffsvertauschung. Eine Binsenwahrheit insofern, als freilich nur wenige sich für eigene Person wissenschaftlich davon überzeugt haben, daß die Erde um die Sonne kreist, daß Cholera durch Bakterien hervorgerufen wird und daß Kochsalz aus Natrium und Chlor besteht. Man hat es uns gelehrt, und wir »glauben« es, d. h. wir verlassen uns auf das wohldokumentierte Sachverständnis derer, die so lehren. Die Begriffsvertauschung aber liegt darin, daß dies ein völlig anderes

»Glauben« ist als das metaphysische und religiöse. Nur das Wort ist das gleiche – der Vorgang ist ein gänzlich anderer. Ich »glaube«, d. h. nehme für wahr an, jene Sätze, die mit meinen Erfahrungen und denen anderer übereinstimmen (und *solange* sie nicht durch gegenteilige Erfahrungen erschüttert werden), und jene Sätze, die sich auf die Autorität fachlicher Einsicht und Kenntnis stützen. Ich »glaube« dem Biochemiker, daß Mangel an C-Vitamin Krankheitserscheinungen bis zum Skorbut herbeiführen könne. *Ich glaube* es – mit gutem Grund darauf vertrauend, daß er es *weiß*. Vor allem aber: diese nicht selbst erkannten, sondern auf Fachautorität hin für wahr gehaltenen Wissensinhalte beziehen sich durchweg auf Dinge, Umstände und Zusammenhänge, die ihrem Wesen nach *mögliche* Gegenstände der Erkenntnis sind. In Dingen der Metaphysik und Religion hat der Glaube keinerlei solche Stütze. Er ist völlig ungereimt. Er kann nicht ein Fürwahrhalten sein, weil jede Bestätigungsmöglichkeit fehlt, und die fehlt eben, weil der Glaubensinhalt ein Übersinnliches, Außerwirkliches ist. Der gläubige Christ vermag jedes beliebige Faktum sowohl als dessen Gegenteil zur »Bestätigung« seines Glaubens zu deuten. Der gleichen Taschenspielerkunst ist der gläubige Marxist, Theosoph oder Feueranbeter fähig. Und es gibt keine Sachverständigen im bezug auf Gott, das Übersinnliche und die Hinterwelt. Der Metaphysiker hat keinen Schimmer von dem, wovon er redet. Er redet nur. Das törichteste aller Argumente aber ist dies: Was hinter oder über der sinnlich wahrnehmenden Welt liege, sei unseren Blicken entzogen. Darum sei es freventlich und überheblich, den Glauben an ein Übersinnliches vom Erkenntnisstandpunkt anzugreifen, es ohne Prüfung und von vornherein zu leugnen. Freventlich und überheblich ist es vielmehr, über das, was »unseren Blicken entzogen« ist, überhaupt Aussagen zu machen. Sie sind Aussagen in den blauen Dunst.

Das »Credo, quia absurdum« ist etwas von Grund aus anderes als das »Accipio quia intelligibile« (37).

Weit von Hochmut und Überheblichkeit entfernt, ist die intellektuelle Attitüde vielmehr eine solche äußerster Bescheidung. Der

Aufklärungszeit schwebte noch die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Weltbildes in dem Sinne vor, daß die gebildete Persönlichkeit durch Beherrschung der wesentlichen Erkenntnistatsachen ihrer Zeit einer Gesamtorientierung fähig sei. Eine umfassende Erkenntnisorientierung in der Welt der Wirklichkeit kraft *enzyklopädisch-erschöpfenden* Wissens ging aber schon damals über das Menschenmögliche hinaus und wäre heute eine absurde Vorstellung. Ein Weltbild dagegen, das ein Destillat, eine Quintessenz der menschlichen Erkenntnis wäre, ihre einzelnen Inhalte *synthetisch umspannend*, müßte abermals in eine transzendente Metaphysik einmünden. Denn um die Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse zur Synthese bringen zu können, bedürfte es eines archimedischen Punktes außerhalb der Erfahrung selbst – also im Transzendenten. Auf der heutigen Stufe der Erkenntnis angelangt, werden wir uns damit abzufinden haben, daß »unser Weltbild« nicht als Gesamtschau von irgendeinem einzelnen Hirn erfaßt werden kann. Es ist Gemeingut der Gesellschaft als solcher, eine Erscheinung der objektiven Kultur, ist das Insgesamt erarbeiteter Einzelerkenntnisse. Ihre unendliche Fülle zu überblicken ist kein Einzelner auch nur annähernd imstande. Vorüber ist es aber auch mit dem faustischen Endziel der Erkenntnis, aus *einem* Prinzip heraus erklären zu wollen, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Vor ein paar Jahrzehnten noch sprach man von dem biologischen, dem astronomischen, dem soziologischen Weltbild usw. in dem Sinne, daß jede Wissenschaft kraft ihrer Methode und Blickeinstellung eine für sie bezeichnende Gesamtschau auf die Welt ermögliche. Heute ist sogar der Physiker auf seinem begrenzten Gebiete genötigt, ein Weltbild der Komplementarität (Niels Bohr) zu konstruieren, d. h. ein Weltbild, das aus zwei miteinander unvereinbaren Aspekten zusammengesetzt ist. Die Erkenntnistheorie aber ist nicht weit davon entfernt, den bisherigen Grundpfeiler des wissenschaftlichen Weltbildes preiszugeben: das Kausalgesetz.

Wir stehen somit heute vor einem Mosaik fachwissenschaftlicher Erkenntniskomplexe, die zwar mannigfach ineinander übergreifen

und so ein zusammenhängendes Ganzes bilden, aber nicht ein strukturiertes System. Es gibt, soweit ich sehen kann, heute keine Möglichkeit, die Gesamtheit der Wissenschaften befriedigend zum einheitlichen Aufbau zu ordnen.

Es gibt, mit anderen Worten, kein wissenschaftliches Weltbild. Aber es gibt eine intellektuelle Lebenshaltung. Ihre Formel lautet: Halte dich an das Wißbare, erkenne die Grenzen des Wissens und laß die Finger vom Unwißbaren!

Ein Exkurs über den vielgeschmähten *Spezialismus* mag hier gestattet sein. Die Kulturkritiker haben seit langem darüber geklagt, daß die allseitig orientierte Persönlichkeit in unserem Jahrhundert eine seltene Ausnahme sei, daß dagegen die breiten Massen sowohl als die Spezialisten der Gesamtorientierung in der Welt entbehrten. Mir scheint das Unheil nicht darin zu liegen, daß die Gesamtorientierung fehlt, sondern darin, daß einerseits die Unmöglichkeit (und Entbehrlichkeit) einer Gesamtorientierung nicht eingesehen wird und daß die sogenannte Gesamtorientierung derer, die eine solche zu besitzen glauben, nicht eine objektive Orientierung in der Welt ist, sondern eine subjektiv-willkürliche Weltdeutung.

Angesichts der jahrzehntelangen, zum Klischee gewordenen Angriffe gegen den Spezialismus besteht Anlaß, ihn zu verteidigen. Was ist ein Spezialist? Ein Mensch, der alles Wißbare und Wissenswerte auf einem eng begrenzten Gebiete weiß. Wie geht es zu, daß wir Spezialisten haben? Unsere Erkenntnis ist so tief gedrungen, daß die Summe des auf einem begrenzten Gegenstandsfelde Wißbaren ein Menschenhirn zum Bersten füllt. Es ist wohlfeil, gegen den Spezialismus vom Leder zu ziehen. Er ist notwendig. Heute sind wir entweder Spezialisten auf einem Gebiet oder Dilettanten auf mehreren. Wie sollten wir eigentlich den heutigen Stand der Wirklichkeitserkenntnis erreicht haben, wie sollten wir imstande sein, unseren hochorganisierten Daseinsapparat in Gang zu halten, wenn nicht eben kraft weitgehender Spezialisierung in Theorie sowohl als Praxis? Die ewige Klage über den Spezialismus geht von einer bestimmten Voraussetzung

aus, nämlich von jenem Ideal der »Allgemeinbildung«, das dem aufgeklärten Humanismus entstammt, heute aber veraltet, weil durch die geistesgeschichtliche Entwicklung selbst überholt ist. Die Frage Allgemeinbildung gegen Spezialismus ist neuerdings in Westdeutschland im Zusammenhang mit der Hochschulreform wieder aktuell geworden. Es sei daher gestattet, die Frage im Anschluß an den sogenannten Lindsay-Rapport (38) zu erörtern.

Das Lindsay-Gutachten betont, der Student müsse »nicht nur als Spezialist, sondern als Mensch tauglich gemacht werden« (S. 9), nachdem schon vorher der heutigen Hochschule der Vorwurf gemacht ist, sie bilde »den spezialisierten Intellekt und nicht den Menschen« aus (S. 3). Das ist entweder eine unüberlegte Redensart – ist der Spezialist etwa kein Mensch? – oder eine Selbstverständlichkeit – durch Ausbildung für sozial nützliche Sonderleistung machen wir junge Leute zu tauglichen Menschen – oder endlich, es ist wirklich etwas Wesentliches mit dem Satz gemeint. In diesem letzten Falle klingt er peinlich an die Intellektfeindlichkeit der Nazi und ihrer Brüder im Geiste an.

Es ist überhaupt in dem Gutachten bemerkenswert viel vom »Menschen« in einem Tone hohepriesterlicher Salbung die Rede, getreu der deutschen Überlieferung einer mehr spirituell anspruchsvollen als sachlich durchdachten Bildungsphilosophie. So ist z. B. entschieden Abstand genommen »von denjenigen Auffassungen, für welche nicht der Mensch, sondern die Forschung an der Spitze steht« (S. 11). Ich kann mir darunter nichts Vernünftiges vorstellen und zweifle, ob die Verfasser es können. Wenn Forschung unbestechliches Suchen nach Wahrheit und Wahrheitsfindung eine gesellschaftliche Aufgabe ist, dann ist Forschung an sich selbst Dienst am Menschen, und Forschung, die das nicht wäre, ist unvorstellbar.

Es entspricht der Geringschätzung des Spezialisten als einer Art von Halbmenschen, daß die Gutachter dem sogenannten Studium generale übermäßiges Gewicht beilegen. Darin glauben sie sich mit bester humanistischer Überlieferung im Einklang zu befinden, bewegen sich aber im Dunstkreis von Idealen, die in der geistesgeschichtlichen Lage unserer Zeit nicht mehr erfüllbar und damit zu müßigen Fiktionen geworden sind.

Der Gedanke allgemeiner Bildung ist im 18. Jahrhundert von der Aufklärung entwickelt, vom Enzyklopädismus als Ideal einer extensiven Bildung durchgeformt worden und hat das 19. Jahrhundert bis gegen sein Ende hin beherrscht. Sein ursprünglicher Sinn war der, daß der Gebildete mit der wesentlichen Kultursubstanz seiner Zeit

vertraut sein müsse. Mit einem Paradox könnte man insofern sagen, daß das Ideal der Allgemeinbildung auftauchte, als infolge schneller Vermehrung der Kultursubstanz seine Erfüllung schon äußerst schwierig und damit seine praktische Verbindlichkeit fragwürdig wurde. Im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelten dann insbesondere die Wissenschaften sich zu einer überwältigenden Mannigfalt, wichtiger noch: zu ungeahnter Verfeinerung der Methoden, und förderten damit binnen kurzem solche Schätze neuen, schwer zugänglichen Wissens an den Tag, daß von Allgemeinbildung im wörtlichen Sinne nicht mehr die Rede sein konnte. Ich versage es mir hier, auf das Schicksal dieses Bildungsideals in neuerer Zeit, auf seine Degeneration zum Zerrbild seiner selbst, einzugehen (39).

Das Ideal wird als solches unentwegt aufrechterhalten. Der Versuch seiner Erfüllung bedeutet entweder eine jammervoll verdünnte allgemeine Orientierung oder die Entartung zu dem, was ich das *Kontrastmodell* der Bildung nenne, nämlich die Schaffung eines Gegengewichtes gegenüber dem beruflichen Fachwissen, indem man sich einem von ihm möglichst weit entfernten Felde als einer Art von Steckenpferd zuwendet, sich eine Sonntagswelt zurechtzimmert. Die einstige Extensität der Bildung ist damit durch Intensität in diametral entgegengesetzten Bezirken des Geistes stellvertreten. Paradox ausgedrückt: man glaubt die Spezialisierung im Fach zu überwinden, indem man sich auch in seinen Freizeitinteressen spezialisiert.

In jedem Falle ist die Form der allgemeinen Bildung degeneriert, und der zwingende Grund dafür liegt offen auf der Hand. Das Wissen selbst ist spezialisiert und in der Gesamtheit seiner wesentlichen Substanz damit für den Einzelnen unzugänglich geworden. Der vielgeschmähte Spezialismus ist nicht eine Verirrung, ein *vermeidliches Produkt persönlicher Verengerung*, sondern die *unvermeidliche Folge sachlicher Erweiterung des kulturellen Leistungsfeldes*. Daraus kann nur das eine geschlossen werden, daß ein neues Bildungsmodell entwickelt werden muß. Mit fiktiver Aufrechterhaltung des alten Ideals und trügerischer Scheinerfüllung desselben ist nichts getan. Wie der neue Bildungstypus aussehen kann, darauf komme ich gleich zurück.

Das Hochschulgutachten hält die alte Fahne hoch, behauptet, daß der Mensch seine Umwelt verstehen müsse und daß »die Aufgabe ... die Umwelt zu verstehen ... nur durch die Vermittlung einer allgemeinen Bildung gelöst werden« könne (S. 77). In diesem Sinne erklärt man die alten Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten als nicht mehr genügend, fordert zwei volle Semester für ein Studium generale, verlangt bezeugte Teilnahme an ihm oder an entsprechenden Vor-

lesungen außerhalb der eigenen Fakultät (S. 79). Alles das in der Absicht, »einer sinnlosen Isolierung einzelner Fach- und Berufsgruppen« zu steuern (S. 78).

So wohlgemeint das sein mag, scheint es mir doch reichlich wirklichkeitsfremd. Jedermann weiß, warum unsere jungen Akademiker Spezialisten und nicht »allgemein gebildet« sind: das besondere Fachwissen, dessen sie in ihrem künftigen Beruf bedürfen, ist so umfangreich, daß sein Erwerb ihnen weder Zeit noch Kraft übrigläßt. Zwingt man sie zu einem zweisemestrigen Studium generale, so werden sie dies Jahr widerwillig absolvieren und in der Folge desto entschlossener solche Nebendinge meiden – soweit der einzelne nicht selbst Neigung zu ihnen hat. In diesem letzten Falle bedarf es keiner besonderen Anordnungen. Ein allgemeines Studium, dessen Substanz außerhalb der Fakultät liegt, wird als dem Fachstudium fremd empfunden, und ist es tatsächlich. Es entspricht dem Kontrastmodell der Bildung. Studium generale und Fachstudium werden beziehungslos nebeneinanderstehen.

Übrigens wird man, da ein besonderes Examen zum Abschluß des Studium generale mit Recht abgelehnt wird und man sich auf den Testierzwang beschränkt, darauf gefaßt sein müssen, daß der hoffnungslos banausische Brotstudent seine Allgemeinvorlesungen zwar pflichtgemäß absitzt, aber kaum irgendwelchen Nutzen aus ihnen zieht.

Es liegt mir fern, dem geistlosen Brotstudium ein Loblied zu singen und zu empfehlen, daß man die Dinge gehen lasse, wie sie wollen. Es ist traurig wahr, daß jede neue Generation von Studenten noch schülerhafter als die vorige, engstirniger, handwerksmäßiger zu sein scheint. In der Menge des Examensstoffes erstickend, drängt man immer mehr auf dessen Standardisierung und mechanische, examensfertige Aneignung hin. Dem zu begegnen sind aber aus kulturstrukturellen sowohl als psychologischen Gründen andere Maßnahmen besser geeignet als ein Studium generale der von den Gutachtern empfohlenen Art.

In meiner Studienzeit (1910–14) war der Gedanke des Studium generale schon soweit aufgelockert, daß man seinen Forderungen durch Teilnahme an den allgemeineren Vorlesungen innerhalb der eigenen Fakultät genügen konnte. Juristen hörten Rechtsphilosophie, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte, internationales Privatrecht, Mediziner dagegen Anthropologie, Naturphilosophie oder Psychologie. Die Philologen und Historiker waren von solchen Verpflichtungen überhaupt frei. Aus einer mißverstandenen humanistischen Tradition heraus betrachtete man ihr Fachwissen als Bildungswissen katexochen. Sie hatten sozusagen von Berufswegen die allgemeine Bildung mit

Löffeln gefressen. Der Grundgedanke jener Ordnung war aber vernünftig. Die Substanz des Studium generale brauchte nicht außer Zusammenhang mit dem Fachstudium zu stehen, sondern konnte vielmehr die Basis desselben verbreitern. Wenn man wirklich darauf bedacht ist, der fachlichen Enge und Abkapselung entgegenzuwirken, täte man gut daran, diesen Gedanken folgerichtig durchzuführen.

Damit kommen wir auf die Frage des Bildungsmodells zurück. Spezialisten zu sein sind wir heute um unserer Tauglichkeit in einem gesellschaftsdienlichen Beruf willen genötigt. Spezialist auf einem Gebiete und daneben auf irgendeinem Feld am entgegengesetzten Rande des Orbis scientiarum bewandert zu sein ist günstigsten Falles ein armseliger Ersatz für Allgemeinbildung. In jedem Falle bleibt das Streben nach Allgemeinbildung in dilettantischer Oberflächenorientierung stecken.

Im Gegensatz dazu schwebt mir das Modell einer *konzentrisch-expansiven* Bildung vor. Damit meine ich folgendes. Das Kernfeld unseres Wissens wird unser Fachwissen, unser Spezialistentum, sein. Ein in spezialistischer Absperrung verharrender Banause ist, wer sich mit routinehafter Beherrschung dieses stofflich begrenzten Wissens begnügt. Die Überwindung des Spezialismus liegt nicht in leicht erraffter Allgemeinorientierung, sondern darin, daß man sich vom beruflichen Kernfeld aus in konzentrischen Ringen oder Zonen weiter vorfühlt, vom beruflichen Daseinszentrum aus weitere Zusammenhänge sichtet und erschließt. Nicht der Erwerb beziehungslos neben dem Fachstudium stehender Wissenssubstanz kann zu jener gleichgewichtigen Abrundung der Persönlichkeit führen, die wir Bildung nennen, sondern nur eine ihres Mittel- und Drehpunktes sichere Ausweitung des geistigen Gesichtsfeldes und Fassungsvermögens.

Einer so angelegten, nicht allgemeinen, sondern erweiternden Bildung wird dann auch der Studierende eher geneigt sein, Opfer an Kraft und Zeit zu bringen. Dem außer Beziehung zu seinem fachlichen Ziel Stehenden setzt er den Widerstand der Trägheit entgegen. Das Fachverwandte erkennt er als seinem Ausbildungsziel und seiner späteren Laufbahn förderlich.

Der Studienplan wird durch diesen Vorschlag auf den Kopf gestellt. Das Studium generale bildet die Vorhalle des Fachstudiums. Fachexpansives Bildungswissen wird dagegen sinngemäß vor allem gegen Ende des Studiums zugänglich zu machen sein. Das hat den sehr wesentlichen Vorteil, daß z. B. die philosophischen Aspekte des Berufswissens erst dann in den Vordergrund des Blickfeldes gerückt werden, wenn die fachliche Wissenssubstanz schon erworben ist. Nichts ist so unfruchtbar wie das Philosophieren im leeren Raume.

Theorie und Kritik der Erkenntnis z. B. haben vernünftigerweise nicht einem Fachstudium vorauszugehen, sondern es zu krönen. Sie sind in konkretem Anschluß an die fachliche Problematik zu lehren, am besten daher von einem philosophisch wohlgeschulten Lehrer des Faches selbst. Der Sinn für die Wichtigkeit erkenntniskritischer Besinnung auf Ziel und Grenzen fachlicher Denkoperationen wird so weit mehr geschärft als durch die das Studium einleitende, allgemeine Vorlesung eines Philosophen.

Diese Überlegungen abschließend möchte ich darauf hinweisen, daß der Gedanke des Studium generale und der allgemeinen Bildung einer in Substanzvorstellungen befangenen Kulturphilosophie entspricht. Der Erwerb gewisser Mengen von Bildungssubstanz, von geistigem Stoff, erscheint, mehr oder minder bewußt, als das Wesentliche. Man hat zu wenig die innere, strukturelle Einheit der Wissenschaft, zu sehr die stoffliche Mannigfaltigkeit der Wissenschaften im Auge. Kraft der Einheit der Wissenschaft erfaßt der an einer Stelle ihres Gesamtfeldes tief Dringende mehr von ihrem Wesen und Bildungswert als der ein breites Feld Bestreichende. Und da die Verzweigungen in der Tiefe vor sich gehen, findet die Intensität am Ende ganz von selbst ihren Lohn auch in einer Erweiterung des Verständnisses.

Das dem Hochschulgutachten zugrundeliegende Modell einer Allgemeinbildung ist nun aber zudem von vorneherein nur sinnvoll im Hinblick auf die Akademiker, eine sehr begrenzte Minderheit also, die damit zu einer Bildungselite erhoben wird. Wenn aber der Verlust der Gesamtorientierung wirklich ein soziales Unglück ist, dann doch sicherlich in unserem demokratischen Zeitalter vor allem deshalb, weil er die breiten Massen trifft. Da ist denn darauf aufmerksam zu machen, daß gerade das hier angedeutete, konzentrisch-expansive Bildungsmodell nicht auf eine begrenzte Schicht von »Gebildeten« gemünzt ist, sondern an jedem beliebigen, selbst dem bescheidensten Platze in der Gesellschaft verwirklicht werden kann. Jeder beliebige Platz in der Gesellschaft ist ein möglicher, beruflicher Mittelpunkt für eine Umschau im Leben, die durch Verarbeitung der täglichen Lebenserfahrungen und durch Anreicherung mit berufsfachlichem sowohl als bürgerlichem Wissen erweitert werden kann.

Die mehr oder weniger weit ausstrahlende Lebensorientierung, die auf solche Weise gewonnen wird, ist unmetaphysisch, handfest sachlich und gewährt eine ruhige Sicherheit im eigenen Wirkungskreise, die der viel bejammerten »Heimatlosigkeit des Menschen in seiner Welt« entgegengesetzt ist.

IV. Praktischer Wertnihilismus

Ein bekannter Lehrsatz behauptet, daß Intellektualisierung einen Vitalitätsverlust mit sich bringe. Vom Intellekt gehen keine Handlungsantriebe aus, seine Reflexionen bremsen und hemmen im Gegenteil die Trieb- und Gefühlsimpulse, die auf Handlung hindrängen. Das wäre nur dann wahr, wenn die Steigerung der Verstandesfunktionen das Trieb- und Gefühlsleben selbst beeinträchtigte. Das ist nicht so, braucht jedenfalls nicht so zu sein. Die Erkenntnis, daß eine Gefühlseinstellung, ein Willensstandpunkt nicht als »richtig« oder »berechtigt« nachgewiesen werden kann, wird mich nicht veranlassen, den Standpunkt aufzugeben. Wie sollte das psychologisch möglich sein? Wenn mein Verstand mir sagt, daß nur das verliebte Vaterauge mir meine eigenen Kinder besonders liebenswürdig, begabt, charmierend erscheinen läßt, daß sie in Wirklichkeit ganz gewöhnliche Kinder sind, gleich allen anderen – dann höre ich doch nicht deshalb auf, meine eigenen Kinder mehr zu lieben als die Kinder anderer Leute. Wenn die Arbeiter einsähen, daß es so etwas wie einen »gerechten Lohn« einfach nicht gibt, stellten sie doch nicht aus diesem Grunde ihren Kampf um Lohnerhöhung ein.

Zweitens aber kann ein Standpunkt nicht dadurch in Mißkredit gebracht werden, daß sein Anspruch auf Geltung als »richtig« oder »berechtigt« in nichts aufgelöst wird. Was theoretisch nicht beweisbar ist, ist theoretisch auch nicht widerlegbar. Die Erkenntnis, daß der von mir gewünschte Lohnstandard nicht als »gerecht« begründet werden kann, besagt ja nicht, daß er »ungerecht« sei, sondern nur, daß Entscheidungen dieser Art außerhalb jener Ebene liegen, auf der von Wahr und Falsch überhaupt die Rede sein kann. Kritische Aufklärung ändert also nichts daran, daß wir gewissen Erscheinungen gegenüber so oder so fühlen, dies oder jenes wünschen, unseren Willen auf das eine oder andere Ziel richten. Kritische Aufklärung kann uns ebensowenig am Versuch hindern, unsere Wünsche zu verwirklichen und, wenn nötig, äußeren Widerstand dagegen zu brechen. Kritische Auf-

klärung verbietet endlich nicht, daß man seinen Gefühlen und Wünschen reaktiv Luft mache oder reflektiv ihr Vorhandensein feststelle und diese Feststellung anderen gegenüber zum Ausdruck bringe.

Dagegen wäre es in einer kritisch aufgeklärten Gesellschaft Schluß mit bewußter Scheinheiligkeit und halbbewußter Heuchelei. Der Sprecher einer Agrarpartei wird es nicht mehr zweckmäßig finden, in einer wirtschaftspolitischen Diskussion die Erhöhung der Kornpreise mit dem vaterländischen Gesamtinteresse zu begründen, der Arbeiterführer wird in Lohntarifdebatten nicht mehr »das Recht auf den vollen Arbeitsertrag« oder die soziale Gerechtigkeit anrufen können, ohne sich lächerlich zu machen. Und der Textilfabrikant wird nicht mehr »von Gott sprechen, wenn er Kattun meint« (Th. Fontane). Stimmungs- und Willensstandpunkte können nicht mehr mit dem illegitimen Anspruch auf sachliche Geltung auftreten, dadurch den Gegner irritieren und den unbeteiligten Beobachter verwirren und täuschen. Der Sprechende selbst aber – und das ist wesentlicher als alles andere – kann seinem Standpunkt nicht größeres Gewicht beilegen als eben dies: daß es sein Standpunkt ist.

Was kritische Aufklärung bedeutet, tritt am schärfsten hervor, wenn man ihre wertphilosophischen Folgen betrachtet. Die im zweiten Kapitel dargestellte Wertlehre entspricht im wesentlichen dem von der Uppsala-Schule vertretenen, sogenannten *theoretischen Wertnihilismus*. Der kritisch Aufgeklärte ist notwendigerweise theoretischer Wertnihilist. Er hat durchschaut, daß Wertideen nichts anderes sind als die unzulässigerweise objektivierten Gefühlseinstellungen des Wertenden. Er weiß, daß Werte nicht der räumlichzeitlichen Wirklichkeit angehören, daß Werturteile daher nichts anderes sein *können* als eben falsche Objektivierungen von subjektiven Primärwertungen, Umdeutung von Gefühlsverhältnissen in theoretische Erkenntnisaussagen. Die schwedischen Wertnihilisten nehmen nun den Standpunkt ein, daß Werturteile ebensowenig theoretischen Sinn haben wie die Gefühlsverhältnisse selbst, aus denen sie abgeleitet sind. Da sie

aber »außer-theoretisch« seien, so könne vom theoretischen Standpunkt aus auch nichts gegen sie eingewendet werden. Deshalb die Bezeichnung: *theoretischer* Wertnihilismus. Seine Anhänger ziehen aus ihrer Lehre keine praktische Folgerung – in der Tat sind die Schriften seines Urhebers, Axel Hägerström, voll von Werturteilen, denen seiner eigenen Aussage nach also nicht die geringste Erkenntnisbedeutung zukommt. Ich werde nun zeigen, daß dies inkonsequent ist, daß vielmehr *praktischer Wertnihilismus* die unausweichliche Folge des theoretischen ist. Theoretischer Wertnihilist ist derjenige, der dem Werturteil theoretische Bedeutung abspricht. Praktischer Wertnihilist ist derjenige, der kein Werturteil abgibt.

Es ist früher dargestellt, wie es nach der Lehre des theoretischen Wertnihilismus zu Werturteilen kommt. Der Urteilende vermengt im Erlebnis einer Situation sein Gefühl dem Objekt gegenüber mit der gleichzeitigen sinnlichen Wahrnehmung des Objektes. Er überträgt die Qualität seines Gefühls auf den Gegenstand selbst, der es auslöst, und faßt so als *am* Gegenstand gegebene Eigenschaften auf, was in Wirklichkeit nur seine Gefühlsreaktion *auf* den Gegenstand ist. Drückt er dieses Erlebnis aus, so kommt ein Satz der als Werturteil bekannten Art dabei heraus. Der Satz gibt sich sprachlich als eine *Aussage* über ein Etwas. Das kann er aber nicht sein, weil es das Etwas, über das er etwas auszusagen scheint, schlechterdings nicht gibt. Der Urteilende kann sich nicht über die Werteigenschaften von Erscheinungen äußern, wenn die Erscheinungen nachweislich keine *Werteigenschaften* besitzen. Wert oder Unwert haften nicht dem Objekt selbst an, sondern werden ihm vom Erlebnissubjekt angeheftet. Und nun schließt der nur-theoretische Wertnihilist wie folgt:

Hinter dem Werturteil liegt nichts anderes als die Primärwertung des Urteilenden. Er macht ihr in der Form des Werturteils Luft. Statt zu sagen: »Dies Gemälde ist schön« oder »Lüge ist abscheulich«, könnte er ebensogut ausrufen: »Ah! wie wunderbar!« oder »Pfui der Lüge!« Das eine wie das andere ist theoretisch sinnlos, d. h. es drückt keine Erkenntnis oder Sachbeobachtung, sondern

eine Gefühlsreaktion aus. Das Werturteil ist nur ein Gefühlsausbruch, der in die sprachliche Form der Sachaussage gekleidet ist. Es ist nun klar, daß wir nicht umhin können, gegenüber aktuell erfahrenen oder vorgestellten Objekten, Geschehnissen, Erscheinungen mit unserm Gefühl zu reagieren. Es ist natürlich, daß wir ihm Ausdruck verleihen. In welcher sprachlichen Form das geschieht, ist belanglos. Wir wissen, als theoretische Wertnihilisten, daß Werturteile nur eine Form der Gefühlsäußerung sind und sonst keinerlei Bedeutung haben. Nichts hindert uns, unsere Gefühle nach wie vor als Werturteile auszudrücken. Wir sagen damit nichts Unrichtiges, denn wir haben ja bewiesen, daß Werturteile keinerlei theoretische Bedeutung haben, d. h. ebensowenig falsch wie wahr sein können.

Soweit der nur-theoretische Wertnihilist. Sein Gedankengang ist falsch. Er beruht nämlich darauf, daß man von der *Genesis* des Werturteils auf seine *Struktur* schließt. Hägerström schildert richtig, wie es *dazu kommt*, daß Werturteile gefällt werden: ein subjektives Gefühl wird unzulässig objektiviert. Was heißt das aber? Es heißt, daß das Gefühlsverhältnis in den Gedanken des Fühlenden Sachcharakter angenommen hat. Nachdem es einmal in der Vorstellung (irrtümlich und unzulässig) als Eigenschaft der bewerteten Wirklichkeit objektiviert ist, wird es gleich irgendwelchen räumlich-zeitlichen Gegebenheiten zum Gegenstand von Aussagen gemacht. Der Wertende legt seinem Werturteil die Bedeutung einer Sachaussage bei.

Das ist der springende Punkt. Die sprachliche Form wäre allerdings völlig belanglos, wenn wirklich laut allgemeiner Sprach- und Denkgewohnheit niemand – auch der Sprechende selbst nicht – unter dem Satze: »Diese Handlung *ist* schlecht« etwas anderes verstünde, als daß der Sprechende die Handlung nicht leiden kann. So ist es leider nicht. Mit dem Werturteil – im Gegensatz zur impulsiven Bewertungskundgabe – macht der Sprecher eben *nicht* bloß seinem Gefühl Luft. Das tut er, wenn er »Ah!« oder »Pfui!« sagt. Erklärt er aber: »Dies Bild ist schön«, so *meint* er, was er sagt. Er beabsichtigt auszudrücken, daß

Schönheit eine dem Bild anhaftende, in ihm verwirklichte Eigenschaft sei. Er spricht von der Schönheit als etwas in der Dingwelt Vorfindbarem, als etwas, das als Eigenschaft von Dingen ebenso feststellbar ist wie ihre Härte, Röte, Größe. *Genetisch* ist das Werturteil aus der Gefühlseinstellung des Wertenden abzuleiten. Im gleichen Augenblick, wo die Objektivation des Gefühls stattgefunden hat, ist aber die Lage verändert: es besteht eine Wertvorstellung, deren vermeintlicher Inhalt der Wert ist. Der Urteilende spricht (seiner eigenen Meinung nach) eben nicht von seiner subjektiven Einstellung zum Gemälde, zu einer Handlung usw., sondern von der »Schönheit« des Gemäldes, der »Schlechtigkeit« der Handlung. Er begeht einen Denkfehler, infolge dessen er einen als theoretische Sachaussage *gemeinten* Satz ausspricht.

Als beabsichtigte Sachaussage ist ein solcher Satz nun keineswegs mehr theoretisch belanglos, sondern ganz einfach falsch. Der Urteilende lebt in der Illusion, daß es das gebe, wovon er spricht: die Schönheit, die Schlechtigkeit als Werteigenschaften von Dingen. Er gibt in theoretischer Aussageabsicht ein Urteil über ein nur in seiner Einbildung bestehendes Etwas ab. Die *Struktur* eines Satzes aber ist nach seiner Aussage*absicht* zu beurteilen. Was der Urteilende *sagt*, ist vor dem Richterstuhl der Erkenntniskritik eine theoretische Sinnlosigkeit. Was er aber *meint*, ist eine (falsche) theoretische Sachaussage, falsch eben deshalb, *weil* er sie als Sachaussage meint.

Die sprachliche Ausdrucksform wäre nur dann gleichgültig, wenn die unzulässige Objektivierung und Theoretisierung nicht den Anspruch auf sachliche Gültigkeit der Aussage enthielte. Das tut sie aber. Die Schönheit oder Schlechtigkeit des Aussagegegenstandes wird zum Diskussionsthema. Sind die Meinungen verschieden, muß jemand recht, die anderen unrecht haben. Im Hinblick auf Geschmacksurteile wird allerdings gelegentlich zugegeben, daß man »über den Geschmack nicht streiten« könne. Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß diese Erkenntnis der Subjektivität nicht allzu ernst gemeint ist. Ich finde das Gemälde unschön, ein anderer findet es schön – darüber läßt sich nicht

streiten: »der andere hat eben einen schlechten Geschmack«. In dem konventionellen Satz, daß über den Geschmack nicht zu streiten sei, liegt im Grunde nur die Resignation gegenüber der Schwierigkeit, den Streit zu *entscheiden*, nicht aber die Erkenntnis und Anerkennung der Tatsache, daß der Streit *gegenstandslos* ist. Und warum erstreckt sich diese Einsicht in die Subjektivität der ästhetischen Wertungen nicht auch auf die moralischen? Vor ihnen wird Halt gemacht. Sogar unter den Philosophen gibt es immer noch solche, die ernsthaft über die Möglichkeit einer »objektiven Moral« nachgrübeln.

Der *praktische* Wertnihilist erkennt das Werturteil als eine theoretische Aussage über ein vermeintliches Etwas. Als theoretisch gemeinte Aussage ist es unzulässig. Es ist nicht recht und schlecht ein Satz von Nichts, sondern ein Satz, der von einem Nichts handelt, als ob es ein Etwas wäre: von einem Werte. Das Werturteil schließt stillschweigend und wie selbstverständlich in sich die Behauptung der Wirklichkeit eines Unwirklichen: des Wertes. Darum hat man im Namen der theoretischen Wahrheit Werturteile zu unterlassen. Sie sind nicht theoretisch belanglos, sondern rundheraus falsch. Keine Theorie verbietet mir »Ah!« oder »Pfui!« zu sagen, aber sie verbietet mir die Scheintheoretisierung meiner »Ah!« und »Pfui!« – die Werturteile.

Der kritisch Aufgeklärte ist notwendigerweise theoretischer und praktischer Wertnihilist. In der ersten Phase lehnt er die Werturteile anderer als sachlich unzulässige Aussagen ab, in der zweiten Phase stellt er selbst seine Werturteile ein, weil sie von anderen abgelehnt würden und ihn obendrein als naive und abergläubische Person lächerlich machten.

Wo in aller Welt enden wir aber? Die wichtigste Kategorie der Werturteile sind die sittlichen. Praktischer Wertnihilismus bedeutet, daß man nicht länger den Mord als einen Greuel, den Diebstahl als schlechte Handlung bezeichnen darf. Schon Hägerström mußte sich von theologischen Zeitgenossen »Zerrüttung der Moral« vorwerfen lassen. Er konnte ihnen antworten: Wenn ich behaupte, daß der Satz »Mord ist ein Greuel« theoretisch sinnlos

sei (keine Erkenntnis ausdrücke), so heißt das nicht: »Mord ist eine edle Tat« und darum erlaubt, ja empfehlenswert. Ist der Satz ohne theoretischen Sinn, so ist der Gegen-Satz es ebenfalls. Aber moralische Werturteile haben nach Hägerström praktische Bedeutung, indem sie sich unmittelbar an den Willen des Handelnden wenden. Da er nur theoretischer Wertnihilist war, konnte er obendrein die Werturteile praktisch ernstnehmen und die Heiligkeit des Pflichtbegriffes aufrechterhalten. Der praktische Wertnihilist kann das nicht. Ihm ist nichts heilig. Dennoch ist auch er weit davon entfernt, die Moral zu zerrütten und die Grundlagen der Gesellschaft zu untergraben. Das gerade Gegenteil wird sich zeigen.

Stellen wir es auf die Spitze! Der theoretische Wertnihilist bezeichnet den Satz »Mord ist ein Greuel« als theoretisch sinnlos und also weder wahr noch falsch. Der praktische Wertnihilist sagt: Der Satz ist falsch. Mord »ist« kein Greuel. Aber er setzt fort: Mir ist Mord widerwärtig, nichts kann mich bewegen, einen Mitmenschen zu töten. Oder er sagt: In dieser unserer Gesellschaft ist Tötung anderer verpönt. Wer trotzdem so handelt, setzt sich schweren Folgen aus, wir können ihn nicht unter uns dulden. Was der praktische Wertnihilist untergräbt, ist die *Wertmoral*, d. h. diejenige, die auf der fehlerhaften Vorstellung beruht, gewisse Handlungen *seien* an sich gut oder schlecht. Aber der praktische Wertnihilist rührt nicht an der unmittelbaren Gefühlseinstellung der Menschen gegenüber gewissen Handlungsweisen und ebensowenig – was viel wichtiger ist – an der Prämiierung oder Tabuierung von Handlungsweisen seitens der Gesellschaft. Diese gesellschaftlichen Reaktionen werden um nichts minder wirkungsvoll, wenn man sie ihrer wertidealistischen Hüllen entkleidet. Eher das Gegenteil. Soweit die moralischen Werturteile des Einzelnen gesellschafterhaltend wirken, d. h. mit den allgemeinen Standards zwischenmenschlichen Verhaltens übereinstimmen, sind sie nur die scheintheoretischen Umdeutungen der Gefühle, die teils durch das normgemäße Verhalten der anderen, teils durch die Reaktion der Gesamtheit auf ausnahmsweise

gegenteiliges Verhalten hervorgerufen werden. Diese auf Gewöhnung beruhenden Gefühle sind das Primäre und werden weiterbestehen, auch wenn ihr sekundärer Überbau, die scheintheoretischen Wertvorstellungen, aufgelöst sind. Sofern und soweit aber die moralischen Wertvorstellungen des Einzelnen von den gesellschaftlichen Verhaltensmodellen abweichen, ihnen möglicherweise widersprechen, kann es den gesellschaftlichen Zusammenhalt nur stärken, wenn solche Wertvorstellungen kritisch und selbstkritisch zerpflückt werden. Konträre moralische Wertvorstellungen sind eine Gefahr für die praktische Verhaltensanpassung in der Gesellschaft.

Der praktische Wertnihilist handelt in Übereinstimmung mit den Forderungen der Gesellschaft, nicht »weil es gut ist«, so, oder »schlecht«, anders zu handeln, sondern weil die gesellschaftliche Interdependenz die Einfügung in eine gewisse Verhaltensordnung notwendig macht. In seiner Beurteilung fremden Verhaltens wird er nicht von »Verderbtheit«, »Schlechtigkeit« oder »Schurken« sprechen, sondern von sozial unzulänglich angepaßten Personen, mit denen es schwierig, vielleicht unmöglich ist zusammenzuleben. Seine Haltung ist frei von Selbstgerechtigkeit, Rachsucht und Vergeltungsdrang – darum aber nicht »relativistisch«.

Der Gebrauch unseres Intellektes führt, wenn wir uns von anerzogenen Vorurteilen freimachen, notwendig zu der Einsicht, daß Werte keine Wirklichkeiten, sondern Einbildungen und Werturteile demgemäß theoretisch unzulässig, vernunftwidrig sind. Es ist nun aber klar: Gefühlshaltungen und gefühlsmäßige Einstellungen, d. h. *primäre Bewertungen*, sind mit intellektueller Aufgeklärtheit wohl vereinbar, weil sie mit dem Vernunftgebrauch nichts zu tun haben. Die Abgabe von *Werturteilen* aber ist mit dem Intellekt unvereinbar, wenn deren theoretische Unzulässigkeit erst einmal eingesehen ist. Der kritisch Aufgeklärte ist notwendigerweise praktischer Wertnihilist, weil er nicht einerseits wissen, anderseits aber gegen sein Wissen handeln kann.

Unsere Sittenprediger und Moralgouvernanten greifen sich an den Kopf ob der gesellschaftlichen Gefährlichkeit solcher Lehre. Ich möchte ihnen erwidern, daß die Gefährlichkeit einer Wahrheitserkenntnis niemals ein Argument gegen ihre Verkündung sein kann. Das werden sie freilich nicht gelten lassen, sondern als einen asozialen Theoretikerstandpunkt verdammen. Ich will darüber nicht mit ihnen streiten, sondern mich auf geschichtliche Erfahrung berufen: die Lehre des Wertnihilismus ist ebenso gefährlich wie vor einigen hundert Jahren das neue astronomische Weltbild, wie vor hundert Jahren die Deszendenztheorie und wie zu ihrer Zeit jede Umwälzung gewohnter Vorstellungen. Auf die Dauer läßt solche gefährliche Wahrheit sich ja doch nicht verheimlichen. Sie sickert allmählich durch. Und gefährlich ist sie nur insofern, als sie während einer Übergangszeit vorübergehende Verwirrung hervorruft. Mit der allmählichen Anpassung der praktischen Lebensattitüden an die neue theoretische Einsicht wird die Gefahr überstanden. Was insbesondere die vom Wertnihilismus drohende Gefahr einer moralischen Auflösung angeht, so kann ich sie nicht sehen. Aufgelöster als unser moralischer Standard durch das Schisma sittlicher Wertvorstellungen heute schon ist, kann er durch keinen Wertnihilismus werden.

V. Gesellschaft ohne Propaganda

Mit Gründen und logischem Schluß sucht man den anderen von der Richtigkeit einer Sachaussage zu überzeugen. Durch Propaganda sucht man ihn zu einem Standpunkt zu überreden. Das Schisma der Standpunkte setzt sich im Wettbewerb der Propaganden fort. Kritische Aufklärung wird weder den Gegensatz der Standpunkte aufheben noch den Drang zu ihrer Durchsetzung mindern. Nach wie vor werden Menschen ihre durch Gefühle, Stimmungen und Wünsche bedingten Standpunkte haben und um sie kämpfen. Ebensowenig kann kritische Aufklärung der Werbung für Standpunkte ein Ende bereiten. Es ist natürlich, daß

der Mund von dem zeugen will, dessen das Herz voll ist, und zudem läßt sich kaum je entscheiden, wo einfache Selbstmitteilung endet und überredende Werbung beginnt. Einwände sind zu erheben nicht gegen den Überredungsversuch als solchen, sondern gegen eine bestimmte – die heute vorherrschende – Überredungsmethode, diejenige nämlich, die in Überbauung von Gefühls- und Willensstandpunkten mit Ideen und Halb- oder Scheintheorien besteht. Zum Teil geschieht das gutgläubig: der Propagandamacher und sein Anhang rationalisieren ihren Standpunkt und entwickeln um ihn eine Ideologie, die sie selbst (metaphysisch oder wertphilosophisch) für Wahrheit halten. Zum Teil aber ist die Scheinrationalisierung ein bewußter Propagandakniff: man weiß sehr wohl um die Subjektivität des eigenen Standpunktes, weiß aber auch, daß die objektive, logisch erschließbare Wahrheit in unserer Zeit höchstes öffentliches Prestige genießt, daß daher die Werbung für einen subjektiven Standpunkt die größte Aussicht auf Erfolg hat, wenn sie als scheinwissenschaftliche Beweisführung für seine objektive Richtigkeit auftritt. (Daher denn auch die Vorliebe für »wissenschaftliche« Argumente in der Geschäftsreklame!)

In beiden Fällen ist die Propaganda Volksbetrug. Daß ihr im ersten Falle Selbstbetrug vorausgeht, macht die Sache nicht besser, sondern nur um so gefährlicher: der Werber spricht mit dem Brustton der Überzeugung und wirkt so doppelt überzeugend. Diese selbst Überzeugten zur Enthaltung von der Propaganda bewegen zu wollen wäre aussichtslos. Erst hätte man sie jedenfalls durch kritische Aufklärung zur Einsicht in die Haltlosigkeit ihrer Ideologie zu bringen. Ich spreche also fortan nur von denen, die sich von vornherein über die Subjektivität ihres Standpunktes und die Unwahrhaftigkeit seiner ideologischen Überbauung im Klaren sind, oder jenen, denen kritische Aufklärung die Augen öffnet.

Der Propagandamacher wird sich durch die kritische Einsicht, daß diese Überbauten trügerisch sind, nicht von seiner bisherigen Praktik abbringen lassen. Ihm kommt es darauf an, daß sein Standpunkt dank dem ideologischen Überbau größere Aussicht

hat, sich durchzusetzen. Hat er bislang an seine eigenen Tiraden geglaubt, wird er sie hinfort wider besseres Wissen ableiern. Aus dem verblendeten Schönredner wird ein bewußter Hochstapler des Wortes. Deren haben wir schon heute nicht wenige. Nur ein Teil der gewerbsmäßigen Politiker ist naiv genug, selbst an ihre vor einem leichtgläubigen Publikum entfaltete Beredsamkeit zu glauben. Viele sind sich der Hohlheit ihrer öffentlichen Predigten wohlbewußt. Aber sie rechtfertigen sich damit – und daran glauben die meisten wohl wirklich –, daß ihre ideologischen Propagandaphrasen einer guten Sache dienen.

Moralische Verurteilung der Propaganda ist unmöglich – im Zusammenhang der hier vorgetragenen Gedanken schon deshalb, weil sie gesellschaftliche Anerkennung eines sittlichen Wertmaßstabes voraussetzt, der selber nur durch Propaganda im allgemeinen Bewußtsein Fuß fassen könnte. Etwas anderes aber läßt sich tun: der Propaganda kann der Klangboden entzogen werden. Nicht durch Mahnung oder Drohung gegenüber dem Verführer, sondern durch Abhärtung seiner Opfer gegen die Sirenentöne wird Verführung abgestellt. Weder den Politikern noch den Priestern noch anderen Propheten wird man die Propaganda abgewöhnen können, solange sie ihre Wirkung tut. Sittliche Verpönung wird den Seelenfischer nicht in seinem Handwerk beirren. Man muß es ihm unergiebig machen.

Hier gilt dasselbe wie in allen Fragen der Gesellschaftsmoral. Wünscht man, daß die Menschen eine gewisse Handlungsweise aufgeben und eine andere annehmen, so nützt es wenig, ihnen mit guten Ermahnungen zu kommen. Die machen auf den *Handelnden* geringen Eindruck. Man muß vom entgegengesetzten Ende her beginnen: beim *Zuschauer*. Solange die Umwelt den Kraftkerl bewundert, ist die Versuchung groß, sich als solchen zu gebärden. Ändert sich aber die öffentliche Einschätzung, wird der Kraftkerl belächelt, so wird seine Figur aus dem Milieu verschwinden. Er wird der Gesellschaft »abgezüchtet«. Bestimmend für den Standard einer Gesellschaft sind in erster Linie nicht die Bewertungen der Handlungsweisen durch den Handelnden selbst,

sondern die von der Gesellschaft an sie geknüpften *Prämien oder Sanktionen*. Wünscht man eine bestimmte Handlungsweise einzubürgern, muß man eine soziale Prämie auf sie setzen. Beeinflußt man erfolgreich die Einschätzung einer Handlungsweise seitens der Zuschauer, so wird diese Bewertung seitens der Zuschauer und deren Reaktion in zweiter Linie ihre Wirkung auf den Handelnden ausüben. Daran wird nichts dadurch geändert, daß in der Regel Handelnder und Zuschauer die gleichen Personen sind, indem der heute Handelnde morgen Zuschauer ist und umgekehrt. Das bedeutet nur, daß Bestrebungen für Hebung des moralischen Standards auf die gleiche Person in der kollektiven Zuschauerrolle größeren Eindruck machen als in der singulären Rolle des Handelnden (40).

Dieser gleiche Mechanismus wird auch im hier erörterten Falle seinen Dienst tun. Die ideologische und scheintheoretische Überbauung von Willensstandpunkten – in gutem oder schlechtem Glauben – wird die Regel sein und bleiben, solange sie den Propagandamachern als vorteilhaft erscheint, d. h. solange sich Toren finden, die auf den Leim kriechen. Der Sachverhalt, den Helvetius auf der Stufe der naiven Aufklärung sah, wiederholt sich auf der Stufe der kritischen. Nur durch Immunisierung der bisherigen Opfer konnte dem Priester- und Herrentrug gesteuert werden, nicht durch schöne Ermahnungen an die Betrüger. Ebensowenig kann es heute nützen, den Ideologen und Propagandamachern zu predigen, daß ihr Gebaren schmählich sei. Was aber, wenn die breiten Schichten der Bevölkerung kritisch aufgeklärt würden und den ideologischen Humbug der Propagandisten durchschauten? Es stünde keine soziale Prämie mehr auf der Propaganda. Damit wäre ihr der Boden entzogen. Sei es, daß politische Forderungen im Namen der »sozialen Gerechtigkeit«, des »Gemeinwohls«, der »nationalen Notwendigkeit« erhoben oder daß sie mit »wissenschaftlichen« Gründen belegt werden – der gemeine Mann würde ihren Anspruch auf objektive Geltung als erschlichen zurückweisen. Er wüßte, daß allgemeine Ideale wie »Gerechtigkeit« u. dgl. nur Wortformeln sind, die ein

jeder nach Belieben für das mißbrauchen kann, was er wünscht. Und er wüßte, daß Wissenschaft sich immer nur über den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, von Mittel und Zweck objektiv aussprechen, niemals aber angeben kann, daß diese Wirkung wünschenswert, jene Zielsetzung »richtig« sei.

Im einen Falle ist der Bürger ideologischen Überredungs- und Täuschungsversuchen anderer ausgesetzt, im nächsten Augenblick aber überbaut er selbst ebenfalls seinen Willensstandpunkt mit Ideologien. Kritische Aufklärung würde in ihrer ersten Phase die Attitüde des Menschen gegenüber den Bekehrungsversuchen anderer beeinflussen: er würde fremde Behauptungen als Ideologien zerpflücken. In der zweiten Phase aber würde er entdecken, daß die anderen seinen Behauptungen gegenüber sich ebenso verhalten. Damit fällt für ihn der Beweggrund zur Aufstellung scheintheoretischer und ideologischer Behauptungen fort. Das ist denn auch der Weg, den die Ideologienkritik tatsächlich genommen hat. Bis zum Anfang dieses Jahrhunderts war »Ideologie« ein Scheltwort, das auf die Behauptungen anderer (und gegenseitig) angewendet wurde. Seither hat die Erfahrung dieser Gegenseitigkeit den Ideologiebegriff ins Selbstkritische gewendet.

Indem man den Einzelnen in seiner passiven Rolle gegen Ideologien immun macht, gewöhnt man ihm in zweiter Linie auch in seiner aktiven Rolle die ideologische Vernebelung seiner Standpunkte ab. Erst erwacht die Kritik am anderen. Ist auch die Kritik des andern mir gegenüber wach, komme ich ihr durch Selbstprüfung zuvor. Es ist wahr, daß wir geneigt sind, unsere Willensstandpunkte zu theoretisieren und zu idealisieren. Man wird uns dies Handwerk nicht durch Moralpredigten legen, sondern nur dadurch, daß man ihm den goldenen Boden entzieht.

Sogleich werden zwei Einwände laut. Fürs erste: die Menschen sollen gegen die Propaganda des Verwerflichen beschützt, aber der Propaganda des Guten, Edlen, Gemeinnützigen darf nicht der Wind aus den Segeln genommen werden. Und zum zweiten: der Mensch ist von Natur dem Einfluß anderer zugänglich. Es gibt darum keine Schutzimpfung gegen Propaganda als solche.

Was zunächst den ersten Einwurf angeht, so kann die Propaganda nicht für die »guten« Zwecke monopolisiert werden. Höchstens für die Zwecke derer, die mächtig genug sind, die Propagandamittel für sich zu monopolisieren. Und wozu werden die schon ihr Monopol gebrauchen?! In ihren Händen liegt dann die Entscheidung darüber, was gute und was schlechte Zwecke sind. Ein gnädiges Geschick behüte uns vor ihnen!

Nicht mit ethischen, sondern nur mit intellektuellen Mitteln kann dem Übel der Propaganda gesteuert werden. Es hilft nicht, die Menschen gegenüber den mannigfaltigen Propagandarufen, die an sie ergehen, zur »Wahl des Guten« und Ablehnung des Schlechten erziehen zu wollen. Man muß sie gegen die Propaganda als solche abhärten. Wer die Bahn für die Propaganda des Guten freihalten will, öffnet damit notwendigerweise auch der Propaganda des Bösen die Tür, und die letzte stiftet mehr Unheil, als die erste je nützen kann. Alle Zeichen sprechen übrigens dafür, daß die Propaganda des Unerwünschten auf lange Sicht den Sieg davontragen wird. Das Töricht-Überspannte leiht sich williger dem schallenden Wort als das Maßvoll-Kluge. Für das Gleißend-Hohle ist es leichter, Massenbeifall zu gewinnen, als für das Nüchtern-Gediegene.

Diese Einwände sind insofern bloß hypothetisch, als sie sittliche Werturteile über die Zwecke und Inhalte der Propaganda voraussetzen. Für eigene Person verabscheue ich (primäre Bewertung!) die Propaganda als solche. Ist mir der Zweck zuwider, so ist mir um seinetwillen die Propaganda zuwider, die ihm dient. Ist mir der Zweck teuer, will ich ihn nicht durch Demagogie herabgewürdigt sehen. Propaganda *ist* Demagogie, ist in sich selbst Volksverführung. Sie kränkt die psychische Freiheit der Entscheidung. Durch Appell an Stimmungen und Leidenschaften übertäubt oder umgeht sie den urteilenden Verstand. Und sie ist immer unwahrhaftig – wenn nicht gerade durch Lüge, so doch durch Einseitigkeit, Übertreibung, Verschweigen.

Um aber zum anderen Einwand zu kommen: die Empfänglichkeit für Propaganda, heißt es, sei der menschlichen Natur eigen.

Darum sei es ein hoffnungsloses Unterfangen, sie austilgen zu wollen. Daß der Mensch von Natur aus fremden Einflüssen zugänglich ist, soll nicht bestritten werden. Ihn gänzlich davon zu befreien, wird kaum je möglich sein. Doch kann seine Empfänglichkeit auf ein Maß herabgebracht werden, das der Sammlung und Mobilisierung großer Anhängerscharen ungünstig ist.

Propaganda wirkt durch Suggestion, dies Wort in weitestem Sinne verstanden. Dafür sind die Menschen nicht alle in gleichem Maße zugänglich, und jeder Einzelne ist es je nach Gelegenheit und Umständen in verschiedenem Grade. Die Reklamemacher der Geschäftswelt wissen, daß besondere Sachkenntnis auf dem Gebiete des Suggestionsinhaltes die Empfänglichkeit für fremden Einfluß herabsetzt, ja völlig aufheben kann. Keine Reklame für die besonderen Vorzüge einer neuen Zahnpasta kann den Zahnpastafabrikanten die Köpfe verdrehen. Sie kennen den Schwindel. Das ist in unserem Fall ein schwacher Trost. Denn es wäre undenkbar, die große Masse des Volkes zu Sachverständigen auf allen den Feldern auszubilden, auf denen Propaganda um ihren Anschluß wirbt.

Es gibt aber noch ein zweites Gegengift, dessen Wirkung von der Vertrautheit des Umworbenen mit dem Gegenstande der Propaganda unabhängig ist: die kritische Haltung. Propaganda, wie alle Suggestion, sucht den Menschen über dessen Verstand hinweg durch unmittelbaren Appell an Stimmung, Gefühl und Leidenschaft zu gewinnen. Sie erreicht ihr Ziel am sichersten, wenn es ihr gelingt, den Umworbenen in einem Augenblick zu fassen, in dem seine rationalen Kräfte und seine kritische Wachsamkeit ruhen. Wir haben alle solche Augenblicke, aber sie sind um so seltener, je mehr wir es zur allgemeinen Attitüde entwickelt haben, allem, was von außen an uns herantritt, mit kritischem Verstand zu begegnen. Soweit die kritische Haltung durch Sachverstand gestützt ist, wird sie die Suggestion zerpflücken. Im andern Falle – der wird die Regel sein – wirkt sie als Skepsis. Auch sie ist ein schußfester Panzer. Ihn zu schmieden ist Sache der Aufklärung. Ihre dritte Phase, die kritische, ist ins Volk hinauszutragen.

Nirgends wird mit Ideenpropaganda so grober Mißbrauch getrieben wie im Bereich der inneren Politik, wo Ideen als Vorwände für wirtschaftliche und soziale Interessen dienen. Die Organisation dieses Mißbrauches heißt: politische Partei. Die eine predigt Erhaltung des Lebensmarks der Nation – und meint Liebesgaben an die Landwirtschaft. Andere wollen der Gesellschaft die Werte des Familienlebens und die christlichen Bürgertugenden als Grundlagen bewahren – ungeschmälerte Aufrechterhaltung des Privateigentums und Stützung der Mittelschicht: so lautet die Übersetzung in schlichtes Deutsch. Technischer und wirtschaftlicher Fortschritt ist die Losung, unter der man die Interessen des Industriekapitals verficht. Und wenn der Arbeiter nach sozialer Gerechtigkeit ruft, meint er höhere Löhne und Sozialleistungen. Sie alle suchen mit schönen Parolen Anhänger außerhalb ihres Interessentenkreises zu werben.

Nichts ist dagegen einzuwenden, daß dies parteipolitische Treiben den Interessen von Sondergruppen dient. Das Eigeninteresse ist eine ehrliche Sache, von träumerischen Idealisten mit Unrecht verketzert. Widerwärtig ist aber mir wenigstens die Verschanzung der Interessen hinter erheuchelten oder erschlichenen Idealen. Mit ihnen sucht der Interessent nicht nur anderen Sand in die Augen zu streuen, sondern täuscht er auch sich selbst über die Eigensüchtigkeit seiner letzten Beweggründe hinweg. Voll bewußter Interessentrug ist wohl selten. Zum Betrug dient in der Regel eine Ideologie, an die der Interessent zumindest in seinen lyrischen Augenblicken selber glaubt. Darum vermag er jenes Pathos der Überzeugung aufzubringen, das bei einfacheren Gemütern Vertrauen erweckt.

Nur die Schutzimpfung gegen Ideenpropaganda aller Art kann den Mißbrauch der Idee als Vorwand für Zwecke der Macht und des Eigeninteresses wirksam verhindern, zumal im Einzelfalle kaum je mit Sicherheit zwischen dem eigensüchtigen Volksbetrüger und dem gutgläubigen Idealisten zu unterscheiden ist. Was kann es auch für den Betroffenen ausmachen, ob er den

irdischen Interessen oder dem gutgläubigen Fanatismus eines politischen Fakirs zum Opfer fällt?

Immer wird die Macht der einen der Freiheit anderer Abbruch tun. Immer wird es Menschen geben, die politische Macht erstreben – in gutgläubig-selbstherrlicher Verdolmetschung des »wahren Besten« der Gesamtheit oder als Werkzeug zur Förderung ihrer eigenen Interessen oder auch nur um der Macht selbst willen. Und immer werden sie zur Erlangung von Macht alle die Mittel anwenden, die Erfolg versprechen. Verhindern läßt sich aber, daß politische Macht durch Ideenpropaganda erschlichen werde. Dazu bedarf es nur, daß wir alle dem Werber mit der Frage begegnen: »Welchen Gewinn suchst du mit deinen Ideen und Idealen?« Keinem politischen Prediger geschieht mit diesem Mißtrauen Unrecht. Die kleinen im Geiste suchen wirtschaftlichen Vorteil, die bedeutendsten suchen Erfüllung ihres Machttriebes und die Schöpferfreude daran, aus Menschenmaterial geschichtliche Gestalt zu formen.

Verlieren politische Ideen ihre Werbekraft, müssen die politischen Parolen sich ändern und mit ihnen die politische Frontenbildung selbst. Die Parteien werden unverhüllte Interessenorganisationen. Keine wird es länger vorteilhaft finden, uneigennützige Besorgtheit um das gemeine Wohl vorzugeben und ihre eigenen Wunschziele danach umzudichten. Hier Eigentümer – dort Lohn- und Gehaltsempfänger, hier städtische – dort ländliche Interessen. Und die breiten Interessenfronten gliedern sich so auf natürliche Weise in kleinere Gruppen: Kleinbauer und Großgrundbesitzer, Arbeiter, Angestellter und Beamter, Produzent und Händler haben je ihre besonderen Interessen. Werden diese Schattierungen maßgebend für die Gliederung politischer Fronten, nähert man sich rein äußerlich dem, was der Faschist korporative, der Nationalsozialist ständische Gesellschaftsordnung nennt – doch ohne deren falsche, romantische Ideologie und ohne Zwang zum Zusammenschluß.

Vorbei wird es sein mit der Möglichkeit, daß eine Gruppe durch bestehende Idealparolen in fremden Interessenkreisen Anhänger einfängt und sie vor den Wagen der eigenen Interessenpolitik

spannt. Die Linien werden reinlich gezogen. Der Agrarier hat es nicht länger nötig, vom Lebensmark der Nation zu faseln, der Arbeiter hat nicht mehr Anlaß, das Banner der sozialen Gerechtigkeit zu schwingen. Der eine wird höhere Kornpreise, der andere höheren Lohn verlangen – und es wird eine Frage des jeweils bestehenden Kräfteverhältnisses sein, ob sie ihre Forderungen durchsetzen können. Das parlamentarische Spiel hat nur den Zweck, dies Kräfteverhältnis festzustellen. Alles Reden aus dem Fenster und für die Galerie bleibt uns erspart.

Führt das zu zynischer »Diktatur der Mehrheit« und törichter Regierung? Darf man den Verzicht auf Heuchelei als Zynismus bezeichnen? Ist es zynisch, wenn man von vornherein offen ausspricht, was jedermann weiß: daß die Maßnahmen jeder Regierung einem *Teil* des Volkes zuwider sein werden? Es ist doch kein Geheimnis mehr, daß Rousseaus Gesamtwille eine reine Gedankenkonstruktion ohne Gegenstück im wirklichen Staatsleben ist. Als ob parlamentarische Länder je etwas anderes gekannt hätten als die Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit – und die ist immerhin besser als Minderheitsherrschaft oder Cliquendiktatur. Und als ob die Welt noch törichter regiert werden könnte als bisher! Die Unterschiede, die sich ergeben werden, sprechen eindeutig für die unverhüllte Interessenpolitik. Die Inhaber überlegener Macht werden nach wie vor ihre Macht gegen Widerstrebende gebrauchen. Aber sie werden ihre Entscheidungen nicht länger für Akte allgemeingültiger Staatsmannsweisheit ausgeben können. Die Benachteiligten werden weiterhin den Schaden haben, aber erspart bleibt ihnen der Spott, der bitter macht: dem Gemeinwohl aller, nicht dem Vorteil der an Macht Überlegenen seien ihre Ansprüche aufgeopfert worden.

Bis hierher liegt der Gewinn nur in größerer Ehrlichkeit und Sauberkeit des politischen Treibens. Er reicht aber in die Substanz des Staatslebens selbst hinein. Unverhüllter Politik der Interessen sind engere Grenzen der Machtanwendung gezogen. Der Ausputz höherer Ideenpolitik verleiht dem Machthaber ein gutes Gewissen und umgibt seine Machtanwendung mit einer

Glorie höheren Dienstes, die harmlose Gemüter blenden mag. Ohne diese Maske ist früh der Punkt erreicht, wo kluge Taktik von rücksichtsloserer Ausnutzung der Übermacht abrät. Da die Interessenfronten durch mannigfache Abschattierungen reich gegliedert sind, mag jeden Augenblick durch Abfall von Randgruppen und durch Neubildung von Abwehrbündnissen ein Umsturz des Machtverhältnisses eintreten. So ist dafür gesorgt, daß die Bäume der Macht nicht in den Himmel wachsen. Die Abhärtung des Bürgers gegen Ideenpropaganda führt auf diese Weise mittelbar sogar zu einer Milderung des Machtregimentes – wenn auch nicht zugunsten der Vernunft, so doch des Kompromisses, das zumeist Verhinderung der gröbsten Unvernunft ist.

In einigem Grade wird unverhüllte Interessenpolitik den öffentlichen Streit über Staatsangelegenheiten versachlichen. Fällt die Verbrämung und Verquickung politischer Maßnahmen mit Ideen fort, so erleichtert das die nüchterne Erörterung ihrer Zweckmäßigkeit. Der Sachverstand wird es leichter haben, zu Worte zu kommen und Gehör zu finden. Das hemmungslose Machtspiel verliert damit an Boden – nicht an die höhere Vernunft, aber doch wenigstens an den nüchternen Verstand.

Was für die Form und Intensität der Machtausübung gilt, trifft auch auf Methode und Verlauf des Machtkampfes, vor allem des Klassenkampfes, zu. Er muß viel von seiner Schärfe verlieren, wenn seine Träger ihn nicht mehr unter dem Banner einer sagenhaften sozialen Gerechtigkeit als Kreuzzug für die Gesellschaft der Zukunft führen können. Wenn sie sich nicht mehr als Pioniere und Vollstrecker einer sozialgeschichtlichen Mission, sondern nur als Streiter für ihre Klasseninteressen fühlen.

Endlich und vor allem aber: die politischen Machthaber werden sich hinfort mit Anwendung ihrer Macht zur Durchsetzung äußerer Zwecke begnügen und uns die *innere* Freiheit des Gedankens gönnen. Es ist logisch: solange Politik mit Ideen gemacht wird, muß der heute Mächtige den Verlust seiner Macht durch ideelle Gegenbewegungen fürchten. Darum als letzte, furchtbare Folgerung das Machtsystem des totalitären Staates, das den

Zwang auf die Gesinnung und das Denken ausdehnt. Dergleichen hat die Geschichte noch nicht gesehen. Das äußerste Maß der Tyrannei war bisher die Knebelung des freien *Wortes*. Bis zum stillen *Gedanken* mit Zwang vorzudringen, war dem zwanzigsten Jahrhundert vorbehalten. Es ist nicht mehr genug, daß der Untertan sich den äußeren Anordnungen des Machthabers füge, nicht einmal genug, daß er die Äußerung abweichender Meinung unterlasse. Denn das alles ist nur Unterwerfung auf Widerruf. Sein stilles Bei-sich-selber-denken und seine Gesinnung werden dem Machtdiktat unterworfen. Der bloße Verdacht der Gesinnungsketzerei ist Grund genug zu barbarischer Züchtigung. Mit tausend Hämmern wird die Gesinnung des Volkes geschmiedet. Es genügt nicht, alle der herrschenden Glaubenslehre widersprechenden Gedanken von ihm fernzuhalten. Selbst der gesinnungs-*indifferente* Gedanke ist gefährlich und ein Staatsverbrechen. Die Lebensluft des Volkes muß mit den anerkannten Glaubenswerten gesättigt sein. Darum bedeutet das staatliche Propagandamonopol hier nicht nur Ausschließung aller Gegenpropaganda, sondern Vorsorge dafür, daß kein Gedanke laut werden könne, der nicht selbst positive Propaganda für den obrigkeitlich geeichten Staatsglauben ist. Dann erst sieht der Machthaber seine Stellung für alle Zukunft gesichert. Die möglichen Quellen künftiger Verlagerung des Machtverhältnisses sind verstopft.

Diese furchtbare Gesinnungsknechtschaft macht uns die Diktaturen der jüngsten Geschichte so hassenswert.. Unter ihren sachlichen Maßnahmen sind manche, die klug, und viele, die jedenfalls nicht törichter sind als der Durchschnitt parlamentarischer Regierungskunst. Wie immer man aber den Wert realpolitischer Maßnahmen irgendeiner Regierung beurteilen mag – wir könnten uns jedenfalls mit ihnen abfinden, uns ihnen loyal unterwerfen. Warum aber müssen die praktischen Maßregeln der Politik und Verwaltung mit den Glaubenssätzen einer Weltanschauung umgeben werden, auf die man uns den Treueid abzulegen zwingt? Können denn Planwirtschaft und Autarkie, obrigkeitliche Lohntarife und Autostraßen nicht ohne Liturgie und Ritual durchgeführt werden?

Wenn die Politik erst von der Welt der Ideen gelöst und von Propaganda gereinigt ist, wird der Machthaber seine sachlichen Maßnahmen vielleicht mit drakonischer Strenge durchsetzen, wird er unser äußeres Dasein schärferem Zwang unterwerfen als je zuvor – aber er wird uns die Freiheit des *Gedankens* lassen, ja er kann es sich leisten, uns volle Freiheit des *Wortes* zu gewähren. Denn wenn seine Macht nicht auf Propaganda gebaut ist, wenn die Bürger gegen *seine* Propaganda gefeit sind, dann sind sie es auch gegen jede *andere*. Keine Propaganda kann dem Machthaber gefährlich werden, gleichwie keine ihm die Macht verschaffen konnte.

Ohne nationale Ideale und ohne Propaganda dafür kennten wir heute keinen Krieg mehr. Denn der einzige verbleibende Beweggrund zum Krieg wären handfeste wirtschaftliche Lebensinteressen, wohlgemerkt: gemeinsame Interessen der Volksmassen, die das Schwert führen sollen. Die Zeiten aber sind längst vorüber, wo Krieg zwischen Nachbarstämmen den Eroberern neue Jagdgründe und Weideplätze einbrachte und den Wohlstand jedes einzelnen Volksgenossen hob. Es müßte spätestens seit 1918 erkannt sein, daß ein gewonnener Krieg auch die Sieger nicht reicher macht, sondern ärmer zurückläßt, als sie vorher waren. Ohne Sinnesverwirrung durch nationale Ideallosungen wäre ein Volk in unsern Tagen höchstens zum Verteidigungskampf für seine wirtschaftliche Lebensgrundlage bereit. Und wie könnte es ohne Angriff zur Notwendigkeit der Verteidigung kommen? Für den Angriffskrieg aber kann ein Volk nur durch vorbereitende Erhitzung der Gemüter zu idealistischer Weißglut gewonnen werden. Es ist bezeichnend: erst im Frühjahr 1943, da Deutschland sich endgültig in aussichtslose Verteidigung seines Raubes gedrängt sah, kam der Appell an die nüchternen Interessen jedes einzelnen. Erst da entdeckte Joseph Goebbels, daß der Kampf »nicht um blutleere Ideale, sondern um das tägliche Brot« gehe. Solange Deutschland seinen erfolgreichen Angriffs- und Raubkrieg führte, hörte man auf deutschen Wellenlängen nur unendliche Tiraden von der nationalen Ehre, der deutschen Weltsendung, dem Neuen Europa, der Befreiung der

Welt vom Joch des jüdischen Plutokratismus – und was der blutig-blutleeren Ideale mehr waren.
Welche höchst materiellen Kriegsgründe und Kriegsziele die verantwortlichen Staatsmänner und die hinter ihnen stehenden Gesellschaftsmächte auch immer haben mögen – nur mit Hilfe idealistischen Rauschgiftes vermögen sie die Millionen des Volkes, die nichts gewinnen, aber alles verlieren können, auf die Schlachtfelder zu treiben und zum Einsatz ihres Lebens zu bewegen. Ihr Heldenmut ist keine Tugend, sondern Verblendung. Machet die Menschen kritisch-immun gegen patriotische Propaganda – so werden sie sehend und friedliebend sein. Haben wir denn nicht erfahren, mit welchem Haß und Hohn der Wille zur Sachlichkeit des Denkens und Urteilens von denen verfolgt wird, die das Volk zum Werkzeug und Stoff der Verwirklichung ihrer Machtträume erniedrigen möchten?

VI. Die Flucht vor der Aufklärung

Aufklärung ist kein Zustand, sondern ein Prozeß. Er wird nicht abgeschlossen sein, solange der menschliche Gedanke fortfährt, die Weiten und Tiefen der Wirklichkeit zu durchdringen. Dem intensiven Fortschritt der Aufklärung hat aber der extensive auf den Fersen zu folgen.
Der intensive Fortschritt der Welterkenntnis, die Eroberung neuer Einsichten, vollzog sich im 19. und 20. Jahrhundert in doppelter Richtung. Die empirischen Einzelwissenschaften, insbesondere die Naturforschung, verzweigten sich mannigfach und brachten eine unübersehbare Fülle neuer Erkenntnisse hervor. Die Philosophie anderseits verließ endlich die ewig in sich selbst zurückkehrende Bahn der Spekulation. Dank einer von den Erfahrungswissenschaften befruchteten, ja von ihnen her entwickelten Erkenntnistheorie wird sie selbst zur Wissenschaft. Der Trennungsstrich zwischen Spekulation und Erkennen, zwischen Metaphysik und Wissenschaft, zwischen Theorie des Seienden und Postulat des

Gesollten wird reinlich gezogen. Der naiv assertorischen Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts folgt im 20. die kritisch resignierte. Sie kennt ihre eigenen Grenzen. Sie klärt auf, nicht nur durch Erforschung des Erkennbaren, sondern, nicht minder bedeutsam, durch Erkenntnis der Schwelle, hinter der die Forschung nichts zu suchen hat, weil es jenseits ihrer nichts zu erkennen gibt.

Wir sahen, wie die naive Aufklärung sich überhob und den rationalen Geist kompromittierte, indem sie Erkenntnis im Bereich des Übersinnlichen suchte (Metaphysik) und alle menschlichen Dinge nach Vernunftgesetzen normieren wollte (Wertethik). Wir wissen heute, daß beides Verirrung ist.

Die Volksaufklärung ist diesem Schritte nicht gefolgt. Sie hat in den letzten hundertfünfzig Jahren ihre Aufgabe darin gesehen, weiter in der Bevölkerung hinauszudringen, ihr Ziel und ihre Methoden aber sind unverändert. Sie folgt noch immer der naiven, assertorischen Linie: in immer weiteren Kreisen immer mehr Wissen zu verbreiten — auch über Dinge, über die es kein Wissen gibt.

Die Volksaufklärung befindet sich in einer merkwürdigen Lage. Die intensiven Fortschritte der Wirklichkeitserkenntnis vollzogen sich im 19. und 20. Jahrhundert in solchem Tempo und gediehen zu solcher Fülle, daß zwischen dem objektiven Stande der Erkenntnis und dem Anteil der Laienöffentlichkeit an ihnen ein schreiendes Mißverhältnis eintreten mußte. Sinkt die Popularisierung unter einen gewissen Verdünnungsgrad, wird sie wertlos. Sie entartet zur Banalisierung und kann als solche geradezu verdummend wirken. Im Bereich der Einzelwissenschaften also sind der extensiven Volksaufklärung heute enge Grenzen gezogen. Der Abstand zwischen dem Spezialisten und dem Laien ist unüberbrückbar und wächst weiter. Die breiten Massen werden des Erkenntnisfortschrittes nicht durch geistigen Erwerb seiner Ergebnisse, sondern durch deren Anwendung im Dienste der gesellschaftlichen Lebenstechnik teilhaftig. Dies ist unwiderruflich und unabänderlich.

Die kritisch resignierte Aufklärung aber wurde nicht ins Volk hinausgetragen. Sind die Volksaufklärer von einst vor ihrem eigenen Mute bange geworden? Statt unbeirrt ihren Weg fortzusetzen, versickerte die Volksaufklärung in der vagen Breite wohlfeilen Schulmeister-Aufklärichts und weckte als Gegenbewegung die volkstümliche »Pflege von Gemütswerten«.

Und nun komme man nicht mit dem Einwand, daß kritische Aufklärung die Fassungsgabe des gemeinen Mannes übersteige oder daß er nicht dafür »reif« sei! Die kritische Aufklärung ist in der Tat leichter zu popularisieren als die naive. Diese nämlich würde erfordern, daß der einfache Mann sich das Wissen seiner Zeit aneigne – jedenfalls soviel davon als möglich. Die Idealgestalt der naiven Aufklärung ist der Staatsbürger, der alle die Tatsachenzusammenhänge versteht, über die im öffentlichen Leben Entscheidungen zu treffen sind. Jedermann weiß, daß der Bürger sich nicht einmal auf den begrenzten Tatsachenfeldern der Politik und Wirtschaft gründlich und erschöpfend unterrichten kann. Der intensive Erkenntnisfortschritt auf diesen Gebieten ist im letzten halben Jahrhundert enorm gewesen, unser Wissen über diese Dinge ist so tief gedrungen, daß der Zugang zu ihm die Beherrschung besonderer, zum Teil sehr schwieriger Methoden voraussetzt. Aber auch die Sachzusammenhänge selbst, die es zu durchschauen gilt, sind so weitläufig und verwickelt geworden, daß ein ganzes Fachstudium dazu gehört, in ihnen heimisch zu werden. Kritische Aufklärung fordert in erster Linie nicht einen Haufen Kenntnisse und Wissen, sondern Schulung und Schärfung des Intellektes. Der kritisch Aufgeklärte braucht nicht »über alles Bescheid zu wissen«. Je mehr er weiß, desto besser, natürlich. Das Entscheidende aber ist von formaler Art und in gewissem Sinne negativ: Der kritisch Aufgeklärte hat zu wissen, in welchen Fragen man nichts wissen, über welche Probleme man sich nicht mit objektivem Geltungsanspruch äußern kann, kurz, er muß sich darüber klar sein, wo der Erkenntnisprozeß seine natürliche Grenze findet. Er muß sich fremden Behauptungen gegenüber skeptisch verhalten und alle in pragmatischer Absicht

vorgetragenen Behauptungen abweisen. Pragmatisch aber ist jede Behauptung, die entweder eine Zielsetzung des Handelns theoretisch zu begründen (ihre Richtigkeit nachzuweisen) vorgibt oder solche Zielsetzungen stillschweigend nahelegt. Der kritisch Aufgeklärte fragt: Warum sagt NN das? Welches Interesse hat er daran, mich von dem oder jenem zu überzeugen? Es ist nicht nötig, daß man die logischen und erkenntnistheoretischen Fehler im fremden Gedankengang einzeln bloßlegen und ihn als Ideologie entlarven könne: es genügt die allgemeine und grundsätzliche Einsicht, daß ein Gedankengang dieses oder jenes Inhaltes notwendigerweise ideologisch sein muß.

Wie soll aber Hinz und Kunz den ideologischen Charakter von Aussagen durchschauen lernen, die er nicht im einzelnen ideologiekritisch zerpflücken kann? Wie soll er zwischen theoretisch zulässigen und in pragmatischer Absicht aufgestellten, scheintheoretischen Behauptungen unterscheiden können? Einfach, indem er sich selbst drei Fragen vorlegt: 1. Ist der Gegenstand der Behauptung eine Wirklichkeit oder eine Idee? 2. Ist insbesondere die Behauptung ein Werturteil, oder enthält sie ein solches? 3. Ergeben sich aus Annahme oder Ablehnung der Behauptung zwingende Folgerungen für meine Willensentschlüsse und Zielsetzungen? Im übrigen ist es ein untrügliches Zeichen für den ideologischen Charakter eines Gedankens, wenn Kollektive ihn solidarisch vertreten und ihn zum Inhalt einer »Bewegung« gemacht haben.

Kritische Aufgeklärtheit ist das radikale Mißtrauen gegen die Verkündung als solche, ist Reifung zum Wissen darum, daß *alle* Propheten falsche Propheten sind, und als Folge davon ein unerschütterliches Nichthinhören. Es ist nicht nötig, daß der Umworbene imstande sei, den Trug im einzelnen kritisch zu entlarven – dies freilich übersteigt die Leistungsfähigkeit des Laien. Die grundsätzliche, skeptische Abweisung metaphysischer und pragmatischer Behauptungen genügt. Die Befreiung vom Albdruck setzt nicht notwendig voraus, daß der Einzelne durchschauen könne, warum und wieso diese oder jene verkündete Idee ein Götze ist. Sein

Schutz liegt in der Erkenntnis, daß alle Ideen Götzen sind, wo immer sie mit dem Anspruch göttlicher Geltung auftreten.

Überflüssig erscheint auf den ersten Blick diese Warnung. Stellen die Menschen sich denn nicht mißtrauisch, ja abweisend gegen fremde Gedankengänge? Sind sie nicht allezeit bereit, fremde Behauptungen – ohne vorherige Prüfung – abzulehnen? Gewiß, aber ihr Mißtrauen ist nicht radikal, ist immer nur die Kehrseite eines Glaubens und Vertrauens. Ihre Skepsis und Kritik ziehen nicht die Erkenntnisstruktur fremder Gedankengänge in Frage, sondern richten sich gegen deren bestimmten Aussagegehalt. Man lehnt die eine Behauptung ab, weil man an die Richtigkeit ihres Gegenteils glaubt. Unkritisch, wie man im Glauben ist, so ist man es auch im Unglauben. Die radikale Kritik, auf die es ankäme, hätte fremde Aussagen nicht um ihres besonderen Inhaltes willen abzuweisen (zumeist, weil dieser Inhalt unbequem ist), sondern sofern und weil sie eine Aussage über etwas ist, worüber es keine Erkenntnis auszusagen gibt – weder eine richtige noch eine falsche. Solange die Kritik nicht von dieser radikalen Art ist, wird es zwar möglich sein, Menschen durch Überredung von einer Ideologie abzubringen, aber nur, um sie einer anderen in die Arme zu treiben. Der Prophet, der sie gestern betört hat, gilt ihnen heute als der wahre. Seine treuen Jünger erheben abwehrend die Hände gegen alle anderen, »falschen« Propheten. Der erste Sündenfall ist verhängnisvoll entscheidend. Wird der Gläubige seines Glaubens müde oder an ihm irre, macht ihn das nicht in alle Zukunft ungläubig, sondern aufgeschlossen für eine neue Lehre und bereit, einem anderen Seelenfischer ins Garn zu gehen. Die erste Hingabe an eine Verkündung schließt die spätere »Bekehrung« zu einer beliebigen anderen als Möglichkeit in sich. Nicht diesem Glauben oder jenem, sondern der Gläubigkeit selbst wird darum hier der Kampf angesagt.

Es ist eine willkürliche Annahme, daß den breiten Massen die Quintessenz der kritischen Aufklärung unzugänglich bleibe. Niemand hat bisher auch nur den bescheidensten Versuch gemacht, sie einzuweihen. Übrigens hat der Einwand den peinlichen Geruch

der »Geistesaristokratie«. Ebenso töricht und heuchlerisch ist die Behauptung, die Menschen brauchten etwas, woran sie glauben können. Sie hätten bislang immer an irgendetwas geglaubt, und wenn man ihnen durch Impfung mit Skepsis die Glaubensfähigkeit nehme, mache man sie unglücklich. Allerdings haben die Massen stets an dies oder jenes geglaubt – ganz einfach, weil die Medizinmänner aller Zeiten sie mit Ideologien gefüttert und mit Propaganda erzogen haben. Solange man nicht den Versuch gewagt hat, sie in einer von Irrationalien gereinigten Luft atmen zu lassen, hat man kein Recht, von einem Naturdrang zum Glauben zu sprechen.

Die Schule hätte den ersten Schritt zu kritischer Aufklärung zu tun, gleichwie sie heute der Ort des ersten Sündenfalles ist. Sie pflanzt in das jugendliche Gemüt religiöse, vaterländische und sittliche Ideale und sucht es dadurch dem herrschenden Gesellschaftszustande gefügig, für die bestehende Staatsmacht regierlich zu machen. Die Schule ist in erster Linie eine Hilfseinrichtung der Staatsmacht – dann erst eine Unterrichtsanstalt. Die Lehrer wollen in irregeleitetem pädagogischem Ehrgeiz sich nicht daran genügen lassen, lebenswichtige Kenntnisse zu vermitteln, sondern wollen Erzieher des Volkes zu erhabenen Dingen sein. Es macht die Sache nicht besser, daß manche von ihnen sich gegen die Bindungen ihres Amtes auflehnen und gegen die herrschenden Mächte statt *für* sie erziehen. Ob der Lehrer legitimistischen oder revolutionären Gesinnungseinfluß übt, ist unter dem Gesichtswinkel kritischer Emanzipation ohne wesentlichen Belang. Die Schule, auch die höhere Schule, schärft das Denkvermögen und die geistige Selbständigkeit des Schülers nur innerhalb bescheidener und sehr bestimmter Grenzen. Sie ist allzusehr darauf bedacht, »die Begeisterungsfähigkeit des Jugendlichen für das Edle und Erhabene« zu bewahren, und gibt ihn damit jedem selbstbestallten Führer oder Verführer des Volkes preis, der mit tönendem Wort Eindruck zu machen weiß.

Pädagogische Enthaltsamkeit tut not. Montaigne hat gesagt: »Il faut forger l'âme, ne pas la meubler« – es gilt, die Seele zu

schmieden, nicht sie auszustaffieren. Die Ärmlichkeit des zweiten Teiles der Alternative läßt den ersten bestechend erscheinen. Aber es gibt ein drittes: den Kopf erleuchten und den Verstand üben. Die Schule sollte sich mehr um den Geist als um die »Seele« bemühen. Läuft das auf eine unfruchtbare Intellektualisierung hinaus, die zum Gemütsverfall führen müßte? Es ist Torheit und beinahe eine Kulturschmach, wie man uns in dem abfälligen Wort »Intellektualisierung« den Verstand zu entwerten sucht. Es ist überdies kaum mehr als eine billige Ausrede dafür, daß man aus Gründen der Staatsräson gerne vermeiden möchte, den Witz des gemeinen Mannes zu sehr zu schärfen.

Die religiösen und vaterländischen Absichten der Schule stören die Sachlichkeit ihres Unterrichts. Ist es wirklich nötig, die einfache Belehrung in Geschichte und Geographie, in Muttersprache, Literatur und Gesellschaftskunde mit Weltanschauung und Gesinnung, Idealen und sogenannten Gemütswerten zu trüben? Mögen die Kirchen auf ihre Schäflein den Einfluß ausüben, dem diese sich freiwillig aussetzen! Es ist ein Hohn auf die staatlich verkündete Freiheit der Gewissen und Bekenntnisse, wenn gleichzeitig die öffentliche Schule als Pflanzstätte christlicher Kultur gestaltet ist. Das aufgeklärte Land Schweden erlebte 1944 eine Schuldebatte, in der kirchliche Erziehungsansprüche einen Hauptgegenstand bildeten und Vertreter der Kirche mit Übergewicht das öffentliche Wort führen konnten. Im Jahre 1942 konnte es geschehen, daß in dem nicht minder aufgeklärten Dänemark ernsthaft erwogen wurde, ob man einem als Lehrer anerkannt tüchtigen Katholiken den Geschichtsunterricht anvertrauen könne. Das wirft ein schönes Licht auf das Bildungsziel, das die Schule mit ihrem Geschichtsunterricht verfolgt. Fürwahr: landeskirchlich geeichte und approbierte Geschichte! Als ob es nicht schon genug wäre, daß Erziehung zu nationalen Werten den Unterricht in Geschichte, Staatsbürgerkunde und Muttersprache mit lyrisch-sentimentalem Patriotismus durchsetzt. Ist es zu viel gesagt, daß nicht Geschichte, sondern Geschichtsklitterung und -verfälschung Unterrichtsgegenstand der Schule ist?

In Sachen des Religionsunterrichtes und der religiösen Färbung des Schulunterrichtes überhaupt stößt man selbst bei vermeintlich aufgeklärten Menschen auf absonderliche Anschauungen. Für eigene Person bekenntnislose Eltern lassen ihre Kinder am Religionsunterricht teilnehmen. Befragt man sie über die Inkonsequenz ihres Handelns, erhält man nicht selten folgende Antwort: »Wir wollen unserm Kinde alle Möglichkeiten offenhalten. Später mag es selber seine Entscheidung treffen. Wie sollte es zwischen religiösem und areligiösem Standpunkt frei wählen können, wenn wir ihm die Kenntnis des ersten vorenthalten?« Vorbereitung freier Wahl durch klerikale Seelenmassage! Denn nicht um ein sachliches *Kenntnisnehmen von Bekenntnisstandpunkten* handelt es sich im Religionsunterricht, sondern um *Erziehung zu einem Bekenntnisstandpunkt.* Gesinnungsmache als Vorbereitung zur Freiheit der Standpunktwahl! Kann man sich darüber wundern, daß die Emanzipation von religiöser Glaubenslehre so oft zu freidenkerischer Intoleranz führt? Daß so viele Abtrünnige zeitlebens nicht mit ihrem Apostatenkomplex fertig werden, den Unglauben selbst zum Glaubensinhalt erheben?

Die Schule will fürs Leben erziehen. Das Leben fordert Einfügung in die menschliche Gemeinschaft, fordert eine moralische Attitüde. Wie sollen wir, fragt der Lehrer, ohne Einwirkung auf das Gemüt, ohne Stütze in sittlichen Wertideen moralische Erziehung leisten? Man könnte die Frage mit einer andern beantworten: Hat die Aufklärung wirklich die Scheu vor dem magischen Tabu nur überwunden, um den Menschen vor einem metaphysischen Tabu erzittern zu lassen?

Da es eine gemeingültige, objektive Begründung der Moral nicht gibt, hat die öffentliche Schule weder einen Anlaß dazu noch den Anspruch darauf, irgendeine Wertmoral zu lehren oder stillschweigend vorauszusetzen. Es ist denn auch sehr fraglich, wie weit wenigstens die Kinderschule bisher eine sittliche Lehre vermittelt. Ihre Zöglinge sind kaum reif dafür. Die Schule beschränkt sich im Großen gesehen darauf, dem Kinde von Fall zu Fall einzuprägen, daß »man« dies nicht tue, jenes nicht dürfe, ein drittes

aber tun solle – und die kindliche Frage nach dem Grund bringt den Lehrer in arge Verlegenheit, es sei denn, er wolle sie mit der bequemen Berufung auf Gottes Gebot abtun. Das aber kann er kaum noch in einer Schule, in der die Kinder mit staatlicher Duldung in verschiedenen Glaubenslehren heranwachsen, und eine zunehmende Anzahl in keiner. Was die Schule also wirklich leistet, ist Gewöhnung des Kindes an bestimmte Formen des Verhaltens, hinter denen man ein oberstes Sittenprinzip mehr ahnen läßt als kategorisch aufstellt. Der organisierten Gesellschaft, in deren Auftrag die Schule wirkt, kommt es ja in erster Linie auch nicht auf die Sittlichkeit der Beweggründe, sondern auf das äußere Verhalten an. In dieser Absicht könnte man die moralischen Normen getrost ebenso behandeln wie die Vorschriften der Konvention und Etikette. Dann wäre auch die Frage nach dem Warum ihrer pädagogischen Schrecken entkleidet. Warum lügt »man« nicht? – Die Mitmenschen können es nicht leiden, irregeführt zu werden. Warum stiehlt »man« nicht? – Die andern legen Wert auf das Ihre. Du magst gerne lügen oder stehlen oder tun, was dir sonst beliebt – wenn du die Folgen auf dich nehmen willst. Die Gefahr der Entdeckung ist groß, und die Reaktion deiner Umwelt für dich peinlich, vielleicht vernichtend. Es lohnt nicht, sich dem auszusetzen, selbst wenn es hin und wieder glimpflich ablaufen sollte. Ich lehre dich von vornherein: »Man tut das nicht«, um dir die bittere Erfahrung einer ersten Bestrafung zu ersparen und es dir durch Gewöhnung von klein auf leichter zu machen, dich später in die allgemeinen Lebensregeln zu fügen. Es ist wahrlich unnötig, schon dem Kinde als gesinnungsmäßige Grundlage für spätere Predigt von Moralprinzipien die verschrobene Vorstellung beizubringen: Es ist verdienstvoll, nicht zu tun, was man am liebsten möchte, und zu tun, was man verabscheut.

Diese unverhüllt opportunistische Moral ist vermutlich erfolgreicher als das Predigen ethischer Werte und Grundsätze oder die Drohung mit dem Zorn Gottes und seiner Vergeltung im Jenseits. Denn ihre Wirkung ist unabhängig von einem Glauben,

dem die meisten im späteren Leben ja doch untreu werden und den jene, die ihn als Sonntagswelt bewahren, in ihren Handlungen auf Schritt und Tritt verleugnen lernen. Nennt es meinetwegen eine tiefstehende Moral! Aber zählt mir jene, die je zu einer höheren sich erheben! Erst auf einer späteren Stufe und in reiferer Jugend kann man an eine Einführung in die philosophische Ethik denken – und die kann nur die historische Wandelbarkeit und überzeugungsmäßige Umstrittenheit aller ethischen Werte und Normen dartun. Denn wenn Philosophie eine Wissenschaft und Moralphilosophie einer ihrer Zweige sein soll, kann diese nur eine Lehre von den Moralen, nicht in der Moral sein.

Statt die Begeisterungsfähigkeit des Jugendlichen für »höhere Werte« zu pflegen, möchte die Schule getrost einige Zurückhaltung gegenüber Wertideen nahelegen und den kritischen Sinn wecken, der Pubertätsschwärmerei ein Gegengewicht bieten, statt sie zu bekräftigen. Übte die Schule dem Knaben diese nüchterne Haltung ein, würde sie des Mannes zweite Natur. Warum sollte die Einsicht in die Hohlheit der Wertideen gelehrten Greisen vorbehalten, dem jugendlichen Gemüt und dem Laienverstand aber verschlossen sein?

In Anbetracht der Gesinnungsmache, zu der die Schule den Geschichtsunterricht mißbraucht, könnte man sich versucht fühlen, einem dänischen Historiker beizustimmen, der Geschichte als Schulfach abschaffen will, weil sie doch nie vernünftig gelehrt werden wird. Zu allem Unheil ist aber nicht nur der Geschichtsunterricht allein ideologisch gefährdet. Wollte man alle Lehrfächer streichen, für die das gleiche gilt, so bliebe nicht viel mehr als Rechtschreibung und Rechnen übrig, und die Schule wäre aller andern Lehrsubstanz beraubt. Es muß also gelingen, den Unterricht auch in Geschichte von Ideologien und Wertungen zu reinigen. Und das ist möglich. Was die Geschichte angeht, wäre schon mit Beseitigung des quantitativen Übergewichts der »vaterländischen« Geschichte viel erreicht. Im späteren Schulalter böte darüber hinaus der Unterricht sowohl in Geschichte

wie in Gesellschaftskunde reiche Gelegenheit dazu, an Beispielen den Blick der Jugend dafür zu schärfen, hinter wie vielen scheinbaren Tatsachenurteilen Ideologien und Wertungen am Werke sind. Warum sollte der normal begabte Vierzehnjährige dergleichen nicht begreifen können, wenn man es ihm an handgreiflichen Beispielen demonstriert? Es würde ihn in reiferen Jahren minder aufdringlich mit seinen eigenen und kritischer gegen die von anderen verkündeten Standpunkte machen – und beides würde uns allen manches Leid ersparen.

Der Jugendliche, so sagt man, gebe sich mit Relativitäten nicht zufrieden, sondern verlange auf seine Lebensfragen unbedingte Antwort. Er wolle »wissen, woran er sich zu halten hat«. Er scheue vor dem Problematischen zurück, es sei für seine zarten Schultern eine allzu harte Bürde. Die selbständige Stellungnahme komme mit der Reife von selbst. Um ihm also Antworten auf seine Lebensfragen zu geben, betrügt man ihn mit der Illusion feststehender Wahrheiten, wo es keine gibt. Es wäre gerade eine der wichtigsten Aufgaben des Schulunterrichtes, dem Jugendlichen die Unerfüllbarkeit seines geistigen Sicherheitsdranges klarzumachen, ihn an die Selbstverantwortlichkeit der Meinungsbildung zu gewöhnen. In gewissen Fragen und Verhältnissen kann niemand euch etwas bieten, woran ihr euch »halten« könnt. Welchen Wert haben rein illusorische Anhaltspunkte? Die Gewöhnung an eine Autorität ist eine merkwürdige Vorbereitung für Selbständigkeit. Allerdings ändert der in unseren Schulen verkrüppelte Erwachsene oder Heranwachsende seine Meinung und wirft (zuweilen) die Schulweisheit über Bord. Aber nur, um an etwas anderes zu glauben, anderen Autoritäten sein Sacrificium intellectus darzubringen. Niemand hat ihm je erzählt, daß es unzulässig ist, für gewisse Fragen überhaupt vernunftbegründete Lösungen anzubieten – gleichgültig, worauf die Lösung hinausläuft. Man hat ihm erzählt, was der oder jener behauptet habe, sei unwahr. Lebenslang ist er der Überzeugung, es gebe in der Sache »eine Wahrheit«, und sucht sie bei anderen Quacksalbern. Sieht der Reifende, daß das, was man ihm bisher als

Wahrheit gepredigt hat, unwahr ist, sucht er die Wahrheit in anderer Richtung. Er findet, um mit Kant zu sprechen – »er findet, was man gemeinhin findet, wo man nichts zu suchen hat – er findet Nichts«. Er ist dazu erzogen, Ideologien für Erkenntnisse zu halten, sein Verstand ist nicht dafür geschult, kritisch gegen Ideologien auf der Hut zu sein.

Die Schule hat nie den bescheidensten Versuch zur Aufklärung in dieser Hinsicht gemacht. Lieber lehrt sie die Jugend, ihr geistiges Dasein auf Illusion und Chimäre zu gründen. Lieber schürt sie schon im Achtjährigen die Glut eines sogenannten Idealismus. Darf man sich darüber wundern, daß die reifen Männer um ihrer Ideale willen einander hassen und, wenn es hart hergeht, totschlagen?

Unsere gesamte Erziehung und unser Schulunterricht sind eine einzige, planmäßige Unterdrückung des kritischen Denkens. Die Jugend wird mit »Gemütswerten« vollgepfropft, statt im unbestechlichen Gebrauch ihrer Geisteskräfte geschult zu werden. Ihr angeborner Verstand wird nicht geschärft, sondern vom ersten Schultage an umnebelt. Die jungen Gehirne werden mit Gott und Vaterland und höheren Werten verkleistert. Auch die Schule könnte, erst im Kleinen, später im Großen, den Sinn der Kinder dafür wecken, daß zwei oder mehrere Beurteiler den gleichen Sachverhalt verschieden ansehen, ohne daß zwischen den Parteien nach den Kriterien für Wahr und Falsch geschlichtet werden könnte. Und eine solche Schule wäre die einzige, in die es der Mühe wert wäre, seine Kinder zu schicken.

Unter dem Vorwande, Verstand und Gemütsleben gleichgewichtig zu entwickeln, lenkt man die Gefühle der Jugend – nach höherem Dafürhalten mit positivem oder negativem Vorzeichen versehen – auf bestimmte Gegenstände und Vorstellungen hin und bremst die Verstandestätigkeit in respektvollem Abstand von diesen heiligen (oder verfluchten) Objekten.

Unterlassung aller Gesinnungsmache in der Schule und Übung der Fähigkeit zum kritischen Denken von Jugend auf würde allgemein zu jener grundsätzlich kritischen Haltung heranbilden, an

der Suggestion stumpf wird und abprallt. Bald würden dann wohl auch jene, die heute noch den Köder ihrer Propaganda unter uns auswerfen, von den unergiebigen Fischgründen ablassen. Hier aber liegt der Hase im Pfeffer. Es bedarf unendlicher Mühe und zäher Geduld, die Intellektualisierung und kritische Aufklärung durchzusetzen. Der Anfang dazu ist außerhalb der Schule, ja gegen sie zu machen. Denn die Schule ist Hoheitseinrichtung des Staates und als solche denen botmäßig, die nächst den Priestern am allerwenigsten an Intellektualisierung des Volkes interessiert sind: den Politikern. Eine aufklärungs- und intellektfeindliche Philosophie selbst liefert ihnen die Argumente, deren sie bedürfen, um ihre Herrschaft über die Gemüter zu bewahren.

So strahlend die Ergebnisse der Einzelwissenschaften waren, so hat doch der Grundgedanke des Aufklärungsrationalismus im Bereich der Lebensauffassung und Weltorientierung eine Niederlage erfahren, indem er seine eigenen Grenzen überschritt. Die Reaktion dagegen setzte mit der Romantik ein. Statt den naiven Rationalismus durch kritische Bestimmung der Grenzen theoretischen Erkennens zu überwinden, zog man aus seinem sozialen und politischen Fiasko die Folgerung, sich dem Irrationalismus in die Arme zu werfen. Eine besondere Konstellation sozialer und politischer Umstände brachte es mit sich, daß die fühlsame Schöngeisterei der Romantik tief in die Lebensauffassung eindringen konnte. Die Spuren davon sind noch nicht verwischt. Die Romantik fiel zeitlich zusammen mit der endlichen Gestaltung der Nationalstaaten nach den Napoleonischen Kriegen – hatte in der Tat bedeutenden Anteil am Durchbruch der Nationalstaaterei. Die Ideologie des Nationalstaates kann geradezu – in ihrer konservativ-reaktionären Abart sowohl als in der bürgerlich-demokratischen – weithin als das Werk der Romantik verstanden werden. Mit dem Nationalstaat entstand die bürgerliche Intelligenz. Als kulturelle Exponentin des bürgerlichen Nationalstaates errang sie in der Zeit der Romantik einen sozialen Rang und öffentlichen Einfluß wie nie zuvor – und nie seitdem. Als bürgerliche Intelligenz ist sie zum erstenmal in ihrer kurzen

Geschichte national. Unterm Absolutismus war das höhere Geistesleben kosmopolitisch gewesen. Jetzt wurde es nationalisiert, und die bürgerliche Intelligenz war seine Elite. So fühlt denn diese bürgerliche Intelligenz ihre Blütezeit und Zukunftshoffnung an den Nationalstaat gebunden. Ein Nationalismus in mehr oder minder romantisch-fühlsamer Art wird zu ihrem Wesenszug. Am stärksten ist diese romantisch-nationale Tradition aus begreiflichen Gründen innerhalb des Teiles der bürgerlichen Intelligenz, der die literarische, überhaupt die ästhetisch-musische Kultur vertritt, unter der wissenschaftlichen Intelligenz vor allem bei den Historikern. Dieser Teil der bürgerlichen Intelligenz übte als Praeceptores nationis im 19. Jahrhundert einen erdrückenden Einfluß auf die Geisteshaltung der gesamten Bevölkerung: durch Kontrolle der Unterrichtsgestaltung von der Volksschule bis zur Universität, durch ihren Anteil an der Schaffung der Kultursubstanz selbst, durch ihre Schlüsselstellungen in allen Institutionen des Geisteslebens. Es war dafür gesorgt, daß die nationalen Gefühle wachgehalten und gegen die ätzende Kritik des Verstandes beschützt wurden.

In protestantischen Ländern lagen die Dinge – vom Standpunkt unserer Fragestellung her gesehen – noch unglücklicher als in katholischen. Im Bereich des Katholizismus bildete jedenfalls die Internationalität der Kirche ein gewisses Gegengewicht gegen den Nationalismus – daher denn auch die nationalliberalen Ausbrüche gegen den »vaterlandslosen Ultramontanismus«. Die Priesterschaft der protestantischen Landeskirchen dagegen war und ist so gründlich nationalisiert, daß sie die geisteswissenschaftlichen Intellektuellen in deren nationalistischen Gedanken über Volkserziehung stützte. Ein erheblicher Teil der humanistisch-musischen Intelligenz ging zudem aus den evangelischen Pfarrhäusern hervor. Die Landeskirche saß ihnen im Blute. Auch soweit sie nicht für eigene Person gläubig waren, hielten sie auf »nationales Christentum« der breiten Massen als staats- und gesellschaftserhaltenden Faktor. Hier fließen Religion und Nationalismus buchstäblich zu einer Ideologie zusammen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde von ganz anderer Seite her ein neuer Stoß gegen den Intellektualismus geführt. Der Grundton des romantischen Nationalismus war ästhetisch-fühlsam gewesen. Die gedachte spätere Welle war aggressiv-politisch, ging von der Machtphilosophie aus. Es handelt sich um das »contre-éclaircissement«, die Gegenaufklärung im eigentlichsten Sinne, in Frankreich und Deutschland gleich stark in Mode gekommen. Ihre Grundzüge seien hier angedeutet und mit ihrem gesellschaftsgeschichtlichen Hintergrund zusammengehalten.

Die Psychologie der Aufklärung bietet Anhaltspunkte für eine sehr berechtigte Kritik. Das Modell des durch Vernunfterwägungen geleiteten Homo rationalis ist eine Märchengestalt. Eine bessere Psychologie unterstreicht die Bedeutung irrationaler Beweggründe der Willensbildung, besonders der kollektiven. Und damit sind wir beim gesellschaftlichen Hintergrund. Die Massengesellschaft der Neuzeit hatte damals, in den neunziger Jahren, schon Riesendimensionen angenommen. Die Möglichkeit der Sammlung, Organisation und Steuerung dieser Massen, ihrer Einung unter gemeinsamen Zielsetzungen, war zu einer brennenden Zeitfrage geworden. Das Wunschbild, das die bürgerliche Aufklärung von der öffentlichen Meinung, ihrem Zustandekommen und ihren Wirkungsweisen gehabt hatte, war rettungslos bankrott. Öffentliche Diskussion hatte nirgends die politische und gesellschaftliche Vernunft zum Siege führen können. So wird denn durchschaut, und was mehr ist: offen ausgesprochen, daß es sich im öffentlichen Leben nicht um Verwirklichung eines politisch und sozial Richtigen handelt, sondern um den Widerstreit von Machtfaktoren. Man versteht, daß der Glaube an Ideologien bunte Volksmassen zusammenhalten und zu gemeinsamem Einsatz der Kräfte aneifern kann. Man denkt nicht mehr wie die Aufklärung in Personen, sondern in Massen, deren Spannungsverhältnisse den Gang der Geschichte bedingen. Massen sind als solche amorph, unbeweglich, handlungsunfähig. Aber man kann sie sammeln und mobilisieren durch einen »Mythos«, irgendeine Ideologie,

deren Unwahrhaftigkeit der Eingeweihte wohl durchschaut, die aber einem »höheren Ziele« dienen, indem sie die Massen unter dem Einfluß eines Führers zu kollektivem Einsatz aufbieten. Solchen Führerpersönlichkeiten, deren Ehrgeiz es ist, Weltgeschichte zu machen, ist daran gelegen, den Massen einen Mythos zu geben, an den sie glauben, für den sie leben, kämpfen und – sterben können. Kritische Intellektualisierung ist diesen Geschichtsmachern unbequem. Sie würde den Kampfwillen lähmen und, wie man das so nennt, »die Massen demoralisieren«.

Der Gedanke des Priester- und Herrentruges, von Helvetius gesellschaftskritisch gemeint, wird hier zynisch zum politischen Prinzip erhoben. George Sorel war sein Apostel, Pareto sein Dogmatiker. Es ist von untergeordneter Bedeutung, ob man mit Nietzsche die Massen als Dünger der Kulturgeschichte verachtet und sie mit Hilfe eines Mythos zu Myrmidonen des Herrenmenschen erniedrigen will oder durch den Mythos die Massen zum Kampf für Ziele aufstachelt, die angeblich im Interesse der Massen selbst liegen, dem einzelnen Massenmenschen aber unfaßbar sind. Beides kommt auf eines hinaus: der Herrenmensch wird immer behaupten, daß die Erfüllung seiner geschichtskonstruktiven Ideen die wahre Sendung der trägen Massen sei, während anderseits die »wahren Interessen der Volksmassen« vom Weitblick des Volksführers erkannt werden. Dem Volke selbst bleiben sie dunkel.

Diese in Wahrheit barbarische Lehre, barbarisch, wie nur der Idealismus sein kann, hat ihre ursprünglichen Anhänger wohl in den Reihen jener abtrünnigen, bürgerlichen Intelligenz gefunden, die sich als Theoretiker des extremen proletarischen Klassenkampfes hervortat. Das »richtige« Klassenbewußtsein (G. Lukács), das nicht ein Bewußtsein der Klassenglieder, sondern der Klasse als ganzer sein soll, ist ein solcher Mythos. Der Theoretiker der kämpfenden Klasse versteht deren wirkliche Interessen und gibt so dem Klassenbewußtsein den Inhalt (41). Erst in zweiter Linie scheint der aggressive Nationalismus die Lehre vom kollektiven Mythos aufgenommen zu haben. Ohne Schwierigkeit erkennt man

hier einige Glaubensartikel des diktatorischen und totalitären Bekenntnisses. Den hemmungslosen, zum Satanischen getriebenen Macchiavellismus. Die »heroische Lebensauffassung«, die in Wirklichkeit einer Auslöschung der Persönlichkeit, ihrer Daseins- und Glücksansprüche, ihrer Würde selbst gleichkommt. Die Verdammung jeglicher Objektivität und des bloßen Strebens nach ihr.

Dennoch ist in dieser Hinsicht der Unterschied zwischen den Diktaturen und dem gegenwärtigen Krisenzustand der Demokratie minder unüberbrückbar, als man gerne glauben möchte. Er liegt teils in dem Gegensatz zwischen mythologischer Gleichschaltung und Mythenkonkurrenz, teils darin, daß die Demokratien verschämt die Praxis der mythologischen Meinungsmache zu verbergen suchen, zu der die Diktaturen sich unverfroren bekennen. Es scheint mir überhaupt eine große Gefahr für die westliche Zivilisation darin zu liegen, daß die Öffentlichkeit infolge der Ereignisse der letzten fünfzehn bis zwanzig Jahre fasziniert auf Faschismus und Bolschewismus starrt und dabei eines ganz aus den Augen zu verlieren scheint: daß diese beiden feindlichen Brüder doch nur mit teuflischer Folgerichtigkeit gewisse Grundsätze zum bittern Ende führen, die *als Tendenzen* allenthalben spürbar und allenthalben schon in diesen zaghaften Ansätzen eine Bedrohung der Demokratie sind. Das gilt für die Kulturpolitik nicht weniger als für die Wirtschaftspolitik. Ist es etwa nicht bezeichnend, daß der Demokrat Karl Mannheim die ideologische Gleichschaltung in den Diktaturen verwirft – und im gleichen Atemzug nach »demokratischer« Standardisierung, Assimilierung, Angleichung usw. des Wertlebens verlangt? Der Unterschied liegt nur in der Brutalität der Methoden. Ist es nicht auf dem Gebiete der Wirtschaftspolitik gleich bezeichnend, daß man in Ländern, wo (totale) Wirtschaftsplanung verhaßt ist, so feine Worte erfunden hat wie »economic control«, »dirigisme« oder »Rahmenwirtschaft«, alles miteinander doch nur beschönigende Ausdrücke für mildere Formen (Anfangsstadien) einer – Planwirtschaft.

Auch die politischen Machthaber der Demokratien, die gewerbsmäßigen Parlamentarier, sind im Namen sogenannter Ideenpolitik darauf aus, wirkliche, d. h. kritische Volksaufklärung zu hintertreiben. Ihre Machtstellung beruht in unsern Massendemokratien auf der stimmungsmäßigen Gefolgschaft der Wählermassen. Die Schlüssel zu ihrer Macht sind Propaganda und Agitation unter ideologisch labilen Massen. Eine Intellektualisierung des Volkes, kritische Aufklärung und die damit einhergehende Immunisierung gegen Propaganda hieße die Machtstellung des Parlamentariers untergraben. Von dieser Seite darf man sich keine Förderung geistiger Emanzipationsbestrebungen erwarten. Dem aktiven Politiker ist daran gelegen, die breiten Schichten der Bevölkerung auf jenem persönlichen Status festzuhalten, der sie zu organisierbaren, regierlichen Massen macht. Niemand wird sehenden Auges den Ast absägen, auf dem er sitzt.

Das geeignetste Mittel, Aufklärung zu verhindern, ist – merkwürdigerweise – heutzutage: Aufklärung. Politische Aufklärung ganz besonderer Art. Wo es nicht im Dunstkreis einer Katastrophenstimmung glückt, die Bevölkerung bis auf den Grund zu irrationalisieren und zu fanatisieren wie in den Diktaturen, dort hat das 19. Jahrhundert, das Jahrhundert des Rationalismus, doch seine Spuren hinterlassen: die bloßen Worte »Vernunft« und »objektive Wahrheit« sind von Prestige umwoben. Dies Prestige wird im Dienste der Propaganda (wie auch der Geschäftsreklame) mißbraucht. Der Mißbrauch tritt in Gestalt der pragmatischen Aussage auf.

Die ältere, naive Aufklärung war allen Ernstes davon überzeugt, auch in politischen, sozialen, überhaupt moralischen Fragen gebe es objektive Wahrheit, die es nur zu finden gelte. Man glaubte an eine auf theoretischem Wege bestimmbare Gerechtigkeit. Die Charta der Menschenrechte, das ganze Naturrecht stammt aus solcher Überzeugung. Der Aufgeklärte von heute weiß, daß dies Utopie und metaphysischer Trug ist. Ungeachtet dieses Standes des intensiven Aufklärungsfortschrittes setzen aber die politi-

schen Führer der Völker die Volksaufklärung alten, naiven Stiles fort: durch Verbreitung von Kenntnissen, ad usum delphini weislich ausgewählt, und durch formelle Theoretisierung praktischer Willensstandpunkte. Die von den »Aufklärern« gebilligten und geteilten Wertungen, die von einer »aufgeklärten« bürgerlichen Gesellschaft approbierten Auffassungen werden in Scheintheorie, in »Wissen« übersetzt und in dieser Form dem Volk mit einem heuchlerischen Aufruf an sein »selbständiges Urteil« vorgesetzt. Was vor hundertfünfzig Jahren bona fide Aufklärung war, weil man es nicht besser wußte, ist heute mala fide Demagogie, weil es als unhaltbar durchschaut ist. Die Auguren lächeln, wenn sie sich begegnen. Vom Balkon und aus dem Fenster reden sie schöne Worte von der Bedeutung der Volksaufklärung für die Demokratie – und verhindern mit allen Mitteln das Volk am Erwerb der Voraussetzungen für selbständige Meinungsbildung. Indem man laut an »Vernunft und Urteilskraft« des Bürgers appelliert und scheintheoretische Begründungen praktischer Standpunkte mit dem wohlklingenden Namen Aufklärung in die Welt schickt, macht man die Demagogie doppelt wirkungsvoll – und dreifach hinterlistig: man bringt dem Bürger suggestiv die Überzeugung bei, er sei aufgeklärt und denke selbständig, und riegelt damit jeden Anlauf zu wirklich emanzipierter Denktätigkeit ab.

Was vor hundertfünfzig Jahren Aufklärung gewesen wäre, ist heute Betrug der Machthaber. Aufklärung in der Regie derer, die uns regieren, ist Gegenaufklärung und Vernunftverdunkelung. Ist nicht Aufklärung, sondern Aufkläricht.

Die guten Aufklärer werden über mich herfallen. Von Metiers wegen bleibt ihnen nichts anderes übrig.

§ 9 Die Schicksalsstunde der Demokratie

Without knowledge, democracy will surely fall. With knowledge, democracy may succeed.
H. D. Lasswell
The Analysis of Political Behaviour, 1948.

In den letzten Jahren ist so viel über die Demokratie geschrieben und geredet worden, daß man sich nachgerade scheut, weiteres zum Gegenstande zu sagen – aus Furcht, er möchte bald gar totgeredet sein. Es ist denn auch weder meine Absicht, in die Fußstapfen demokratischer Sonntagsschulmeister zu treten, noch in gelehrter Abhandlung das Thema in seiner Gänze neu aufzurollen. Aber ich kann nicht umhin, diejenigen Aspekte demokratischer Daseinsform zu erörtern, auf die der bisherige Gedankengang des Buches unmittelbar hinweist.

Der demokratische Gedanke war von seinen ersten Anfängen mit der Forderung verbunden, daß die Bürger politisch selbständig denkende Menschen seien. Ist doch die demokratische Bewegung geradezu ein Erwachen des »Untertanen« zum politischen Denken gewesen. Nichts hat die absoluten Fürsten so sehr gereizt wie das »Räsonieren« ihrer Untertanen, und nichts hat die Fürsprecher der Volksherrschaft unterm Absolutismus so sehr erbittert wie der politische Maulkorb. Die Französische Revolution erhob geradezu die Aufgeklärtheit zur höchsten Bürgertugend und unerläßlichen Bürgerpflicht. Seither haben alle großen Sachwalter der Demokratie – in keinem anderen Punkte so einig wie in diesem – die Unterrichtung des Volkes über Staatsangelegenheiten, die Urteilsfähigkeit und selbständige Meinungsbildung des Bürgers als Grunderfordernisse demokratischer Daseinsform hervorgehoben. Die konservativen und vorsichtigen unter ihnen nährten Bedenken, die politische Gleichberechtigung der Volksaufklärung voraneilen zu lassen. Jedenfalls aber sieht man allent-

halben während des 19. Jahrhunderts Bestrebungen am Werke, die Ausdehnung bürgerlicher Rechte durch – richtig oder falsch verstandene – Aufklärung und Schulung der Massen zu unterbauen. Das Schicksal der Demokratie ist von der Intellektualisierung, der fortschreitenden Vernünftigung ihrer Bürger unverbrüchlich abhängig. Und wenn das noch eines Beweises bedürfte, läge er in dem emsigen Bemühen der Diktatoren, ihre Völker zu verdummen und durch Gefühlserhitzung am Denken zu verhindern.

Wenn aber wirklich der Bestand der Demokratie an die Aufgeklärtheit ihrer Bürger gebunden ist, wie kann es dann sein, daß trotz offenbar zunehmender Unterrichtung der Staatsbürger sogar in Ländern mit alter demokratischer Erfahrung und Tradition das öffentliche Leben heute soviel unverträglicher verläuft, die Gegensätze soviel härter aufeinanderstoßen als noch vor einem halben Jahrhundert? Der Grund ist leicht einzusehen: Aufklärung ist kein Zustand, sondern ein Prozeß, der niemals abgeschlossen sein wird, solange menschlicher Gedanke zu neuen Erkenntnissen vordringt, ja das Dasein selbst neue Gestaltungen zeitigt, die der Erkenntnis Nahrung geben und Aufgaben stellen. Man hat sich wohl allzuviel auf die Aufgeklärtheit der breiten Massen zugute getan, nachdem man ihnen das Lesen, Schreiben und Rechnen beigebracht hatte, und zu wenig bedacht, daß die Volksaufklärung demokratischen Erfordernissen nur dann genügt, wenn sie dem intensiven Erkenntnisfortschritt auf dem Fuße folgt und dem jeweiligen institutionellen Zustande der Gesellschaft angemessen ist. Für uns bedeutet das ganz einfach: die Demokratie ist heute dem Versagen nahe, weil die Volksaufklärung vor ihrem letzten, dem kritischen Stadium Halt gemacht hat.

Um dies Mißverhältnis zu erkennen, haben wir erst gewisse grundlegende Veränderungen der Demokratie ins Auge zu fassen.

I. Von der bürgerlichen zur Massendemokratie

Als die Französische Revolution über ihren aufgeregten ersten Akt, die Demokratie der Tribunale, Kaffeehäuser und Markthallen hinausgedieh, stellte Marat in seinem »Ami du Peuple« mit bissigem Hohn fest, daß die Advokaten, Schreiberseelen und Bourgeois das Volk um die Früchte der Revolution betrogen hätten. Er hatte nicht ganz unrecht, aber man kann den Sachverhalt minder agitatorisch ausdrücken. Die junge Demokratie wurde zur Demokratie des Bürgertums aus dem einfachen Grunde, weil bislang nur das Bürgertum für sie reif war. Die breiten Volksschichten treten in der destruktiven Phase der Revolution als umstürzlerische Masse auf, aber sie sind konstruktiver Politik unfähig. In Frankreich spielen sie seit dem ersten Kaisertum und bis zum Sturze des zweiten immer nur dann eine Rolle, wenn kritische Situationen zu Temperamentsausbrüchen einladen – und da sind sie denn auch keineswegs fest in demokratischen Forderungen, sondern geneigt, sich von den Stimmungswellen der geschichtlichen Stunde tragen zu lassen. Sonst verhalten sie sich politisch passiv. In England ist nicht einmal formalrechtlich eine klare Scheidungslinie zwischen Privilegienstaat und Demokratie zu ziehen. Jener Parlamentarismus der Gentry, mit dem das 19. Jahrhundert beginnt, wandelt sich schrittweise über die Reihe der Parlamentsreformen hin zur parlamentarischen Demokratie, und diese Entwicklung wird erst nach dem Ersten Weltkrieg durch das Frauenstimmrecht zum Abschluß gebracht. Die deutsche Achtundvierziger-Demokratie war eine Angelegenheit der Akademiker und Großbürger. Zu Demokratien im vollen heutigen Sinne des Wortes werden die europäischen Staaten erst mit dem Erwachen der Bauern- und Arbeiterschaft zu politischer Aktivität, d. h. von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an. Die Demokratie des Bürgertums wird zur Demokratie der Volksmassen. Während sie sich so in der Ausdehnung ihrer Trägerschaft vollendet, bringt sie ihre Seinsgrundlagen in Gefahr. Das könnte ein inneres Dilemma der

Demokratie, in ihrem eigenen Wesen begründet, sein, und dies würde bedeuten, daß die Demokratie ihren eigenen Untergang herbeiführt, sofern nicht ihre Entfaltung vor dem Höhepunkt zum Stillstand gebracht wird. Die Gefahr liegt nicht im demokratischen Modell der Gesellschaftsstruktur, sondern ist dadurch heraufbeschworen, daß man über die Verwirklichung demokratischer Institutionen die Züchtung der demokratischen Persönlichkeit versäumt hat.

Dieser Verlauf ist nun nicht nur mit der Volksaufklärung als einer Leistung der Kinderschule und Erwachsenenbildung zusammenzuhalten, sondern mit der politischen Meinungsbildung nach dem Modell des Aufklärungsdenkens.

An früherer Stelle war von der Rolle der Diskussion als Mechanismus der politischen Meinungsbildung die Rede. Dort galt es vor allem der Utopie zu begegnen, daß politisch-pragmatische Auffassungen jemals »richtig« im Sinne theoretischer Wahrheit sein könnten. Hier kommt es auf einen anderen Aspekt dieses Vorstellungszusammenhanges an. Der Begriff der öffentlichen Meinung entstammt der Aufklärungszeit. Jacques Necker, der Finanzminister Ludwigs XVI., schmeichelte sich, den Finger auf dem Puls der öffentlichen Meinung zu haben. In seinem Werk über die Staatsfinanzen, 1787, gleich nach seinem Sturz, herausgegeben, und erneut in den Betrachtungen über die Revolution, 1797, beschuldigt er die Hofclique des letzten Königs des völligen Mangels an Verständnis für die politische Bedeutung der öffentlichen Meinung. Das klingt beinahe wie eine demokratische Fanfare. Weit gefehlt! Aus dem Zusammenhang dieser Schriften geht unverkennbar hervor, daß der absolutistische Politiker die Macht der Volksmeinung zwar erkannt, aber negativ bewertet hat. Für ihn stellt die Sache sich so dar, daß der Fürst und seine aufgeklärten Staatsmänner in der Durchsetzung ihrer Entschließungen auf den Unverstand und die Vorurteile des Volkes stoßen, dessen Borniertheit die besten landesväterlichen Absichten zuschanden machen kann. Die Volksmeinung ist ein Hindernis, im günstigsten Fall, mit Necker selbst gesprochen, »entweder ein wertvoller

Bundesgenosse oder ein gefährlicher Widersacher«. In ganz ähnlicher Weise sieht auch Rousseau, der Demokrat mit den totalitären Neigungen, die Volksmeinung zwar als einen der vier Grundpfeiler des Staates, hebt aber hervor, daß der Regent, ehe er politische Maßnahmen trifft, die öffentliche Meinung zu erkunden, vorzubereiten und zu bearbeiten habe. Die öffentliche Meinung spielt also gegenüber der Staatsführung eine negative Rolle. Sie ist von Bedeutung als eine psychologische Bedingung, mit der die politisch Verantwortlichen in ihrem Handeln zu rechnen haben. Es gilt also, diese Volksmeinung zu kontrollieren und zu manipulieren.

Demokratisches Staatsdenken spricht der öffentlichen Meinung die gerade entgegengesetzte Rolle zu, und dies eben aus dem Geiste der extensiven Aufklärung heraus. Die öffentliche Meinung soll die Regierung in ihren Maßnahmen bestimmen und kontrollieren. Die öffentliche Meinung ist der eigentliche Motor aller Politik. Die obrigkeitliche Manipulation der Volksmeinung wird vom Enzyklopädisten Helvetius als Priester- und Herrentrug gebrandmarkt. Nie wird *für* das Volk regiert werden, solange nicht *durch* das Volk regiert wird. Mit der Französischen Revolution wird die öffentliche Meinung zur politisch *konstruktiven* Macht. Daher die ungeheure Bedeutung, die man der politischen Diskussion beimaß, daher auch das Aufblühen der Presse als politischer Großmacht. Die Presse ward zur Meinungspresse, zum wichtigsten Forum der politischen Diskussion, dem vornehmsten Organ der öffentlichen Meinung, zur Fackelträgerin der politischen Aufklärung. Ein Stück Pressegeschichte beleuchtet sehr scharf den Übergang von der bürgerlichen zur Massendemokratie.

Die Staatsdoktrin der Aufklärung teilte der Presse eine dreifache Aufgabe zu. Sie sollte erstens ihre Leser von den Tatsachen des öffentlichen Lebens unterrichtet halten, d. h. ihnen das Material öffentlicher Meinungen zugänglich machen. In der Presse sollten zweitens politisch Eingeweihte ihre Auffassungen diskutieren. Dadurch erhielt der Leser Kenntnis von den Gründen politisch

aufgeklärter Männer für und wider die einzelnen Anschauungen, wurde instand gesetzt, diese Gründe zu wägen und seine eigene Entscheidung zu treffen. Endlich war die Presse dasjenige Organ, das mit größter Wirkung an den Beschlüssen des Parlaments und den Maßnahmen der Regierung Kritik üben konnte. Diese öffentliche Kritik ist das A und O der Demokratie, ist der Kontrollmechanismus, der die Wählermassen gegen die Eigenmächtigkeit ihrer Vertrauensmänner, die Minderheit gegen Machtmißbrauch der Mehrheit beschützt.

Bezeichnet man in diesem Sinne die Presse als Organ der Aufklärung, insbesondere der politischen, meint man damit einen doppelten Sachverhalt. Gegenüber einem vom Geiste der Aufklärung schon erfaßten Publikum hat die Presse die Aufgabe, konkrete *Aufklärungen* zu geben, wobei »Aufklärung« im alltäglichen Sinne der Information (über einen Gegenstand) gemeint ist. Davon abgesehen war aber der Presse – damals wenigstens – die Aufgabe gestellt, die politische *Aufgeklärtheit* im Volke zu verbreiten und so immer weitere Kreise für die Rolle vollmündiger, aktiver Bürger in einer Demokratie zu machen.

Die Verbreitung der Tagespresse spiegelt den allmählichen Übergang von der Bürger- zur Massendemokratie. Während der Französischen Revolution wurden zwar die Zeitungen gierig verschlungen, aber selbst damals offenbar nur von einer begrenzten Bevölkerungsschicht. Das kann man aus den Auflagen schließen. Als Rekordauflage wird die vom »Journal de Paris« vorübergehend im Jahre 1792 erreichte von 20 000 angegeben – und selbst dies ist vermutlich übertrieben. Die Zeitung, Hauptquelle der Unterrichtung über politische Angelegenheiten, hatte notwendigerweise ein begrenztes Einzugsfeld, teils weil sie teuer und deshalb für den gemeinen Mann unerschwinglich war, teils weil die breiten Massen der Arbeiter und Bauern des Lesens unkundig, jedenfalls nicht lesegewohnt waren. Den Wendepunkt bezeichnet die billige Zeitung, B. H. Days »Sun« (New York 1833), Emile de Girardins »La Presse« und Dutacqs »Le Siècle« (Paris 1836). Wenn auch diese Groschenpresse der Geschäftsreklame

ihre Entstehung verdankte, erfüllte sie doch zu ihrer Zeit eine demokratische Sendung. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts greift das aktive politische Interesse von den Akademikern und der wohlhabenden Bourgeoisie auf das Kleinbürgertum über, gegen Ende des Jahrhunderts auf die breiten Massen der Bauern und Industriearbeiter.

Damit ändert sich nun aber auch das Verhältnis der Presse zur öffentlichen Meinung gründlich. Der Terminus »Meinungspresse« nimmt eine neue Bedeutung an. Die im Sinne der Aufklärung klassische Aufgabe der Presse war es, 1. den politisch Denkenden die Voraussetzungen selbständiger Meinungsbildung zugänglich zu machen, und 2. immer weitere Kreise zu selbständigem politischem Denken heranzubilden. Die Presse der Massendemokratie hat sich von diesem Programm weit entfernt, und das einzige, womit der Abfall des Journalismus den Abfall von seinen Zielsetzungen entschuldigen kann, ist deren utopische Überspannung.

Die politische Lehre der Aufklärung überschätzte den Anteil der Vernunft am menschlichen Handeln. Sie erwartete, daß der aus der Vormundschaft des Aberglaubens befreite Mensch sich in seinen Willensentschlüssen durch Verstandesüberlegungen lenken lasse. Man brauchte nur den Verstand des Menschen zu schulen, ihm unverfälschte Tatsachenkenntnis zugänglich zu machen und seine Überlegungen logisch zu leiten, so werde er sich seine rational begründete politische Meinung bilden. Das war schlechte Psychologie, unterschätzte den Einfluß von Trieben und Gefühlen auf die Willensbildung, den Einfluß des Willens auf die Meinungsbildung. Es war aber auch – viel schlimmer noch – schlechte Erkenntnistheorie. Die Aufklärungszeit wußte nicht, was wir heute wissen: daß praktisch-politische Auffassungen kraft ihrer Gegenstände und Inhalte selbst jenseits der Wahrheitskriterien liegen. Die Erkenntnis endet, wo der Wille beginnt. Nicht einmal der Aufgeklärteste kann auf dem Wege der Einsicht und Vernunftüberlegung eine Linie politischen Handelns als »die richtige« erkennen. Er kann nur nachträglich seinen Willensentschluß

rationalisieren, d. h. mit einer mehr oder weniger einleuchtenden Ideologie überbauen. Damit ist die Vorstellung von der öffentlichen Diskussion als Weg zu praktisch-politischer Wahrheitserkenntnis ad absurdum geführt. In der politischen Diskussion stehen nicht richtige und falsche, nicht mehr oder minder richtige Meinungen einander gegenüber, sondern ideologisch überbaute Willensstandpunkte. Die Streitenden suchen nicht objektive Wahrheit, sondern bemühen sich, ihren Willensstandpunkten mit der Waffe des Wortes Geltung zu verschaffen.

Dennoch ist zwischen der Meinungspresse von damals und von heute ein sehr wesentlicher Unterschied. Vor hundertzwanzig Jahren sprachen Journalisten und Politiker zu einem von vornherein ziemlich aufgeklärten, jedenfalls wohlgeschulten Publikum. Daß auch die politischen Meinungen dieser Auserwählten mehr durch subjektiven Willen als objektive Vernunft bestimmt waren, ist eine Sache für sich. Etwas ganz anderes ist es, daß diese Meinungs- und Willensbildung doch, dank einer gewissen Schulung und intellektuellen Reife, einigermaßen selbständig vor sich ging. Gegenüber diesem aufgeklärten Publikum hatte die Presse vor allem die Aufgabe sachlicher Information. Sie hatte dem Bürger die Substanz zugänglich zu machen, über die er sich eine Meinung zu bilden hatte. Die Kommentare des Journalisten wollten mehr die vorliegenden Probleme beleuchten, als dogmatisch zu ihnen Stellung zu nehmen. Der Zeitungston war sachlicher, ruhiger, mehr abwägend. Die begrenzte Schicht, von der die damalige Demokratie getragen war, würde übrigens grober, suggestiver Beeinflussung kräftigen Widerstand geleistet haben.

Das alles wird in der Massendemokratie anders. Der Politiker selbst fühlt sich nicht mehr so sehr als Exponent und Sprachrohr einer staatsbürgerlichen Meinungsfront, sondern betrachtet es in zunehmendem Maße als seine Aufgabe, große Bevölkerungsmassen zu sammeln, zu organisieren und zu manipulieren. Das Wissen dieser Massen in politischen Dingen ist lückenhaft, ihre Fassungsgabe begrenzt, ihre Fähigkeit, sich selbst eine Mei-

nung zu bilden, ist daher unzulänglich – und all das gerade in einer Zeit, wo der Staat seinen Wirkungsbereich ausdehnt, neue Souveränitätsaufgaben übernimmt und die Einsicht in die öffentlichen Angelegenheiten also erhöhte Sachkenntnis heischt. Der Politiker der Bürgerdemokratie sammelt die kraft individueller, selbständiger Meinungsbildung übereinstimmenden Willen zu gemeinsamem staatsbürgerlichen Handeln. Der Politiker der Massendemokratie kürzt das Verfahren ab. Indem er an Stimmungen appelliert, bringt er große Volksmassen unter seinen Einfluß und impft sie mit Meinungsklischees, deren er sich dann in der Politik des Tages als Aktionslosungen bedient. Es handelt sich nicht mehr darum, die Staatsbürger sachlich zu informieren, sondern sie agitatorisch zu mobilisieren. Nicht mehr darum, die Voraussetzungen selbständiger Meinungsbildung zu schaffen, sondern öffentliche Meinung zu machen, indem man die rechten Zauberformeln für vorhandene Massenstimmungen findet. Die Presse fördert nicht mehr die selbständige Meinungsbildung, sondern sucht Massenmeinungen zu erzeugen und die unter ihnen gesammelten Meinungsblöcke zu gängeln.

Das äußert sich auf vielerlei Art im Aufbau der Zeitung. Ihre Kommentare nehmen apodiktisch einen bestimmten Standpunkt ein und agitieren planmäßig für ihn. Ihr Gehalt an Nachrichten, scheinbar informativ, dient der Meinungsmache durch Auswahl und Unterdrückung von Tatsachen – Lord Northcliffe hat den berühmten Satz geprägt: »The main power of the Press is the suppress« (42) –, in der Aufmachung und Plazierung der Nachrichten, in der insinuierenden oder auf andere Weise suggestiven Form, in der sie vorgebracht werden, kurz in der sogenannten »Nachrichtenpolitik«.

Ich verkenne keineswegs, daß viele Übergangsstufen zwischen streng sachlicher Information und suggestiver Hirnmassage liegen. Die schroffe Gegenüberstellung hat aber hier den Zweck, hervorzuheben, daß Agitation, Propaganda, Massenabsatz wohlfeiler Meinungsklischees nicht nur etwas *anderes* sind als politische Aufklärung, sondern das gerade *Gegenteil* davon.

Bis zum Ersten Weltkrieg war es üblich, die Presse als Hauptorgan ungehemmter Meinungsmache zu betrachten und ihr demgemäß die Verantwortung für die bestehenden öffentlichen Meinungen aufzuerlegen. Seither sind entgegengesetzte Auffassungen lautgeworden. Insbesondere aus dem Kreise des Journalismus selbst vernimmt man nicht selten – wohl zur Verteidigung der Presse gegen ihre Kritiker – die Behauptung, es bleibe der Zeitung nichts anderes übrig, als die Meinungen ihres Publikums zum Ausdruck zu bringen, selbst wenn der Journalist sie nicht teile. Man hört da gelegentlich Aussprüche wie: »Das würden unsere Leser nicht verstehen« oder »Jenes würde uns hunderte von empörten Leserbriefen auf den Hals bringen« – immer stillschweigend unterstellt, daß die gedachte Stellungnahme die sachlich richtige wäre, sich aber aus leserpsychologischen Gründen verbietet. Wie so oft, liegt wohl auch hier die Wahrheit in der Mitte. Öffentliche Meinungen entstehen sicherlich auch außerhalb des Einflußbereiches der Presse, vielleicht sogar im Gegensatz zu ihr. Die Presse hat, wenn sie ihre Leser halten will, mit solchen Meinungen zu rechnen, kann ihnen nicht ins Gesicht schlagen. Anderseits kann man sich aber zuweilen nicht des Eindrucks erwehren, daß die angeblich spontanen Volksmeinungen, denen Politiker und Presse sich fügen zu müssen behaupten, vorher mit großem Eifer von ihnen selbst inspiriert und genährt worden sind. Der Sachverhalt scheint ungefähr folgender zu sein: Die Presse findet objektlose öffentliche *Stimmungen* vor, die sie, mit recht weitem Spielraum, auf gewisse artikulierte *Meinungen* hinsichtlich konkreter Fragen der Politik festzulegen vermag. Haben solche Meinungen dann erst einmal in der Öffentlichkeit Wurzel gefaßt, binden sie natürlich auch den Meinungsmacher selbst insofern, als sie nicht über Nacht geändert werden können. Die Manipulation der Volksmeinungen ist ein ziemlich schwerfälliges Verfahren.

Wie dem aber auch sei – die Presse erfüllt ihre Aufgabe in einer demokratischen Gesellschaft weder, indem sie dem Publikum gewisse *Meinungen* suggestiv *aufzwingt* noch indem sie sich zum

untertänigen *Sprachrohr* von Massen*stimmungen* erniedrigt. Auch im Zeitalter der Massendemokratie wäre es ihre Aufgabe, durch wahrheitsgemäße Mitteilung von Tatsachen und allseitige Diskussion von Standpunkten und Argumenten die selbständige staatsbürgerliche Meinungsbildung zu ermöglichen und zu fördern. In einem hatte die politische Doktrin der Aufklärungszeit ja völlig recht: das Schicksal der Demokratie hängt von der wachsenden Einsicht des Staatsbürgers, seiner freien Meinungsbildung hinsichtlich der öffentlichen Angelegenheiten ab. In ebendem Umfange, wie die Politiker und ihre Presse entweder durch Propaganda politische *Massenmeinungen machen* oder sich vor *Massenstimmungen beugen*, – in ebendem Umfange verzögern, ja verhindern sie das Heranreifen der Massen zu verantwortlichem politischen Denken, arbeiten also der Demokratie geradezu entgegen.

In noch einer anderen Hinsicht haben die Bedingungen politischen Lebens sich mit dem Übergang von der Bürger- zur Massendemokratie geändert. Die Schichten, die einst Träger der Demokratie waren, die Intellektuellen und das gehobene Bürgertum, waren in ihrer politischen Grundeinstellung einig. Die Akademiker und Intellektuellen teilten die wirtschaftlichen Anschauungen des Großbürgertums, das Bürgertum aber sah in der Schicht der Studierten seinen kulturellen, weithin sogar seinen politischen Exponenten. Die breiten Massen waren politisch passiv, die Bürgerlichkeit der Demokratie war über Diskussion erhoben und unangreifbar. Der bekannte demokratische Wahlspruch: »We agree to differ« kann das politische Leben lenken, solange die möglichen Meinungsverschiedenheiten sich auf Einzelheiten und auf die politischen Mittel und Wege, nicht aber auf die Grundlagen selbst und die politischen Ziele beziehen. Gerade dies letzte aber tritt mit dem Übergang zur Massendemokratie ein. Unbürgerliche Massen, politisch gleichberechtigt und von ihren Rechten Gebrauch machend, melden ihre Forderungen hinsichtlich der Substanz demokratischer Lebensform an. Nicht mehr Varianten demokratischer Grundmeinungen, sondern einander ausschlie-

ßende Meinungen stehen einander gegenüber. Es bedarf keiner langen Erläuterungen, daß die Tragfähigkeit demokratischer Daseinsordnung damit auf eine ungleich härtere Probe gestellt wird als je vorher.

II. Erweiterung der Staatsaufgaben

Die Demokratie trat Arm in Arm mit dem Liberalismus auf den geschichtlichen Plan. Das bedeutete, daß sie als »schwacher Staat« gedacht war, und als schwacher Staat fungiert sie am reibungslosesten. Eigentlich ist der Ausdruck »schwacher Staat« falsch. Nicht aus Schwäche übt der Staat wenig Macht aus, sondern weil ihm Machtenthaltsamkeit auferlegt ist. Gemeint ist ein gewisses Gewichtsverhältnis zwischen Staat und Gesellschaft. Der neuzeitliche Staat ist bekanntlich mit dem Absolutismus entstanden, indem innerhalb der bisherigen, gestuft-dezentralistischen Lehnsgesellschaft gewisse öffentliche Funktionen zentralisiert wurden. Gegen diesen Etatismus wendet liberaldemokratisches Denken sich. Dem Selbstherrscher stellt es das souveräne Volk, dem Staate die »freie Gesellschaft« gegenüber. Der Staat soll sein: Garant der nationalen Integrität nach außen und der Menschenrechte nach innen. Insbesondere in Fragen der Wirtschaft übt der Staat größte Zurückhaltung.

Das wird schon mit dem Interventionismus der achtziger Jahre, insbesondere aber nach dem Ersten Weltkrieg völlig anders, und dies hängt mit dem beschriebenen Übergang von der Bürger- zur Massendemokratie unmittelbar zusammen. Die besitzlosen Massen, die in der »freien Gesellschaft« die Schwächeren sind, werden durch die Zahl ihrer Stimmen die Stärkeren im Staate und bedienen sich dieser Machtstellung, um auf politischem Wege ihre wirtschaftliche Lage zu verbessern. Mit Erfolg. Das Ergebnis ist nicht nur eine Intensivierung der staatlichen Wirtschaftspolitik im allgemeinen, sondern ein tiefer staatlicher Eingriff in die Einkommensverteilung.

Im 19. Jahrhundert waren die Gegenstände politischen Meinungsstreites verhältnismäßig luftiger Art, sie rührten nicht an die Wurzeln der persönlichen Existenz. Im 20. Jahrhundert sind die politischen Entscheidungen zu solchen über das tägliche Brot jedes einzelnen geworden. Eines der zahlreichen Symptome dafür ist der Teil des Volkseinkommens, der auf dem Wege über Steuern, Zölle und Abgaben der öffentlichen Hand zugeführt wird und über dessen Verwendung Parlament und Regierung entscheiden. Für Dänemark stellen die Zahlen sich wie folgt:

Jahr	Steuern und Abgaben in % des Volkseinkommens
1874	11 %
1908–09	10 %
1917–18	29 %
1925–26	17 %
1929–30	18 %
1938–39	23 %
1943–44	29 %

Das heißt also, daß über die Verwendung von etwa einem Drittel des gesamten Volkseinkommens im politischen Wege kollektiv entschieden wird. Man sieht, daß auf den ersten, durch Kriegsnotstand erklärten Höhepunkt von 1917–18 zwar eine Reaktion folgt, daß aber ein erneutes Ansteigen während der Zwischenkriegszeit stattfindet, d. h. als Ausdruck einer politischen Tendenz und unabhängig von außergewöhnlichen Ereignissen. Der Zweite Weltkrieg beschleunigt nur eine schon vorher deutlich abgezeichnete Entwicklung. Es sei hervorgehoben, daß die Einnahmen aus öffentlichen Betrieben hier nicht mitgerechnet sind. Vor allem aber ist darauf aufmerksam zu machen, daß, abgesehen von den Beträgen, über die der Staat unmittelbar durch Besteuerung verfügt, weit größere Teile des Volkseinkommens indirekt durch Rohstoffzuteilung, Devisen- und Außenhandelskontrolle usw. der öffentlichen Bewirtschaftung unterliegen. Selbst wenn z. Zt. eine Reihe zwangswirtschaftlicher Maßnahmen abgebaut werden, kann

doch kein Zweifel darüber herrschen, daß auf lange Sicht die breiten Massen auf öffentliche Bewirtschaftung eines stets wachsenden Teiles des Volkseinkommens hinstreben.
Die Substanz politischer Auseinandersetzung ist m. a. W. heute von vitaler Bedeutung für jeden einzelnen. Es geht nicht mehr um ein bißchen Ideen- und Kulturpolitik, sondern um die Futterkrippe.

III. Es wird immer schwieriger, Bescheid zu wissen

Die politischen Kenntnisse, deren der demokratische Staatsbürger des 19. Jahrhunderts bedurfte, waren sehr einfacher und höchst allgemeiner Art. Jeder normal begabte Mensch konnte durch entsprechende Belehrung in den Besitz des Wissens gelangen, das ihm ermöglichte, die Substanz demokratischer Politik leidlich zu verstehen. Insofern hatte die staatsbürgerliche Aufklärung in ihrer damaligen assertorischen Form einen guten Sinn.
Mit der Erweiterung des staatlichen Aufgabenkreises wird das anders. Insbesondere seit der Staat regulierend in das Wirtschaftsleben eingreift, sind auf demokratisch-parlamentarischem Wege Entscheidungen zu treffen, über deren Voraussetzungen und mögliche Folgen sogar die Fachleute oft uneinig sind, die Berufspolitiker sich mit mehr Aplomb als Sachverständnis äußern und die Durchschnittsbürger völlig im Dunkeln sind.
Robert Michels hat bekanntlich schon 1911 (43) die Umbildung der Demokratie zur Oligarchie vorausgesagt. Er, der spätere Faschist, hat allerdings in erster Linie darauf hingewiesen, daß die Berufspolitiker mit Hilfe des Parteiapparates sich als permanente Machtclique aufwerfen und den Wähler in Reih und Glied planmäßig entrechten würden. Mancher spätere Feind der Demokratie und des Parlamentarismus hat daraus seine Argumente geschöpft. Man kann die Erscheinung des Berufspolitikers und sein wachsendes Übergewicht im Spiel der politischen Kräfte auch anders und weniger boshaft erklären. Nämlich eben mit der zunehmenden Kompliziertheit der politischen Einzelentscheidungen.

Allein schon die parlamentarische Behandlung eines Staatsbudgets erfordert heute ganz erhebliche Sachkenntnis, die – von anderen Voraussetzungen abgesehen – weitgehend durch Routine erworben werden muß. Jeder einzelne Zweig der Gesetzgebung, sozialpolitische, steuerpolitische, bank-, kredit- und geldpolitische Fragen und ein Dutzend andere Sondergebiete parlamentarischer Politik sind zu Spezialitäten geworden. Jede Partei, die wirklichen Einfluß auf die parlamentarischen Entscheidungen üben will, muß ihre besonderen Sachverständigen für diese verschiedenen Gebiete haben und sie durch Wiederwahl dauernd für diese Aufgaben bereithalten. Allein schon dadurch muß jedes Parlament heute einen gewissen Stamm von Abgeordneten zählen, die geradezu Politiker auf Lebenszeit sind. Die von Wahlperiode zu Wahlperiode wechselnden Abgeordneten spielen in den Parlamentsverhandlungen eine untergeordnete Rolle. Durch Bewährung und Auslese rücken einzelne von ihnen in den parlamentarischen Innerkreis der Partei auf. Eben weil die parlamentarischen Entscheidungen zusehends mehr Fachkenntnis erfordern, geht aber auch immer mehr reale Entscheidungsmacht vom Parlamentsplenum auf die einzelnen Parlamentsausschüsse über. Die Vorschläge, die dem Plenum von den Ausschüssen zur Abstimmung unterbreitet werden, sind so eingehend und mit so überlegener Kenntnis der Gegenstände durchgearbeitet, daß grundlegende Änderungen im Plenum im allgemeinen kaum stattfinden.

Die Figur des berufs- und gewerbsmäßigen Politikers ist durch die Vermehrung und Komplizierung des parlamentarischen Stoffes gerechtfertigt. Ja, angesichts der Tatsache, daß auch die westlichen Demokratien einer planwirtschaftlichen Zukunft entgegentreiben, werden heute Zweifel laut, ob die Berufspolitiker hinreichend sachkundig seien, um ihre Machtstellung zu halten. Nach der Entmachtung des Wählers durch den Berufspolitiker erwarten manche eine Entmachtung des Berufspolitikers durch den Fachbeamten (44).

Wie dem nun auch sein mag, so sind dem Verständnis des Durchschnittswählers viele und leider oft gerade die ihn vital angehenden Fragen der Politik entzogen. Das ist aber nicht *ausschließlich*

eine Folge davon, daß die früher sich selbst überlassenen wirtschaftlichen Vorgänge in den Bereich der Staatspolitik gezogen sind. Es hängt vielmehr mit zwei weiteren Umständen zusammen. 1. Diese Vorgänge selbst sind verwickelter und schwerer durchschaubar geworden – vielleicht gerade dadurch wirklich mehr kontrollbedürftig als früher –, weil die wirtschaftlichen Räume eine ungeheure Erweiterung erfahren haben. Selbst recht große Länder sind heute nicht mehr imstande, eine unabhängige Wirtschaftspolitik zu führen. Die weltwirtschaftlichen Verzahnungen greifen allenthalben so tief in die Volkswirtschaften ein, daß nur der eine verantwortliche Meinung über wirtschaftspolitische Fragen haben kann, der die weltwirtschaftlichen Zusammenhänge überblickt. 2. Dazu kommt aber, daß die wissenschaftliche Erkenntnis der Wirtschaftsprozesse im Laufe der letzten fünfzig bis sechzig Jahre außerordentliche Fortschritte gemacht hat. Der Abstand zwischen dem wirtschaftlichen Oberflächenwissen des Laienbürgers und der analytischen Einsicht des Sozialökonomen ist um ein Vielfaches gewachsen. Insofern kann man freilich sagen, daß die Kompetenz des Bürgers von heute doch jedenfalls viel geringer sei als vor fünfzig Jahren. Das ist aber nicht genug. Solange ein Gegenstand nicht der wissenschaftlichen Einsicht erschlossen ist, wird seine politische Behandlung notwendig dilettantisch sein. Ermöglichen aber fachliche Erkenntnisfortschritte wissenschaftlich unterbaute und durchdachte Maßnahmen, wird die Politik des Laienverstandes unverantwortlich.

Das Gesamtergebnis dieser Entwicklung ist, daß nicht nur die wenig geschulten »breiten Massen«, sondern auch die weit überwiegende Mehrzahl der bestunterrichteten Staatsbürger wirklicher Sachkenntnis hinsichtlich der meisten Gegenstände der Politik entbehren. Assertorische Aufklärung könnte niemals weit genug getrieben werden, um diesen Mangel zu beheben. Die Zahl der öffentlichen Angelegenheiten ist zu groß, das im Bezug auf sie Wißbare ist zu umfassend und die Methoden der Sacherkenntnis sind zu sehr spezialisiert, als daß sie auch nur in

ihren Grundzügen allgemein zugänglich gemacht werden könnten. Die Folge davon ist eine empfindliche Einschränkung der Kontrollmöglichkeiten, die der Wähler den Regierungsorganen gegenüber hat.

Diese Entwicklungszüge haben – zusammen mit anderen, hier nicht ausdrücklich genannten – das heutige Dilemma der Demokratie herbeigeführt. Mit Recht ist so oft darauf hingewiesen worden, daß hinter der Massendemokratie die Diktatur auf der Lauer liege. Falsch wäre es aber, daraus zu schließen, daß die Demokratie in der Massengesellschaft auf die Dauer unhaltbar sei.

Unvereinbar sind nur Massengesellschaft und *Stimmungsdemokratie*. Was heißt das? Statt es mit abstrakten Wendungen zu bestimmen, beschreibe ich es lieber in anschaulicher Fülle.

Bei den heutigen Dimensionen des Staates kann die Demokratie niemals direkt, sondern immer nur repräsentativ sein. Das heißt, daß die Gesamtheit der Staatsbürger – von der seltenen Ausnahme des Referendums abgesehen – nicht unmittelbar ihre politischen Beschlüsse und Entscheidungen trifft, um sie dann von beamteten Staatsorganen durchführen zu lassen. Die Staatsbürger wählen vielmehr ihre parlamentarischen Vertrauensmänner, aus deren Kreis die Regierung hervorgeht. An diese Instanzen, Parlament und Regierung, delegiert das Volk auf Widerruf seine Souveränität. Entscheidend für den Bestand der Demokratie sind also zwei Prozesse, nämlich die Auslese der Volksvertreter und die wirksame Kontrolle über ihr politisches Handeln.

Die Auslese der Volksvertreter oder, mit einem beliebten, etwas hochtrabenden Wort: die politische Elitenbildung, ist zweifellos in der Massengesellschaft erschwert. Jedenfalls muß sie anders vor sich gehen als in engeren Verhältnissen. Repräsentativdemokratie beruht auf einem Vertrauensverhältnis zwischen Wähler und Abgeordnetem. Wenn ein Sechzigmillionenvolk sagen wir sechshundert Abgeordnete zu wählen hat, je einen auf hunderttausend Einwohner, kann diese Wahl nicht Sache *persönlichen* Vertrauens sein. Dazu fehlt die wichtigste Voraussetzung: genaue Kenntnis der Person. Sie fehlt um so mehr, als infolge der Frei-

zügigkeit und örtlichen Beweglichkeit heutiger Bevölkerungen das Verhältnis zwischen den »Ortsansässigen« und der »stadtbekannten Persönlichkeit« immer seltener wird. So ist denn der Übergang von der Personen- zur Listenwahl ganz folgerichtig. Das Vertrauen des Wählers gilt heute im allgemeinen nicht mehr einer benannten politischen Persönlichkeit, sondern der Organisation (Partei), die eine politische Richtung vertritt. Mit der Anonymisierung des öffentlichen Lebens wird notwendigerweise auch das Verhältnis zwischen Wählern und Abgeordneten entpersönlicht (45). Leider ist das nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit Versachlichung.

Versachlicht wird zwar die *Auslese* der Parlamentspolitiker, nicht aber das Verhältnis der Wähler zu ihnen. Schon in der Zwischenkriegszeit wurde viel darüber geklagt, daß der Stimmberechtigte zwar seine *Stimme* abgebe, aber keine eigentliche *Wahl* habe. Ein enger Kreis von Maßgebenden innerhalb jeder Massenpartei stelle die Wahlvorschlagslisten auf, die Parteibürokratie entscheide darüber, welche Personen in welcher Reihenfolge ins Parlament einrücken. Der Wähler könne nur entweder auf die Liste dieser oder jener Partei seine Stimme abgeben. Das ist bei durchgeführter Listen- und Proporzwahl wirklich der Fall. Unberechtigterweise hat man aber daraus eine vernichtende Kritik des »Parteienstaates« entwickelt.

Der Bürgerdemokratie gehört die Ideenpolitik an, und ihr entspricht die Personenwahl. Die Persönlichkeit vertritt eine Idee. Auch heute noch ist daher in den kleinen, nicht auf bestimmte Masseninteressen festgelegten Parteien das Verhältnis zwischen den Wählern und einer benannten Politikergestalt in höherem Grade persönlich als in den Massenparteien. Der Massendemokratie entspricht Interessenpolitik. Die Interessen einer Schicht oder Gruppe werden durch eine Machtorganisation vertreten. Die Persönlichkeit des Politikers träte damit logischerweise in den Hintergrund. Es käme nur auf seine sachliche Eignung an, dem Interessenstandpunkt der Partei Geltung zu verschaffen. Zweifellos ist die Vorstandschaft einer Partei in höherem Grade

zuständig, diese Eignung zu beurteilen, als die Masse der Parteimitglieder und Wähler. Die sachlichen Qualifikationen sind entscheidend. Wenn man demgegenüber darauf hinweist, daß die parlamentarisch-politischen Eliten wahrhaftig armselig genug, daß m. a. W. unsere Politiker schlechte Politiker seien, so ist darauf mancherlei zu antworten. Vor allem, daß der vollkommene Auslesemechanismus noch auf keinem Leistungsgebiete erfunden ist. Auch die Universitätsprofessoren sind nicht ausnahmslos Leuchten der Wissenschaft. Zweitens könnte die Politikerauslese zwar besser, sie könnte aber auch – nehmt alles nur in allem – noch viel jämmerlicher sein, als sie es tatsächlich ist. Drittens wäre sie vermutlich besser, wenn wirklich die Parteivorstände in der Vergebung der Parlamentssitze so souverän wären, wie man es gerne erscheinen läßt. Tatsächlich erzwingen die Massen der Wähler in erheblichem Umfang eine »demokratische Korrektur«. Wir haben gerade z. Zt. den Fall, daß die dänische Bauernpartei ihren bestbefähigten Mann, einen Professor der Sozialökonomik, fallen läßt, weil er wirtschaftlich denken kann und darum den bäuerlichen Massen unheimlich ist. Er sagt ihnen die unangenehme Wahrheit, daß engstirnige Interessenpolitik auf kurze Sicht sich später rächen werde.

Damit sind wir beim springenden Punkte: während die Substanz der Politik versachlicht wird und darum rein sachliche Befähigungen erfordert, sind die Wählermassen nicht an sachliches Urteilen gewöhnt, sondern reagieren stimmungsmäßig. Der Mann, der ihnen nicht sklavisch aufs Maul schaut, wird weggeekelt.

Während die Substanz und Technik der Politik zunehmend versachlicht, nach der nüchternen Realpolitik hin entwickelt wird, erfährt die Wahlentscheidung des Staatsbürgers zwar eine Entpersönlichung, aber nicht nach der sachlichen, sondern nach der ideologisch-stimmungsmäßigen Seite hin. Von den Parteien und ihren Exponenten wird das geradezu unterstützt, weil sie nicht in Staatsbürgern, sondern in Massen denken. Die Stimmen großer Massen zu gewinnen ist bei der heutigen Entwicklung der Propagandatechnik am leichtesten dadurch möglich, daß man mit

hinlänglich allgemeinen Ideologien an ihre Stimmungen appelliert. Das Vertrauen des Wählers gilt heute weder dem untadeligen *Charakter* einer politischen Persönlichkeit noch dem *sachlichen Können* und Verhandlungsgeschick eines politischen Funktionärs, sondern der ideologischen *Doktrin* einer Partei. Einer Persönlichkeit allenfalls insofern, als sie dank äußerer Erscheinung oder bestechender Suada zum Symbol der Massenideologie wird.

Noch bedenklicher als um die Wahlmotive des Staatsbürgers ist es um die demokratische Kontrolle bestellt. Da die Substanz der Politik sich dem Verständnis des Staatsbürgers großenteils entzieht, ist er außerstande, verantwortliche Kontrolle zu üben. Wie soll er z. B. entscheiden können, ob diese oder jene Valutapolitik auf lange Sicht in seinem Interesse liegt oder nicht? Er ahnt kaum die Umrisse der wirtschaftlichen Zusammenhänge, in die da eingegriffen wird, vom Durchdenken der Folgen eines bestimmten Eingriffs in deren Einzelheiten schon ganz zu schweigen. Entweder ist der Durchschnittswähler naiv genug, sich einzubilden, daß »diese Dinge ja in Wirklichkeit ganz einfach seien« und er sie ebensogut verstehe wie die Politiker und deren wirtschaftliche Ratgeber – dann ist er geneigt, gegen seine eigenen Interessen zu handeln, und macht es seiner Partei schwer, eine ihm vorteilhafte Politik zu führen. Oder – und das ist heute die Regel – er fühlt sich selbst unsicher in seinem Wissen und Urteil und deshalb dem geheimen Spiel der Politiker hilflos preisgegeben. Beides ist vom demokratischen Standpunkt aus verhängnisvoll.

Neuere Kritiker unserer politischen Zustände sehen die größte Gefahr für die Demokratie in der politischen Interesselosigkeit und Passivität der Bürger. Demokratie verlange Teilnahme des Staatsbürgers am politischen Leben, andernfalls werde der Staat zur Beute machtlüsterner Maulakrobaten. Und man weist in diesem Zusammenhang gerne darauf hin, daß die faschistischen Diktatoren nicht durch die Stoßkraft ihrer überzeugten Anhängermassen, sondern dank der Lethargie politisch verblödeter Mittelklassen zur Macht gekommen seien. Politische Aktivierung des

Staatsbürgers sei daher die einzige Rettung der Demokratie. In diesem Geiste hält man den Prozentsatz der Wahlbeteiligung für ein Barometer demokratischen Lebens. In Dänemark hat man in den letzten zehn Jahren sogar dem politischen Jargon eine neue Vokabel geschenkt: »Sofa-Wähler« sind jene Pflichtvergessenen, die am Wahltag zuhause bleiben.

Es sollte diese politischen Aktivisten bedenklich machen, daß nachweislich die sachliche Parlamentspolitik der Demokratie am besten gedeiht, wo die Wahlbeteiligung und überhaupt die politische Bewegtheit der Massen gering ist – in England z. B., bis heute neben der kleinen Schweiz die vielleicht bestfunktionierende Demokratie. Ich gehe nicht so weit wie einer meiner schwedischen Kollegen, der behauptet: »Wenn mehr als 70 % der Stimmberechtigten zur Wahlurne gehen, ist die Demokratie in Gefahr«. Aber ich finde, daß rege Wahlbeteiligung nicht immer ein gutes Omen für die Demokratie ist. Alles hängt von den Antrieben ab, die den Wähler in Bewegung setzen.

Der Hauptgrund für die politische Apathie der breiten Massen wird darin erblickt, daß der Mann in Reih und Glied das Gefühl habe, ohne reellen Einfluß auf die politischen Entscheidungen zu sein. Die Personen, für die er seine Stimme abgibt, werden ihm präsentiert. Den politischen Fragen, die es zu lösen gilt, steht er ratlos gegenüber, weil sie seinen Horizont überschreiten. Die politischen Maßnahmen des Parlaments und der Regierung sind in ihren Wirkungen unüberblickbar. Zudem hat der Wähler den Eindruck, daß das gesamte öffentliche Leben sich zu einer Riesenmaschinerie entwickelt habe, deren Gang größtenteils zwangsläufig sei und der menschlichen Willensentscheidung nur geringen Spielraum lasse. Jedenfalls könne seine persönliche Meinung und Stimme nichts ändern, sie gehe ja doch in der Masse unter. Er sei daher mehr und mehr geneigt, zu resignieren und dem Klüngel der Berufspolitiker das politische Spiel zu überlassen. Hugh Walpole läßt seinen »Hans Frost« diesen Standpunkt einnehmen: »... politics are unmeaning to me. I just do what I am told by the men in power, and curse at having to

do it, like every other man. There have to be men in power, I suppose. One of them is very like another« (46).

So einfach ist nun aber die Haltung des Bürgers nicht – fast hätte ich gesagt: leider. Sie ist nicht recht und schlecht passiv, sondern eine eigenartige *Mischung von sachlicher Indolenz und Stimmungsaufruhr*. Er leistet aus guten Gründen keinen positiven Beitrag zur Lösung politischer Fragen, aber viele legen sich fanatisch für irgendeine politische Doktrin ins Zeug, und fast alle sind höchst aktive politische Nörgler. Auf eine Formel gebracht heißt das: die positive Teilnahme am politischen Leben gilt den ideologischen Allgemeinheiten und flammt in Wahlkämpfen wild auf – die Wahlbeteiligung oft sehr hoch treibend. Im Bezug auf die konkreten Fragen der Politik aber ist die Haltung des Staatsbürgers weithin negativ, d. h. er beschränkt sich auf unfruchtbares Querulieren, eine Entartung dessen, was demokratische Kontrolle sein sollte.

Dieses Taumeln des Mannes von der Straße zwischen gleichgültiger Passivität, erhitzten Leidenschaftsausbrüchen und übelgelaunter, unverantwortlicher Krittelei ist der Fluch der Stimmungsdemokratie. Die parlamentarischen Politiker tragen selbst einen großen Teil der Schuld daran. Sie verhalten sich inkonsequent. Ihre Tätigkeit als verantwortliche Politiker wird zusehends verfachlicht, das heißt aber, rationalisiert. Die Interessenziele der politischen Parteien sind in großen Umrissen gegeben und die ihnen entsprechenden Einzelentscheidungen sind durch das Zweck-Mittel-Kalkül vorgezeichnet. Das Mandat zur Führung dieser Realpolitik wird aber durch den Appell an Massenstimmungen, durch ideologische Überbauung der Interessenstandpunkte und durch Propaganda für diese Ideengebäude gesucht. Es ist richtig, daß dies der einfachste Weg ist, Massen zu sammeln und zu organisieren, insbesondere ein Weg, der es möglich macht, Interessenvarianten zu überkleistern. Eben dadurch macht der Politiker sich seine eigentliche Arbeit schwer, ja fast unmöglich. Da er dank dem Glauben seiner Wähler an die ideologische Doktrin der Partei auf seinem politischen Posten

steht, wird sein realpolitisch-rationales Handeln auf diesem Posten von den Wählermassen unter dem Gesichtswinkel der ideologischen Doktrin, d. h. irrational beurteilt. Daher die Anklagen gegen den parlamentarischen »Kuhhandel«, der vielfach nichts anderes ist als die demokratisch notwendige Praxis des Kompromisses. Daher die häufige Anklage, die parlamentarischen Sachwalter einer Partei übten in ihrer Politik »Verrat an der Idee«. Man kann nicht die Massen mit ideologischen Losungen betrunken machen und dann nüchterne Würdigung realpolitischer Entscheidungen von ihnen erwarten. *Eben das Verfahren, durch das der Politiker sich den Auftrag der Massen sichert, hindert ihn an der Durchführung seiner Aufgabe.*

Nicht wenige neuere Reformatoren der Demokratie sehen nur einen Teil dieses Sachverhaltes und stellen daher eine falsche Diagnose. Sie erblicken die Gefahr für die Demokratie nur in der realpolitischen Passivität, nicht in der stimmungsmäßigen Mobilisierung der breiten Schichten. Sie schreiben diese Passivität der Massenstruktur des modernen Staates und der Zentralisierung seiner Funktionen zu. Demgemäß empfehlen sie zur Abhilfe Dezentralisierung, Delegation der Aufgaben an kleinere, für den einfachen Mann überblickbare Einheiten. Dann werde er sich nicht mehr als bedeutungsloses Molekül im großen Gewimmel fühlen, er sehe konkrete Aufgaben in seinem engeren Kreise vor sich und habe die Möglichkeit, in diesem für ihn überblickbaren Teilzusammenhang wirklichen Einfluß auf den Gang der Dinge zu üben. Diese, gelegentlich als Lokalismus bezeichnete, auch von W. Röpke vertretene Richtung ist der Großstadtkritik und den Städtebauideen L. Mumfords nahe verwandt. Weder hier noch dort kann ich mir von der Dezentralisierung wesentliches versprechen, ja ich kann nicht einmal sehen, wie sie möglich sein sollte. Die Berufung auf Montesquieu, der sich einen demokratischen Großstaat nur auf föderativer Grundlage denken konnte, dürfte veraltet sein. Der Staatstheoretiker des 18. Jahrhunderts urteilte von heute überholten Voraussetzungen her.

Die Zentralisierung der Staatsfunktionen ist ja nicht, wie man gelegentlich anzudeuten beliebt, das Werk einer regierungswütigen Bürokratie, sondern die unvermeidliche Folge einer durch die gesamte wirtschaftliche und kulturelle Daseinstechnik bedingten Erweiterung der Funktionszusammenhänge. In einer Zeit, in der die meisten des wirtschaftlichen Denkens fähigen Menschen einsehen, daß die nationalen Grenzen zu eng sind, daß selbst recht ansehnliche Staaten in der Führung einer selbständigen Wirtschaftspolitik allenthalben eingeengt und daß Staaten von der Größenordnung etwa der skandinavischen einfach politische Anachronismen sind – in einer solchen Zeit kann man kaum im Ernste eine Dezentralisierung der Funktionen vorschlagen. Im Gegenteil, auf manchen Gebieten tut Zentralisierung bitter not.

In Ländern z. B., deren Gemeinden heute noch steuerlich autonom sind, wird jeder Versuch einer Zentralisierung als »undemokratisch«, als ein Einbruch in die lokale Selbstverwaltung abgewiesen. Man soll nun ja nicht glauben, daß die Anhänger gemeindlicher Steuerautonomie um die Demokratie besorgt sind. Es geht nur um ihren Geldbeutel. Die kleinen, besonders die ländlichen Gemeinden können sich nämlich erstens der Teilnahme an Deckung der wachsenden sozialpolitischen Ausgaben großer Gemeinden entziehen, zweitens können sie durch Knauserei die Ausgaben für lokalen Straßenbau, für das Schulwesen usw. auf ein äußerstes beschränken. Die gemeindliche Steuerautonomie hatte einen Sinn, solange eine Gemeinde eine wirtschaftliche Einheit war. Diese Zeiten sind vorbei. Wirklich lokal begrenzter Aufgaben gibt es nur sehr wenige. Die Ausgaben einer Industriestadt für die ihrer Arbeiterschaft zu gewährenden Sozialleistungen sind ebensowenig eine innergemeindliche Angelegenheit, wie die Industrie der Stadt es ist. Die Industrie arbeitet für das ganze Land, und die in ihrem Gefolge auftretenden Soziallasten sind sinngemäß gleichmäßig von der Gesamtbevölkerung zu tragen.

Das ist nur ein konkretes Beispiel für den Unsinn des Dezentralismus. Wenn erst die realen Lebenszusammenhänge sich über große

Räume erstrecken, kann ihre Steuerung nur zentral und einheitlich erfolgen. Anders können diese großangelegten Mechanismen der Daseinsbewältigung nicht ihre Funktionen erfüllen.

Die großen, lebenswichtigen Entscheidungen müssen zentral erfolgen. Was dezentralistisch wahrgenommen werden kann, ist von untergeordnetem Rang. Diese demokratische Zellenbildung oder Demokratie im kleinen wird daher notwendig zur Krähwinkelei werden. Wird sie ernstgenommen, endet sie in parochialer Wichtigtuerei. Wahrscheinlich aber werden den im engeren Bereich aktivierten Demokraten sehr bald die Augen dafür aufgehen, daß sie sich eben nur in Bagatelldemokratie tummeln, während alle wirklich vitalen Entscheidungen nach wie vor zentral getroffen werden. Das tätige Interesse an der örtlichen demokratischen Puppenstube wird dann sehr schnell erlöschen.

Die Demokratie krankt nicht daran, daß ihre Bürger zu wenig, wohl aber daran, daß sie in falscher Weise und am falschen Ort aktiv sind. Demokratie ist eine Sache der Vernunft – sie kann nicht von Gefühlen und Stimmungen leben. Im folgenden sei von zwei Äußerungsformen der Stimmungsdemokratie die Rede.

Die eine betrifft den Mechanismus der demokratischen Kontrolle. Es ist eine Wahrheit, so alt wie die Demokratie selbst, daß diese auf die Dauer nicht bestehen kann, wenn die Staatsbürger aufhören, die Tätigkeit ihrer Vertrauensorgane zu kontrollieren und zu kritisieren. Diese Kontrolle und Kritik droht zu sterilem Querulantentum zu entarten. Wir wissen, warum: da der Durchschnittsbürger von den Gegenständen politischen Handelns wenig oder nichts versteht, kann er nicht kontrollieren, ob ihm mit den Entscheidungen seiner Vertrauensmänner gedient ist, und er kann nicht diese Einzelentscheidungen fruchtbar kritisieren. Da ihm aber das Recht zur Kritik verbrieft ist, so queruliert er – mit dem Erfolg, daß er den Politikern ihr Handwerk schwermacht und insbesondere sie zwingt, Politik für die Galerie zu machen, um ihre Machtstellung zu halten.

Nun wissen wir aber, daß es ein hoffnungsloses Beginnen wäre, den Durchschnittsbürger zum politischen Sachverständigen aus-

bilden zu wollen. Soll man daraus den Schluß ziehen, daß mit zunehmender Kompliziertheit der politischen Funktionen die Voraussetzungen für demokratische Ordnung der Gesellschaft schwinden? Dieser Schluß wird in der Tat von jenen gezogen, die den Übergang von der Demokratie zur Bürokratie oder einer anderen Form der Sachverständigenherrschaft voraussagen. Der Bürger verliert mit dem Verständnis der politischen Zusammenhänge die Kontrolle über sie, und damit ist das Schicksal der Demokratie besiegelt, die Bürger müssen zufrieden sein, sich regieren zu lassen. So einfach sind – glücklicherweise – die Dinge doch nicht. Um darzustellen, wie sie mir erscheinen, muß ich etwas weiter ausholen.

Das Versagen der staatsbürgerlichen Kontrolle hat seinen wesentlichsten Grund darin, daß der Staat es übernommen hat, gesellschaftliche Funktionen, insbesondere solche der Wirtschaft, zu regulieren, die im vorigen Jahrhundert dem »freien Spiel der Kräfte« überlassen waren. Die politischen Angelegenheiten des Nachtwächterstaates konnten vom normal begabten und leidlich aufgeklärten Bürger bewältigt werden. Gegenüber den Geheimnissen der Wirtschaftspolitik versagt der sogenannte »gesunde Menschenverstand« um so mehr, als unsere wissenschaftliche Kenntnis ihrer Zusammenhänge wächst. Der gesunde Menschenverstand ist entweder selbsterkennend bescheiden und erklärt sich unzuständig – also passiv –, oder er bildet sich ein, die Dinge ebensogut zu verstehen und gibt sich der anspruchsvollen Nörgelei des Kannengießers hin.

Insofern kann man sagen, daß die Substanz der Politik zunehmend rationalisiert und zum Gegenstand eines Fachwissens geworden ist. Das heißt natürlich nicht, die politischen Entscheidungen seien solche der Erkenntnis, nicht mehr des Willens. Die politische Zielsetzung selbst ist nach wie vor eine auf primären Wertungen beruhende Willensentscheidung. Ist diese aber getroffen, so ist die Wahl der Mittel und Verfahren in zunehmendem Maße durch fachtheoretische Einsicht festgelegt. Diese Ursachen- und Wirkungszusammenhänge werden von Fachleuten – und nur

von ihnen – durchschaut. Je weiter also der Staat seine Souveränitätsfunktionen erstreckt und je höher die rationelle Technik ihrer Ausübung entwickelt wird, desto weiter bleibt die Kontrollzuständigkeit des Bürgers hinter ihnen zurück.

Mit dem Übergang von der Bürger- zur Massendemokratie sind die Interessenspannungen innerhalb der politisch aktiven Bevölkerung gewachsen. Die quasi patriarchalische Machtausübung des politisch aktiven, besseren Bürgertums über einer unaufgeklärten, politisch passiven Bevölkerung ist einem labilen Machtgleichgewicht innerhalb des Gefüges demokratischer Institutionen gewichen. Das heißt aber: die demokratischen Bürger sind nicht mehr in gewissen politischen Endzielen einig, sondern die Endziele selbst sind Gegenstand der Auseinandersetzung in demokratisch-parlamentarischer Form. Hier aber endet die Rationalität der Politik. In der parlamentarischen Politik von heute handelt es sich darum, welche Wählergruppen in welchem Verhältnis und Ausmaß ihre – rational nicht weiter diskutierbaren – Willensziele durchsetzen können. Dies ist ganz einfach eine Frage der wechselnden Machtkonstellationen. Angesichts dieser Entwicklung der Dinge ist der schöne, alte Verfassungsgrundsatz, wonach der Abgeordnete nicht Vertreter seiner Wähler (Partei), sondern »des Volkes« ist, zur bloßen Fiktion geworden. In Wirklichkeit sind die »Volksvertreter« von heute die Exponenten von politischen Willenszielen, die das Massengewicht bald festgeschlossener, bald lose gefügter Bevölkerungsblöcke hinter sich haben.

Angesichts dieses Standes der Dinge muß die staatsbürgerliche Kontrolle über die politischen Organe eine Änderung erfahren – sowohl die Kontrolle der oppositionell Gesinnten gegenüber den Regierungsparteien als die Kontrolle der Wähler gegenüber ihren eigenen Parlaments- und Regierungsorganen. Diese Änderung ist nur durch Intellektualisierung des Bürgers, d. h. durch Abbau der Stimmungsdemokratie zu erreichen: durch kritische Aufklärung. Dank ihrer sieht der Staatsbürger den reinen Machtcharakter politischer Beziehungen ein. Er gibt die Illusion auf,

daß *seine* politischen Willens- und Wunschziele »richtiger« oder »besser« seien als die irgendeiner anderen, z. B. der augenblicklich regierenden, Machtgruppe. Er gibt den höheren, rationalen oder moralischen Anspruch auf den Sieg seines und die rationale oder moralische Verurteilung des fremden Standpunktes auf. Er versteht, daß ein politischer Standpunkt nicht kraft seiner immanenten Würde, sondern kraft der hinter ihm stehenden Massenmacht siegt. Er unterläßt also selbstgerechtes, politisches Moralisieren, sondern sucht, gleich dem politischen Gegner, seinem Standpunkte größeres Machtgewicht zu verschaffen. In aufgeklärter Erkenntnis der gesellschaftlichen Interdependenz fügt er sich bis auf weiteres loyal in das bestehende Machtverhältnis. Bis auf weiteres – d. h. mit dem Vorbehalt, es zu seinen Gunsten zu ändern.

Die nüchterne Betrachtung politischer Beziehungen als Phänomene der Macht hat aber auch zu Folge, daß der Staatsbürger dem politischen Manövrieren seiner eigenen Vertrauensmänner mit mehr Verständnis begegnet. Das der Machtkonstellation entsprechende, realpolitische Kompromiß schockiert nicht mehr seinen idealpolitischen Glaubenseifer.

In seiner kritischen Aufgeklärtheit erkennt er aber auch die Grenzen seiner Kontrollzuständigkeit. Es stimmt ja nicht, daß die Demokratie an der politischen Unorientiertheit des Durchschnittsbürgers kranke. Sie krankt daran, daß der Bürger sich seine Orientierung über Tatsachen aus vagen Stimmungen und allgemeinen Doktrinen holt – statt durch Einblick in die Tatsachen selbst. Daß er über konkrete Einzelfragen der Politik eine Meinung *hat* – aber eine deduktiv-metaphysische Meinung statt einer induktiv-sachlichen. Kritische Aufklärung macht ihn auf Meinungen der ersten Art verzichten und seine Unzuständigkeit für Meinungen der zweiten Art einsehen.

Das heißt dann allerdings, daß er in einem ganz bestimmten Sinne sich »politisch passiv« verhalten wird. Er gibt es auf, die Stellungnahmen seiner politischen Vertrauensmänner in konkreten Einzelentscheidungen kontrollieren zu wollen. Die Demo-

kratie setzt nicht nur voraus, daß aus dem Volke selbst Persönlichkeiten erstehen, die des Regierens fähig sind – sie setzt nicht minder die Fähigkeit der Massen voraus, sich regieren zu lassen. Demokratie heißt zwar Freiheit der Meinung – aber sie heißt auch Selbstzucht der Meinung. Die zeigt sich darin, daß man keine Meinung äußert, wo man keine haben kann. Der aufgeklärte Bürger weiß am rechten Ort den Mund zu halten und jenen das Wort – und die Entscheidung – zu überlassen, die den erforderlichen Sachverstand haben.

Das heißt nun nicht Abriegelung der öffentlichen Kritik und Kontrolle, sondern deren Verlegung in eine andere Ebene. Die konkreten politischen Einzelentscheidungen auf den verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens unterliegen der öffentlich vorgebrachten fachlichen Kritik derjenigen, die auf diesen Gebieten als Fachleute legitimiert und erprobt sind. Wenn auch der Durchschnittsbürger die Argumente nicht im einzelnen nachprüfen und aus dem Für und Wider einen eigenen, endgültigen Standpunkt ableiten kann, so eröffnet ihm die öffentliche Debatte der Sachkundigen doch gewisse Perspektiven.

Die eigentliche politische Kontrolle der Wählermassen aber kann sich nicht auf die Einzelentscheidungen seiner Vertrauensmänner beziehen, sondern nur auf deren Zielloyalität und den Zielerfolg ihres Handelns. Die Einzelentscheidungen nämlich sind Ergebnisse eines Kalküls teils über die Eignung von Mitteln zu gegebenem Zweck, teils über die Tragfähigkeit der bestehenden Machtkonstellation. Beide Fragen entziehen sich dem Urteil des Wählers: für die erste fehlt ihm die Sachkenntnis, für die zweite die unmittelbare Fühlung mit der parlamentarischen Gleichgewichtslage. Was der Wähler aber kontrollieren kann, ist dies: Hat die von seinen Vertrauensmännern eingeschlagene politische Linie den von ihm gewünschten Erfolg? Dient sie dem von ihm angestrebten Ziel? Die demokratische Kontrolle wird mit anderen Worten mehr auf lange als auf kurze Sicht abgestellt sein müssen.

Das hätte manchen Vorteil. Für die Regierungsparteien den, daß

sie einigermaßen Zeit bekämen, eine politische Linie einzuschlagen und zu verfolgen. Für die Politiker aller Parteien den, daß sie eine in höherem Grade sachliche Politik verfolgen könnten. Viel unnötige Vergeudung wirtschaftlicher Werte hat ihren Grund darin, daß der Politiker auf die bestgeeigneten Mittel zur Erreichung eines Zieles verzichten muß, weil sie »unbeliebt« sind. Die Stimmung seiner Wählerschaft zwingt ihn, umständlichere, weniger effektive, für die Gesamtheit kostspieligere Mittel anzuwenden.

Aber noch mehr! Eine Versachlichung der Politik würde sogar die Menge des politischen Konfliktstoffes vermindern. Es ist eine Erfahrung der Politiker, daß es leichter ist, in politischen Einzelentscheidungen einig zu werden als in den Prinzipien. Was heißt denn das? Es heißt, daß gewisse konkrete praktische Tagesprobleme der Politik geradezu selbsttätig einer gewissen Lösung zudrängen. Die verantwortlichen Politiker sehen das, weil sie praktisch mit diesen Problemen arbeiten. Die Wählermassen sehen es nicht, weil sie das Problem nicht als konkret-praktisches sehen und durchdenken, sondern in einen ideologischen Zusammenhang einordnen und von ihm aus deduktiv beurteilen. Als ich im vorigen Jahre an der Universität Lund als deren Gast Vorträge für eine Gruppe deutscher Studenten hielt und Beispiele dafür brachte, wie bestimmte wirtschafts- und sozialpolitische Fragen sachlich gelöst werden könnten, gab einer der deutschen Zuhörer mir einen Schock. Er erklärte rundheraus und mit erheblicher Hitze: Es drehe sich doch nicht nur darum, eine konkrete Frage zu allgemeiner leidlicher Zufriedenheit zu lösen – es drehe sich doch um die »weltanschaulichen Grundlagen«. Gerade darum sollte es sich in der Politik nicht drehen. Ich konnte dem jungen Manne nur mein Erstaunen darüber zum Ausdruck bringen, daß ein Volk in harter Not sich immer noch den Luxus leisten könne, sich lieber um »Weltanschauungen« zu streiten statt über nüchterne Tagesfragen zu einigen. Das Verzweifelte im heutigen politischen Leben ist nicht, daß die politischen Zielsetzungen der Menschen interesse- und stimmunghaft sind. Das sind sie not-

wendigerweise. Das Elend besteht darin, daß der politische Mensch nicht zu sozialen *Tatsachenzusammenhängen* gefühls- und willensmäßig Stellung nimmt, sondern das Objekt seiner Stellungnahme selbst stimmungsmäßig verfälscht. Laßt den Willen seinen Gefühlsstandpunkt nehmen! Aber laßt ihn um Himmelswillen gegenüber *Tatsachen* Standpunkt nehmen, nicht gegenüber Phantasien und Träumen. Soviel Einfluß sollten Vernunft und Erkenntnis doch auf die politischen Verhaltensweisen gewinnen können.

Dies alles betrifft nur die Daseins*technik* der Demokratie. Aber auch deren Daseins*grundlage* selbst bedarf der Intellektualisierung. Das führt uns zu einer letzten Auseinandersetzung mit dem politischen Wertdenken. Allenthalben begegnen wir der Behauptung, daß demokratische Lebensordnung eine gemeinsame Wertgrundlage erheische, daß daher die Wiederherstellung einer Wertgemeinschaft anzustreben sei. Karl Mannheim beschuldigt geradezu die Demokratie, sie selbst habe die Zersetzung der Wertgemeinschaft durch ihre »Wertgleichgültigkeit« herbeigeführt (47). Demgegenüber wurde hier an früherer Stelle darauf aufmerksam gemacht, daß vielmehr die Demokratie eben diejenige politische Form sei, unter der allein nach dem Eintreten des Wertschismas ein Zusammenleben ohne Vergewaltigung möglich sei.

Die ältere, bürgerliche Demokratie ruhte allerdings auf politischer Wertgemeinschaft. Man darf sich nicht durch den schönen Satz »We agree to differ« über diese Einhelligkeit in der Hauptsache hinwegtäuschen lassen. Gemeint war freilich mit dem Satze, daß Toleranz gegenteiliger Auffassungen dem Wesen der Demokratie entspreche, daß Demokratie geradezu Anerkennung des Rechtes auf abweichende Meinungen und deren Betätigung sei. Man sollte aber nicht übersehen, daß es damals, im 19. Jahrhundert, verhältnismäßig leicht war, diesen Grundsatz auszusprechen – und zu befolgen. Die Demokratie war bürgerlich. Die Substanz demokratischer Politik war die bürgerliche Gesellschaft. Und die in demokratischen Formen streitenden Meinungen wurzelten

eben doch alle in der Bürgerlichkeit als gemeinsamem Grunde. Die Demokratie war die politische *Form* der Gesellschaft, über den *Inhalt* der Demokratie, die Gesellschaftsordnung im demokratischen Staate, herrschte kein ernster Streit.

Das wird, wie früher hervorgehoben, anders in der Massendemokratie. Nicht, weil die bisherigen Wertideale verfielen oder vernachlässigt wurden, sondern aus drei sich verflechtenden Gründen: 1. Die unbürgerlichen Massen erleben ihre Unbürgerlichkeit nicht mehr als Unzulänglichkeit, sondern erheben sie solidarisch zu einem idealen Daseinstypus für sich (Anti-Wert). 2. Diese Massen werden dank der extensiven Verwirklichung demokratischer Gleichheit politisch aktiv, und der Wertgegensatz wird damit in die Ebene demokratischer Auseinandersetzung hineinverlegt. 3. Die bisher mit dem Bürgertum wertverbundenen Intellektuellen beginnen angesichts des bürgerlich-proletarischen Klassenkampfes an der bürgerlichen Wertposition zu zweifeln und fallen teilweise ab. Die Demokratie verliert damit ihre bisherige, werteinige, politische Elite.

Mit dem Übergang zur Massendemokratie also wird der *Inhalt* des demokratischen Gesellschaftsdaseins selbst zum umstrittenen Gegenstand. Seitdem wird es erheblich schwieriger, »darin übereinzustimmen, daß man verschiedener Ansicht ist«. Diese Entwicklung der Streitlage äußert sich heute sehr deutlich in der rechthaberischen Diskussion über »das Wesen der Demokratie«. In Wirklichkeit geht es dabei nicht um die Definition dieses Begriffes, sondern um politische Forderungen. Die bürgerlich-liberale Richtung ist dabei im Vorteil. Theoretisch und historisch gesehen *ist* Demokratie das Gegenteil des Privilegienstaates, *ist* also politische Gleichberechtigung aller – und nichts anderes. Die unbürgerliche Richtung behauptet aber, daß Demokratie konsequent auch soziale und wirtschaftliche Gleichheit bedeuten müsse, daß die bloße politische Gleichberechtigung doch nur »Formaldemokratie« sei und daß diese sogar als solche illusorisch werde, wenn sie sich nicht zur materialen, allgemeinen Demokratie vervollständige. Hier handelt es sich also nicht mehr um Demokra-

tie als einen Modus, über die Ordnung der Gesellschaft zu entscheiden, sondern eine bestimmte Ordnung der Gesellschaft wird im Namen der Demokratie gefordert, ihr geradezu gleichgesetzt. Das gleiche ist nun aber auch mit der bürgerlich-formalen Definition der Demokratie der Fall. Eben diese Konzeption der politischen Form als etwas von der Substanz der Gesellschaft Getrennten ist ja eine Schöpfung des bürgerlichen Liberalismus. Demokratie ist ein Wie der politischen Entscheidungen. Der heutige Streit um »das Wesen der Demokratie« aber geht in Wirklichkeit um das Was. Die dauernde Begrenzung demokratischer Gleichheit auf die politische Sphäre, die Bewahrung der politischen »Formaldemokratie« ist eben der materielle Gesellschaftszustand, den das liberale Bürgertum wünscht.

Mit der Analyse dieses bezeichnenden Zuges gegenwärtiger politischer Diskussion sollte gezeigt werden: Die Wertgemeinschaft, auf der die Bürgerdemokratie beruhte, ist in der Massendemokratie aufgelöst, eben weil die extensiv entfaltete Demokratie auch die unbürgerliche Bevölkerung gleichberechtigt umfaßt und aktiviert. Nicht mehr *auf* gemeinsamer Wertgrundlage wird nunmehr gestritten, sondern um die Wertgrundlage. Und dieser Streit wird solange dauern, bis es entweder einer Wertfront gelingt, die andere zu unterdrücken – das heißt, die demokratische Gleichberechtigung und Freiheit zu liquidieren –, oder bis die umstrittenen Wertvorstellungen selbst aufgegeben werden.

Aus dieser Sackgasse hat man bekanntlich einen Ausweg gesucht, indem man die demokratische Daseinsform selbst als einen Wert, ein höchstes Gut erklärte. So bitter auch die Gegensätze hinsichtlich der materialen gesellschaftlichen Wertvorstellungen sein mögen – um die Demokratie als friedliche Form der Auseinandersetzung könne und müsse eine Wertgemeinschaft sich bilden und schließen. Wenn das wahr wäre, dann allerdings könnten wir die Demokratie ebensogut heute wie morgen begraben. Umstritten ist ja eben das *Wesen* der Demokratie, umstritten ist, *welchen* Wert das Wort Demokratie decke, umstritten ist, ob politische Gleichheit, Freiheit der Meinungen und ihrer

Betätigung, »government by discussion«, wirklich *wertvoll* seien. Anders ausgedrückt: Entweder bekennen wir uns alle zu etwas, das Demokratie heißt – und streiten darüber, welche Sache hinter dem Namen liege, sind also im Wort, nicht aber im Werte einig. Oder Demokratie ist uns allen ein eindeutiger Sachverhalt – dann ist sie nur einem Teil von uns ein Wert, anderen geradezu ein Unwert.

Im Namen der Gemeinschaft um die Demokratie als Wert ist es denn auch schon dahin gekommen, daß die »kämpfende Demokratie« entscheiden will, was demokratisch sei, und wer »undemokratisch«, d. h. nicht Glied der demokratischen Wertgemeinschaft ist, dem ist die demokratische Gleichberechtigung abgesprochen. Wir enden in der Demokratie Robespierres: das Tribunal entscheidet, wer im Besitze der Bürgertugenden sei – und wer es nicht ist, von dem befreit der Henker die Demokratie der Tugendhaften.

Nein, die Demokratie auf eine Wertgemeinschaft der Demokraten zu gründen ist nicht mehr möglich, seit sie zu ihrer notwendigen Konsequenz, zur Massendemokratie geworden ist. Es ist aber auch nicht nötig. *Nur die Stimmungsdemokratie einer wertbesessenen Gesellschaft bedarf der Wertgemeinschaft als Grundlage.* Die Massendemokratie der gesellschaftlichen Antagonismen kann fortbestehen, wenn kritische Aufklärung dem kollektiven Kultus der Werte ein Ende macht. Und nur dann. Nach wie vor werden gegensätzliche Interessenfronten um Durchsetzung ihrer Wünsche streiten und kämpfen. Aber nicht um Wertgestaltung der Gesellschaft. Der Interessenstreit wird durch die Rücksicht auf die gesellschaftliche Interdependenz, durch den Trieb der Selbsterhaltung, gemäßigt sein.

Die ewige Bedrohung durch lauernde Diktatur besteht nur für die Wert- und Stimmungsdemokratie der Massengesellschaft. Solange die Demokratie effektiv ist, d. h. entgegengesetzte Wertfronten sich die Waage halten oder Wertminderheiten die Möglichkeit haben, sich geltend zu machen – solange wird demokratische Wertpolitik eine Politik der ewigen Enttäuschungen sein.

Die demokratische Form der Auseinandersetzung verhindert eindeutige Wertverwirklichung. Wenn die allgemeine Wertenttäuschung einen hinlänglich hohen Grad erreicht, so kann Hochdruck-Werbung für antidemokratisch-überspannte Wertvorstellungen zünden und sich dank der heutigen Technik der Massenwerbung binnen kurzer Zeit breit durchsetzen. *Die Querulanten der Stimmungsdemokratie von heute sind die gegebenen Proselyten des Diktators von morgen.*

Wenn aber hier ein Weg gesucht wird, die Demokratie zu bewahren — liegt darin nicht ihre Erhebung zum Wert und Heiligtum beschlossen? Keineswegs! Sie ist ein Modus vivendi der untereinander Uneinigen. Nichts, wofür man Fahnen schwingt und Hallelujah singt. In aller nüchternen Einfachheit ist sie von den bisher ausgedachten und erprobten politischen Formen diejenige, die den unvermeidlich von der Gesamtheit gegenüber dem Einzelnen ausgeübten Zwang, den Druck der gesellschaftlichen Interdependenz, für alle im Durchschnitt verhältnismäßig am erträglichsten macht. Dies ist das beste, was man von irgendeiner politischen Lebensform sagen kann.

Mir ist es genug, um die Demokratie jeder andern bekannten Staatsform vorzuziehen.

Epilog

Von den Lesern, die mir bis hierher gefolgt sind, werden einige meine Ansichten utopisch nennen: Man könne die Menschen nicht intellektualisieren, ihnen nicht die Idealisierung ihrer Gefühle abgewöhnen. Darauf habe ich grundsätzlich schon früher geantwortet: Es kommt auf den Versuch an. Davon abgesehen aber bin ich nicht kindlich genug, an eine völlige Umlegung der menschlichen Verhaltensweisen binnen kurzer Zeit zu glauben. Es wird Zeit kosten, die Menschen zur Vernunft zu bringen, und der Erfolg wird nie vollständig werden. Aber man kann den Anfang machen und die Richtung einschlagen. Jeder kleinste Schritt wird den nächsten leichter machen. Wenn es Hitler und anderen Diktatoren gelang, ihre Völker binnen kurzem des Denkens zu entwöhnen und durch hektische Werbung zu kollektiven Gefühlsausbrüchen aufzuhetzen, so sollte man meinen, daß das Gegenteil mit Geduld und vieler Mühe erreichbar sei.

Andere werden mich hartgekochter Machtphilosophie zeihen. Sie würden den Sachverhalt auf den Kopf stellen. Nichts liegt mir so fern wie Verherrlichung der Macht als Faktor menschlichen Zusammenlebens. Kann man aber blind dafür bleiben, daß nicht Ideen, sondern handfeste Mächte die Geschicke der Menschen lenken und daß der scheinbare Sieg einer Idee immer nur der Sieg einer Macht ist, die sich der Idee bedient? Niemand geht der Macht so willig zur Hand wie derjenige, der sie verschweigt. Nur unerkannt, in den gestohlenen Priestermantel der Idee verhüllt, kann sie die Massen betören.

Andere wiederum werden mich des Selbstwiderspruchs bezichtigen. Sie werden – nach dem Vorbilde der klassischen Kritik am Skeptizismus – versuchen, die Argumente des Verfassers gegen ihn zu kehren und ihn ad absurdum zu führen. Reiht er sich mit seinem Programm nicht selbst unter die Weltverbesserer

und Propheten ein, die er zu verabscheuen vorgibt? Ist sein Wertnihilismus nicht selbst eine Verkündung, sein Kampf gegen die Ideologien eine Ideologie mit geändertem Vorzeichen – und diese Schrift von Anfang bis Ende ein Versuch zur Wertpropaganda? Ist nicht der vorgetragene Wertnihilismus ein bloßer Sturmlauf gegen die geläufigen Wertsysteme, um nach ihrer Abfertigung die theoretische Erkenntnis als obersten Daseinswert aufstellen zu können?

Das wäre ein Mißverständnis des Lesers. Der Wertnihilismus ist Ergebnis einer erkenntnistheoretischen Einsicht. Er sagt aus, wie gewisse Dinge sich verhalten, nicht aber, wie wir uns verhalten sollen. Mit Geltungsanspruch wird hier nur behauptet, daß Denken und Erkennen eines, Fühlen und Wollen ein anderes sei. Daß man subjektive Gefühle und Wollungen nicht für objektive Erkenntnisse ausgeben könne, ohne sich einer Erschleichung schuldig zu machen.

Mit keinem Wort wird behauptet, das Erkennen sei wertvoller als das Gefühl. Nirgends wird die theoretische Wahrheit als Wert über andere Werte oder ihnen als Abwerten entgegengestellt.

Wahr ist, daß mir eine ernüchterte gesellschaftliche Welt als Wunschbild vorschwebt, wahr auch, daß ich damit eine primäre Wertung ausspreche – ganz zulässig im Sinne des Wertnihilismus. Mit keinem Worte ist ja auf den vorangehenden Seiten die Legitimität persönlicher Wertungen und der Setzung von Wunschzielen in Zweifel gezogen. Sie wurde vielmehr wiederholt unterstrichen.

Mit keinem Wort ist aber auch der Versuch gemacht, die Erlösung der Gesellschaft von Massenidealismus und Wertpropaganda als Weg einer objektiv als »richtig« erweisbaren Weltordnung darzustellen. Mir erscheint ein solcher Zustand der Dinge wünschenswerter als der bisherige. Darüber hinaus wird versucht, die Begleiterscheinungen wertgeladenen Gesellschaftsdaseins aufzuzeigen. Aber weder durch Werbung einer Gefolgschaft noch durch eigenmächtiges Eingreifen in den Gang der menschlichen Dinge suche

ich der Mitwelt eine in meinem Sinne »verbesserte« Welt aufzudrängen.

Der Leser – jeder einzelne für sich – mag entscheiden, ob er den Fortbestand des Wertkultus in der Massengesellschaft wünscht und die Folgen in Kauf nehmen will oder gleich mir die Vermeidung der Folgen durch kritische Aufklärung vorzieht.

Das Programm der kritischen Aufklärung oder diese selbst als Werbung für den Wertnihilismus zu bezeichnen wäre offenbar unberechtigt. Der Wertnihilismus wird nicht als eine neue Glaubenslehre verkündet. Es wird nicht für ihn als ein Bekenntnis geworben, das eine Massenbasis sucht, nicht eine Volksbewegung für kritische Aufklärung entfacht.

Kritische Aufklärung ist nicht Verbreitung einer wertnihilistischen Glaubenslehre, sondern Entwicklung eines geistigen Vermögens, das, einmal geweckt, nicht verfehlen kann, nach seinem inneren Gesetze zu wirken.

Sie ist ganz einfach: Fortgang der Menschwerdung. Und wenn der hier vertretenen Gedankenrichtung ein Name angehängt sein soll, so schlage ich vor: *Intellektueller Humanismus.*

Anmerkungen

(1) Unter all der Literatur, die Spengler veranlaßt hat, vermochte *E. Spranger* auf wenigen Seiten das Wesentliche zu sagen, um ein Hirngespinst zu zerreißen (Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls. Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1926, S. XXXV f.).

(2) *H. G. Wells:* Ann Veronica, Kap. XVI, In the Mountains, § 1, verkennt den spezifisch gesellschaftsrevolutionären Charakter dieser Spannung: »There's a sort of instinct of rebellion . . . It isn't anything to do with our times particularly. People think it is, but they are wrong. It's to do with adolescence . . . It's a sort of home-leaving instinct«. — Es ist eben doch so, daß die ewig sich wiederholende Spannung der Generationen in *dieser* Zeit sich zur gesellschaftlichen Rebellion auswuchs.

(3) Es sei hier nicht nachgeprüft, wieweit diese anti-technische Bewegung kleinbürgerlichen Antrieben entsprang. Beachtenswert ist jedenfalls, daß auch die Mittelstandsbewegung der Jahrhundertwende den Feldzug gegen die Maschine führte, wenn auch an einer anderen Front: im Namen des Arbeiters beschuldigt man die Maschine, den *Produktionsprozeß* zu entmenschlichen, im Namen des gewerblichen Mittelstandes beschuldigt man sie, den *Verbraucher* mit »minderwertiger Fabrikware« zu betrügen, und sucht so eine unbequeme Konkurrenz in schlechten Ruf zu bringen.

(4) »Die Kategorie des Bundes«, in: Die Dioskuren I.

(5) Bei *Hans Blüher* verband sich denn auch der Gedanke des Bundes mit ziemlich unverblümter Verherrlichung der Homoerotik.

(6) Vgl. dazu näheres in meinem Essay »Nationalsocialismens Fremtidsbillede« (Das Zukunftsbild des Nationalsozialismus), Socialt Tidsskrift, Kopenhagen 1934, Nr. 7, S. 245 ff.

(7) *W. Röpke:* Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, 1942, S. 89, 109.

(8) Ebd., S. 34.

(9) Auch *Karl Mannheim*, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, 1935, S. 3 f., hält die Verachtung der Massengesellschaft für »einen weit verbreiteten Snobismus« — klagt dann aber merkwürdiger Weise selbst romantisch über das Fehlen einer »organischen« Gliederung.

(10) N. 9, S. 102-113.

(11) N. 9, S. 37.

(12) Man müßte jedenfalls mit der als *participant observation* bekannten Methode arbeiten, d. h. eine entsprechende Anzahl von Vp jeder sozialen Kategorie für die Aufgabe schulen und sie dann ihre Selbstbeobachtung durchführen lassen.

(13) *Spranger:* Die Kulturzyklentheorie usw., Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaft 1926, S. 17 — und nach ihm viele andere.

(14) Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, 1935, S. 50.

(15) Der Schwede *Herbert Tingsten* hat eindrucksvoll gezeigt, wie die Schilderer der Volkscharaktere in allen Ländern je ihrem Volk ungefähr die gleichen Tugenden andichten und wie die zum Zoll der nationalen Bescheidenheit angeführten Fehler stets ein Übermaß der Tugend sind. Bezeichnenderweise beschuldigt französische, deutsche, schwedische und dänische Volkscharakter-Literatur übereinstimmend ihre eigenen Völker einer allzugroßen Bewunderung des Fremden, einer Unterschätzung des eigenen Wertes (Idékritik, Stockholm 1941, S. 97 ff.). Man sieht: das Volkscharaktergerede ist so recht ein Mittel chauvinistischer Propaganda in scheinwissenschaftlicher Form.

(16) Für die ideologische Naivität des Nationalisten bezeichnend sind die Bemerkungen, die eine konservative dänische Zeitung an einen Vortrag knüpfte, in dem ich ähnliche Gedanken aussprach: »Der Redner, der sein Vaterland verlassen und sich in einem andern eine Existenz gegründet hat, ist in seiner nationalen Wurzellosigkeit unzuständig, sich über das Nationalgefühl auszusprechen.« Man möchte mit dem Satz eines amerikanischen Soziologen antworten: »Amerikanismus ist etwas, worin die meisten Amerikaner befangen sind und dessen kaum einer sich bewußt ist.« Die Enthüllung von Ideologien muß »von außen her« geschehen. Nationalgefühle *sachlich* zu durchschauen ist vermutlich *nur* — oder am besten — der imstande, den seine Gefühle nicht an eine Nation binden. Dem Nationalisten aber ist natürlich ebendieses sachliche Durchschauen ein Sakrileg. Man soll national fühlen, nicht dies Gefühl durchdenken!

(17) Ich verweise hier noch einmal auf *Herbert Tingstens* äußerst lesenswerte Ausführungen über den Gegenstand in seiner »Idékritik«, Stockholm 1941, S. 95 ff.

Die sozialwissenschaftliche Abteilung der Unesco hat auf Anregung und unter Leitung von *O. Klineberg* eine internationale Untersuchung über zwischenvolkliche Spannungen und deren Ursachen in Gang gesetzt und in Verbindung damit den trefflichen Einfall gehabt, den »images« oder Stereotypvorstellungen nachzuspüren, welche die öffentliche Meinung einer Nation von anderen Nationen hat.

(18) Gerade heute bringt das Blatt der »Jüdischen Gemeinde« in Dänemark einen Artikel, der die Neigung »prominenter Juden, ihre Herkunft zu vergessen« geißelt. Sie »fügen sich mehr und mehr in die Reihen der anderen Staatsbürger ein« und »vergessen ihre Verpflichtung gegenüber der Sache des Judentums«. Betrachtet man die Juden als eine Art von Minderheit, hat man hier ein eklatantes Beispiel der oben besprochenen krampfhaften Absonderung. Die jüdische Bevölkerung ist sich spontan keiner »Eigenart« bewußt. Es gibt keine »Sache des Judentums«. Die wird mit großer Anstrengung von jenen Häuptlingen gemacht, die einer »Sache« bedürfen, um eine Rolle in ihr zu spielen. — Es gibt in Dänemark keinen nennenswerten Antisemitismus. Statt die Juden sich dessen erfreuen zu lassen, tut man das Mögliche, sie zu isolieren und damit Antisemitismus herauszufordern. Es ist nicht »die Sache des Judentums«, den Juden günstige Daseinsbedingungen zu schaffen. Vielmehr geht es darum, eine jüdische »Sache« zu erfinden, mit der man den Juden ihren Daseinsfrieden zerstören kann.

(19) Die deutsch-dänische Grenze von 1920 liegt — vom Sprachminderheits-Standpunkt aus gesehen — so günstig wie irgend möglich. In Tondern und Umgebung wohnen etwa 8 000 Deutschsprechende, im deutschen Nordschleswig etwa 11 000 Dänischsprechende. Die beiderseitigen Minderheiten wären sicher längst dazu übergegangen, ihre Kinder in die allgemeine Schule des Ortes zu schicken, hätte nicht Jahre hindurch die aufdringliche Werbung für Minderheitsschulen das Sprachdissidententum künstlich am Leben erhalten. Auf dänischer Seite erregte es nationale Entrüstung, daß die deutschen Minderheitskinder von Süden her gratis mit Fahrrädern versehen wurden, damit sie nicht aus Bequemlichkeit die dänische Schule den dünn gesäten, daher meist weit entfernten deutschen Minderheitsschulen vorziehen sollten. Über dem eigenen Ärger vergaß man ganz, daß der dänische Grenzvolkverein ganz ähnliche Praktiken betrieb. Keine Nation verlöre etwas, wenn sie die Minderheitswerbung aufgäbe — und die Minderheiten gewönnen Gleichgewicht und Daseinsfrieden. Aber statt eines solchen Clearing der nationalen Minderheitshetze hat der Hypernationalismus unserer Zeit eine neue barbarische Methode erfunden: die kollektive Zwangsumsiedlung fremden Volkstums.

(20) *G. Simmel:* Soziologie, 3. Aufl. 1923, S. 359 ff.

(21) *Dr. Uli Hertz,* Uppsala, hat nach persönlichen Mitteilungen den Streit um die nahöstliche Einflußsphäre nach dem 2. Weltkrieg analysiert und mit Sicherheit festgestellt, daß wirtschaftliche Ölinteressen erst an dritter Stelle hinter politischen und strategischen eine Rolle spielen.

(22) *E. Linklater:* Der Soldat Angelo, 1948.

(23) Im III. Bande der Istorija diplomatij, Moskva/Leningrad 1945.

(24) Brief an G. Körner, 1789.

(25) Dies merkwürdige Bedürfnis, bedeutende Männer und ihre Leistungen zu nationalisieren, hat eine noch merkwürdigere Kehrseite. Zur Zeit Hitlers fragten naive Seelen im Auslande, wie es doch möglich sei, daß das Volk der Dürer, Goethe und Beethoven sich zu Knüppeldienern und Folterknechten erniedrigen könne. Die Frage ist ebenso dumm, wie es wäre, sich darüber zu wundern, daß es im England Newtons und Bacons Schwachsinnige gibt. »Die Nation« ist für die letzten nicht verantwortlich und kann sich die ersten nicht zum Verdienst anrechnen.

(26) Bezeichnend ist in dieser Hinsicht der dänische Erwecker des völkischen Nationalismus, *Grundtvig*, der in einer 1838 erschienenen Schrift die auf das »lebendige Wort« in Geschichte (chauvinistischer Geschichtsklitterung) und Dichtung abgestellte völkische Schule als »die Schule fürs Leben«, die Lateinschule aber als »Schule für den Tod« bezeichnete.

(27) Vgl. das in FN 18 erwähnte, genaue Analogon: die Aufforderung zum Kampf für die *Sache des Judentums* in Dänemark, wo *die Juden* ohne diesen Kampf volle Gleichberechtigung und Gleichachtung genießen.

(28) A. Phalén und A. Hägerström. Die Grundthesen *Hägerströms* sind auf Deutsch zugänglich in seinem Beitrag zur »Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen«, Leipzig 1929.

(29) Mensch und Gesellschaft, S. 40.

(30) Vgl. *K. Mannheim:* Ideologie und Utopie, 1929, und meine eingehende Kritik des Gedankenganges in *Th. Geiger:* Aufgaben und Stellung der Intelligenz, Stuttgart 1949, S. 61 ff.

(31) Die alte Behauptung wird auch von *Karl Mannheim* aufgewärmt: Ideologie und Utopie, S. 37 ff.

(32) Was darüber in diesem Zusammenhang gesagt werden kann, sind nur äußerste Umrisse. Eine eingehende Darstellung des Gegenstandes findet sich in meinen »Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts«, Kopenhagen 1947, 4. Aufl. Berlin 1987, Kap. I, II und VI.

(33) Aus einem amerikanischen Kriminalschmöker — nichtsdestoweniger treffend und eindrucksvoll gesagt: »Ein Gesetz kann nicht für einzelne als einzelne gemacht sein. Es kann kein Gesetz geben für dich und eins für mich, außer in unsern Köpfen. Es muß ein einziges Gesetz geben, das auf uns beiden liegt wie eine Decke. Vielleicht ist die Decke zu kurz für uns, trotzdem . . .«.

(34) *Th. Geiger:* Aufgaben und Stellung der Intelligenz, 1949, S. 32 ff.

(35) H. Lasswell hat geradezu eine Typologie der journalistischen Kniffe politischer Meinungsmache ausgearbeitet, vgl. *Smith/Lasswell/Casey:* Propaganda, Communication, and Public Opinion, 1946.

(36) London 1943, 5. Aufl. 1950, deutsch 1951.

(37) »Ich glaube es, weil es absurd ist« — »Ich erkenne es an, weil es einzusehen ist«.

(38) Gutachten zur Hochschulreform. Vom Studienausschuß für Hochschulreform, Hamburg 1948.

(39) Dazu *Th. Geiger:* Aufgaben und Stellung der Intelligenz, 1949, S. 5 ff., 143 ff.

(40) Dazu *Gustav Ichheiser:* Kritik des Erfolges, Leipzig 1930.

(41) Vgl. meine »Klassengesellschaft im Schmelztiegel«, 1949, S. 113 ff. Ich habe inzwischen davon Kenntnis genommen, daß Lukács seine Lehre vom Klassenbewußtsein aufgegeben und widerrufen hat.

(42) »Die hauptsächliche Macht der Presse besteht in der Unterdrückung«.

(43) Zur Soziologie des Parteiwesens, Leipzig 1911, 2. Aufl. 1925, Neudruck 1957.

(44) Vgl. *James Burnham:* The Managerial Revolution, New York 1939, und die kritischen Bemerkungen dazu in meiner »Klassengesellschaft im Schmelztiegel«, 1949.

(45) Bei genauerem Zusehen ist das auch bei Ländern der Fall, wo — wie z. B. in England — die Personen-(Kreis-)Wahl beibehalten ist.

(46) »Politik hat keinen Sinn für mich. Ich tue eben, was mir von den Machthabern gesagt wird. Machthaber muß es ja wohl geben. Von ihnen ist einer wie der andere«.

(47) Siehe N. 36.

Namenregister

Sachregister