

Albert Dikovich
Den Umbruch denken
Die Politik der
Philosophie nach dem
Ersten Weltkrieg



Den Umbruch denken

Albert Dikovich ist Postdoc an der Universität Konstanz und Koordinator des Dr. K.H. Eberle-Forschungszentrums »Kulturen Europas in einer multipolaren Welt«.

Albert Dikovich

Den Umbruch denken

Die Politik der Philosophie nach dem Ersten Weltkrieg

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Die gedruckte Ausgabe dieser Publikation wurde durch einen Druckkostenzuschuss der Österreichischen Forschungsgemeinschaft, die Open-Access-Publikation durch den Publikationsfonds der Universität Konstanz gefördert.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0) veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>



Verwertung, die den Rahmen der CC BY 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

ISBN 978-3-593-51884-8 Print

ISBN 978-3-593-45746-8 E-Book (PDF)

DOI 10.12907/978-3-593-45746-8

Erschienen bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Copyright © 2025, Albert Dikovich

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: »(Mai 191)« von Kurt Schwitters, 1919; gemeinfrei unter <https://www.wikiart.org/en/kurt-schwitters/mai-191-1919> abrufbar

Gesetzt aus der Alegreya

Satz: le-tex xerif

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag (ID 15985-2104-1001).

Printed in Germany

www.campus.de

Für Hikari

Inhalt

1.	Einleitung	11
1.1	Weimar und wir	11
1.2	Hegung und Wahrheit	19
1.3	Politik der Philosophie	26
1.4	Methodik und Forschungsstand	30

Erster Teil: Die Überwindung der Gewalt

2.	Umkehr. Arnold Metzger als Phänomenologe der Revolution	41
2.1	Vorbemerkung	41
2.2	Der Zusammenbruch. Die moralische Abwicklung des 19. Jahrhunderts	42
2.3	<i>Realpolitik</i> als politisch-epistemische Ordnung. Ein Rückblick	47
2.4	Krieg und Schmerz	65
2.5	Aufgezehnte Sinnressourcen	76
2.6	Erneuerung durch Reue bei Max Scheler	83
2.7	Scheitern oder Enttäuschung	87
2.8	Schmerz als Index des Wahren: Das <i>Ordo</i> -Motiv	93
2.9	Eine »suggestive Idee«: Metzgers politische Tätigkeiten in der Revolution	105

3.	Warten auf das Menschsein. Revolutionäre Gewalt und die Sorge um das Humane	115
3.1	Vom Weltkrieg zum revolutionären Bürgerkrieg	115
3.2	Disruption. Die politische Ethik des Pazifismus	127
3.3	Erprobung und Kritik der Politik der reinen Mittel	141
3.4	Der Fall Georg Lukács	149
3.5	Warten auf das Menschsein im Jahrzehnt der Sachlichkeit	179
4.	Dämonische Wiederkehr. Politischer Antimoralismus	185
4.1	Eine Modevokabel	185
4.2	Drei Versuche der Bändigung des Dämonischen	193
4.3	Virtuosentum der Gewalt	209
4.4	Hyperrealismus. Ernst Niekisch und Oswald Spengler gegen Staatenbund und Demokratie	212
4.5	Ordo, aktiver Nihilismus und revolutionärer Chiasmus. Ein Ausblick	221
5.	Zwischenresümee	231

Zweiter Teil: Der Kampf um das Recht

6.	Einleitung zum zweiten Teil	241
6.1	Die Metaphysik des Kampfes, der Streit der Parteien und die Stellung der Philosophie	241
6.2	Das umkämpfte Recht als Gegenstand der Politik	254
6.3	Neukantianismus und Kampf um das Recht	264
7.	Synthesis von oben. Die sozialpolitische und sozialpädagogische Herstellung von Willenseinheit	277
7.1	Rudolf Stammler und das »richtige Recht«	277
7.2	Paul Natorps Sozialidealismus	296
7.3	Othmar Spann und der wahre Staat. Exkurs zum Sozialidealismus von rechts	329
8.	Suche nach der Allheit. Denkprozesse in der politischen und in der sozialen Demokratie	337
8.1	Freiheit in Verbundenheit	337

8.2	Hermann Cohens Logik der Politik	348
8.3	Max Adler zwischen Staatskritik und Diktatur des Proletariats ...	404
9.	Kompromiss und konstitutionelle Ironie	477
9.1	Das Gleichgewicht der Klassenkräfte: Otto Bauer und die Realpolitik des Kompromisses	477
9.2	Demokratie als Sozialtechnik des Kompromisses bei Hans Kelsen	489
9.3	Kompromiss als politische Lebensform	504
9.4	Gustav Radbruchs Philosophie des Parlamentarismus	514
10.	Furcht vor Mitleidenschaft	593
10.1	Welcher Relativismus?	593
10.2	Das Problem der Mitleidenschaft	605
10.3	Der demokratische Glaube	626
10.4	Leonard Nelson und der Traum von der philosophischen Autokratie	641
10.5	Charisma und Dummheit	695
11.	Resümee	709
	Quellen- und Literaturverzeichnis	721
	Unveröffentlichte Texte	721
	Gesetzestexte	721
	Literatur	721
	Namenregister	767
	Dank	771

1. Einleitung

1.1 Weimar und wir

Dass uns die Geschichte über ihren Wert belehre, ist ein häufig zugunsten der Demokratie vorgebrachter Gemeinplatz. Besonders gilt dies für jenen Weltteil, in dem man sich vor etwas mehr als hundert Jahren auf sie festgelegt hatte, um sie anschließend für unterschiedlich lange Zeit wieder freiwillig oder erzwungen preiszugeben. Die etwas weniger als drei Jahrzehnte von der Gründung der demokratischen Republiken in Mitteleuropa bis zur Niederwerfung des Hitlerregimes gelten als Lehrjahre, in denen eine menscheitsgeschichtlich beispiellose Katastrophe erst als unverzichtbares Gut zu schätzen lehrte, was man bereits nach dem Ende des ersten weltumspannenden Kriegs in Händen gehalten hatte. Während Westmitteleuropa nach dem Fall des Hitlerregimes den Anschluss an die demokratische Welt wiederfand, hielt sich in Ostmitteleuropa ein bald entzauberter, zusehends maroder, aber an Machtmitteln reicher real existierender Sozialismus noch über vier weitere Jahrzehnte, bevor auch er der Demokratie den Weg freizumachen, zu der die Wünsche der Bevölkerungen schon längst hintendiert hatten. Die Infragestellung der Demokratie in ihrer liberalen, parlamentarisch-pluralistischen und rechtsstaatlichen Form erscheint in dieser Perspektive als durch Faschismus und Stalinismus kompromittiert. Die Katastrophen des kurzen 20. Jahrhunderts legen die Axiome fest, die das politische Urteilen organisieren.

Auch die politische Philosophie urteilt von einem Standpunkt aus, der auf dem Weg von Irrtum, Schmerz, Enttäuschung und Schuld erlangte, gesicherte historische Errungenschaft zu sein scheint. Sie hat es damit, wo sie als »normative politische Theorie«¹ sich auf die Seite der liberalen Demokratie stellt, wesentlich leichter als die demokratische Philosophie der Zwischenkriegszeit, die noch mit einer weit mächtigeren, durch die geschichtlichen Ereignisse noch

1 Tremmel (2020): Normative Politische Theorie.

nicht entkräfteten Konkurrenz zu kämpfen hatte. Die Geschichte schuf mit Blick auf den Wert von Grund- und Menschenrechten, demokratischen Partizipationsrechten, Gewaltenteilung und der demokratischen Grundtugend der Toleranz, ferner auf den Wert einer frei debattierenden und inklusiven Öffentlichkeit, der Pluralität von Meinungen und Weltanschauungen, schließlich der Einbettung in einen friedenssichernden internationalen Staatenbund Fraglosigkeiten, die die Philosophie selbst mit dem bloßen Mittel des Arguments zu erreichen nicht imstande gewesen wäre. Die Selbstsicherheit, mit der sie ihre Maßstäbe anzuwenden imstande ist, hat das normative Denken der Beglaubigung durch die Geschichte zu verdanken.

Der Gedankenwelt jener Epoche, an deren Ende sich die fatalen Entwicklungen durchsetzen sollten, nähert sich die durch den in der Vergangenheit begangenen Schaden kluge Nachwelt habituell mit dem Bewusstsein eines Erfahrungs- und Wissensvorsprungs und der Vorstellung einer in der eigenen Gegenwart mündenden Teleologie. Der zentralen Idee einer Lehre vergangener Fehler entspricht es, dass die Verirrungen des »antidemokratischen Denkens«² eine größere Aufmerksamkeit erhalten als die Errungenschaften ihres prodemokratischen Gegenparts. Wo auf letztere geblickt wird, geschieht dies dann in der Auffassung, Keime und Vorwegnahmen von Wahrheiten vorzufinden, in deren festen Besitz man erst durch spätere Katastrophen gelangt ist. Man sucht in Zurückverfolgung des Eigenen nach Vorläufern, die von der Warte der einsichtsvolleren Gegenwart aus als solche ausgezeichnet werden können. Von jemandem, an den man in dieser Weise die eigene Situation als Maßstab anlegt, wird man indes nicht viel lernen können. Das Bewusstsein des Erfahrungsvorsprungs steht einer produktiveren Auseinandersetzung gewissermaßen im Wege.

Diese Selbstsicherheit muss durch die politischen Entwicklungen der jüngsten Vergangenheit schwere Erschütterungen erfahren. Der historische Triumph der Demokratie in ihrer liberalen, rechtsstaatlichen und parlamentarischen Gestalt als Ergebnis eines kostenreichen Lernprozesses wird von ihnen in Frage gestellt, und zwar nicht lediglich im globalen Zusammenhang, mit Blick auf den Anfang der 1990er Jahre noch der Sieg der liberalen Demokratie als das Ende der großen ideologischen Gegensätze und damit »Ende der Geschichte«³ verkündet wurde, sondern selbst in jenen Teilen des Okzidents, deren liberaldemokratische Traditionen zu den am längsten zurückreichenden gehören. Dabei werden die-

2 Sontheimer (1962): Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik.

3 Fukuyama (1992): Das Ende der Geschichte. Hier soll indes erwähnt werden, dass Fukuyamas These vom Ende der Geschichte und vom welthistorischen Triumph der liberalen Demokratie viel vorsichtiger und fragender vorgetragen wurde, als es die meisten Wiedergaben glauben machen. Siehe vor allem das letzte Kapitel von Fukuyamas Buch.

se Angriffe auf die Demokratie je nach nationalem und lokalem Kontext in unterschiedlicher Weise als atavistische Wiederkehr von Zuständen aus der eigenen Vergangenheit wahrgenommen. Im deutschsprachigen Zusammenhang hat dies zur Rede von einer Wiederkehr »Weimarer Zustände« geführt. Auch wenn die geschichts- und politikwissenschaftliche Kritik an der Berechtigung dieses Schlagwortes, das mehr Sache des wissenschaftlichen Feuilletons ist denn des fachwissenschaftlichen Diskurses, zweifellos gute Argumente vorbringen kann,⁴ birgt es doch im Kern der zutreffenden Einsicht in eine zunehmend offenbar werdende Verletzlichkeit der Demokratie, die durch Entwicklungen der letzten zehn Jahre von einer »grundsätzlichen« Wahrheit und mit mahrender Absicht vorgebrachten Plattitüde zu einer Akutsituation wurde, die politisch bewältigt werden muss.

Wenn auch eine bereits fatalistische Anklänge beinhaltende Rede von einer »Wiederkehr« fraglos überzogen ist, können doch bestimmte Motivierungen der Wahrnehmung von Nähe zwischen der Gegenwart und der Zwischenkriegszeit ausgemacht werden, die wissenschaftlich durch Hinweise auf die Unterschiede im Verfassungsbau oder die sozialen Verhältnisse schwer von der Hand zu weisen sind. Die Akzentuierung von bestimmten Elementen ist im wissenschaftlich nicht objektivierten Erleben der Krisen der Gegenwart begründet, und so sind es eher die Ähnlichkeiten und Parallelen als die Unterschiede, die in das Zentrum der Aufmerksamkeit geraten: die Polarisierung und Schwächung der politischen Mitte, die Zunahme politischer Gewalt, das Schwinden eines verbindenden epistemischen Rahmens und geteilter Weltbeschreibungen,⁵ die Schwächung von Institutionen und damit von autoritativen Instanzen der Konfliktschlichtung und -regulierung in Verbindung mit der Außerkraftsetzung von Verhaltensregeln der Zivilität,⁶ die Verfestigung von »Angst« als einer demokratieschädlichen kollektiven Grundstimmung,⁷ die steigende Konjunktur von Imaginationen ethnokultureller

4 In der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* wurde bspw. vor einigen Jahren eine Debatte zum Thema der Wiederkehr Weimarer Verhältnisse geführt: vgl. Wirsching (2017): Warum Berlin weit davon entfernt ist, Weimar zu sein; Münkler (2017): Ordnung ohne Hüter; Falter (2017): Wie viel NSDAP steckt in der AfD?; Daniel (2017): Gegen »das System«; Möller (2017): Ist die Weimarer Republik an den vielen Parteien gescheitert? Die Debatte wird kritisch beleuchtet in Sabrow (2023): Auf dem Weg zu Weimarer Verhältnissen? Zur Aktualität der deutschen Revolution vor dem Hintergrund der rezenten politischen Entwicklungen in Europa und Deutschland im Speziellen vgl. Gallus (2018): 1918 bis 2018. Zu Aktualisierungsperspektiven in der Weimar-Forschung siehe den Band Dreyer/Braune (2016): Weimar als Herausforderung, darin besonders die Einleitung der Herausgeber und Gallus (2016): Auf dem Weg zur Reaktualisierung durch Historisierung.

5 Vgl. dazu jüngst Nida-Rümelin (2020): Die gefährdete Rationalität der Demokratie; Condello/Andina (2019): Post-Truth, Philosophy and Law; Sim (2019): Post-Truth, Scepticism & Power.

6 Vgl. Koppetsch (2019): Die Gesellschaft des Zorns.

7 Vgl. Nussbaum (2018): The Monarchy of Fear.

Homogenisierung oder schließlich die Wahrnehmung einer Bedrohung »Europas« oder des »Okzidents«⁸ als Ganzes durch geopolitische Machtverschiebungen und Migrationsbewegungen.⁹ Vereinzelt zeichnen bereits Situationen ab, in denen es Bündnisse der gesammelten pro(liberal)demokratischen Kräfte erfordert, um Rechtspopulisten von der Regierung fernzuhalten, was zu dem für Weimar kennzeichnenden Teufelskreis aus nur bedingt handlungsfähigen Regierungen und einer wachsenden Unzufriedenheit bei der Bevölkerung führt. Noch wichtiger aus politikphilosophischer und ideengeschichtlicher Sicht sind intellektuelle Trends der Gegenwart. Zum Teil sind es die gleichen Gegner, durch die das demokratische Denken heute wie damals herausgefordert wird. Autoren der *konservativen Revolution* und der *nationalen Revolution*, aber auch solche, die dem Nationalsozialismus verbunden waren, dienen der Neuen Rechten als intellektuelle Quellen und geistesgeschichtliche Referenzen dienen: die Brüder Jünger, Carl Schmitt, Arthur Moeller van den Bruck, Martin Heidegger, Oswald Spengler, Arnold Gehlen oder der italienische Faschist und Philosoph Julius Evola.¹⁰ Dieser Aneignungsprozess ist kein Phänomen bloß der jüngsten Vergangenheit, sondern ein langwieriger, auf die Anfänge der Neuen Rechten in den 1960er Jahren zurückgehender, und er ist auch – wie die Schmitt-Rezeption zeigt – keineswegs auf die politische Rechte beschränkt. Neu ist, dass er sich auf immer breiterer Basis vollzieht und begleitet wird durch eine zunehmende kulturelle Produktivität des Rechtsextremismus, dessen politische wie auch diskursive und ästhetische Äußerungsformen sich in der jüngeren Vergangenheit gewandelt haben. Nationalistische Pathetik und heroischer Kitsch, der vor kurzem nur bei kleinen Randgruppen Anschlag fand, stoßen bei immer größeren Teilen der Jugend auf Resonanz, und dieser Wandel des Geschmacks und der moralischen Dispositionen ist alarmierender – zumindest für Philosophierende – als es einzelne politische Krisenphänomene sind. Nach längerer Stille und Jahrzehnten der Konkurrenzlosigkeit muss sich die liberale Demokratie wieder ernsthaft vonseiten dieses antidemokratischen Denkens herausgefordert sehen, wobei diese innere Bedro-

8 Die Dezentrierung Europas war ein bedeutender Topos philosophischer Gegenwartsanalysen nach dem Weltkrieg, der in dieser Arbeit nicht behandelt wird. Vgl. Spengler (1997): *Der Untergang des Abendlandes*, S. 29; Lessing (1918): *Europa und Asien*. Bereits während des Krieges äußerte sich Max Scheler dazu in Scheler (1982): *Der Genius des Krieges*, S. 154–205. Die geopolitische Selbstbehauptung des durch den Weltkrieg politisch geschwächten und seines zivilisatorisch-moralischen Führungsanspruchs verlustig gegangenen Europas gegenüber der zusehends an Selbstbewusstsein gewinnenden, sich in unterschiedlichen Panbewegungen organisierenden außereuropäischen Welt war in der frühen Zwischenkriegszeit für Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi der Anstoß zur Gründung der Pan-Europa-Bewegung; vgl. Coudenhove-Kalergi (1923): *Pan-Europa*.

9 Vgl. Terkessidis (1995): *Kulturkampf*.

10 Zu den Lektürevorlieben der Neuen Rechten vgl. Wagner (2017): *Die Angstmacher*; Hoffmann (2021): *Ästhetischer Dünger*.

hung untrennbar verschränkt ist mit ihrer äußeren Bedrohung, gegenwärtig am akutesten durch Putins Russland,¹¹ das rechtsradikale Bewegungen im liberalen Westen fördert, und ihrem globalen Prestigeverlust.

Diese immer breiter stattfindenden, durch spezialisierte Verlage, Verbreitungsprozesse auf Social-Media-Plattformen oder jugendkulturelle und aktivistische Phänomene wie die *Identitäre Bewegung* beförderten Aneignungsprozessen antidemokratischen Denkens deuten darauf hin, dass die Einordnung der betreffenden Ideen und Denker in das historische Vorfeld des Nationalsozialismus bzw. des Faschismus seine delegitimierende Kraft verliert. Bisher geltende Vorbehalte haben ihre Geltung verloren, die Reichweite der Folgerungen, die aus der Katastrophe des Faschismus gezogen werden, erweist sich als immer beschränkter; sie reicht für viele nicht mehr aus, der Ablehnung der Demokratie und die Parteinahme für eine wie auch immer konzipierte Form der Elitenherrschaft oder dem Verlangen nach einer ethnokulturellen Homogenisierung den Boden zu entziehen.

Die post-katastrophische Konsensgemeinschaft, die bestimmte, allgemein anerkannte Schlüsse aus dem Ereignis des Faschismus zugunsten der liberalen Demokratie ziehen konnte, zeigt Erscheinungen des Zerbröckelns. »Es ist ein anderer Nationalismus, eine andere Volksgemeinschaft, ein anderer Elitenstaat möglich, und ihre Realisierung ist einen Versuch wert«: So ließen sich die Überzeugung und neue Unbefangenheit zusammenfassen, gegen die immer schwerer anzukommen ist. Die von der liberalen Demokratie geschützten Güter der gleichen demokratischen Partizipationsrechte, der Menschenrechte und der Rechtssicherheit erscheinen, einmal zur Selbstverständlichkeit geworden, zunehmend als trivial, die Warnung davor, sie zu verspielen, verliert an Wirkung. Immer mehr sieht man sich aus der post-katastrophischen ideologischen Überlegenheit in eine Situation ähnlich jener katapultiert, in der sich auch das demokratische Denken der Zwischenkriegszeit befunden hat, das gute Gründe gegen die Versprechungen der radikalen Linken und der Rechten vorzuweisen hatte und die kostenreiche Enttäuschung, die kommen müsste, antizipierte, aber keine schlagenden Evidenzen ins Feld führen konnte, die deren Anziehungskraft letztlich hätten neutralisieren können.

Diesen Entwicklungen steht ein intellektuell wenig produktiver und – von Weimar gut bekannt – an sich zweifelnder Liberaldemokratismus gegenüber. Die zu Beginn der russischen Invasion der Ukraine 2022 im Westen gefeierte eigene Entschlossenheit, mit dem die Vorstellung einer Renaissance der liberalen Demokratie verbunden wurde, ist längst einer umso tiefergehenden Verunsiche-

¹¹ Vgl. Laruelle (2015): *Eurasianism and European Far Right*; Shekhovtsov (2018): *Russia and the Western Far Right*.

rung gewichen. Im Kernmilieu des Liberaldemokratismus, dem akademischen, werden Untergangsdiaagnosen immer gängiger, vom Vorwurf ihres »kolonialen« Charakters ganz zu schweigen.¹² Gelehrte Rehabilitierungsversuche eines postdemokratischen Technokratismus¹³ gehen einher mit Sympathien ökonomischer Eliten für den aufgeklärten Despotismus Singapurs¹⁴ und gelegentlich sogar Chinas, an denen die scheinbare Immunität gegenüber disruptiven Entwicklungen geschätzt wird, wie sie im liberaldemokratischen Westen seit der Präsidentschaft Trumps und dem Brexit aufgetreten sind. Die Zweifel der Klimabewegung an der Fähigkeit liberaler Demokratien, dem Klimawandel adäquat zu begegnen, führen ebenfalls zu einer Abwendung von letzterer und Sympathen für eine autoritär-technokratische Steuerung.

Die Gegenwart ist geprägt von einer tiefgehenden Verunsicherung in Bezug auf den weiteren Lauf der Geschichte und einer Enttäuschung von Zukunftserwartungen ähnlich jenen, die nach der Niederlage der Mittelmächte die Epoche des Triumphes der »westlichen« liberal-parlamentarischen Demokratie angebrochen sahen.¹⁵ Tatsächlich war die Zwischenkriegszeit bereits im Bewusstsein der Zeitgenossen beides: eine sowohl prä- wie auch post-katastrophische Epoche.¹⁶ Die Legitimität der neuen demokratischen Ordnung in den Nachfolgestaaten der zusammengebrochenen Reiche war zentral in der Erfahrung des katastrophalen Agierens des Obrigkeitsstaates im Weltkrieg begründet. Vom Zeitpunkt ihres Hervorgehens an war die liberale Demokratie jedoch mit dem Bedrohungsszenario ihrer kostenreichen Zerschlagung konfrontiert. Der Kampf für die Demokratie war ein Abwehrkampf für eine politische Ordnung, die für die einen das Stigma trug, eben Produkt einer Niederlage zu sein und ein unautochthones, von den Siegern des Krieges aufgezwungenes System,¹⁷ für die anderen aber jenes, das Resultat einer auf halbem Wege stecken gebliebenen Revolution und eine dem Klassengegner zugut kommende politische Spielordnung darzustellen. In diesem Kampf wiesen die Verteidiger und Verteidigerinnen der Demokratie nach rechts auf den politischen Bankrott des Obrigkeitsstaates im Großen Krieg und nach links auf die Nachrichten von den im Zuge der großen bolschewistischen Revolution in Russland begangenen Gräueln hin im Versuch, den Wert dieser

12 Vgl. Selk (2023): Demokratiedämmerung; Kerner (2021): Zur Kolonialität der liberalen Demokratie.

13 Vgl. Staab (2022): Anpassung.

14 Vgl. der Erfolg des Politologen Parag Khanna; Khanna (2019): Unsere asiatische Zukunft.

15 Vgl. Lindsay (1935): *The Essentials of Democracy*, I, S. 8; Dewey (2019): *Sozialphilosophie*, S. 95; Barthélemy (1928): *La crise de la démocratie représentative*, S. 8.

16 Zur apokalyptischen Gegenwartsdeutung in der Zwischenkriegszeit vgl. Vondung (1988): *Die Apokalypse in Deutschland*; auch Graf (2008): *Die Zukunft der Weimarer Republik*, S. 83–134.

17 Vgl. u. a. Jung (1930): *Die Herrschaft der Minderwertigen*, S. 68; Moeller van den Bruck (1931): *Das dritte Reich*, S. 130; siehe auch Faulenbach (1980): *Die Ideologie des deutschen Weges*.

Ordnung deutlich zu machen. Die Gewalterfahrung von Krieg und Revolution sollte jedoch, nachdem sie eine der Demokratie zugutekommende Konfliktmüdigkeit bedingt hatte, als Evidenzgrundlage für den Wert der demokratischen, befriedeten Ordnung des Zusammenlebens verblassen und den durch soziale und ideologische Gegensätze produzierten antagonistischen Energien unterliegen. Sie reichten auf Dauer nicht, um den Wünschen nach Wiederherstellung alter Größe, nach Vergemeinschaftung, nach Ordnung und Besitzstandswahrung oder aber sozioökonomischer Umwälzung zu widerstehen, die die eingerichtete Demokratie als Verfahren, einen Modus des Zusammenlebens trotz Uneinigkeit zu generieren, sprengen sollten.

Die veränderte Situationsdeutung mit Blick auf die eigene Gegenwart legt ein verändertes Verhältnis zu den Leistungen der demokratischen Akteurinnen und Akteure der Vergangenheit nahe. Es zeigt sich nämlich zusehends, dass die Dämonen, die damals bekämpft wurden, noch nicht besiegt und unschädlich gemacht sind. Damit wäre aber die Voraussetzung gegeben, um den Texten der Vergangenheit nicht nur eine frühe und noch mangelnde Version des Eigenen zu entnehmen, sondern in der Auseinandersetzung mit ihnen lernen zu können. Die Demokratien der Zwischenkriegszeit und ihr politisches Denken sind folglich deshalb aktuell von so großem Interesse, weil ihre Selbstverständlichkeit sich im Lauf ihrer Existenz niemals einstellte, die Offenheit der Situation niemals ans Ende kam und das demokratische Denken daher produktiv und auch gewissermaßen anziehend bleiben musste.

Mit der Relativierung und Infragestellung des Werts der Prozeduren und Institutionen des demokratischen Rechtsstaates, der liberalen Grundrechte und des gesellschaftlichen Friedens mit Blick auf die Ziele, die durch die Aufgabe letzterer erreichbar werden sollen, sind die Demokratinnen und Demokraten der Gegenwart erneut ernsthaft beschäftigt. Die Gegenwart rückt immer stärker in Richtung einer Anomie der normativen philosophischen Überzeugungen, wie sie in den mitteleuropäischen Demokratien der Zwischenkriegszeit von Beginn an bestand. Im Lichte dieser Voraussetzungen werden die in diesem Buch untersuchten Texte nicht lediglich als historisch gewordenes Denken und Teil überwundener ideologischer Kämpfe aus der Frühphase der Demokratien in Mitteleuropa betrachtet. Sie dienen vielmehr als Quellen und Anlässe zur Gewinnung von Konzepten, die als Ergebnis der Versuche betrachtet werden, politisch wie philosophisch mit jenen Energien zu Rande zu kommen, die die Demokratie und den Friedenszustand im Inneren bedrohten und heute wieder bedrohen.

Vor die Herausforderung, eine Kohäsion von handlungsleitendem Wissen, institutionellen Einrichtungen und subjektiven Handlungsorientierungen in

Form eines spezifischen politischen »Dispositivs«¹⁸ herzustellen, das Subjekte an ein System der Konfliktaustragung, Entscheidungsfindung und Machtausübung bindet, indem es seinen *Sinn* transparent macht, ist jede Gegenwart gestellt – allerdings auf eine stets unterschiedliche Grade von Aufwand und Innovation erfordernde Weise. Die Gegenwart entkommt – um in der Terminologie der Phänomenologie zu sprechen – der Aufgabe nicht, die »Nachstiftung« einer »Urstiftung« leisten zu müssen.¹⁹ Als *Stiftungen* bezeichnete der Husserlschüler Maurice Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen am Pariser Collège de France »Ereignisse, die in mir einen Sinn niederschlagen, nicht als Überleben oder Residuum, sondern als Appell an eine Fortsetzung, Forderung nach einer Zukunft«.²⁰ Mit Blick auf die im Herbst 1918 in Mitteleuropa durchgesetzte Demokratie und ihre philosophische Begründung bedeutet dies: Die Einsichten, die »Wesen und Wert«²¹ der demokratischen Institutionen erschließen und die – in popularisierten Artikulationen – gesellschaftliche Wirkmächtigkeit entfalten, sind in unterschiedlichen Situationen jeweils von Neuem zu erringen. Der unsichere Boden, auf dem die Demokratie damals stand, ist nie ganz durch eine unerschütterliche Grundlage ersetzt worden und lässt sich auch nicht durch eine solche ersetzen. Die Vergleiche der Gegenwart mit der Zwischenkriegszeit korrigieren vor allem die Vorstellung, dass in der Mitte des 20. Jahrhunderts ein Zeitenwechsel von einer ungesicherten zu einer gesicherten demokratischen Ordnung stattgefunden hätte. In dieser Situation kann es – so die Überzeugung des Autors – von Gewinn sein, sich an die politische Philosophie der Zwischenkriegszeit aus Interesse an der Vorgeschichte des Eigenen zu nähern, sondern auf der Suche nach Gesprächsbeziehungen, die dazu beitragen, die Aufgaben der Gegenwart zu bewältigen. Die »Forderung nach einer Zukunft« stellt das Stiftungsereignis nicht, ohne Mittel bereitzustellen, diese Zukunft zu entwerfen und zu organisieren. In diesem Sinne soll in diesem Buch die Hinwendung zum demokratischen Denken des Umbruchs ab dem Herbst 1918 erfolgen.

18 Zum Begriff des Dispositivs vgl. Jäger (2011): Diskurs und Wissen; Bührmann/Schneider (2015): Vom Diskurs zum Dispositiv; Deleuze (1992): What is a Dispositif?; Agamben (2008): Was ist ein Dispositiv? Genauere Erörterungen finden sich im Abschnitt 6 dieses Buches.

19 Einen Versuch, die politischen Implikationen des Husserlschen Stiftungsbegriff auszuarbeiten, liefert Bedorf (2020): Stiftungen.

20 Merleau-Ponty (1968): Resumés des cours, S. 61, Übersetzung A. D.

21 Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie.

1.2 Hegung und Wahrheit

Nach dem Zweiten Weltkrieg ging die sich dezidiert zur liberalen Demokratie bekennende politische Philosophie in Mitteleuropa in die Schule nicht-deutschsprachiger Philosophietraditionen, vor allem in jene nordamerikanischer Provenienz. Das Schicksal insbesondere der Weimarer Demokratie färbte auf das Urteil über Neukantianismus, Phänomenologie oder Lebensphilosophie ab, die als aktiv oder passiv involviert in ein umfassendes Scheitern geistig-kultureller Traditionen gesehen wurden. In diesem Buch sollen der Reflexionsstand der politischen Philosophie zum Gründungszeitpunkt der demokratischen Republiken in Mitteleuropa mit Blick auf zwei für die Konstitution des Raumes der Politik essenzielle Momente neu evaluiert werden: dem *Problem der Gewalt* und damit der Frage nach den *Mitteln* des politischen Konflikts; und dem *Kampf um das Recht*, in dem sein *Inhalt* gesehen wird.

Eine zentrale Herausforderung, die die demokratische Ordnung zu bewältigen hat, ist die Bannung der Gewalt als Mittel zur Durchsetzung politischer Ziele bei gleichzeitiger Beibehaltung des als legitimer Ausdruck der Unterschiede sozialer Interessen, Wertvorstellungen und Ideologien angesehenen Konflikts der Parteien, Vertretungskörperschaften, Meinungsmachenden und schließlich des gespaltenen, nicht nur wählenden, sondern sich auch in den Straßen sammeln, etwa als demonstrierende Masse physisch auftretenden *Demos* selbst. Der Gründungsmoment der mitteleuropäischen Demokratien fällt an das Ende des Gewaltereignisses des Ersten Weltkrieges, und die demokratische Revolution sowie die Versuche, diese zu einer sozialistischen weiterzutreiben, waren notgedrungen von der Erfahrung dieses Gewaltereignisses geprägt. Auch wenn feststeht, dass die Mehrheit der Bevölkerung Frieden im Inneren wie auch Äußeren wünschte, waren es militärisch-bellizistische Energien, die sowohl zur Verteidigung der parlamentarisch-demokratischen Republik wie auch von der Anhängerschaft der Räterepublik bzw. der Diktatur des Proletariats von den Schlachtfeldern des Ersten Weltkrieges zur Entscheidung der Systemfrage in das Innere umgeleitet und zur Entladung gebracht wurden. Die zentralen Brandherde der Eskalation in Mitteleuropa lagen in Deutschland und in Ungarn. Nach dem weitgehend gewaltlosen Zusammenbruch der Militär- und Staatsführung und der Übernahme der Staatsgewalt durch die Arbeiter- und Soldatenräte folgte in Deutschland ab dem Dezember 1918 und in Ungarn seit der Ausrufung der Ungarischen Räterepublik im März 1919 eine Spirale der Gewalt.

Dass eine auf gewaltsamer Durchsetzung gründende politische Ordnung von den Mitteln seiner Durchsetzung nachhaltigen Schaden davontragen könnte, dass die Gewaltsamkeit in sie einsickern könnte und die von ihr geschlagenen Wunden so schnell nicht heilen würden, ist ein Bewusstsein, das sowohl bei

den Anhängern der parlamentarischen Republik wie auch der proletarischen Revolution zu finden ist. Bürgerliche Demokratie wie Sozialismus sollen Ordnungen des Friedens sein, denn das demokratisch-liberale wie das sozialistische Menschenbild erachten den inneren wie auch den äußeren Krieg als einen Faktor der Destruktion – anders als etwa die heroische Ethik bestimmter Spielarten des Nationalismus, die nur kurze Zeit zuvor wirkungsvoll den Krieg zum Ort der Veredelung der Kämpfer und ganzer den Krieg an der Heimatfront mittragenden Bevölkerungen erklärten. Ihre Errichtung bedurfte also nicht nur des Abbruchs der in den politischen Konflikten nicht zur Ruhe kommenden akuten Gewalt, sondern darüber hinaus eines grundlegenden moralisch-politischen Abbaus von Gewaltsamkeit.

Ein grundlegendes Problem bildete dabei die Gewinnung geteilter Maßstäbe und damit der Urteilsgrundlage in der Frage der Berechtigung der Gewalt als politisches Mittel. Diesem Problem ist der erste Teil der Studie gewidmet. Als Quelle einer verbindenden *Evidenz*²² mit Blick auf die in einem physischen wie auch zivilisatorischen und moralischen Sinne destruktiven Dynamiken der Gewalt sollte hier der Weltkrieg fungieren. Der Schrecken der Kriegserfahrung sollte jede Form politischer Gewalt delegitimieren und einen post-katastrophischen Willen zum Frieden im Inneren wie nach außen hervorbringen. Der Beitrag der Philosophie lag dabei darin, den Krieg als Resultat einer falschen politischen Moral zu deuten, von der die Gegenwart sich loslösen müsste, um sich nicht in weitere Katastrophen zu begeben. Der moralische Kitt des einzurichtenden politischen Raumes sollte also aus dem Weltkrieg als »Wahrheitsereignis«²³ gewonnen werden: als Ereignis, aus dem Einsichten über die Natur des politischen Konfliktes und die Gewalt gewonnen werden, die den politischen Prozess in der neu errichteten Ordnung orientieren. Die im Krieg erlittenen Schmerzerfahrungen, die die Enttäuschung von kollektiven handlungsleitenden Erwartungen und Überzeugungen beinhalten, sollten zur Begründungsressource für eine politisch-moralische *Umkehr* und die Begrenzung des im Raum der Politik zulässigen Handelns werden (Abschnitt 2).

22 Das hier maßgebliche Verständnis von »Evidenz« schließt an Hans Jörg Sandkühlers Bestimmung derselben an: »Evidentes hat die Garantie seiner Wahrheit außer sich und gilt deshalb als fester Boden der Zurückweisung skeptischer Einwände. Evidenz ist die Voraussetzung einer Erkenntnis, die methodischer Vermittlung (z. B. experimenteller Bestätigung oder eines Beweises) weder bedürftig noch fähig sind. Sie wird so die Basis der Legitimierung zum einen *epistemisch* gerechtfertigter Behauptungen, zum anderen daraus abgeleiteter *moralischer* Entscheidungen, ethischer Normenbegründung [...] und rechtlicher Forderungen, deren Evidenz-Ansprüche in Form von Evidenz-*Anrufungen* auftreten.« Sandkühler (2009): Kritik der Repräsentation, S. 79, Hervorhebungen im Original.

23 Badiou (1998): *Abrégé de métapolitique*, S. 33. Vgl. auch Kamecke (2008): Institution als Wahrheitsereignis; Bedorf (2020): Institutionen und Revolution.

Als sich zeigte, dass die allgemeine Kriegsmüdigkeit und der Unwille eines überwiegenden Großteils der Bevölkerung zu gewalttätigen Auseinandersetzungen nicht hinreichten, um zu verhindern, dass die aus dem Weltkrieg übernommenen kriegerischen Energien im Inneren zur Explosion gelangen, stellte sich die Frage nach einem Handeln, das dem sich fortsetzenden Wechsel von Schlag und Gegenschlag ein Ende setzen könnte. Wo man aber entgegen solcher pazifistischer Vorstellungen eines Bruchs mit der Kontinuierung der Gewalt von der Unumgänglichkeit des Einsatzes letzterer ausging, stellte sich hingegen das Problem, wie man sich vor der Absorption durch diese bewahren könnte. Die Bedrohung durch die Gewalt betrifft nämlich auch den Gewaltausübenden selbst, der sich davor hüten muss, von den Mitteln, zu deren Einsatz man sich im Kampf um die Befreiung des Menschen gezwungen sieht, in einem moralischen Sinne Schaden davonzutragen. Es ist dies die Frage nach dem Gewissen der Revolution, das notwendig ist, soll diese nicht im notwendigen Durchgang durch die letzte gewalttätige politische Auseinandersetzung, den Endkampf zwischen Proletariat und Kapitalismus, vom Weg abkommen (Abschnitt 3).

Diesen Vorstellungen einer in der Gegenwart oder in einer postrevolutionären Zukunft erreichbaren Bannung der Gewalt aus der Politik stand die Position gegenüber, nach der solche Vorstellungen eine Verneinung der Realität des Politischen als eigenen Gesetzmäßigkeiten unterworfenen Form menschlicher Interaktion seien, die niemals gänzlich dem moralischen Ideal der Gewaltlosigkeit untergeordnet werden könne. Die Moralisierung der Politik, die unter dem Eindruck des Weltkrieges vorangetrieben wurde und von ihren Befürwortern als Lehre verstanden wurde, die aus dem Bankrott der überlieferten realpolitischen Vorstellungen des Kaiserreiches gezogen werden müsse, sei ein Fehler. Diese Position konnte in der gemäßigten Form einer Mahnung gegenüber überzogenen pazifistischen Ideen vertreten werden oder aber in der Form eines ideologisch radikalisierten politischen Amoralismus, der die Prinzipien einer naturalistischen politischen Moral des »Kampfes ums Dasein« in einer hypertrophen Steigerungsform vertrat, das Anwendungsgebiet auf die inneren Konflikte ausweitete und mit der Aussicht auf eine bewusst gewollte zukünftige Wiederkehr eines kriegerischen Konflikts im hochskaligen Maßstab kulturell-ethische bzw. metaphysische Erneuerungsvorstellungen verband (Abschnitt 4).

Der zweite Teil dieses Buches widmet sich dem Recht als dem Gravitationspunkt des politischen Kampfes. Das Problem des Rechts ist eng mit dem der politischen Gewalt verbunden: zum einen natürlich deshalb, weil das Recht den politischen Konflikt als einen Teil der Gesamtheit von menschlichen Interaktionen, die seinen Normen unterworfen sind, reguliert. Zum anderen aber, weil es von der Erwartungshaltung der Rechtsunterworfenen mit Blick auf die Frage, ob sie in der geltenden Rechts- bzw. Verfassungsordnung zu dem gelangen, was sie sub-

ektiv als ihnen zustehendes Recht interpretieren, abhängt, welchen Legitimitätsgrad und damit welche Stabilität die staatlich-rechtliche Ordnung hat. Dem Begriff des Rechts ist die Möglichkeit zwangsbewehrter Durchsetzung immanent. Die Reklamation eines Rechts durch ein Subjekt impliziert die Möglichkeit der Einlösung durch das Mittel der Gewalt. Daraus folgt aber, dass die Unfähigkeit der bestehenden Ordnung, die eigenen Ansprüche auf gerechtes Recht zu befriedigen, dazu führen kann, dass deren Monopol auf Gewalt bestritten wird – der Weg des Michael Kohlhaas, der Weg der politischen Revolutionen.²⁴ Die Legitimität der Rechtsordnung hängt also mit ihrer »Leistungsfähigkeit« mit Blick auf die Herstellung von dem ab, was die Rechtsunterworfenen als Gerechtigkeit und damit als das ihnen zustehende Recht auffassen, aber auch von dem reflexiven Verständnis, das sie von ihren eigenen Ansprüchen haben.

Im Zusammenhang der großen Revolution von 1789, die wohl eine wie bei keiner zweiten Revolution in der Weltgeschichte fruchtbare Anteilnahme der Philosophie erfuhr, lag ein Großteil der Interventionen seitens letzterer darin, eben solche Rechtsansprüche zu begründen, die das überlieferte Recht und den bestehenden Staat sprengen und an ihre Stelle eine neue, vor dem Richterspruch der Philosophie bestehende Ordnung setzen sollten: Man denke an die Tradition des revolutionären Naturrechts,²⁵ im deutschsprachigen Kontext vertreten durch Fichte oder den philosophischen Jakobiner Johann Benjamin Erhard.²⁶ Diese Selbstgewissheit, im Besitz des wahren Begriffs dessen zu sein, was eine gerechte bzw. vernunftgemäße politische Ordnung ist, führte die französischen Revolutionäre zur unbedingten Ablehnung und Feindschaft gegenüber allem, was diesem widersprach und sich ihm entgegensetzte. Aus ihr fließen nicht nur antagonistisch-gewaltsame Energien, sondern auch diktatorische Ansprüche auf Alleinherrschaft. Der exklusive Anspruch auf Wahrheit impliziert die *Entrechtung* dessen, was unwahr ist: Die Durchsetzung der auf der Basis der philosophischen Wahrheit errichteten sozialen Lebensordnung schließt den Ausschluss und die Ausschaltung derjenigen ein, die diese hintertreiben. Die Revolution betreibt die Herstellung der wahren, d. h. vernunftgemäßen Ordnung auf einen Schlag.

Eine solche Haltung war 1918 nur bei der radikalen Linken zu finden (siehe Abschnitt 8.3). Das Streben nach der Herstellung von Gerechtigkeit wurde durch das Streben nach dem Frieden, nach einem Modus des gewaltlosen Zusammenlebens trotz der Uneinigkeit mit Blick auf die Frage nach der gerechten und gu-

²⁴ Vgl. Kleist (1965): Michael Kohlhaas.

²⁵ Zum Zusammenhang von Naturrecht und Revolutionsgedanke vgl. Hindrichs (2017): Philosophie der Revolution, S. 15–102.

²⁶ Vgl. Fichte (1973): Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution; Erhard (1970): Über das Recht des Volks zu einer Revolution.

ten Ordnung gemildert. Die demokratische Revolution von 1918 war weit entfernt vom doktrinären Grundzug der klassischen bürgerlichen Revolution von 1789 und selbst noch jener von 1848. Sie sprach auch den Vertretern des *Ancien Régime* eine politische Existenzberechtigung nicht ab, an die Stelle des Versuchs ihrer gewaltsamen Niederwerfung trat das Angebot zur Teilnahme und die Hoffnung, auch die Gegner in die neue Ordnung integrieren zu können. Zugleich blieb aber die Politik ein Kampffeld, auf dem man sich durchsetzen wollte. Die Revolution musste keine Entscheidung bringen, aber sie sollte eine künftige friedliche Entscheidung vorbereiten. Der demokratische Prozess sollte auf einem friedlichen Weg besorgen, was die Jakobiner mit dem Mittel der Gewalt besorgen wollten: das Alte und Überlebte zum langsamen Absterben bringen.

Die Konzeptionen des Rechts bzw. des Kampfes um das Recht, die im zweiten Teil dieser Arbeit diskutiert werden, zielen in der Mehrheit auf eine solche spannungsvolle Vereinigung von Gerechtigkeit und Frieden ab. Der philosophische Ausgriff auf die Wahrheit verwandelt sich hier gegenüber der Selbstgewissheit der revolutionären Naturrechtstradition entscheidend. Zur Formulierung von Vernunftnormen, die von der Philosophie auf dem Wege reinen Denkens gefunden werden und durch die Politik lediglich durchgesetzt werden sollen, treten nun die kritizistische Frage nach den Grenzen der möglichen Erkenntnis dessen hinzu, was gerecht ist, oder aber diejenige nach wahrheitsfähigen Verfahrensweisen der Verhandlung konfligierender Interessen und Gerechtigkeitsverständnissen, durch die die Spannung zwischen den Werten der Wahrheit und des Friedens aufgelöst werden soll. Wenn in dieser Weise kritizistisch oder relativistisch Wahrheitsansprüche politischer Akteure und Akteurinnen eingeklammert werden und damit ein pluralistisches politisches System grundgelegt wird, sind es nunmehr rechtsphilosophische und erkenntnistheoretische *Meta-Wahrheiten*, Wahrheiten über Wahrheitsansprüche, in denen die politische Ordnung philosophisch fundiert wird.

Beide zentralen Problemstellungen des Buches, haben ihren Fluchtpunkt im Problem des Verhältnisses von Wahrheit und Politik bzw. der Verfasstheit von Politik als »Wahrheitsprozedur«²⁷. In ihren Inhalten und Zielen, aber auch in ihrer institutionellen Rahmung und in den Methoden ihrer Durchführung, vollzieht sich Politik als Entfaltung und Erprobung dessen, was gemäß ihren grundlegenden Prämissen als Wahrheit gilt. Dies betrifft nicht nur die hier relevanten Demokratien der Zwischenkriegszeit, sondern jede Demokratie bzw. jede politische Ordnung überhaupt. Politischen Ordnungen ist eine *Dimensionierung* durch Wahrheiten und Wahrheitsverständnisse zu eigen, die ihren Regeln, Machthierarchien und Institutionen Sinn und Legitimität geben und einen Entfaltungs-

27 Vgl. Badiou (1998): *Abrégé de métapolitique*, S. 31.

raum politischen Handelns konstituieren. Seitdem sie sich der Politik widmete, besteht die Arbeit der Philosophie darin, in ihren Konzepten derartige Wahrheiten zu artikulieren. Auf Hannah Arendts Verdikt gegenüber Wahrheitsansprüchen in der demokratischen Politik zugunsten der »Meinung«²⁸ antwortend, hat Alain Badiou den Begriff der Wahrheitsprozedur eingeführt, die in Abgrenzung zur liberal-parlamentarischen Demokratie darin bestehe, auf das Bekenntnis und die Treue zu bestimmten Wahrheiten nicht zu verzichten. In Abgrenzung wiederum von Badiou's eigener Entgegensetzung von politischer Wahrheitsprozedur und liberaldemokratischer Politik soll hier die Philosophie dabei beobachtet werden, wie sie in der Geburtsstunde der mitteleuropäischen Demokratien eben solche Wahrheiten zu formulieren suchte, deren Entfaltung durch die parlamentarische Demokratie vonstattengehen sollte; oder aber Wahrheiten, die mit dieser konkurrierenden institutionellen Dimensionierungen der Politik zugrunde gelegt wurden.

Dies soll unter den bereits genannten zwei leitenden Gesichtspunkten geschehen: mit Blick auf die Mittel und den Inhalt der Politik, auf das Problem der Gewalt und den Kampf um das Recht. Die Dimensionierung der Politik vollzieht sich als Bekenntnis zu einer Wahrheit, die in der »pathischen Evidenz« des Weltkrieges (Abschnitt 2) zur Geltung gelangt, als ethische Folgerung aus der Einsicht in die bedrohliche und wertzerstörende Dynamik von Konfliktualität, vor der das Gemeinwesen bewahrt werden soll (Abschnitt 3), oder aber durch den Gestus des überlegenen Realismus, der gegen die Illusionen des politischen Moralismus für sich die nüchterne Erkenntnis harter, unbarmherziger Wahrheiten reklamiert (Abschnitt 4). Mit Blick auf den Kampf um das Recht hängt die Dimensionierung der Politik von der Einschätzung der Möglichkeit eines absoluten oder zumindest neutralen und überlegenen epistemischen Standpunktes zur Beurteilung konfligierender Interessen und Wertvorstellungen ab (Abschnitt 7, 8.3). Erst wo diese Möglichkeit, die mit der Vorstellung einer revolutionären Überwindung der Gegner oder aber der Schlichtung von Konflikten im Modus richterlicher Urteilssprechung verbunden ist, negiert wird, wird der Raum frei für die Politik bzw. die Demokratie als Verfahren der kollektiven, prozesshaften Wahrheitsfindung (Abschnitte 8.2 und 10) oder als Form der Vermittlung einer irreduziblen Heterogenität der Wertvorstellungen und Interessen (Abschnitt 9).

Diese den Raum der Politik dimensionierenden Wahrheiten haben Plausibilitätskonjunkturen, die nicht von der Philosophie allein abhängen. Die klassische Formulierung dieser Einsicht findet sich bei Kant, der in seiner Schrift *Idee zu ei-*

²⁸ Vgl. Arendt (1987): Wahrheit und Politik. Ähnlich auch die »demokratischen« Vorbehalte gegen philosophische Wahrheitsansprüche bei Richard Rorty und Michael Walzer: Rorty (1988): Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie; Walzer (1981): Philosophy and Democracy.

ner *allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* den Gedanken ausführt, dass die Idee einer Verrechtlichung und Institutionalisierung der zwischenstaatlichen Politik, die von der Philosophie bereits als vernunftgefordert eingesehen wurde, erst durch die historische Erfahrung der aus kriegerischen Auseinandersetzungen hervorgehenden *Not* politische Wirkmächtigkeit erreichen würde. Die Philosophie könne sich lediglich darum bemühen, »durch eigene vernünftige Veranstaltung diesen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeizuführen«,²⁹ den Prozess des Einsichtsgewinns also zu beschleunigen. Die Philosophie etabliert ihre Einsichten mithin in einem responsiven Verhältnis zum historischen Geschehen. Neue Wahrheiten setzen sich also historisch wirkmächtig nicht schon dann durch, wenn sie von der Philosophie vorgebracht werden, sondern im Zuge von Ereignissen, die die Überzeugungskraft etablierter Vorstellungen zerstören, etwa die vom Krieg als einem legitimen Bestandteil im Leben der Völker. Für die in diesem Buch untersuchten Werke sind es wie bei Kant große Konflikt- und Gewalterfahrungen – Weltkrieg und Revolution –, die als Evidenzressource der Philosophie dienen; noch nicht aber der Totalitarismus, der 1918 erst an seinem Beginn steht.

Politische Philosophie als Versuch der Dimensionierung der Politik zu verstehen, setzt voraus, ihre Einbettung in historische Vorgänge zu berücksichtigen, in denen durchlebt und auf diese Weise auf die Probe gestellt wird, was die Philosophie nur in Begriffe fasst. Der britische Philosoph Raymond Geuss schreibt dazu:

As people act on their values, moral views, and conception of the good life, these values and conceptions often change precisely as the result of being ›put into practice‹. Sometimes one could describe this as a kind of ›learning‹ experience. The total failure of a project that has absorbed a significant amount of social energy and attention, and for which serious sacrifices have been made, in particular often seems to focus the mind and make it open to assimilating new ways of thinking and valuing. Thus after the events of 1914 to 1945 a very significant part of the population of Germany became highly sceptical of nationalism and military values [...].³⁰

Die Weimarer Republik oder die erste österreichische Republik konnten nicht auf einem solchen Wandel politischer und ethischer Gesinnungen nachhaltig aufbauen. Erst die Katastrophen des Hitlerregimes und des Stalinismus besorgten auf einem nicht-revolutionären Weg die Etablierung liberal-demokratischer Grundrechte als von der überwiegenden Mehrheit anerkannte Axiome von Gerechtigkeitsdeutungen und legitime politischen Zielformulierungen sowie die Anerkennung des Parlamentarismus als für moderne Gesellschaften adäquate

29 Kant (1992): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, S. 34.

30 Geuss (2008): *Philosophy and Real Politics*, S. 5.

Realisierungsform des demokratischen Prinzips. Die historische Erfahrung schuf in der Gesellschaft wie in der Philosophie eine Homogenität der ethischen Grundüberzeugungen und der Einschätzung des Wertes demokratischer Institutionen, die ausreichte, um eine Einigung auf sie zu ermöglichen. Weimar indes hatte, um eine Bemerkung von Marcus Llanque aufzugreifen, die durchlebte Weimarer Erfahrung nicht zur Verfügung.³¹ Mangels einer geschichtsbedingten Autorität der liberaldemokratischen Grundordnung musste der gesellschaftliche Stress, der aus der Uneinigkeit in den grundlegenden Fragen der Ausgestaltung des Gemeinwesens hervorgeht, durch Ironie, durch mit dieser verbundenen Kompromissbereitschaft als demokratischen Ethos (Abschnitt 9) oder durch Sublimierungseffekte, die sich aus dem Glauben an die Wahrheitsfähigkeit und Teleologie der demokratischen Prozeduren ergeben (Abschnitte 8 und 10), bewältigt werden. Dabei war die liberale Demokratie auch für die Anhänger der liberal-aufklärerischen Tradition nicht alternativlos, und viel intellektuelle Energie wurde dafür aufgewendet, Alternativen zu ihr zu ersinnen und zu bewerben. In dieser Hinsicht besteht zwischen dem demokratischen Denken der Zwischenkriegszeit und der Gegenwart, in der die politisch-moralische (und epistemische) »Hintergrundkultur«³² der Nachkriegsdemokratie Erscheinungen der Ermüdung und Erosion zeigt, eine in beunruhigender Weise größer werdende Nähe.

1.3 Politik der Philosophie

Helmuth Plessner schreibt in seiner bereits nach der Hitlerschen »Machtergreifung« und der Etablierung von faschistischen bzw. autoritären Regimen im gesamten mitteleuropäischen Raum – mit Ausnahme der Tschechoslowakei, deren Demokratie bis zur »Liquidierung« Ende 1938/Anfang 1939 bestand – erschienen Studie *Die verspätete Nation*, dass die Durchsetzung eines antirationalistischen, antinormativ-amoralistischen politischen Darwinismus, den die Ideologie des Faschismus an die Spitze treibe, Resultat einer im 19. Jahrhundert einsetzenden »Zerstörung der Philosophie als Instanz« sei. Im Zuge dieser Zerstörung hätte die wissenschaftliche Rationalität auf ihren »philosophischen Beruf« verzichtet, »durch Erkenntnis das menschliche Leben im ganzen zu bestimmen« und damit auch der Politik Orientierung zu geben.³³ Diese Zerstörung sei nicht allein eine endogene, sich aus einer immanent-theoretischen Entwicklung heraus erge-

31 Vgl. Llanque (2000): Demokratisches Denken im Krieg, S. 9.

32 Rawls (1998): Politischer Liberalismus, S. 79.

33 Plessner (2015): Die verspätete Nation, S. 199.

bende,³⁴ sondern auch durch soziale Entwicklungen motiviert. Sie sei Ausdruck der ideologischen Abwendung des Mittelstandes vom aufklärerischen Vernunftgedanken.³⁵ An die Stelle des letzteren, so Plessner 1935, »schalten sich andere lebensbestimmende Mächte dafür ein, welche den Glauben und auch den Mut haben, darüber zu entscheiden, was gut und böse ist.«³⁶

Politik wird damit verabsolutiert und unterwirft sich die Philosophie restlos: Wahrheit und damit die Bestimmung dessen, was gut und was gerecht ist, liegen nunmehr bei dem, der die Macht hat, etwas als Wahrheit durchzusetzen. Es ist dies ein Anspruch – oder man mag sagen: eine Anmaßung – der Politik, der bereits am Ursprung der abendländischen politischen Philosophie, nämlich bei Platon, als Kampfansage und Herausforderung an die Philosophie auftaucht. Es ist dies natürlich selbst eine Wahrheit, die einer bestimmten Dimensionierung des politischen Raumes zugrunde gelegt wird. Vorliegende Studie soll zeigen, dass die Zerstörung der Philosophie als Instanz, von der Plessner spricht, nicht widerstandslos vonstattengegangen ist. Dem amoralischen Vitalismus und politischen Darwinismus, der in der Rassenideologie des Nationalsozialismus ins Extrem geführt wurde, stand in diesem Kampf ein Denken gegenüber, das im Anschluss an die klassische aufklärerische Tradition an der Möglichkeit einer moralischen Prinzipien unterworfenen, Gegensätze der Interessen und Anschauungen rational vermittelnden oder aber zu einer vernunftgemäßen Auflösung führenden Politik festhielt. Dieser Glaube der Philosophie an sich selbst als politikleitende »Instanz« schoss zuweilen nicht nur über das Machbare hinaus, er führte nicht selten zu einem problematischen Verhältnis zur Demokratie. Das Gegenstück zum Absolutismus der Politik, in dem der Mächtige – bei Platon der Tyrann oder aber der nicht weniger philosophiefeindliche Demos, der per Mehrheitsentscheid bestimmen will, was als Wahrheit zu gelten hat – bildet eine Philosophie, die sich – wie Jacques Rancière erörtert hat – so weit im Besitz der Wahrheit sieht, dass sie der Menge, die nur Störgeräusche zu erzeugen vermag, das Wort verbietet.³⁷

Die im Folgenden diskutierten Autoren sind Vertreterinnen und Vertreter einer solchen *Politik der Philosophie*, von der die Philosophie der (liberalparlamentarischen) Demokratie nur einen Teil bildet. Diese ist eingebettet in unterschiedliche politische Strömungen und strebt unterschiedliche politischstaatliche Ordnungsmodelle an. Autoren, die dem weiteren Kontext der Umbruchs- und Erneuerungsdiskurse der Zeit zuzurechnen sind, die aber nicht in

34 Eine solche immanente Perspektive auf die genannte Entwicklung ist bei Karl Löwith zu finden: Löwith (1941): Von Hegel zu Nietzsche.

35 Dies ist auch die These, die Georg Lukács in seiner großen Analyse des Irrationalismus in der deutschen Philosophie vertritt; vgl. Lukács (1955): Die Zerstörung der Vernunft.

36 Plessner (2015): Die verspätete Nation, S. 199.

37 So die Philosophie, wie sie Jacques Rancière porträtiert; Rancière (2016): Das Unvernehmen.

dieser Weise theoretische Arbeit mit praktischem Engagement verbunden, werden in dieser Studie nicht berücksichtigt.³⁸ Während nur ein Teil der zentralen Autorinnen und Autoren Teil des demokratischen Lagers der Zwischenkriegszeit sind, lassen sie sich in ihrer überwiegenden Mehrheit dem Lager der politischen Linken im weiten Sinne zuordnen. Dies ist nicht nur der Bedeutung geschuldet, die die politische Linke für die Revolutionen von 1918/19 hatte, sondern auch der Tatsache, dass der affirmative Anschluss an die aufklärerischen Traditionen der politischen Philosophie in der Zwischenkriegszeit fast ausschließlich im ideologischen Kontext der politischen Linken und des Liberalismus stattfand. Auch erforderte gerade auf der Seite der moderaten Linken das Ablassen von der revolutionär-diktatorischen Option 1918/19 einen besonderen theoretischen Rechtfertigungsaufwand. Entsprechend wird der politische und soziale Konflikt, der demokratisch bewältigt werden sollte, in den untersuchten Theorien insbesondere unter dem Gesichtspunkt der kapitalistischen Klassengesellschaft als sozialstrukturellem Untergrund, auf dem die politische Ordnung steht und aus dem die antagonistischen Energien hervorgehen, analysiert. Andere bedeutende, nichtökonomische Konfliktlinien gelangen daher nicht im selben Maße in das Blickfeld – etwa die konfessionelle, jene zwischen dem föderalen und dem zentralistischen Prinzip oder die gesellschaftshistorisch höchst bedeutsame, in der zeitgenössischen Philosophie allerdings kaum zum Gegenstand werdende Frauenfrage.³⁹

Mag auch die Philosophie am Ende vor dem irrationalen »Leben« und dem Machtdenken kapituliert haben, wie Helmuth Plessner schreibt, so stand doch am Beginn der Zwischenkriegszeit eine geradezu maßlose Erwartung, politisch eingreifen zu können. Das Szenario der Staatsgründung, in politischen Normalsituationen eher nur ein heuristisches Hilfsmittel zur Entfaltung philosophischer Ordnungsentwürfe, erschien als unmittelbare Realität, in die es einzugreifen galt. Dies zeigt sich in Unternehmungen wie der vom Schriftsteller Kurt Hiller ausgehenden Initiative der »Räte geistiger Arbeiter«,⁴⁰ durch die der Elite der »Geistigen« führende Funktionen in der neuen rätestaatlichen Ordnung zukommen sollten, oder in den Ideen zur Einrichtung eines Philosophenstaates nach platonischem Vorbild, die von Paul Natorp oder Leonard Nelson (Abschnitte 7 und 10) vertreten wurden. Die Rede von einer »Politik der Philosophie« hat darin ihre Berechtigung, dass nicht nur Theorien zu politischen Fragestellungen hervorgebracht wurden, sondern eine Verbindung von Philosophie und politi-

38 Ein Beispiel wäre Edmund Husserl, der in den frühen 1920er Jahren sich mit dem Thema der Umkehr beschäftigte; vgl. Husserl (1989): Fünf Aufsätze über Erneuerung.

39 Vgl. Canning (2015): Gender and the Imaginary of Revolution in Germany.

40 Vgl. Grimmer (2015): »Moral Power« and Cultural Revolution; Wurgaft (1977): The Activists.

scher Macht hergestellt werden sollte. Die Politik der Philosophie musste dabei mit dem Fortgang der Entwicklungen und der Enttäuschung der hochfahrenden Erwartungen aus der frühen Revolutionsphase zunehmend mit dem Umstand ringen, nur unzureichend Macht und Einfluss zu besitzen, um ihren Ideen und Einsichten zu Wirksamkeit zu verhelfen. Sie sah sich in der kompromittierenden Situation, zum Status einer Meinung neben gleichberechtigt geäußerten anderen Meinungen herabgesetzt zu sein.

Mit dieser Situation fand sich nur ein Teil der untersuchten Autoren ab. Ihnen reichte es nicht, dass die politische Ordnung, wie es die Demokratie prinzipiell tut, bloß Chancen für die Durchsetzung der Vernunft bot, sie verlangten die Souveränität der Vernunft. Die Geschichte dieser Politik der Philosophie ist auch eine des politischen Illusionismus, der sich gerade dadurch zur Ohnmacht verdammt, indem er an maximalistischen Vorstellungen einer philosophisch angeleiteten Politik beharrlich festhielt, wo also ein Einfinden in die demokratischen Verhältnisse nicht stattfand und durch die Behauptung einer die Unvereinbarkeit von Wahrheit und Demokratie Wirkungskancen im demokratischen Umfeld verspeilt wurden. Die Politik der Philosophie fand zu einem großen Teil in einem Nebel der unfruchtbaren Selbstüberschätzungen und Illusionen statt.

Die Demagogie, die 1933 gleichermaßen über aufklärerisch-liberale Vernunft und Demokratie siegte, die aber selbst unter den Bedingungen der Demokratie hervorgegangen und zum Aufstieg gelangt war, sollte das grausame Antlitz des Zweiten Weltkrieges und des Holocaust annehmen. Die Empörung der Philosophen über die Machtlosigkeit, die die Demokratie der Vernunft verschafft, erhält dadurch rückblickend eine gewisse Berechtigung. Die Ablehnung der Demokratie durch die Philosophie hat bei Platon wie auch bei einem philosophischen Demokratiekritiker Weimars wie Leonard Nelsons ihren Grund im Bewusstsein des ihr innewohnenden katastrophischen Potentials. Auch heute mangelt es für diese Furcht vor der Demokratie und ihren Irrwegen fraglos nicht an Anlässen; man denke etwa an Phänomene wie die Leugnung des menschengemachten Klimawandels⁴¹ oder den Verbreitungsgrad von Verschwörungstheorien wie »QAnon«. Als freiheitliche Ordnungen sind Demokratien auch politische Systeme, die kollektiven Irrationalismen und Phantasmen, deren Gedeihen bestimmte sozio-ökonomische, mediale und soziokulturelle Bedingungen begünstigen, den Entfaltungsräum nur bedingt verwehren können. Die Frage, ob die auf langsame und

41 Dass die Wahrnehmung der Gegenwart zunehmend eine einer prä-katastrophischen und auch endzeitlichen Zeitperiode ist, wird aus jüngeren Publikationen zum Klimawandel auch aus der Philosophie deutlich; vgl. Wallace-Wells (2019): *The Uninhabitable Earth*; Scranton (2015): *Learning to Die in the Anthropocene*; Jamieson (2014): *Reason in a Dark Time*; Gardiner (2013): *A Perfect Moral Storm*; Danowski/Viveiros De Castro (2019): *In welcher Welt leben?*

über Um- und Abwege verlaufende Lernprozesse abgestimmte Demokratie imstande ist, auf jede Herausforderung angemessen zu reagieren, ist eine Frage, mit der das philosophische Denken der Gegenwart sich zunehmend auseinandersetzen muss und die eine zunehmende Belastung mit Blick auf das Verhältnis zur Demokratie bedeuten wird⁴² – und zwar umso mehr, wenn wie im Falle des Klimawandels Verfehlungen, insbesondere die gänzliche Leugnung dieser Menschheitsherausforderung, Konsequenzen haben werden, die unumkehrbar und letztlich auch für die Demokratie fatal sind. Das Problem einer über elitäres Misstrauen gegenüber der Demokratie hinausgehenden Furcht vor ihren Irrwegen als Motiv politischen Denkens wird im zweiten Teil der Arbeit von zentraler Bedeutung sein.

1.4 Methodik und Forschungsstand

In ihrer Methodik hebt sich diese Arbeit vom Zuschnitt ideengeschichtlicher Studien mit politikwissenschaftlichem oder geschichtswissenschaftlichem Hintergrund durch ihre Fokussierung auf die problemorientierte Erörterung systematischer Fragestellungen ab, von Studien der politischen Philosophie und Theorie hingegen durch die Aufmerksamkeit, die historischen Zusammenhängen gewidmet wird, in denen die untersuchte Theoriebildung eingebettet ist. Die durch die Aufgabenzuteilung von historischer Kontextualisierung auf der Seite der Ideengeschichte und der Explikation systematischer Argumentationszusammenhänge auf der Seite der Philosophiegeschichte bedingte Departementalisierung der Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie wird kritisch gesehen.⁴³ Dass eine solche Kompetenzzuteilung nicht bestand, hat den frühesten und immer noch besten Arbeiten über die Philosophie der Zwischenkriegszeit zweifellos nur zum Nutzen gereicht.⁴⁴ Ziel ist es, im Durchgang durch das untersuchte Material *konzeptionelle Kerne* zu den Problemkomplexen der politischen Gewalt und des Kampfes um das Recht aufzuarbeiten. Die jeweiligen Nuklei werden im Fortgang der Ausführungen als Antwortversuche behandelt, die im Zusammenhang der genannten Problemkomplexe jeweils dort ansetzen, wo die Schwächen und Lücken der zuvor ausgeführten Antworten sichtbar wurden. Es ist also nicht

42 Vgl. dazu Wainwright/Mann (2017): *Climate Leviathan*.

43 Zur disziplinären Abgrenzung von Ideengeschichte und Philosophiegeschichte und der Frage ihrer Berechtigung vgl. Hutton (2014): *Intellectual History and History of Philosophy*; Rosen (2011): *The History of Ideas as Philosophy and History*.

44 Vgl. etwa Lukács (1955): *Die Zerstörung der Vernunft*; Plessner (2015): *Die verspätete Nation*; Marck (1938): *Der Neuhumanismus als politische Philosophie*.

beabsichtigt, einen rein doxographischen Überblick darüber zu schaffen, was zu diesen beiden zentralen Problemen geschrieben wurde, auch wenn durchaus versucht wird, eine möglichst umfassende Darstellung der jeweiligen Debatten, in denen diese Konzepte eingebettet sind, zu liefern. Schon gar nicht wird das Anliegen verfolgt, ein Gesamtbild der Beiträge der Philosophie zu den Diskussionen über die politische Neuordnung im revolutionären Mitteleuropa ab 1918 zu bieten. Vielmehr werden die jeweiligen Konzepte im Zuge einer Diskussion der beiden genannten zentralen Problemstellungen entfaltet, die gleichzeitig systematischen wie historischen Aspekten gerecht zu werden sucht.

Begriffe und Ideen der politischen Philosophie beziehen sich auf menschliche Praxis und stellen Versuche dar, die Realität des menschlichen Zusammenlebens und Interagierens zu bewältigen. Im Zuge dieses Zusammenlebens offenbaren sie Grenzen und Schwächen, die ihre Korrektur und eventuell ihre Aufgabe notwendig machen. Der Maßstab, der an sie anzulegen ist, ist also ein zweifacher: ein logisch-systematischer, die Konsistenz ihrer Argumentation betreffender; und ein empirisch-pragmatischer, die durch kein Denken restlos antizipierbaren Resultate ihrer Umsetzung im konkreten politischen Handeln betreffender. Die Begriffe der politischen Philosophie müssen sich in der politischen Praxis bewähren und an deren Resultaten gemessen werden, denn für sie wird der Anspruch erhoben, nicht nur *denkbare*, sondern auch real *mögliche* Ordnungen des Sozialen zu begründen. Daher wird in der Diskussion der einzelnen Konzepte nicht nur auf Probleme ihrer systematischen Fundierung, sondern auch auf die historischen Zusammenhänge ihrer politischen Implementierung Bezug genommen, in deren Lichte allein ihr voller Gehalt deutlich wird und ein Urteil über ihren Wert möglich ist.

Das hier skizzierte »responsive« Verständnis philosophischer Begriffsbildung schließt lose an die Tradition der Cambridge-Schule der Ideengeschichte an, die im Anschluss an die Sprechakttheorie von Austin und Searles den »pragmatischen« Charakter philosophischer Theoriebildung in den Fokus rückt und diese als wirkungsorientiertes Agieren in einem politisch-gesellschaftlichen Handlungsfeld versteht.⁴⁵ Dieses Handlungsfeld unterlag in der untersuchten Periode einem rasanten Wandel, kurzlebige institutionelle Schöpfungen der Revolutionen wurden zu Projektionsflächen politisch-philosophischer Ideenpro-

45 Vgl. die Beiträge in Skinner (2009): *Visionen des Politischen*; und Mulsow/Mahler (2010): *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*. Zu den philosophischen Grundlagen von Quentin Skinner und Mark Bevir vgl. Skodo (2013): *Analytical Philosophy and Philosophy of Intellectual History*. Zur kontextualistischen Methode in der fachphilosophischen Philosophiegeschichtsschreibung vgl. Flasch (2005): *Philosophie hat Geschichte*. Zur Kritik am Kontextualismus in der Philosophiegeschichte vgl. Bevir (1999): *The Logic of the History of Ideas*; spezifisch gegen Flasch gerichtet ist Hösle (2004): *Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben?*

duktion und verschwanden wieder. Es soll aber in diesem Buch nicht im Sinn einer kontextualistischen Betrachtungsweise der Wirkungsaspekt der alleinige oder auch nur dominierende Relevanzgesichtspunkt sein, unter dem die Texte untersucht werden. Den behandelten Texten bzw. Autorinnen und Autoren wendet sich diese Arbeit nicht aus einem intellektuellengeschichtlichen Interesse⁴⁶ zu, sondern aus einem Interesse am philosophischen Sachgehalt von Ideen und Konzepten. Angestrebt wird die Aufarbeitung der deutschsprachigen Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts als Ressource demokratischen Denkens. Die untersuchten Überlegungen stellen nicht nur intellektuelle Antwortversuche auf singuläre historische Herausforderungen dar, die nach dem Ersten Weltkrieg in Mitteleuropa bestanden. Sie liefern Antworten auf zwei grundlegende politikphilosophische Probleme – schematisch gesprochen die Frage nach dem Wesen politischer Gewalt und nach dem gerechten Recht –, so wie diese sich vor dem spezifischen historischen Hintergrund des Übergangs von der konstitutionellen Monarchie zur demokratischen Ordnung 1918/19 stellten. Sie schreiben sich damit ein in die Geschichte der Versuche politischer Philosophie, in der Auseinandersetzung mit dem Problem der Demokratie Politik als eine Wahrheitsprozedur zu begründen, und sie tun dies im Dialog mit den Autoren der Tradition und durch den Rückgriff auf den überlieferten Ideenbestand. Sie bereichern schließlich selbst diese Tradition mit Theorien und Konzepten, denen bisher nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde und die nicht nur ein lohnender Gegenstand der historischen, sondern auch der systematisch-theoretischen Zuwendung sind.

Eine besondere Rolle spielt dabei die Philosophie Kants. Dies gilt nicht nur mit Blick auf den zweiten Teil, der sich neukantianischer Theoriebildung widmet, oder die philosophische Herkunft von Autoren wie Arnold Metzger und Georg Lukács aus dem Neukantianismus. Die Philosophie Kants war mit der Weimarer Demokratie, wie Frederick Beiser schreibt, so eng verbunden, dass der Kollaps der letzteren das Ende des Neukantianismus besiegelte.⁴⁷ Die demokratische Revolution von 1918/19 war die erste historische Versöhnung der in den Ideen von 1914 noch verlegen übergangenen und zugunsten insbesondere des späten Fichtes verschwiegenen kantischen Philosophie mit der politischen Wirklichkeit in Deutschland. Die Weimarer Verfassung verankerte in sich die liberalen und republikanischen Werte der Philosophie Kants, wie Ernst Cassirer in seiner Rede

46 Als Beispiele für intellektuellengeschichtliche Studien zum betreffenden Zeitraum seien hier Fritz Ringers und Walter Stuwes Arbeiten über die »deutschen Mandarine« argumentiert: Ringer (1987): *Die Gelehrten*; Stuwe (1973): *Elites against Democracy*. Vgl. auch Beutin/Beutin (2018): *Fanfaren einer neuen Freiheit*.

47 Beiser (2013): *Weimar Philosophy and the Fate of Neo-Kantianism*, S. 115.

bei der Verfassungsfeier von 1928 erinnerte im Versuch, der Denunzierung der liberalen Demokratie als ein dem Deutschtum fremdes, von außen oktroyiertes System durch ideengeschichtliche Aufklärung entgegenzuwirken.⁴⁸ Bereits der Prozess der gesellschaftlichen und politischen Modernisierung seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, der in der Revolution von 1918/19 kulminierte, wurde auf der Ebene der philosophischen Auseinandersetzungen wesentlich vom Neukantianismus mitgetragen.⁴⁹ 1918/19 markierte in der politischen Philosophie den Schritt »los von Hegel«, wie bereits die Zeitgenossen bemerkten, mit Kant als dem logischen neuen Orientierungspunkt: los von der konstitutionellen Monarchie und hin zur Republik, los von der Realpolitik und hin zu einer normativen Perspektive auf die Politik.⁵⁰ In den Ideen Metzgers und Lukács' ist der Widerhall von Kants Geschichtsphilosophie und Moral nicht zu überhören; sie schließen an den Versuch Kants an, ein ethisches Verhältnis zur Gewalt zu finden, die sich in historischer Perspektive ambivalent, als gleichzeitig destruktiv und produktiv erweist. Im zweiten Teil werden hingegen Versuche behandelt, die im Rückgriff auf Kant gefasste Idee des Rechts mit den demokratischen bzw. revolutionären Institutionen in Verbindung und damit die demokratischen Elemente im politischen Denken Kants⁵¹ über Kant hinausgehend zur Entfaltung zu bringen. Kants Werk ist, so soll gezeigt werden, die bedeutendste Ressource für das politisch-philosophische Denken gewesen, das um den *Logos* der neuen Ordnung rang.⁵²

Aus der beschriebenen Fragehaltung der Studie folgt, dass die Aufmerksamkeit nicht nur historisch wirkungsvollen Texten gilt, sondern auch solchen, die ohne nennenswerten Einfluss und Wirkung blieben, jedoch philosophisch-sachlich und/oder als Spielarten einer Politik der Philosophie von Belang sind. Des Weiteren folgt aus dem methodischen Zuschnitt, dass die Texte vereinzelt ins »ahistorische« Gespräch gebracht werden mit zentralen Werken der Geschichte der politischen Philosophie – allen voran Platon, Marx und eben Kant – sowie mit gegenwartsphilosophischer Literatur, um so ihren Ideengehalt tiefergehend zu erfassen.⁵³

48 Cassirer (1995): Die Idee der republikanischen Verfassung.

49 Vgl. Willey (1978), S. 13–39.

50 Vgl. Gebhardt (1920): Der demokratische Gedanke, S. 26; Rosenzweig (2010): Hegel und der Staat, S. 532.

51 Vgl. Maus (1992): Zur Aufklärung der Demokratietheorie.

52 Kant kam in dieser Hinsicht an Bedeutung nur der (frühe) Fichte nahe, der in mehreren Publikationen aus der Frühzeit von Weimar als geistiger Vater der neuen Republik gewürdigt wurde; Bäumer (1921): Fichte und sein Werk; Leibholz (1921): Fichte und der demokratische Gedanke.

53 In einem gewissen Maße entspricht also das Erkenntnisinteresse dem, was Frauke Hüntzsch – allerdings mit kritischer Absicht – im *Handbuch Politische Ideengeschichte* als den »philosophischen Zugang zur Ideengeschichte« ausführt, der in der »Herausarbeitung überzeitlicher Ideen und Konzepte aus den Werken großer Geister« bestehe; vgl. Hüntzsch (2018): Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte, S. 9.

Die Aufarbeitung der politischen Philosophie der Zwischenkriegszeit findet in den Fachdisziplinen der Philosophie, der Politikwissenschaft und der Geschichtswissenschaft statt. In thematischer Hinsicht wie auch den Versuch betreffend, methodisch-systematische und historiographische Zugangsweisen zu verbinden, sind von den in der Philosophie entstandenen Arbeiten Hermann Lübbes ältere, das lange 19. Jahrhundert behandelnde Studie *Politische Philosophie in Deutschland*, Chris Thornhills *German Political Philosophy*, Nicolaus de Warrens und Kurt Flaschs Bücher über den Ersten Weltkrieg, *German Philosophy and the First World War* und *Die geistige Mobilmachung*, und Norbert Bolz' Habilitationsschrift *Auszug aus der entzauberten Welt* als Anknüpfungspunkte dieser Arbeit hervorzuheben. Zu erwähnen ist auch Norbert Schürgers Dissertation *Politische Philosophie in der Weimarer Republik*.⁵⁴ Weitaus eingehender als in der akademischen Philosophie selbst erfolgte die Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie der mitteleuropäischen Zwischenkriegszeit in der politikwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Ideengeschichtsschreibung.⁵⁵ Dabei überwog forschungsgeschichtlich das Interesse an antidemokratischen Denktraditionen, bis in der jüngeren Vergangenheit insbesondere in der Weimar-Forschung eine verstärkte Hinwendung zu den positiven Errungenschaften der jungen Demokratie stattfand.⁵⁶ Eine dezidierte Aufarbeitung der politischen Philosophie im

54 Lübke (1974): *Politische Philosophie in Deutschland*; Thornhill (2007): *German Political Philosophy*; de Warren (2023): *German Philosophy and the First World War*; Flasch (2000): *Die geistige Mobilmachung*; Bolz (1989): *Auszug aus der entzauberten Welt*; Schürgers (1989): *Politische Philosophie in der Weimarer Republik*. Vgl. auch die kürzeren Beiträge von Steinvorth (2000): *Demokratisches Denken in der Weimarer Philosophie*; Schellkshorn (2021): *Die Suche nach geistiger Erneuerung*.

55 Aus der Bibliotheken füllenden ideengeschichtlichen Literatur zur Revolutions- und Zwischenkriegszeit seien hier nur Arbeiten jüngeren Datums erwähnt, die in einer besonderen thematischen Nähe zur vorliegenden Studie stehen und auf die nicht anderswo in diesem Buch Bezug genommen wird: Hoeres (2004): *Krieg der Philosophen*; Groh (2010): *Demokratische Staatsrechtslehrer in der Weimarer Republik*; Hardtwig/Cassier (2009): *Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit*; Gangl (2007): *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik*; Durst (2004): *Weimar Modernism*; Gordon/McCormick (2013): *Weimar Thought*; Kets/Muldoon (2019): *The German Revolution and Political Theory*; Muldoon (2020): *Building Power to Change the World*. Neben der Ideengeschichte im engeren Sinne hat auch die politische Kulturgeschichte der Zwischenkriegszeit wichtige Anstöße gegeben: u. a. Mergel (2002): *Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik*; Waschkuhn/Thumfart (2002): *Politisch-kulturelle Zugänge zur Weimarer Staatsdiskussion*; Hardtwig (2005): *Politische Kulturgeschichte der Zwischenkriegszeit 1918–1939*; Daniel u. a. (2010): *Politische Kultur und Medienwirklichkeiten in den 1920er Jahren*; Heinsohn/McElligott/Weinhauer (2015): *Germany 1916–1923*; Canning (2010): *Culture of Politics – Politics of Culture*.

56 Dass die Revolution in Deutschland ungenutzte Potentiale der Demokratisierung in sich barg, ist eine Sichtweise, die in den jüngsten Darstellungen zur Revolution präsent ist; vgl. Kämpner (2017): *1918 – Aufstand für die Freiheit*; Gietinger (2018): *November 1918*. Siehe zudem die Forschungstätigkeit der Forschungsstelle Weimarer Republik an der Universität Jena und die von ihr herausgegebene Reihe »Schriften zur Weimarer Republik«, besonders Elsbach/Nowak/Braune (2019): *Konsens und Konflikt*; Elsbach/

Kontext des Umbruchs nach dem Ersten Weltkriegs fehlt aber. Umfangreichere Forschung zu diesem historischen Kontext liegt nur in Gestalt von Beiträgen zu einzelnen Autoren und Akteuren wie Georg Lukács, Paul Natorp oder Hans Kelsen vor.⁵⁷

Ein Aspekt, der hier zu erwähnen ist, ist die Unterrepräsentanz von Autorinnen, die deswegen umso schwerer ins Gewicht fällt, als im Zuge des Umbruchs von 1918/19 Frauen in Mitteleuropa gleiche demokratische Partizipationsrechte erlangten und Frauen einen bedeutenden Teil der revolutionären Akteurschaft bildeten.⁵⁸ Mit Rosa Luxemburg und den Pazifistinnen Helene Stöcker und Rosa Mayreder oder Anna Siemsen gelangen zwar Theoretikerinnen zu Wort, dennoch steht die Dominanz männlicher Stimmen in einem Missverhältnis zur politischen Bedeutung von Frauen im Kontext der Ereignisse. Dies liegt daran, dass die in der Monarchie bestehenden institutionellen Ausschlüsse von Frauen aus dem akademischen Raum zur Folge hatten, dass die Philosophie nach dem Weltkrieg als Medium der Artikulation politischen Denkens von Frauen erst erobert werden musste. Wie des weiteren Kirsten Heinsohn jüngst bemerkt hat, fand eine der Bedeutung der Einführung des Frauenwahlrechts gerecht werdende demokratiethoretische Auseinandersetzung mit der Rolle und dem »Ort von Frauen in Politik und Demokratie« nicht statt.⁵⁹ Das Frauenwahlrecht ist damit ein Teil des demokratischen Umbruchs von 1918/19, der im Fortlauf der Arbeit berücksichtigt wird, der aber mangels einschlägigen philosophischen Textmaterials nicht Gegenstand einer eingehenderen Auseinandersetzung ist.

Einer Erläuterung bedürfen auch die Verwendung des Begriffs »Mitteleuropa« und der in Betracht gezogene Korpus von Texten. Nachdem 1918 nach dem Zusammenbruch des Deutschen Kaiserreiches und der Habsburgermonarchie beinahe zeitgleich die deutsche, die österreichische, die ungarische, die tschecho-

Böhles/Braune (2020): Demokratische Persönlichkeiten in der Weimarer Republik. Vgl. Llanque (2000): Demokratisches Denken im Krieg; Bruendel (2003): Volksgemeinschaft oder Volksstaat?; Graf (2008): Die Zukunft der Weimarer Republik; Hofmeister (2010): Kultur- und Sozialgeschichte; Müller (2014): Nach dem Ersten Weltkrieg; Gusy (2000): Demokratisches Denken in der Weimarer Republik. Für neue Forschungen zu den demokratischen Errungenschaften des Kaiserreichs vgl. Richter (2020): Demokratie und die im Oktober 2020 von der Forschungsstelle Weimarer Republik veranstaltete Tagung »Einigkeit und Recht – doch Freiheit? Das Kaiserreich in der deutschen Demokratiegeschichte«. Zum Diskurs über die deutsche Revolution nach 1945 vgl. Gallus (2010): Die vergangene Revolution von 1918/19; und ders. (2016): Auf dem Weg zur Reaktualisierung durch Historisierung.

⁵⁷ Siehe die diesbezüglichen Verweise auf Forschungsliteratur in den Abschnitten 3, 7 und 9.

⁵⁸ Vgl. u. a. Veronika Helferts Studie über die Frauen in der österreichischen Rätebewegung; Helfert (2021): Frauen, wacht auf!; siehe auch Canning (2015): Gender and the Imaginary of Revolution in Germany. Zur »maskulinistischen« Oktoberrevolution aus Genderperspektive siehe die sehr interessante Studie von Bini Adamczak; Adamczak (2017): Beziehungsweise Revolution.

⁵⁹ Heinsohn (2023): Der Ort der Frauen, S. 130.

slowakische und die polnische demokratische Republik entstanden, nahmen diese jungen Demokratien jeweils eigene Entwicklungswege. Der Gebrauch des Begriffs »Mitteleuropa« soll keinesfalls die Erwartungshaltung wecken, dass hier alle diese Entwicklungen angemessen berücksichtigt werden. In Betracht gezogen werden in dieser Studie lediglich der westmitteleuropäische, also der deutsche und österreichische, dazu der ungarische Kontext, wobei der Schwerpunkt auf der Weimarer Republik liegt. Damit fällt ein großer Teil der Ideenproduktion im mitteleuropäischen Raum aus dem Rahmen dieser Arbeit; besonders hervorzuheben ist dabei der tschechoslowakische Staatspräsident und Philosoph Tomáš Garrigue Masaryk.⁶⁰ Wenn dennoch von »mitteleuropäischen Revolutionen« die Rede ist, so ist dies darin begründet, dass die Ereignisse und Entwicklungen ab dem Jahr 1918/19 in Wechselwirkungen und Transferbeziehungen standen und Parallelen aufweisen, die sich auch auf der Ebene der Philosophie abbilden. Diese nicht nur realhistorische und sprachbedingte, sondern auch ideelle und intellektuelle Vernetztheit nationaler Kontexte wurde bereits in den ersten Untersuchungen der Umbrüche nach dem ersten Weltkrieg gesehen.⁶¹ Österreichische Autoren wie Othmar Spann, Max Adler oder Hans Kelsen etwa wurden in Deutschland intensiv rezipiert, während der ungarische Philosoph und Revolutionär Georg Lukács die theoretischen Grundlagen seines Denkens aus dem südwestdeutschen Neukantianismus und Georg Simmels Lebensphilosophie gewann. Die Abstraktionsebene, auf der die behandelten Überlegungen sich bewegen, erlaubte die Übertragung der Theorien von ihrem ursprünglichen Bezugskontext auf andere nationale politische Zusammenhänge und damit eine grenzübergreifende Rezeption. Der Begriff Mitteleuropa hat lediglich den Status eines in der Diskussion von Autoren und Texten aus unterschiedlichen geographisch-räumlichen Kontexten aus pragmatischen Gründen gewählten Sammelbegriffs.

Zur zeitlichen Eingrenzung des untersuchten Textkorpus ist zu bemerken, dass der Schwerpunkt auf Texten liegt, die während der revolutionären Phase entstanden bzw. publiziert wurden, deren Anfang in den Herbst 1918 fällt und deren Endpunkt mit Blick auf den im Zentrum des Buches stehenden deutschen Kontext spätestens auf das Jahr 1923 datiert wird. Die Offenheit mit Blick auf das politische System und die in dieser Phase stattfindenden gewaltsamen Konflikte schlagen sich in den philosophischen Überlegungen nieder; die untersuchten Texte stellen Versuche dar, durch ethische Reflexionen und politisch-philosophische Ordnungsentwürfe Orientierung zu stiften und Leitideen für die neue po-

60 Masaryks politisch-philosophisches Denken wurde indes bereits in einer exzellenten Monographie behandelt; vgl. Batscha (1994): *Eine Philosophie der Demokratie*.

61 Vgl. Szende (1920): *Die Krise der mitteleuropäischen Revolution*. Vgl. auch Francis L. Carstens klassische Studie Carsten (1973): *Revolution in Mitteleuropa 1918–1919*.

litische Wirklichkeit zu formulieren. Darüber hinaus werden Texte einbezogen, die zum einen früher entstanden sind, die aber den Stand der philosophischen Reflexion wiedergeben, der zum Zeitpunkt der Revolution in der deutschsprachigen politisch-philosophischen Diskussion mit Blick auf die diskutierten Probleme vorlag: etwa Gustav Radbruchs *Grundzüge der Rechtsphilosophie* von 1914, Hermann Cohens *Ethik des reinen Willens* von 1904 oder schließlich Natorps erstmals 1899 erschienene *Sozialpädagogik*. Theoretische Entwürfe wie diese sind von Interesse als Ideen, die sich zum Teil für Jahre gleichsam im Wartestand befanden, bevor in der Revolution von 1918/19 eine politisch-institutionelle Realität entstand, auf die sie Anwendung finden konnten. Der Umstand, dass mehrere der zentral behandelten Theorien bereits im *Ancien Régime* ausgearbeitet wurden, spiegelt die Kontinuitäten, die zwischen den politischen und intellektuellen Tendenzen des späten Kaiserreichs und der Revolution bestanden. Bei den meisten untersuchten Autoren wird des Weiteren die Entwicklung und Korrektur der im revolutionären Kontext entstandenen oder aktualisierten Theorien im Zuge der politischen Entwicklungen sowie der theoretischen Debatten der Folgezeit verfolgt, weshalb auch spätere Texte – in Einzelfällen bis in die Zeit nach 1945 – berücksichtigt werden.

Erster Teil:
Die Überwindung der Gewalt

2. Umkehr. Arnold Metzger als Phänomenologe der Revolution

Zu jubeln ziemt nicht: kein triumph wird sein.
Nur viele untergänge ohne würde ...
Des schöpfers hand entwischt rast eigenmächtig
Uniform von blei und blech · gestäng und rohr.
Der selbst lacht grimme wenn falsche heldenreden
Von vormals klingen der als brei und klumpen
Den bruder sinken sah · der in der schandbar
Zerwühlten erde hauste wie geziefer ...
Der alte Gott der schlachten ist nicht mehr.

Stefan George

2.1 Vorbemerkung

Die mitteleuropäischen Revolutionen waren eine Folge des Ersten Weltkrieges. An ihrem Beginn stand die Weigerung der Bevölkerungen, den Krieg fortzuführen. Mit dem Krieg nahmen die Regime ein Ende, die so beharrlich und zu einem so hohen Preis an ihm festgehalten hatten und noch weiter festhalten wollten.

Wenn nun die Losung der Erneuerung ausgegeben wurde, so bezog sich diese auch auf die Gründe für das Zustandekommen des Krieges. Neu und revolutionär dabei war, dass diese nicht nur wie im offiziellen Diskurs des kriegführenden Staates beim Gegner gesucht wurden, sondern auch bei einem selbst. Das neu beginnende Subjekt ist demnach ein enttäushtes, ratloses, sich seiner Verfehlungen bewusstes, nicht das souveräne, heroische Subjekt des traditionellen revolutionären Imaginären. Die konsequente Erneuerung erfordere, so die Vertreterinnen und Vertreter einer solchen Selbstprüfung und Abrechnung mit der eigenen Vergangenheit, dass man sich von jenen Denkgewohnheiten und Überzeugungen löst, die einen einst den Krieg bejahen ließen.

Das durch den Krieg geschärfte Bewusstsein über die Gefahren des Schrittes zum gewaltsamen Konflikt musste zur Folge haben, dass überlieferte Vorstellungen des revolutionären Handelns nicht mehr anwendbar waren. Die Revolution erschien als eine, die im Geiste der Ermüdung von der Gewalt durchzuführen wäre. Sie wäre daher im Verhältnis zu den großen Revolutionen von 1789, 1830, 1848 und 1917 etwas gänzlich Neues. Am Beginn dieser Studie soll das Denken und Wir-

ken eines jungen Philosophen stehen, das exemplarisch für diesen Versuch steht, sich vom Verhängnis der Gewalt loszulösen.

2.2 Der Zusammenbruch. Die moralische Abwicklung des 19. Jahrhunderts

Im Herbst 1917 verfasst der junge Doktor der Philosophie Arnold Metzger im sibirischen Chabarowsk einen Aufsatz mit dem Titel »Der Zusammenbruch«, in dem er eine Tiefenanalyse des Weltkrieges zu leisten versucht. Metzger, der im April 1917 an der russisch-deutschen Front als Parlamentär seines Regiments bei einem der seit der Februarrevolution mehrfach unternommenen Versuche, mit der russischen Seite Fühlung aufzunehmen und die Möglichkeiten zur Einstellung der Kampfhandlungen zu sondieren, erst als deutscher Spion verdächtigt, gefangengenommen und zum Tode verurteilt, dann jedoch zu Kriegsgefangenschaft begnadigt wurde,¹ hatte eben im Kriegsgefangenenlager seine seit der 1914 abgeschlossenen Promotionschrift über die Transzendentalphilosophie Kants und die Phänomenologie Husserls unterbrochene philosophische Arbeit wieder aufgenommen. Philosophieren bedeutet dabei nicht mehr die Beschäftigung mit einem akademischen Problem wie jenem seiner Dissertation, sondern den Versuch, die welthistorische Umwälzung, die sich seit dem Kriegsbeginn vollzog, zu begreifen – und zwar mit den gedanklichen Mitteln der jüngeren deutschen Universitätsphilosophie, dem Neukantianismus, der Phänomenologie und der ihm von seinem Doktorvater Rudolf Eucken her vertrauten Lebensphilosophie. Deren Hauptvertreter hatten sich 1914 fast vollständig hinter den kriegführenden Staat gestellt, ihre philosophisch aufgerüstete Kriegsrhetorik war inzwischen jedoch verhallt. Es sind Gedankengänge eines Kriegsfreiwilligen, der wenige Tage nach Kriegsausbruch im August 1914 noch in »ungemein freudiger Begeisterung« und »vollkommen dabei«² den Weg zur Front beschritten hatte, um dort bald den Zusammenbruch der Ideen zu erfahren, die dem Krieg seinen monumentalen Sinn geben sollten.

An die u. a. von Max Scheler entwickelte philosophische Axiologie anschließend analysiert Metzger auf hohem geschichtsphilosophischen Abstraktionsniveau die geistigen Voraussetzungen für den Gang der europäischen Nationen und insbesondere Deutschlands in die Katastrophe. Den größeren historischen Rahmen und ursächlichen Hintergrund bildet die schrankenlose Durchsetzung des

¹ Vgl. die biographischen Angaben von Ulrich Sonnemann in Metzger (1979): *Phänomenologie der Revolution*, S. 176.

² Metzger (1979): Feldpostkarte an die Mutter.

Kapitalismus, den Metzger allerdings nicht als sozio-ökonomisches System versteht, sondern – wie es in der deutschen Kultursoziologie der Zeit verbreitet war – als eine ethisch-kulturelle Ordnung, als »Weltattitüde«³, für welche die Überordnung der sogenannten Nützlichkeits- oder Vitalwerte über die Lebenswerte, geistigen Werte oder sogar religiösen Werte konstitutiv ist.⁴ Damit wird in der Gegenwartsanalyse noch an gängige philosophische Kriegsdeutungen angeschlossen. Während in diesen – allen voran bei Max Scheler – jedoch vom Krieg eine Wiederherstellung der ontologisch begründeten Hierarchie der Werte erwartet werden – vom Kampf der sich für den »Staat, [...] dessen Ehre«, den »Glauben« und die »geistige[n] Kulturwerte«⁵ opfernden deutschen Kriegspartei gegen die vom »kaufmännischen« Utilitarismus getriebenen Briten –⁶ und eine geistige Gesundung, eine »Ausstoßung des Giftes des seiner Hauptprovenienz nach englischen kapitalistischen Geistes aus Europa«⁷ für die Zeit nach dem deutschen Sieg prophezeit wurden, wendet Metzger nunmehr die Mittel der Wertphilosophie kritisch gegen den kriegführenden deutschen Staat.

Metzgers Erzählung vom Krieg und von seiner Generation ist im Wesentlichen die eines großen Betrugs. Sie sind eine Abrechnung auch mit den philosophischen Deutungen des Krieges. Die Ideale, für die man kämpfte, sind nicht, wofür sie ausgegeben wurden – ja, hinter ihnen versteckt sich genau das, wogegen man zu kämpfen meinte. Für den wilhelminischen Staat sei nicht eine Vergessenheit der höheren Werte zugunsten bloß materieller Zwecke, zugunsten der niederen »vitalen« Werte kennzeichnend, wie sie von Scheler der britischen Nation vorgeworfen wurde. Dies wäre eine Haltung, die immerhin ehrlich zu den profanen Zwecken, für die man kämpft, zu stehen vermag. Der Wilhelminismus sei hingegen axiologisch durch die Aufladung des Profanen mit geistiger und gar religiöser Wertqualität charakterisiert,⁸ die ihren Ausdruck in der Verschränkung von opferungswilligem Idealismus und Adoration der Macht und des Staates findet. Es

3 Metzger (1979): Der Zusammenbruch, S. 121.

4 Vgl. die von Max Scheler in den Jahren unmittelbar vor Kriegsbeginn verfassten Aufsätze zum »kapitalistischen Geist«, gesammelt erschienen in: Scheler (2010): Ethik und Kapitalismus; daneben Weber (1988): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus; Sombart (1902): Der moderne Kapitalismus I und II.

5 Scheler (1982): Die Ursachen des Deutschenhasses, S. 332 f.

6 Scheler (1982): Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, hier S. 30.

7 Ebd., S. 194.

8 In seinem systematischen Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* unterscheidet Scheler zwischen den Wertstufen des Angenehmen/Unangenehmen, des »vitalen Fühlens« (edel/gemein), der geistigen Werte (ausdifferenziert in die ästhetischen Werte, die Gerechtigkeitswerte und die Wahrheitswerte) und schließlich der Werte des Heiligen und Unheiligen. Diese Wertmodalitäten verhalten sich hierarchisch in aufsteigender Reihe zueinander. Vgl. Scheler (1954): Der Formalismus in der Ethik, S. 125–130.

ist ein Glauben an die Nation als »Träger des Unendlichen«, der aber dieser metaphysisch begründeten Größe in der Welt durch eine zunehmend rücksichtslose Pragmatik der staatlichen Macht Geltung zu verschaffen sucht. Während noch im deutschen Idealismus der Gedanke einer welthistorischen Aufgabe der Nation eine theozentrische Verankerung hatte und als Offenbarung Gottes im »Ethos des Volkes« gedeutet wurde,⁹ habe sich in einer jahrzehntelangen Geschichte der Korruption des ursprünglichen Nationengedankens eine Aushöhlung seines »kosmischen Gehalts«¹⁰ vollzogen.¹¹ Dies sei, so Metzger, auf die wesentliche Tendenz reduziert der Weg Deutschlands von der Revolution 1848 über die Bismarck-ära, die Reichsgründung und den Imperialismus bis zum Weltkrieg.

Letzterer sei das unwiderrufliche Ende dieser Entwicklung, der Zusammenbruch einer geistigen Ordnung oder auch eines Glaubenssystems, dessen nun gestürzter Götze die Nation ist. Der Nationalismus setze etwas Irdisches an die Stelle der göttlichen Transzendenz; der Nation ordne »der Mensch seine Sehnsucht, sein Hoffen, seine Liebe [...] unter«.¹² »Für das 19. Jahrhundert ist es wesentlich, daß der nationale Staat die Freiheit des Individuums absorbiert«. In der politischen Moral des Wilhelminismus stehen

über seiner Freiheit und Sehnsucht, über der Verwirklichung des Guten und der Humanität [...] die nationalen Sorgen der entfremdeten Nationen in ihrer auf Machtpolitik, Beherrschung des Wirtschaftsmarktes, diplomatische Überlegenheit und Ausnützung der Schwäche des Nachbarn, der zugleich Gegner ist, eingestellten Tendenz.¹³

Der Nationalismus fordere als zentripetale Gegenkraft zu den zentrifugalen Kräften der Moderne eine eigene Art der Frömmigkeit und fungiere so als ein Substitut des durch die Entzauberung der Welt verloren gegangenen religiösen Gottesbezugs. Indem es sich in das im Kampf um geopolitische und wirtschaftliche Vorrangstellung von allen moralischen Bindungen entkoppelte Machtstreben des nationalen Staates rückhaltlos eingliedert, glaubt das Individuum seinen höchst-

9 Metzger (1979): Der Zusammenbruch, S. 123. Metzger bezieht sich hier auf die Geschichtsphilosophien Fichtes und Hegels.

10 Ebd., S. 121.

11 Ebd., S. 123.

12 Ebd., S. 117 f.

13 Ebd., S. 118.

ten sittlichen Auftrag zu erfüllen.¹⁴ Die »Idee der Nation« wäre für die Deutschen gleichbedeutend mit der »Idee des Guten«¹⁵ geworden.

Doch der Statthalter des Göttlichen oder der Idee, der nationale Staat, ist von Immoralität durchsetzt. Der junge Philosoph bemerkt ganz entgegen der Zuordnung des Geistigen und des Ökonomischen als Leitwerten, die Scheler vorgenommen hatte, dass der deutsche Staatskult sich in einer Zeit des zunehmend durch ökonomische Rücksichten und machtpolitische Rücksichtslosigkeit bestimmten politischen Handelns ausgeprägt hatte. Vor dem Hintergrund des härter werdenden ökonomischen Konkurrenzkampfs der europäischen Staaten verfestigte sich nicht nur die Auffassung von Politik als einem unbarmherzigen Bewährungs- und Überlebenskampf, sondern verschärfte sich auch der an das Individuum gerichtete Imperativ der bedingungslosen Unterordnung unter den Staat. Bismarck, die Verkörperung »großer Politik«¹⁶ in Deutschland und Gewährsmann einer politischen Ethik der Machtpragmatik, »zweifelte« laut Metzger dabei »in keiner Weise an der Göttlichkeit seines ungöttlichen Werkes«.¹⁷ Er gilt unserem Autor als Inbegriff der deutschen Verschmelzung von staatskultischer Frömmigkeit und

14 Ähnlich schreibt Leopold von Wiese 1915 über die »neudeutsche Ethik«, dass sie »politische Anforderungen zu sittlichen und sittliche zu politischen mache«, wobei unter politisch allein der Dienst am Staat zu verstehen ist. »Was die Bedürfnisse dieses überindividuellen politischen Wesens von ihm fordern, nicht das rein persönliche Gewissen bestimmen den Inhalt seiner Pflicht. Die frei gewollte, unreflektierte Hingabe an dieses Vaterland ist der Inhalt dieser Ethik.« Vgl. Wiese (1915): Gedanken über Menschlichkeit, S. 12.

15 Metzger (1979): Der Zusammenbruch, S. 120. T. G. Masaryk formuliert in seinem Buch *Die Weltrevolution* eine Kritik an der Machtpolitik des Habsburgerreiches, die Metzgers Deutung der deutschen Entwicklung sehr nahekommt. Vgl. folgendes Urteil: »Die Demokratie, die neue demokratische Republik, erfordert neue Menschen, einen neuen Adam. [...] [W]enn wir eine wahre, moderne, folgerichtige Demokratie haben, so müssen wir uns die älteren politischen Gebräuche abgewöhnen, das heißt alle Arten und Formen der Gewaltsamkeit. Das vor allem bedeutet auch die Losung: uns entösterreichern!« Masaryk (1925): Die Weltrevolution, S. 477.

16 Bismarck verwendete diesen Ausdruck in einer Rede vor dem Preußischen Landtag am 13.1.1872. Eine Sammlung der diplomatischen Akten aus dem Kaiserreich, die die deutsche Kriegsschuld widerlegen sollte, erschien in der Weimarer Zeit unter dem Titel *Die Große Politik der europäischen Kabinette 1871–1914*. Nietzsche übernahm das Schlagwort in *Jenseits von Gut und Böse* und wandte es auf die großen zwischenstaatlichen Auseinandersetzungen an, die er für das kommende Jahrhundert insbesondere zwischen den europäischen Mächten und Russland erwartete: »Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, – den Zwang zur grossen Politik.« Er bezog es später in *Ecce homo* auf sich selbst und den von ihm ausgelösten »Geisterkrieg«: »Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keinen auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden grosse Politik.« Bismarck (1893): Die politischen Reden, S. 221; Lepsius/Mendelssohn Bartholdy/Thimme (1922–27): Die Große Politik der europäischen Kabinette 1871–1914; Nietzsche (1999): Jenseits von Gut und Böse, S. 146; Nietzsche (1999): Ecce homo, S. 366.

17 Metzger (1979): Der Zusammenbruch, S. 123.

Amoralität im Rahmen des kapitalistisch-imperialistischen und europäisch-hegemonialen Wettbewerbs. Sein Glaubenssystem¹⁸ hätte den moralischen Grundbestand der wilhelminischen Gesellschaft geprägt.

Im industriellen Großkrieg und im Massensterben der »gläubigen« Jugend wurde der idealistische Schleier jedoch zerrissen. Die in diese Gedankenwelt sozialisierte Jugend finde sich in einer »Epoche des grenzenlosen Tiefstandes und der Verzweiflung«¹⁹ wieder. Sie erblicke im staatlichen Macht- und Selbstbehauptungskampf nur noch das sinnlose Wirken irrationaler Kräfte, sie kann »seine gläubige Menschlichkeit nicht mehr für ein ethisch nicht zu qualifizierendes Werk« einsetzen.²⁰ Für Metzger ist es die durch diesen Zusammenbruch hinterlassene Leere, die mit Blick auf die nahe Zukunft den Ausgangspunkt einer politischen und moralischen Erneuerung bilden müsse.

Ein anderer Freiwilliger von 1914, der um zwei Jahre jüngere Edgar Julius Jung, schreibt 1927, also bereits zehn Jahre nach Metzger, Ähnliches über den Krieg. »Der Mensch der Zivilisation« hätte die »göttliche Vernunft« geleugnet und »sich von seinen seelischen Wurzeln [gelöst], um im Stofflichen zu versinken«. So sei das »Zeitalter des Materialismus« heraufgezogen, mit dem Weltkrieg als Kulminationspunkt. »Wehrhaftigkeit des Volkes, im Ursprung ein sittlicher Opfergedanke, entartete hier zur Massenvernichtung«, schreibt Jung, »Technik« als Instrument des Materialismus hätte »aus Beherrschung zur Vernichtung des Stoffes« geführt. Die deutsche Jugend starb in Massen, während »Menschen anderer Art, geistige und wirtschaftliche Gesetze vergangener Zeit hier bestimmend [waren]«. ²¹ Doch auch wenn für Jung die Sache, für die man kämpfte, sich rückblickend als des Opfers unwürdig erwiesen hat, so sind doch die Folgerungen, die aus der Katastrophe gezogen werden, gänzlich andere, jenen Metzgers entgegengesetzte. Metzger wurde 1918/19 für die demokratische Revolution politisch aktiv, Edgar Julius Jung sollte nach dem Krieg zu einem der Wortführer der konservativen Revolution und zu einem rechtsextremistischen Attentäter werden.

Für Metzger ist mit dem wilhelminischen Staat auch der nationalistische Opfergedanke gerichtet. Es hat sich erwiesen, dass ihm in der Welt des Imperialismus und der modernen Kriegsführung die Verankerung in der Wirklichkeit fehlt. Demnach wäre es die Forderung der Stunde, den durchaus sich in der Opferbereitschaft der Jugend zeigenden Willen und Wunsch nach einer Aufgabe auf Ziele zu lenken, die den Einsatz tatsächlich wert wären, die aber nur im Aufbau und

18 Der Begriff des »Glaubenssystems« wird hier übernommen von Koschorke (2017): Wahrheit und Erfindung, S. 148–173, insbes. S. 164 f.

19 Metzger (1979): Der Zusammenbruch, S. 123.

20 Ebd., S. 124.

21 Jung (1930): Die Herrschaft der Minderwertigen, S. 15 f.

nicht in der Zerstörung liegen können. Dafür müsste das militaristische Denken und der Nationalismus überwunden werden. Für Jung hingegen ist gerade in der Selbstaufopferung trotz besseren Wissens, in der Hingabe an die Nation trotz des Bewusstseins von der Unzulänglichkeit der politischen Führer, der Halbherzigkeit der Daheimgebliebenen und der Erfahrungen der Einsamkeit und Entfremdung gegenüber allen, die am Kampf nicht teilgenommen haben, die höchste moralische Veredelung durch den Opfergedanken verwirklicht. Der Nationalismus habe sich seiner falschen Führer und Propheten zu entledigen, von der Verstrickung mit niederen wirtschaftlichen Interessen zu lösen und sich in Abgrenzung zum wilhelminischen Bürgertum als der tragenden Schicht des alten Nationalismus mit seinen Vorbehalten und Ängsten zu radikalieren. Durch diesen künftigen, gereinigten Nationalismus würde das verschwendete Opfer der Jugend noch einen Sinn erhalten. An dem Glauben an eine metaphysische Erhebung über die falschen Werte des Materialismus und »Individualismus«²² zugunsten der Idee der nationalen Gemeinschaft und des opferbereiten Dienstes an ihr, wie sie zu Kriegsbeginn von so vielen verkündet worden war, sollte Jung beharrlich festhalten, er bleibt der permanente Bezugspunkt seiner Vorstellungen einer konservativen Revolution.

Abwicklung, Trauer und Neuanfang auf der einen, der Wille zur restituierenden Wiederholung auf der anderen Seite sind, wie noch im Folgenden näher erörtert werden soll, zwei entgegengesetzte und konkurrierende Modalitäten des Umgangs mit den vom Krieg abverlangten Opfern; entgegengesetzte Versuche, diesem nachträglich einen Sinn zu geben. Die Frage, welcher Weg gewählt wird, ist von weitreichenden Folgen für die Antworten auf die Frage des Verhältnisses zur Republik wie auch zur Gewalt.

2.3 *Realpolitik* als politisch-epistemische Ordnung. Ein Rückblick

Metzgers Abrechnung ist nicht nur eine mit dem wilhelminischen Kult des Staates, sondern darüber hinaus eine mit den grundsätzlichen Überzeugungen bezüglich der Natur des Politischen und des aus dieser folgenden Verhältnisses zwischen Moral, individuellem Gewissen und politischem Handeln. Das zentrale Merkmal dieser Doktrin der Politik sei eine »dogmatische« Ergebnisheit dem »Positiven« und der »realen« Wirklichkeit« gegenüber.²³ Politik suche also ihre Begründung nicht mehr in theologisch oder philosophisch begründeten normativen Idealen; ihr einziges Element ist die handfeste Realität der Macht.

22 Ebd., S. 67.

23 Metzger (1979): *Der Zusammenbruch*, S. 120 f.

Dieser Scheinrealismus²⁴ sei aber an der Realität des Krieges entlarvt worden. Mit diesem Urteil über die Grundannahmen der politischen Ideologie des *Ancien Régime* steht der mit der Kriegserfahrung zu Rande zu kommen suchende junge Philosoph und Soldat bei Weitem nicht allein. Dies zeigt der Blick auf einen der einflussreichsten deutschen Intellektuellen der Zeit: Friedrich Wilhelm Foerster.

Die »Weltereignisse«, so Foerster 1918 im Vorwort seines Buches *Politische Ethik*, würden die Zeitgenossen »zu einer Revision all unserer politischen Anschauungen auffordern«.²⁵ Vor allem ist damit der »Machiavellismus« ins Visier genommen, der sich in der wilhelminischen Gesellschaft zum Inbegriff der Staatskunst entwickelt hätte. Foerster zielt in seiner Argumentation auf die empirische Validität der Doktrin des politischen Realismus, die er infrage stellt. Gerade diejenigen Politiklehrer, die in Deutschland mit dem Gestus der abgehärteten Illusionslosigkeit die Überzeugung verbreitet hätten, dass die »grobe Dynamik des Gewaltschutzes und des Gewaltangriffes mit ihren greifbaren Augenblickserfolgen das eigentliche Existenzgesetz des kollektiven Daseins«²⁶ sei, seien es, die sich um die beobachtbaren empirischen Tatsachen und Zusammenhänge des politischen Lebens nicht kümmern:

Überhaupt ist es die große Blindheit der Amoralisten in der Politik, daß sie, die immer das Wort Realismus im Munde führen, im Grunde doch abstrakte Doktrinäre sind, denen die intimste Fühlung gerade mit den Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten der biologischen Elementarsphäre fehlt: sie betrachten das Moralische immer nur als die Beziehung des Menschen zu etwas Transzendente[m], oder als das bloße Gesetz seiner höheren Natur, das eben dort nicht gelte, wo man sich vor der niederen Natur zu schützen habe (»dem bösen Geist gehört die Erde, nicht dem guten«) – sehen aber nicht, daß alles das, was wir unsittlich nennen und was in uns das Dämonische, Auflösende, Zersetzende entfesselt, daß das eben auch in der Umwelt ganz bestimmte furchtbare Gegenwirkungen gegen uns zusammenballt und daß diese unvermeidlichen Gegenwirkungen die Träger des wirklichen Gerichtes sind, das sicherlich jede Politik der Falschheit und der Vergewaltigung erteilt.²⁷

24 Der Begriff findet sich in Peter Sloterdijks brillanter Analyse der Moral des Zynismus in der Weimarer Kultur und Politik; Sloterdijk (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*, S. 765.

25 Foerster (1918): *Politische Ethik*, S. VII.

26 Foerster (1919): *Weltpolitik und Weltgewissen*, S. 30. Als Beispiel für den Duktus der »Härte« soll hier Heinrich von Treitschke zitiert werden, dessen *Politik* zu den Hauptwerken der realpolitischen Literatur im Deutschland des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu zählen ist: »Der Staat ist Macht. Denn das ist seine Wahrheit; und wer nicht männlich genug ist dieser Wahrheit ins Gesicht zu sehen, der soll seine Hände lassen von der Politik.« Treitschke (1897): *Politik*, S. 91.

27 Foerster (1919): *Weltpolitik und Weltgewissen*, S. 30. Es ist hier nicht zu übersehen, dass Foerster hier wie auch an anderen Stellen seiner Schrift der sozialdarwinistischen Übertragung des »survival of the fittest« auf die menschliche Gesellschaft ein alternatives biologisches Paradigma entgegengesetzt, das ihm als Gewähr für sein Politikverständnis dient; vgl. seine Ausführungen über den in der »Tierpädagogik« zu beobachtenden »sozialen Trieb [...] nach Befreundung und Symbiose« und zur »gegenseitigen Hilfe und Sympathie« (ebd., S. 29 f.). Ein solches alternatives Paradigma wurde Anfang des 20.

Realitätsfern ist die Lehre des politischen Realismus vor allem dadurch, dass sie in begrenzten Zeithorizonten denkt und den Wert der politischen Mittel nur mit Blick auf Augenblickserfolge bemisst, nicht aber ihre langfristigen, sich gegen den sie einsetzenden Akteur richtenden Konsequenzen. Foerster kann so in Betracht des von ihm als offensichtlich betrachteten Versagens der »hohen Politik in ihrer Behandlung der Völkerspannungen und des Völkerausgleichs« die realpolitische Abwertung der Moral umkehren und argumentieren, »daß die sittlichen Mächte auch *realpolitische* Faktoren erster Ordnung« seien und die »Loslösung der Politik vom Sittengesetze ein *Grundfehler* auch des *politischen* Denkens ist«. ²⁸

Auch für Foerster bedarf es einer neuen philosophischen Begründung des Politischen, deren Verbreitung durch die staatsbürgerliche Erziehung, der er in seinem Buch eine philosophische Grundlage geben möchte, er als eine vordringliche Aufgabe der Gegenwart betrachtet. Der Münchner Philosoph und Pädagoge nennt jene politische Philosophie im weiteren Sinne beim Namen, die sich in Deutschland seit ihrem Entstehen vor fast siebenzig Jahren eine kaum ernsthaft angefochtene Dominanz erworben hatte und die für sich nicht nur die modernen Naturwissenschaften, insbesondere die Evolutionstheorie Charles Darwins, als Basis für ihre Auffassung über die Natur des Sozialen und Politischen reklamierte, sondern ihre Lehren auch durch den Erfolg der praktischen Politik der preußisch-deutschen Staatskunst, allen voran Bismarcks, bestätigt sah. *Realpolitik* nicht nur als strategische Lehre des politisch effektiven Handelns, sondern als philosophische Lehre von der Politik als einem Teil der sozialen Existenz des Menschen, sollte als vom Grauen des Weltkrieges unwiderruflich widerlegte Weltanschauung disqualifiziert erscheinen.

Diese Krise der Realpolitik ist für die philosophischen Einsätze in der Revolution von 1918/19 von zentraler Bedeutung. ²⁹ Die Loslösung von diesem Paradigma politischen Denkens und politischer Praxis, dessen hegemonialer Charakter sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die politischen und ideologischen Lager übergreifend durchsetzte, sollte den Weg bereiten für einen neuen Typus von Politik, der auf veränderten grundsätzlichen Annahmen über die politische Wirklichkeit beruhte.

Entscheidender Scheidepunkt ist hier die Frage nach der fundamentalen Bestimmung des Politischen als ein seinen eigenen Gesetzen unterworfenen Teil der

Jahrhunderts von Peter Kropotkin vertreten. Vgl. Kropotkin (2011): Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt.

²⁸ Foerster (1919): Weltpolitik und Weltgewissen, S. 32 f., Hervorhebungen im Original.

²⁹ Sie ist indes in der Forschung bisher weitgehend unbehandelt geblieben. Analysiert wurden lediglich partikuläre Auseinandersetzungen um das Paradigma der Realpolitik, etwa im Zusammenhang von Max Webers berühmter Rede über *Politik als Beruf*; vgl. Schluchter (1994): Nachwort zu *Politik als Beruf*.

Wirklichkeit. »Was ist die Natur der Politik?«: Dies kann als allgemeinste Formulierung dieser Frage gelten, die von den oben zusammengefassten Überlegungen Metzgers und Foersters über Max Webers *Politik als Beruf* bis zum Ende der Zwischenkriegszeit Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen war.³⁰ Es bietet sich hier an, diese Frage in Analogie zu den vier zentralen Fragen, denen sich die Philosophie nach Kant zu widmen hat, als eine Zusammenfassung von drei untergeordneten Fragen zu verstehen, die den Problemhorizont der betreffenden philosophisch-politischen Debatte umreißen. Diese könnten da lauten: »Was ist in der Politik erkennbare und verlässlich in Rechnung zu stellende Wirklichkeit, was ist bloße Illusion oder Wunschdenken? Welche Mittel dürfen legitimerweise zur Erreichung ihrer Zwecke angewandt werden, wie verhalten sich also die Prinzipien der Politik zu jenen der Moral? Was darf als Ziel des politischen Handelns gesetzt werden, ohne den Möglichkeitsbereich des politisch Realisierbaren zu überspannen?«

Der theoretische Diskurs, der nicht auf konkrete politische Handlungen oder Institutionen abzielt, sondern auf die grundlegenden Wesensbestimmungen der Politik, soll hier in Anlehnung an Carl Schmitt als Diskurs über *das Politische* bezeichnet werden. Die Kollision von gegensätzlichen Paradigmen ist dabei folgenreich für die faktische politische Praxis, da auf der Metaebene der Theorie Prämissen festgesetzt werden, aus denen unterschiedliche Regeln und Spielräume der Politik abgeleitet und im Lichte derer unterschiedliche Handlungen als sinnhaft erachtet werden. Dies gilt besonders mit Blick auf eine historische Situation, in der die Ordnung der politischen Institutionen sich in einem radikalen Umbildungsprozess befindet. Die Situation des Umbruchs des politischen Raums 1918/19 ist eine doppelte, das Innere wie Äußere betreffende: die Institutionalisierung und Verrechtlichung der internationalen Politik durch die Errichtung des Völkerbunds auf der einen Seite, die Demokratisierung und damit die Notwendigkeit der Konfliktbewältigung ohne die Autoritätsinstanz der Monarchie im Inneren auf der anderen Seite. Die theoretische Bestimmung des Politischen, in der Philosophie bzw. philosophische Argumente eine bedeutende Stellung einnehmen, hat eine normative Wirkung, insofern aus ihr gesellschaftlich wirksame Überzeugungen darüber hervorgehen, was eine authentische politische Handlung ist und was nicht (sondern sich nur als solche ausgibt bzw. sich als solche missversteht), und damit auch, wer ein »wahrer« Politiker ist und wer nicht, wer im Raum der institutionalisierten politischen Verfahren und Entscheidungsprozesse einen legitimen Platz einnimmt und wer nicht.

³⁰ Weber (1988): *Politik als Beruf*; Plessner (2002): *Grenzen der Gemeinschaft*.

Max Webers *Politik als Beruf* ist nur die berühmteste Einschaltung innerhalb dieses Streites, der 1918 entbrannte.³¹ Der neue politische Wirklichkeitssinn, wie ihn Friedrich Wilhelm Foerster zum Ausdruck brachte, wurde von einem Erben des realpolitischen Paradigmas wie Weber³² zu einem Rückfall in ein Stadium der Unreife, zur idealistisch-utopistischen Entgleisung und zur illusionären Verleugnung nicht nur faktischer Gegebenheiten der Gegenwart, sondern grundsätzlicher jener »harten« Gesetze der Wirklichkeit erklärt, denen sich der Politiker »aus Berufung« mittels Disziplinierung aller eskapistischen Sehnsüchte und trotz oft berechtigter moralischer Empörungsgefühle fügen würde.³³ Das Auftreten von pazifistischen Idealisten wie Kurt Eisner, Ernst Toller oder Gustav Landauer im Münchner Revolutionskontext veranlasste ihn entsprechend zur Rede vom »Revolutionskarneval«.³⁴ Der vorgeblich rein theoretische, wertfreie Diskurs Webers stellt sich damit als ein Versuch dar, eine bestimmte Schließung des Raumes der Politik gegenüber dem Ansturm neuer Akteure – der pazifistischen und idealistischen Dilettanten – aufrecht zu erhalten. Sein Diskurs über Politik und Macht hat die Funktion einer Intervention, die in Konkurrenz zu den revolutionären Bemühungen steht, eine neue politische Ordnung auf der Basis abweichender, der Realpolitik entgegengesetzter Grundanschauungen über das Politische aufzubauen.

31 Unmittelbar richtet sich Webers vor einem studentischen Auditorium gehaltene Münchner Rede vom 28. Januar 1919 gegen die Vertreter der Münchner Räterepublik und Friedrich Wilhelm Foerster, die die primäre Angriffsfläche für Webers polemische Ausführungen über »Gesinnungspolitiker« und deren Untauglichkeit zur »Politik als Beruf« darstellen. Vgl. Weber (1988): *Politik als Beruf*, S. 546, 553 f.

32 Wolfgang Schluchter bemerkt, dass Webers Politikverständnis nicht mit jenem der »Realpolitik« gleichzusetzen ist, und spricht von einem »realistischen« Politikbegriff; siehe Schluchter (1994): Nachwort zu *Politik als Beruf*, S. 95. Dem ist voll zuzustimmen; ebenso der anderenorts von Schluchter gemachten Bemerkung, dass Webers »Verantwortungspolitik [...] gleichsam zwischen Gesinnungs- und Realpolitik angesiedelt« sei; siehe Schluchter (2009): *Die Entzauberung der Welt*, S. 106. Dennoch ist ebenso festzuhalten, dass Weber gegen den politischen Idealismus in der Revolution Argumente vorbringt, die im Einklang mit der realpolitischen Tradition stehen, mit der Intention allerdings, den Spielraum des Idealismus in der Politik, die er letztlich als ein von Macht (dem »besonderen Mittel der Politik«, vgl. Weber (1988): *Politik als Beruf*, S. 550) bestimmtes Handlungsfeld versteht, kritisch abzustecken. Insofern scheint es gerechtfertigt zu sein, von Weber als einem »Erben« der Realpolitik zu sprechen. Vgl. näher Abschnitt 4.2 dieses Buches.

33 Friedrich Wilhelm Foerster, der bereits im Krieg als Pazifist und Kriegsgegner den Unmut des National-liberalen Weber erregt haben muss, wird explizit angegriffen; vgl. Weber (1988): *Politik als Beruf*, S. 553 f. Als Exempel für ein solches unpolitisches, rein durch moralische Motive begründetes und letztlich verantwortungsloses Handeln behandelte Weber Eisners Veröffentlichung der geheimen Gesandtschaftsberichte der bayerischen Regierung Ende 1918. Dass Eisner dabei durchaus pragmatisch-politische Ziele verfolgte – die Verbesserung der Friedensbedingungen durch eine Geste des Schuldbekenntnisses –, verkannte Weber willentlich oder unwillentlich, wie in der jüngeren Forschung gezeigt wurde; Hopkins (2008): *Charisma and Responsibility*.

34 Vgl. N. N. (1918): Bericht über eine Rede Max Webers vom 1.12.1918. Vgl. auch Marty (2018): *Keine Spur vom Adel unserer Natur*.

Der skizzierte Streit um das »richtige« oder »gültige« Verständnis des Politischen, der 1918 im Zuge der Krise des überkommenen realpolitischen Paradigmas entbrannte, kann als eine für die jüngere (Geistes-)Geschichte bedeutsame Austragung eines spezifischen Moments der *Antagonizität des Politischen* verstanden werden, die für das moderne Denken über Politik kennzeichnend ist. Damit ist nicht die bekannte, auf Carl Schmitt zurückgehende und gegenwärtig von Chantal Mouffe wirkungsvoll vertretene Lehre zu verstehen, nach der die Freund-Feind-Unterscheidung und damit das Moment der Gegnerschaft ein konstitutives Element des Politischen darstellt.³⁵ Politik ist nicht nur wesentlich Streit um Politisches, d. h. um konkrete »Angelegenheiten« des gesellschaftlichen Zusammenlebens,³⁶ sondern auch ein Streit um das »Politische« selbst, also um die Frage, was denn die Natur des Politischen ist: eine abstrakt-begriffliche Frage, aus der sich konkrete Folgen – im obigen Sinne die Zulassungsverweigerung zum institutionellen politischen Raum etwa – ergeben.

Entscheidend ist seit Machiavellis Erneuerung der politischen Philosophie und auch im hier näher interessierenden spezifisch deutschen Kontext seit Mitte des 19. Jahrhunderts, dass dieser unter Einbeziehung naturwissenschaftlich-anthropologischer, theologischer oder philosophischer Elemente sich vollziehende Streit inklusive seiner Entscheidung nicht durch die Berufung auf eine äußere, der Politik übergeordnete Schlichtungsinstanz entschieden werden kann. Die Strittigkeit des Politischen als einer theoretisch korrekt zu beschreibenden Wirklichkeit ist einer der Schauplätze, auf dem der politische Streit sich abspielt. In unterschiedlichen historischen Situationen ist er von unterschiedlicher Bedeutung, wobei es in Situationen der Außerkraftsetzung überlieferter Deutungsgewissheiten zu wegweisenden neuen Entscheidungen kommen kann. Wenn hier vom eminent politischen Charakter des Streits um das Politische die Rede ist, dann ist das nicht nur dahingehend gemeint, dass die Trennlinie zwischen unterschiedlichen *Repräsentationen des Politischen* mit konkurrierenden oder antagonistischen politischen Formationen koinzidiert, von denen eine schließlich sich durchzusetzen vermag und ihrer Ideologie hegemoniale Geltung verschafft, sondern nur in und durch praktizierte Politik sich das Wahre vom Falschen scheidet. Die theoretische Repräsentation des Politischen ist damit praktisch, insofern sie bestimmte Handlungen zeitigt, die von diesen Repräsentationen geleitete Praxis stellt diese auf die Probe.

35 Vgl. Schmitt (1953): Der Begriff des Politischen; Mouffe (1991): Hegemonie und radikale Demokratie; Mouffe (2014): Agonistik – Die Welt politisch denken.

36 Vgl. Hannah Arendts Bestimmung des »Gegenstandes« der Politik; Arendt (2013): Vita activa oder Vom tätigen Leben, S. 22–40.

Die Frage nach der Natur des Politischen wird also bei Autoren wie Machiavelli und später Ludwig August von Rochau, dem Begründer der deutschen realpolitischen Lehre, historisiert; die politische Geschichte ist nicht nur eine Aneinanderreihung von Ereignissen, sondern eine Geschichte, in der sich die Wahrheit des Politischen offenbart. Diese Funktion erhält die Geschichte bereits bei Machiavelli, der insbesondere in der römischen Geschichte und in der florentinischen Gegenwart Beispiele sucht, um die Grundsätze der mittelalterlichen Politiklehre zu widerlegen und seine eigene Philosophie zu untermauern; unterfüttert mit historischen Veranschaulichungen sind auch die *Grundsätze der Realpolitik*³⁷ Rochaus oder die nicht weniger einflussreiche Politiklehre Heinrich von Treitschkes. Ausschlaggebend ist dabei das historisch schlagend werdende und gleichsam empirisch ausweisbare Kriterium des Erfolgs. Was das wahre Verständnis der Natur des Politischen ist, lässt sich demnach nur mit Blick auf den politischen Erfolg der Vertreter der unterschiedlichen theoretischen Repräsentationen des Politischen bzw. der Beständigkeit der auf bestimmten Verständnissen des Politischen errichteten Ordnungen entscheiden. Die Natur des Politischen erschließt sich nur dem, der sich selbst in die Politik begibt und in Auseinandersetzung mit den realen Gegebenheiten sich ein Verständnis für sie erarbeitet, oder aber jenem, der aus der Zusammenschau politischer Erfolge und Niederlagen die Kategorien des »wahren« Verständnisses der Natur des Politischen gewinnt.³⁸ Alle anderen Urteile über die Wirklichkeit der Politik sind bloß dogmatisch und sachfremd. Die Politik ist ein originärer Modus der erkennenden Erschließung und praktischen Bewältigung von Wirklichkeit – des Politischen als Wirklichkeitselement –, der sich von anderen Handlungsmodi wie etwa dem individuellen moralischen Handeln unterscheidet und durch eine Logik der praktischen Bewährung bestimmt ist, die den probierend-experimentierenden Verfahrensweisen der auf die Beherrschung der Naturelemente abzielenden Naturwissenschaften analog ist.

Realpolitik, wie sie von Rochau entworfen wird, ist nicht nur eine Klugheitslehre, die dem Politiker praktische Rezepte an die Hand geben soll; sie ist aufklärerischer Realismus, der über Illusionen der Tradition hinweghelfen, die Wirk-

³⁷ Rochau (1972): *Grundsätze der Realpolitik*.

³⁸ Damit übernimmt die Historie jene orientierungsstiftende Funktion, die zuvor der Philosophie, insbesondere der Geschichtsphilosophie, zugekommen war. So schreibt Max Duncker in einem Brief vom 12.12.1853 an Gustav Droysen, der »reale Idealismus der Historie« solle an die Stelle des »phantastischen Idealismus der Philosophie« rücken, welcher vor 1848 die Köpfe der Jugend verdreht hätte. Johann Gustav Droysen: Briefwechsel, Bd. 2. Osnabrück 1967, S. 201. Zitiert nach: Stemmler (1986): »Realismus« im politischen Diskurs nach 1848, S. 99. Dabei hat aber jede Bestätigung, jede praktisch geleistete oder historisch aufgezeigte Bewährung einen unausbleiblich prekären Charakter, insofern es keine finale Bestätigung geben kann, jeder Erfolg sich als bloß momentaner herausstellen kann, der durch eine spätere Katastrophe oder Niederlage wieder kassiert wird; dies ist die Grundstruktur des oben angeführten Arguments Foersters gegen die Realpolitik.

lichkeit aus ihrer Verstellung hervorholen möchte. Die Geschichtsschreibung tritt demnach gegenüber den geschichtlich vorgängigen Wissensordnungen des Politischen – bei Machiavelli die normative politische Philosophie des Mittelalters, beim Liberalen des 19. Jahrhunderts Rochau zugleich die theologische Legitimationslehre des Monarchismus und die Philosophie des deutschen Idealismus mitsamt ihrer frühsozialistischen und (radikal)republikanischen Adaptionen – mit einem epistemischen Überbietungsanspruch auf, nach dem in ihr eine Durchdringung eines bestimmten Wirklichkeitsbereiches stattfindet, der der Tradition und/oder den politischen Gegenspielern aufgrund ihrer eigenen Vorurteile und dogmatischen Versteifungen fremd und unbekannt bleiben oder gar als feindlich erscheinen musste.

Dabei ist es ein im Rahmen dieser Studie beachtenswerter Umstand, dass die deutsche Lehre der Realpolitik nicht nur revolutionäre Ursprünge hat, sondern den Reaktionscharakter auf ein einschneidendes Ereignis besitzt, das zum Zweifel an dem Realitätsgehalt älterer theoretischer Anschauungen und Begriffe des Politischen führte und einen Paradigmenwechsel zur Folge hatte. Sie entstand aus einer Erfahrung des Scheiterns heraus, einer Desillusionierung von Erneuerungserwartungen, die die Revolutionäre von 1848, der letzten Revolution in Mitteleuropa vor jener, die im Fokus dieser Studie steht, gehegt hatten. Die realpolitische Lehre versteht sich als Befreiung aus einer idealistischen Verstellung der politischen Wirklichkeit, die retrospektiv als Ausdruck der eigenen politischen Unerfahrenheit und als eine Hauptursache des Scheiterns der bürgerlichen Revolution gesehen wurde. Aus der Episteme des Politischen wird dabei jene Instanz verbannt, die 1918 massiv wieder in die Politik drängte: die Philosophie.

Das Selbstvertrauen der Revolutionäre von 1848 war getragen von einer Gegenwartsdeutung, an der der deutsche Idealismus und seine zahlreichen vulgarisierten Ableger erheblichen Anteil hatten.³⁹ Die deutsche Philosophie hatte die legitimatorischen Konzepte und politischen Imaginationen des restaurativen Monarchismus als Relikte einer vergangenen Zeit erscheinen lassen und ihrer ordnungsstiftenden Kraft beraubt; zumindest galt dies im politischen Diskurs des Bürgertums als Tatsache.⁴⁰ Eine ihres geistigen Grundes verlustig gegangene Herrschaft müsste früher oder später hinweggefegt werden. Die Philosophie erschien als Gehilfin oder auch als Waffe im politischen Kampf, Elemente des idealistischen Diskurses hatten ihren festen Platz im politischen Jargon des Vormärz. Die als radikale Option der politischen Umgestaltung verhandelte Revolution wurde als Umsetzung einer philosophisch bereits habhaft gewor-

³⁹ Vgl. Faber (1966): Realpolitik als Ideologie, S. 17.

⁴⁰ Zum deutschen Idealismus und die politische Philosophie im deutschen Vormärz vgl. Rosenberg (1972): Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz; Brazill (1970): The Young Hegelians.

denen Wahrheit vorgestellt. Eine der wortgewaltigsten Artikulationen dieser imaginierten direkten Umsetzung von philosophisch-intellektueller Superiorität gegenüber den restaurativen Kräften in überlegene politische Energie findet sich bei Heinrich Heine, der 1834 mit folgenden berühmten Zeilen sein französisches Publikum vor der Unterschätzung der revolutionären Stimmung in Deutschland warnt:

Die deutsche Philosophie ist eine wichtige, das ganze Menschengeschlecht betreffende Angelegenheit, und erst die spätesten Enkel werden darüber entscheiden können, ob wir dafür tadeln oder zu loben sind, daß wir erst unsere Philosophie und hernach unsere Revolution ausarbeiten. Mich dünkt, ein methodisches Volk, wie wir, mußte mit der Reformation beginnen, doch erst hierauf sich mit der Philosophie beschäftigen und durfte nur nach deren Vollendung zur politischen Revolution übergehen. [...] Laßt Euch aber dessen nicht bange sein, Ihr deutschen Jakobiner; die deutsche Revolution wird darum nicht milder und sanfter ausfallen, weil die Kantische Kritik, der Fichtesche Transzendentalidealismus und gar die Naturphilosophie derselben vorausging. Durch diese Doktrinen haben sich revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur des Tages harren, wo sie hervorbrechen und die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen können. Es werden Kantianer zum Vorschein kommen, die auch in der Erscheinungswelt von keiner Pietät etwas wissen wollen, und erbarmungslos, mit Schwert und Beil, den Boden unseres europäischen Lebens durchwühlen, um auch die letzten Wurzeln der Vergangenheit auszurotten. Es werden bewaffnete Fichteaneer auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus, weder durch Furcht noch durch Eigennutz zu bändigen sind; denn sie leben im Geiste, sie trotzen der Materie [...]. Lächelt nicht über den Phantasten, der im Reiche der Erscheinungen dieselbe Revolution erwartet, die im Gebiete des Geistes stattgefunden. Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner. Der deutsche Donner ist freilich auch ein Deutscher und ist nicht sehr gelenkig und kommt etwas langsam herangerollt; aber kommen wird er, und wenn Ihr es einst krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeschichte gekracht hat, so wißt, der deutsche Donner hat endlich sein Ziel erreicht. [...] Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte.⁴¹

Nicht nur die radikalen Revolutionäre waren in der deutschen Philosophie verwurzelt. Mit Blick auf die Liberalen wird der Einfluss der Philosophie u. a. an der Vernachlässigung von praktisch-politischen Fragen der Verteidigung der Revolution zugunsten der Diskussion rechtsphilosophischer Probleme durch die Vertreter der verfassungsgebenden Versammlung in der Frankfurter Paulskirche deut-

41 Heine (1979): Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, S. 117. Die Vorstellung der politisch-revolutionären »Verwirklichung« der Philosophie findet sich in mehreren Varianten bei Karl Marx, deren berühmteste die letzte These zu Feuerbach ist: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt drauf an, sie zu *verändern*.« Marx (1969): Thesen über Feuerbach (1845), Hervorhebungen im Original.

lich, die später von Kritikern als Beweis ihrer Realitätsfremdheit ins Feld geführt werden sollte.⁴²

Das Scheitern der Revolution führte zu einer grundlegenden Erneuerung des politischen Denkens, die wesentlicher Teil der Selbstvergewisserung des liberalen Bürgertums als der intellektuell und politisch führenden Kraft der Revolution war und der die dramatische Bedeutung einer regelrechten »Überlebensfrage« beigemessen wurde.⁴³ Die politische Diskreditierung der Philosophie spielte dabei eine zentrale Rolle. Ausgangspunkt war die Beobachtung, dass über Gedeih und Verderb in der politischen Wirklichkeit nicht entscheidet, ob man über die Wahrheit verfügt, sondern ob man im Besitz von Macht ist und Einsicht in die Gesetze des Kampfes um Macht besitzt.

Heines Textfragment möchte in seiner Ankündigung der deutschen Revolution glauben machen, dass die Unterwerfung der politischen und sozialen Materie gleichsam notwendig und quasi automatisch aus der Verbreitung wahrer Ideen folgen muss. Die politisch-historische Welt steht jedoch nicht unter dem Gesetz der Wahrheit, sondern dem der Macht. Rochau gelangte in der Untersuchung des Scheiterns von 1848 insbesondere zur Einsicht, dass die *Doxa* – die Meinung, das Vorurteil, die ungeprüfte Überzeugung⁴⁴ – nicht die Erkenntnis die tatsächliche Basis politischer Macht ist. Die *Doxa* ist der Gedanken- und Ideenkreis der Mehrheit, von der sich – mit Michael Walzer gesprochen – der Philosoph, nicht aber der Politiker entfernen kann.⁴⁵ Diese Abhängigkeit und Gebundenheit zu erkennen und anzuerkennen wurde als Austritt aus dem Stadium der politischen Unreife gewertet, in der liberale Intellektuelle und Revolutionäre wie Rochau selbst sich befunden hatten. »Idealismus« und »Philosophie« wurden dabei gleichgesetzt mit einer einseitigen Beschäftigung mit vernunftrechtlich-normativen Prinzipien und der einhergehenden Vernachlässigung der Frage der gesellschaftlichen Empfänglichkeit für die vertretenen Ideale und reformerischen

42 Vgl. Stemmler (1986): »Realismus« im politischen Diskurs nach 1848, S. 84. Rochau gab der »abstrakt-wissenschaftlichen und prinzipiellen Behandlung« von Verfassungsfragen, der sich die Mitglieder des Paulskirchenparlaments in den Augen ihrer Kritiker zu ausgiebig gewidmet hatten, den Namen »Verfassungspolitik« (auch »Professorenpolitik«) und urteilte über diese, sie habe nichts als »Fratzen wie die platonische Republik« hervorgebracht und sei »historisch unwahr, staatlich unbrauchbar und selbst philosophisch unhaltbar«; Rochau (1972): Grundsätze der Realpolitik, S. 27 f.

43 Vgl. der Titel eines realpolitischen Traktats von Twesten (1861): Was uns noch retten kann.

44 Rochau verwendet den Begriff der *Doxa* nicht, sondern spricht als guter Liberaler von »ruhenden Kräfte[n] der Gewohnheit, der Überlieferung und der Trägheit«, von »Unwissenheit«, »Vorurteil und ganz besonders Dummheit«; Rochau (1972): Grundsätze der Realpolitik, S. 31. Nicht nur eignet sich jedoch in den Augen des Verfassers der Gebrauch des Begriffes *Doxa* als Sammelbegriff für die von Rochau bezeichneten Phänomene, er hebt auch den prinzipiellen Charakter der Überlegungen Rochaus hervor, die nicht nur für den speziellen Kontext des liberalen Kampfes um 1850 Geltung beanspruchen.

45 Vgl. Walzer (1981): Philosophy and Democracy.

Entwürfe. Die Manipulation und Ausnutzung der bestehenden Meinungen und Überzeugungen zum Zweck des Machtgewinns wurde von Rochau, der mit seiner Schrift *Grundsätze der Realpolitik* der neuen politischen Denkrichtung ihren Namen gab, als das eigentliche Geschäft der Politik definiert:⁴⁶ Politik vertieft sich damit in einen Bereich der sozialen Realität, der an normativen Idealen, an Wahrheiten und nicht an faktischen Machtverhältnissen und herrschenden Anschauungen interessierten Philosophie nicht nur fremd bleibt, sondern die auch in ihrem Existenzrecht nicht anerkannt wird. Philosophie zielt gerade auf die Überwindung der *Doxa*, was sich politisch in ihrer Tendenz zur Präferenzierung einer revolutionären und gewaltsamen, gleichzeitig elitär geführten Durchsetzung der von ihr formulierten Maßstäbe für die soziale Wirklichkeit angesichts einer für ihre »Einsichten« noch nicht bereiten Gesellschaft ausdrückt, während die eigentliche politische Vernunft dort beginnt, wo die *Doxa* als primäres Element des Handelns erkannt wird.⁴⁷ Politik geht es um Chancen erfolgreichen Handelns, nicht um Wahrheit.

Diese Entdeckung der *Doxa* als dem *Element* der politischen Macht und damit des effektiven politischen Handelns hatte weitreichende Folgen. Das normative Paradigma des Vormärz wurde ersetzt durch ein instrumentell-zweckrationales, dessen Mittelpunkt die Frage nach Machtgewinn und Machterhalt bildet. Damit wurde aber nicht schon eine grundsätzliche Abkehr von den politischen Idealen des Liberalismus oder gar eine generelle Leugnung der Bedeutung von (philosophischen) Idealen für die Politik vollzogen. Keineswegs sollte dem »Volksglauben« geschmeichelt werden.⁴⁸ Die jeweils herrschende *Doxa* gilt lediglich als das Material, mit dem der Politiker oder die Politikerin zu arbeiten hat und das ausschlaggebend ist mit Blick auf das Ausmaß an Wirksamkeit, die eine bestimmte Idee entfalten kann. Weit entfernt davon, Macht als Selbstzweck und Ziel der Politik zu bestimmen, geht es der frühen realpolitischen Lehre vielmehr darum, sich die *Doxa* als das Medium erfolgreichen politischen Handelns zu erschließen: ein

46 »Die Politik, welche sich in ein richtiges Verhältnis zur Idee setzen will, hat es viel weniger mit der Wahrheit derselben zu tun als mit der Frage: wie weit die Menschen fähig und bereit sind, die Idee in sich aufzunehmen und ihr zu dienen.« Es sei »die hoffnungsloseste aller Unternehmungen, den Menschen im Namen ihres Vorteils Ideen aufzwingen zu wollen, die mit ihrer natürlichen oder geschichtlichen Stimmung im Mißklang stehen«. Rochau (1972): *Grundsätze der Realpolitik*, S. 46.

47 Rochau unterscheidet dabei zwischen Gewalt, die insbesondere in Situationen der allgemeinen Gemütesregung durchaus politische Augenblickserfolge erzielen kann, und Macht, die deshalb stabilen Charakter hat, weil sie auf der allgemeinen *Doxa* basiert. Die Französische Revolution sei ein Beispiel für eine politische Bewegung, die zwar das historische Momentum nutzen konnte, um den Staat mit Gewalt zu erobern, die aber keine Macht aufbauen konnte, da sie in ihren Zielsetzungen weit über das dem herrschenden Volksgeist Annehmbare hinausschoss. Auch die Deutschen seien 1848 zwar »ihrem Urteil nach«, nicht jedoch »ihrem Willen nach« revolutionär gewesen. Vgl. ebd., S. 260 ff.

48 Vgl. ebd., S. 33.

Medium und zugleich Realitätselement, das der normativen oder »spekulativen« philosophischen Episteme unweigerlich fremd bleiben musste.

Ohne hier eine tiefergehende Rekonstruktion der historischen Entwicklung der Realpolitik liefern zu können,⁴⁹ sei bemerkt, dass sich zwei Etappen dieser ursprünglich vom Liberalismus getragenen Politiklehre bestimmen lassen, die als defensive Phase des Nachmärz und als offensive Phase der Bismarck-Ära bezeichnet werden könnten. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts löste sie sich im Kontext der postrevolutionären Umorientierung des Liberalismus hin zu Kompromisspolitik und Anpassung an die gegebenen Machtverhältnisse, die zur Zusammenarbeit mit dem konservativen politischen und weltanschaulichen Gegner führte, von ihren ursprünglichen, primär auf innere Reform abzielenden politischen Zielsetzungen. Die Doktrin der Realpolitik sollte ihr Potential einer politischen Klugheitslehre, die dem revolutionären und extralegalen Weg der Gewalt ebenso abschwört wie einer Versteifung auf fundamentalistische Wahrheitsansprüche, nicht in eine demokratische Richtung zur Entfaltung bringen. Ihre spätere Entwicklung – als Schlüsseldatum kann das Jahr 1866 gelten – spiegelt die autoritäre Entwicklung in Deutschland und das Schicksal des liberalen Bürgertums.⁵⁰ Dieses sollte bei seinen ursprünglichen Forderungen nach politischen Rechten weitgehende Zugeständnisse im Tausch gegen ökonomische Begünstigungen machen und nicht nur aufgrund der Realisierung der 1848 noch gescheiterten Reichsgründung, sondern auch im Zusammenhang der Hegemonial- und Kolonialpolitik des Reichs und des repressiven Vorgehens gegen die zunehmend bedrohlich werdende Arbeiterbewegung im Inneren seine Interessen zusehends mit jenen des preußisch-deutschen Obrigkeitsstaats identifizieren.⁵¹

Im Zuge dieser Neuausrichtung des Liberalismus sollte sich die Realpolitik von ihrer ursprünglichen Bindung an die Zielsetzungen des revolutionären frühen Liberalismus lösen und sich in die staatstragende Ideologie des deutschen Nationalismus und schließlich Imperialismus einfügen. Die Gestalt Bismarcks bildete dabei die zentrale Referenzfigur und war für die Entwicklung, welche die realpolitische Lehre durchlief, wegweisend. Nicht nur war Bismarck in seiner ideologischen Flexibilität, die dem Zweck der inneren Stabilisierung und der Bildung von Allianzen für die Verabschiedung und Durchsetzung von Gesetzen und Verordnungen ideologische Verpflichtungen nachordnete, eine Personifizierung

⁴⁹ Diese wurde ohnehin bereits in mehreren Studien dargelegt; neben den bereits angeführten Arbeiten von Peter Stemmler und Karl-Georg Faber siehe auch Jansen (2007): »Revolution« – »Realismus« – »Realpolitik«; Hamerow (1975): *Moralinfreies Handeln*; Bew (2016): *Realpolitik*, S. 31–84.

⁵⁰ Zur Geschichte des deutschen Liberalismus nach 1848 siehe Winkler (1978): *Vom linken zum rechten Nationalismus*; Sheehan (1990): *Deutscher Liberalismus im postliberalen Zeitalter 1890–1914*.

⁵¹ Vgl. Stemmler (1986): »Realismus« im politischen Diskurs nach 1848, S. 105.

realpolitischer Grundsätze, wie sie Rochau formuliert hatte; die von ihm konstant vorangetriebene aggressive deutsche Interessen- und Machtpolitik nach außen bot ein neues politisches Feld, das gemäß dem Paradigma der Realpolitik erschlossen wurde.⁵² Die Kabinettpolitik des Bismarckschen Kaiserreiches mit ihren Bündnissen, Listen und schließlich ihrer Kriegsführung wurde zum Inbegriff der vom Wissen über die Mechanismen der Macht geleiteten politischen Virtuosität.

Die Abwendung vom normativen politischen Denken der Revolutionäre von 1848 zugunsten einer Fokussierung auf *Doxa* und Macht als den »realen« Elementen der Politik vollzog sich ursprünglich im Rahmen einer Suche nach neuen politischen Mitteln und Wegen zur Erreichung weiter verbindlich bleibender emanzipatorischer Zielsetzungen. Demgegenüber setzte sich nun die Tendenz durch, staatliche und in weiterer Folge ökonomische Macht selbst zum letzten Inhalt und ideellen oder sittlichen Zweck der Politik zu verklären.⁵³ Es fand eine Denaturierung der realpolitischen Lehre zur machtpolitischen statt; Machtpolitik und Realpolitik sollten im ausgehenden 19. Jahrhundert bereits synonym verwendet werden. Einhergehend mit dieser Umkehrung des Zweck-Mittel-Verhältnisses sind eine gewisse Vulgarisierung der theoretischen Argumentation und ein Gefälle in der historischen Analyse zu beobachten. Von einer durch die Analyse historischer Fallbeispiele gesättigten praktischen Klugheitslehre bei Rochau sollte sie sich zu einer naturalistische und idealistische Begriffe vermengenden Machtdoktrin entwickeln, in der eine kritisch-aufklärerische durch eine zunehmend dogmatische Diktion ersetzt wird.

Als Beispiel soll hier eine Stelle aus der *Politik* Heinrich von Treitschkes angeführt werden, in der die von Metzger erwähnte Verbindung eines idealistischen Opfergedankens mit einer am verabsolutierten Prinzip der staatlichen Selbstbehauptung in einer feindlichen Umwelt, zu der sich eine jede Nation jederzeit beizuhalten hat, in kondensierter Form zu finden ist:

Erinnern wir uns, dass das Wesen dieser großen Gesamtpersönlichkeit [der Staat; Anm. A. D.] Macht ist, so ist also für Macht zu sorgen die höchste sittliche Pflicht des Staates. Das Indivi-

⁵² So etwa im zweiten Buch von Rochaus *Grundsätzen*.

⁵³ Exemplarisch dazu seien Otto Baumgartens negatives Urteil über das »doktrinäre« Frankfurter Paulskirchenparlament und sein Lob der ideologischen Flexibilität Bismarcks zitiert: »Im Frankfurter Parlament dachten die großen Idealisten und Ideologen wesentlich nur an die Mittel des neuen Staatslebens, an Bürgerfreiheit, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit, Gewerbefreiheit; der letzte Zweck, die Macht und Sicherheit, die innere Geschlossenheit und Unabhängigkeit des Staats, verloren sie aus dem Sinn. So verloren denn alle jene idealen, heiligen Mittel ihren Sinn für die Staatswirklichkeit. Für Bismarck waren diese großen Ideen nur Mittel und ihre Verwirklichung Zweckmäßigsfrage [...]. Eine gewisse Grundsatzlosigkeit gehört unbedingt zur Ausübung der Politik.« Baumgarten (1916): *Politik und Moral*, S. 135 f.

duum soll sich opfern für eine höhere Gemeinschaft, deren Glied es ist; der Staat aber ist selbst das Höchste in der äußeren Gemeinschaft der Menschen. [...] Als höchstes Gebot gilt für ihn immer, sich selbst zu behaupten; das ist für ihn absolut sittlich. Und darum muss man aussprechen, daß unter allen politischen Sünden die der Schwäche der verwerflichste und verächtlichste ist; sie ist die Sünde gegen den heiligen Geist der Politik.⁵⁴

Einhergehend mit diesem Kult der Macht setzten sich eine Personalisierung der Politik und ein Heroenkult durch, mit Bismarck als einem primären Gegenstand der Admiration. Staatlich-politisches Handeln wurde nun vornehmlich als Handeln großer Staatsmänner verhandelt, entsprechend einem Geschichtsbild, dem die »großen Männer« als entscheidende Akteure der Geschichte gelten.⁵⁵ Die vormalige innenpolitische Akzentuierung wurde abgelöst durch eine außenpolitische; wo Politik als innerstaatliche Auseinandersetzung der Lager und Parteien zur Sprache kommt, schlägt sich die realpolitische Lehre beim späten Rochau oder Treitschke auf die Seite der autoritär Ordnung herstellenden und wahren Staatsräson.⁵⁶

Der spätere Diskurs der Realpolitik weist die Tendenz auf, innere und äußere Politik als heterogene Sphären zu behandeln, wobei zentrale Elemente der realpolitischen Wirklichkeitsbeschreibung – die rücksichtslose Selbstbehauptung als politischer Grundtrieb, die Gleichsetzung des Machtstrebens mit dem sittlichen Imperativ der Politik – nur für die äußere Politik schrankenlose Anwendung finden. Eine vertragliche Regelung zwischenstaatlicher Beziehungen wird bloß vom Gesichtspunkt des nationalen Vorteils aus legitimiert, die Idee einer Institutionalisierung ihrer Verbindlichkeiten im Rahmen eines Völkerbundes demgemäß als Ausgeburt einer »weichen und selbstgefälligen Träumerei« abgelehnt.⁵⁷ Somit erscheint »authentische Politik« vor allem als Außenpolitik des kolonialen Ausdehnung und eine hegemoniale Stellung in Europa anstrebenden, also in einer feindseligen Umwelt sich heroisch und zugleich listenreich behauptenden Staates, während das Innere vor dem Einsickern eben dieser politischen Logik des Kampfes bewahrt werden soll. Generell ist die Tendenz zur »Entpolitisierung« des innerstaatlichen Lebens festzustellen, das auf den einhel-

54 Treitschke (1897): Politik, S. 101.

55 Zum Einfluss des Carlyleschen Paradigmas der »großen Männer« in der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts vgl. Nordalm (2003): Der gegängelte Held. Der »dämonische« Politiker, der im Abschnitt 4 behandelt wird, stellt eine Fortentwicklung dieser Figur dar.

56 Dies geht so weit, dass bei Treitschke und Baumgarten mit Blick auf Bismarck der Verfassungsbruch durch den großen Staatsmann mit dem Argument legitimiert wird, dass das Recht in kritischen Situationen nicht mit der Einsicht des genialen Politikers in das Staatswohl mithalten könne. Ähnlich dem Künstler zeichne sich der große Staatsmann dadurch aus, dass er zuweilen mit den überkommenen Regelwerken breche; vgl. Baumgarten (1916): Politik und Moral, S. 149; ferner Treitschke (1897): Politik, S. 98 f.

57 Vgl. Baumgarten (1916): Politik und Moral, S. 138.

ligen Dienst im staatlichen Selbstbehauptungskampf hin ausgerichtet werden soll.⁵⁸ Die Regelung der inneren Angelegenheiten soll einer administrativen und militärischen Logik folgen, nicht einer politischen.

Während auf der Ebene des paradigmatischen politischen Handelns, an dem Grundsätze der Realpolitik ausgewiesen werden, sich eine Verlagerung vom innerstaatlichen Parteienkampf zur Außenpolitik und gelegentlich zum obrigkeitlichen Handeln der Staatsmänner vollzog,⁵⁹ verschob sich der maßgebliche theoretisch-konzeptuelle Rahmen von der Philosophie zu den Naturwissenschaften und zur Geschichtsschreibung. Bereits Rochau hatte die Orientierung an der naturwissenschaftlichen Analyse der materiellen Welt und an der auf letzterer basierenden technischen Nutzbarmachung der Politiklehre als ersten Schritt zur Kurierung ihrer idealistisch-philosophischen Verblendungen verordnet. Über diese Analogisierung von naturwissenschaftlichem und technischem Zugriff auf die Materie zur politischen Beherrschung der »Naturgesetze des gesellschaftlichen Lebens«⁶⁰ hinaus erfolgte mit der Verbreitung des Darwinismus in den späten 1860er Jahren und seiner Applikation auf die menschlich-soziale Welt eine naturalistische Neufundierung der Theorie der Politik und des Politischen; für ihre Grundsätze beanspruchte die Realpolitik nunmehr die Beglaubigung durch die Naturwissenschaft als autoritative Instanz.⁶¹ Dieser Paradigmenwechsel setzte sich dabei nicht nur exklusiv im Feld der bürgerlich-liberalen Ideologie durch, sondern war ein die unterschiedlichen politisch-ideologischen Formationen übergreifendes Phänomen: Im Kontext der durch das Prestige der Naturwissenschaften geprägten Wissens- und Wissenschaftskultur des ausgehenden 19. Jahrhunderts war es für eine Lehre der Politik, die den wissenschaftlich-intellektuellen Standards der Zeit entsprechen wollte, fast unabdinglich, sich als eine Spielart der Naturwissenschaften zu gerieren.⁶²

58 Diese Tendenz war nach Peter Stammler bereits von Anfang an angelegt, insofern die realpolitische Lehre einer »Entideologisierung und Pragmatisierung« der inneren Politik Vorschub leistete; vgl. Stemmler (1986): »Realismus« im politischen Diskurs nach 1848, S. 105 f.

59 Baumgarten geht so weit, der Parteienpolitik, die ursprüngliches Anwendungsfeld realpolitischer Grundsätze war, eine den Charakter verderbende Wirkung vorzuwerfen; Baumgarten (1916): Politik und Moral, S. 148.

60 Rochau (1972): Grundsätze der Realpolitik, S. 29.

61 Man kann hier auch von einem durch die vorherrschende (wissens)kulturelle Dynamik bedingten Wechsel vom realistischen zum naturalistischen Denken sprechen.

62 Dies trifft insbesondere für den Marxismus zu, der historisch parallel zum Liberalismus sich von seinen Wurzeln im deutschen Idealismus ablösen und seine idealistisch-normative Sprache durch eine naturalistische Terminologie ersetzen sollte. An die Stelle der »Verwirklichung der Philosophie« sollten die »dialektischen Bewegungsgesetze der Gesellschaft« treten, an die Stelle der »wirklichen Freiheit«, die im Gegensatz zur bloß »formalen Freiheit« der bürgerlichen Gesellschaft im Sozialismus realisiert werden sollte, trat das Klasseninteresse des Proletariats. Mit der revisionistischen Bewegung in den 1890er Jahren war die Sozialdemokratie ein Schauplatz, in der es zu einem bedeutenden Angriff auf das na-

In das Zusammenspiel von modernen Naturwissenschaften (insbesondere der Evolutionstheorie), einer aus diesen hervorgehenden naturalistischen Anthropologie und Gesellschaftslehre sowie einer entsprechenden Ethik und schließlich Metaphysik des »Willens zur Macht«, wie sie von Friedrich Nietzsche entwickelt wurde,⁶³ schaltete sich schließlich eine Geschichtsschreibung ein, die Anschauungsmaterial zum Beleg der Gültigkeit realpolitischer Prinzipien lieferte.⁶⁴

Das naturalistische Paradigma sollte das philosophische so vollumfänglich ersetzen, dass es auch eine zur vernunftzentriert-auflärerischen alternative teleologische Geschichtsdeutung hervorbrachte. Diese bezog sich zunächst auf die eigene soziale Gruppe. Bei Ludwig August von Rochau wird entsprechend jene gesellschaftliche Klasse, für deren politischen Kampf die realpolitische Lehre das geistige Rüstzeug liefern sollte, im vornhinein zum einzig möglichen Sieger erklärt. Der »männliche« Sprung in die harte politische Wirklichkeit erfolgt also nicht ohne eine vorherige, wissenschaftlich eingekleidete Vergewisserung der eigenen Überlegenheit. Für Rochau war es Mitte des 19. Jahrhunderts gewiss, dass das in sich überlegene gesellschaftliche »Stärke« – sich manifestierend in ökonomischem Kapital, aber auch in technisch-organisatorischer Intelligenz, geistig-kultureller Innovativität usw. – sammelnde Bürgertum *in the long run* die Stellung als führende gesellschaftliche Klasse behaupten würde.⁶⁵ Diese Geschichtsteologie wurde dabei strikt materialistisch begründet; die natürlichen Bewegungsgesetze der Gesellschaft, nicht der Fortschritt des Geistes oder der Vernunft würden ihm zum Sieg verhelfen. Im Kontext des Imperialismus wurde diese Überlegenheitsvorstellung von der eigenen sozialen Klasse auf die Nation übertragen. Deutschland galt als die aufstrebende Nation, die die Geschichte auf ihrer Seite und daher das rücksichtslose Eintreten für seine Eigeninteressen nicht zu fürch-

turalistische Paradigma in Politik und Historie und einem Versuch des Wiedereinzugs der Philosophie in eine der bedeutendsten politischen Ideologien kam. In der Auseinandersetzung mit den Befürwortern einer Ablösung vom historischen Materialismus hin zu einem idealistisch-normativen, nämlich im Rückgriff auf Kants Philosophie begründeten Paradigma wurde die »revolutionäre Realpolitik«, die als eine Errungenschaft der wissenschaftlichen Durchdringung der sozialen Wirklichkeit und Geschichte durch Marx verteidigt wurde, als Schlagwort von der orthodoxen Partei ins Feld geführt. Der »idealistische« Revisionismus wurde hingegen als intellektueller Rückfall in ein bereits überwundenes Entwicklungsstadium denunziert; vgl. Luxemburg (1903): Karl Marx. Vgl. dazu den zweiten Teil des Buches.

63 Zur politischen Philosophie Friedrich Nietzsches allgemein siehe die Beiträge in Knoll/Stocker (2014): Nietzsche as Political Philosopher. Speziell zu Nietzsches Verhältnis zu Bismarck und zur politischen Kultur in Deutschland siehe Drochon (2016): Nietzsches Great Politics.

64 Vgl. Friedrich Wilhelm Foersters Bemerkung in der 4. Auflage der *Staatsbürgerlichen Erziehung*, dass bei einem »historisch-philologischen Propagandisten Bismarcks« wie Heinrich von Treitschke der große historische Überblick eine »summative Induktion« intendiere, die die neudeutsche Geschichte – wohl-gemerkt mit affirmativer, nicht kritischer Absicht – als »gewaltige Vollstreckung rechtloser Macht-begierden« erscheinen lasse. Foerster (1922): Politische Ethik und politische Pädagogik, S. 23.

65 Vgl. Stemmler (1986): »Realismus« im politischen Diskurs nach 1848, S. 103.

ten hätte. Wenn überhaupt noch positiv auf Philosophie Bezug genommen wurde, dann auf die Geschichtsphilosophie Hegels, die mit der gegen Kant gerichteten Ablehnung der Verrechtlichung zwischenstaatlicher Politik, der Einschätzung des Krieges als periodisch notwendiger Vitalisierung des nationalen Lebens und der Überhöhung des preußischen Staates für einen Autor wie Friedrich Meinecke als Vorform eines in der Realpolitik des Bismarckreichs vollends zu sich kommenden politischen Bewusstseins eingeordnet werden konnte.⁶⁶

Selbstverständlich war indes auch dieses Paradigma der Gefahr ausgesetzt, durch einschneidende Ereignisse, durch Katastrophen in eine Krise zu fallen und seine bedeutungsstiftende Kraft zu verlieren. Um 1900 herum zog das realpolitische Paradigma Angriffe von Autoren wie Ferdinand Tönnies, Franz Staudinger, Friedrich Wilhelm Foerster und anderen Autoren insbesondere aus dem Dunstkreis der in den frühen 1890er Jahren gegründeten »Ethischen Gesellschaft« auf sich,⁶⁷ die eine Verödung der innerstaatlichen Politik in Deutschland beklagten und eine neue Ethik und Theorie der Politik im Inneren, insbesondere für den parlamentarischen Parteienkampf, forderten. Der einseitigen Betonung der zwischenstaatlichen Selbstbehauptung wurde die Hebung des sittlichen Lebens im Inneren als oberste Aufgabe des Staates entgegengesetzt.

Zu einer fundamentalen Krise dieser Anschauungen kam es jedoch erst im Zuge des Weltkrieges. Symptomatischer Ausdruck für diese Krise ist die Zahl an Publikationen zur Frage des Verhältnisses von Politik und Moral, in der das realpolitische Primat der Macht vor der Moral kontrovers diskutiert wurde.⁶⁸ Angesichts des Grauens des Krieges und der drohenden deutschen Niederlage verlor letzteres an Überzeugungskraft. Im realpolitischen Diskurs des Weltkrieges wird als Reaktion auf die Verunsicherung durch die Kriegserfahrung mit einer Strategie der Radikalisierung oder aber der Abdichtung gegenüber der herandringenden, nicht mehr problemlos in die gewohnten Deutungsmuster integrierbaren Wirklichkeit und den damit einhergehenden Zweifeln geantwortet – etwa wenn Otto

66 Vgl. Meinecke (1911): *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 271–321.

67 Die Kritik des realpolitischen Paradigmas erfolgte im Zusammenhang einer intensiv geführten Debatte um das Verhältnis von Politik und Moral; vgl. Staudinger (1899): *Ethik und Politik*; Tönnies (1901): *Politik und Moral*; Goldscheid (1902): *Zur Ethik des Gesamtwillens*; Foerster (1910): *Staatsbürgerliche Erziehung*. In der Zeitschrift *Ethische Kultur*, dem seit 1893 bestehenden Publikationsorgan der deutschen Filiale der »Ethischen Gesellschaft«, spielte die Thematik »Politik und Moral« von Anfang an eine bedeutende Rolle; vgl. von Carnieri (1893): *Zur Ethik in der Politik*.

68 Vgl. Scholz (1915): *Politik und Moral*; Vierkandt (1916): *Machtverhältnis und Machtmoral*; Franz (1916): *Politik und Moral*; Baumgarten (1916): *Politik und Moral*; Seeberg (1919): *Politik und Moral*; Adler (1918): *Politik und Moral*. Weiter sind in diesem Zusammenhang relevant: Christensen (1913): *Politik und Massenmoral*; Lessing (1918): *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, S. 158–184; Wichmann (1920): *Philosophie und Politik. Zur Diskussion über Moral und Politik im Wendejahr 1916* vgl. vom Bruch (1980): *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung*, S. 435 f.

Baumgarten seine Leserschaft in Bezug auf die im Gange befindlichen »macht-politischen Vorgänge« auffordert: »Lassen sie sich den Glauben daran [an die Gerechtigkeit dieser Vorgänge; Anm. A. D.] nicht rauben durch die neuesten Erlebnisse!«⁶⁹

Im pathetischen, defensiv-apologetischen Duktus Baumgartens zeichnet sich bereits ab, was später in den Diskursen der Revolutionsphase explizit gemacht und gegen das überkommene Denken ins Feld geführt wird: dass nämlich die Kriegsrealität nicht nur ein partikulares Wirklichkeitsfragment ist, das für die bestehende Deutungsordnung eine Störung darstellt, sondern die Ordnung der realpolitischen Wirklichkeitsrepräsentation als ganze radikal in Frage stellt. Diese Situation stellte den Angriffspunkt für Vorstellungen wie jenen Arnold Metzgers oder Friedrich Wilhelm Foerstern dar. Zwar fordern diese einen Wiedereinzug des Idealismus in die Politik, sie greifen jedoch zugleich an das bei Rochau gebrauchte Deutungsschema einer geschichtlich zutage tretenden Wahrheit des Politischen auf. Die Ausführungen Metzgers und Foerster schließen insofern an jenen der Realpolitik an, als er diese an ihrem eigenen Anspruch misst, ihre Grundsätze durch die Erfahrung und die Geschichte bestätigt zu wissen.

Der Krieg als eine Manifestation einer sich katastrophisch auswirkenden Verfehlung des Realen, als Zusammenbruch falscher Repräsentationen des Politischen sowie des modernen Krieges und als ein endgültiges Außer-Geltung-Setzen überkommener Begriffe und Gewissheiten des 19. Jahrhunderts ist ein zentrales Motiv der Revolutionsphilosophie. Der politischen Realität gelte es unter der Anleitung der Philosophie erneut habhaft zu werden. Dies bedeutet zum einen, die Repräsentationen des Politischen richtigzustellen. Die Katastrophe als den entscheidenden Bezugspunkt der Politik und zur entscheidenden zu bewältigenden Realität zu erklären heißt zum anderen, von der neuen Politik zu verlangen, in das Vakuum der Gegenwart eine sinnstiftende Perspektive zu stellen, die

69 Baumgarten (1916): Politik und Moral, S. 125. An anderer Stelle heißt es weiter: »Man muß sich hüten, unter den erschütternden Wirkungen des Weltkrieges allen seine [sic!] politischen Auffassungen abzuschwören«; ebd., S. 121. In Baumgartens Text finden sich zugleich auch Passagen, die eine merkliche Radikalisierung der realpolitischen Bejahung von Gewalt und Krieg als Mitteln der Machtpolitik erkennbar machen. Die exzessive Gewalt wird mithin sogar als Voraussetzung für die Entstehung eines neuen, abgehärteten Menschentypus glorifiziert: »Diese stahlharte, unbarmherzige Zeit [wird] die Zahl jener mehren, die im starken Gefühl der heiligen Notwendigkeiten des Staates als höchsten irdischen Zwecks sich wappnen gegen die schwachmütigen Anfechtungen von seitens einer weichen und selbstgefälligen Träumerei von einer idealen Menschheit, die auf lauter offenen, ehrlichen Wegen und mit lauter reinen, ehrlichen Mitteln ein Friedensreich aufbaut. Da würden dann die Weichen und Schlappen die Kraftvollen und Energischen und Herrschaftlichen niederhalten und einen Menschentypus erzeugen von jener Lebensschwäche und selbstgefälligen Torheit, wie wir sie an Tolstoischen Gestalten beobachten. [...] Wenn Staat, dann auch stahlharte, unerbittliche Entschlossenheit zur Durchführung der jesuitischen Maxime: »Der Zweck heiligt alle Mittel.« Ebd., S. 139.

auf die existentielle »Not« und das gemeinsame »Leid« zu antworten vermag, die der Zusammenbruch der bisherigen Überzeugungen und das sinnentleerte Opfer bedeuten. Im neuen Zugriff auf die historisch-politische Wirklichkeit wird das *Pathische* zum zu bearbeitenden Element der Politik wie der Philosophie. Politik sollte sich mit der Philosophie verbünden, um die ihr gestellte Herausforderung zu erkennen und zu bewältigen, Experten des Sinnes müssten sich an die Stelle oder zumindest an die Seite der Experten der Macht stellen.⁷⁰

2.4 Krieg und Schmerz

Die erhöhte politische Nachfrage nach philosophischer Deutungsarbeit war indes 1918 keine Neuigkeit. Der Ersten Weltkrieg begann, weil ein junger Attentäter in Sarajevo ein Bündnissystem zwischen den europäischen Großmächten aktivierte, woraus ein weltumspannender, am Ende siebzehn Millionen Menschenleben kostender Krieg resultieren sollte. Keine Kriegspartei verfügte zu seinem Beginn ein klares, festumrissenes Ziel, das diesen Konflikt als ein notwendiges Mittel zum Zweck erscheinen lassen hätte. Doch gerade dieser Notstand mit Blick auf Ziel- und Zweckbestimmungen führte zu einer historisch beispiellosen Ideenproduktion, die diese Leerstelle zu füllen suchte. Seit Beginn des Ersten Weltkrieges war in Mitteleuropa eine Flut von philosophischer Literatur entstanden, die der Leserschaft die sich überschlagenden historischen Ereignisse auf den Begriff zu bringen trachtete. Philosophen traten aus dem engeren Rahmen akademischer Debatten heraus und wandten sich publizistisch an ein weites, nichtwissenschaftliches Publikum. In der bevorzugten Form des kurzen Traktats oder des publizierten Vortrags behandelte man das Verhältnis von Politik und Moral mit dem Krieg legitimierender Absicht, ferner die Frage der deutschen Kriegsziele und der auf dem Spiel stehenden weiteren Entwicklung Deutschlands, die geschichtsphilosophische Bedeutung des begonnenen weltumspannenden Krieges oder das metaphysische Wesen des Krieges als solchen. Es steht außer Frage, dass der junge und vom Kriegstaukel mitgerissene Doktor der Philosophie Arnold Metzger mit einem guten Teil dieser Literatur vertraut war. Es ist der Zusammenbruch dieses Deutungsaufwands, an dem sich die erste Riege der akademischen Philosophie in Deutschland und im restlichen Europa fast ausnahmslos beteiligte, der Ansatzpunkt für seine Phänomenologie der Revolution werden sollte – der gründlich abgewickelt werden sollte, damit Illusionen und falsche Versprechun-

⁷⁰ Vgl. Koschorke (2017): *Wahrheit und Erfindung*, S. 157.

gen nicht als Gespenster der Vergangenheit in die neue, zu errichtende Ordnung eindringen und Unruhe stiften würden.

Der Erste Weltkrieg war ein von Volkshereen im Namen von »Ideen« geführter Krieg. In Krieg und militärischer Mobilisierung hatte die Philosophie erstmals um 1800 herum ein neues Betätigungsfeld gefunden, um ihrem bis in ihre historischen Anfänge zurückreichenden Anspruch Genüge zu tun, aus dem begrenzten Raum der Kontemplation und der reinen Theorie herauszutreten und sich als eine realitätsgestaltende Macht geltend zu machen. Mit den französischen Revolutionskriegen wurde historisch erstmals Krieg im Namen von genuin politisch-philosophischen Ideen geführt: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, die Republik und die Menschenrechte. Jene radikalisierte Intelligenzija, die diese Ideen manchmal in elaborierter, manchmal vulgarisierter Fassung einer wachsenden Leserschaft vertraut gemacht hatte, wurde im vorrevolutionären Frankreich *philosophes* genannt. Als dann die durch *levée en masse*, durch Wehrpflicht und Massenaushebungen die anderen europäischen Armeen an Größe überragenden französischen Truppen unter Napoleon einen Sieg nach dem anderen errungen hatten und sich den europäischen Kontinent unterwarfen, stand es vor allem für die deutschen Philosophen fest, dass ihre Nation eines zumindest gleichwertigen geistigen Mobilisierungsaufwandes bedarf, um sich im Bewusstsein der kulturellen und historischen Mission Deutschlands erfolgreich gegen die napoleoni-sche Vorherrschaft wehren zu können. Berühmt sind die 1807 im besetzten Berlin gehaltenen *Reden an die deutsche Nation* Johann Gottlieb Fichtes. Sie enthalten nicht nur eine geschichtsphilosophische Selbstverständigung über das Wesen der Deutschen, sondern ein nationales Mobilisierungsprogramm, das eine neue Nationalerziehung ebenso umfassen sollte wie die Einrichtung eines Pflichtheeres.⁷¹ Die Verschränkung von Philosophie und Militär bzw. Krieg trieb Fichte dabei in seiner eigenen Person auf die Spitze: Nach Ausbruch der Befreiungskriege bot er sich – erfolglos – zum Dienst als Feldprediger an, um so unter den Soldaten mit seiner Philosophie den Kampfeswillen heben und ihnen ein klares Bewusstsein des »Wozu« des Leides mitgeben zu können.⁷²

Wir finden hier ein aktivistisches Konzept von Philosophie, das Hegels berühmtem Ausspruch über die »Eule der Minerva«, die »erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug [beginnt]«,⁷³ entgegenläuft. Entsprechend war Fichte und nicht Hegel, trotz dessen Verteidigung des Krieges und philosophischen Dienst am preußischen Staat, die primäre philosophiehistorische

71 Fichte (1955): *Reden an die deutsche Nation*.

72 Alessiato (2016): *Fichte und die Reform des preußischen Heeres*, S. 389.

73 Hegel (2019): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 28.

Referenz der deutschen Kriegspropaganda.⁷⁴ Diese Philosophie will sich in den entscheidenden Wendepunkten der Geschichte in realhistorisch wirksame Kraft umwandeln. Philosophische Überzeugungen sollen in Kampfkraft umgesetzt werden.⁷⁵ In diesem Kontext wird der Krieg mit den Erfahrungen von Grauen und Schmerz, die er in sich birgt, zur ultimativen Erprobung einer Philosophie. Ihre Wahrheiten sind gleichsam postulierte Werte, die sich erst als durch ein entsprechendes Maß an freigesetzter kriegerischer Energie gedeckt erweisen müssen. Die große geschichtsphilosophische Erzählung bewahrheitet sich selbst, indem sie ihren Intentionen und Ankündigungen gemäß auf den Geschichtsverlauf einwirkt. Das »unwahre« Narrativ implodiert demgegenüber angesichts der realen Entwicklungen.

Über die »Ideen von 1914« und die »geistige Mobilmachung« durch die deutsche Philosophie, wie Kurt Flasch dieses geistesgeschichtliche Phänomen nannte, ist bereits viel geforscht und publiziert worden.⁷⁶ Die unterschiedlichen im Diskurs zirkulierenden Ideen sind an dieser Stelle nicht weiter von Interesse. Was im Folgenden unternommen werden soll, ist eine nähere Untersuchung der Bewältigung der Kriegsrealität, die die Kriegsphilosophie zu leisten suchte und von deren Zusammenbruch in den Texten die Rede ist, die Metzger beginnend mit seiner Gefangenschaft in Sibirien ausarbeitete.

West- und Mitteleuropa war seit dem deutsch-französischen Krieg 1870/71 durch eine mehr als vier Jahrzehnte währende Friedensphase gegangen. In dieser Periode verschwand vorübergehend der Anblick von Schlachtfeldern und kriegerischer Zerstörung aus Mittel- und Westeuropa. Dies bedeutete aber keine Entmilitarisierung Europas. Vielmehr brachte diese Friedensperiode steigende Rüstungsausgaben der europäischen Nationen und immer weitere technische Innovationen von zerstörungsfähigerem Kriegsgerät. Ebenso wenig minderte der lange Frieden die Wirkmacht soldatischer Ideale: Einer verbreiteten Selbstbeschreibung aus der Zeit zufolge seien die sich im Zuge von Kriegen zur Staatsnation einenden Deutschen wenn nicht ein kriegerisches, so doch soldatisches Volk.⁷⁷ Die in der Kriegsphilosophie bloß wiederaufgegriffenen Argumente zugunsten des Krieges wurden in dieser Zeit popularisiert; die Legitimation

74 So nannte sich etwa eine vom nationalistischen Deutschnationaler Handlungsgehilfen-Verband 1916, also bereits zum Zeitpunkt des Abflachens der Kriegsbegeisterung gegründete Vereinigung, die kriegspropagandistische Zwecke verfolgte, *Fichte-Gesellschaft von 1914*. Ebenso bestand seit 1914 ein ultranationalistischer *Deutscher Fichte-Bund*. Zur Fichte Rezeption ab 1914 vgl. Nordalm (1999): Fichte und der »Geist von 1914«.

75 Hermann Lübke hat dieses in der Kriegsphilosophie präsente Philosophieverständnis bereits auf Fichte zurückgeführt; vgl. Lübke (1963): Politische Philosophie, S. 200.

76 Vgl. Bruendel (2003): Volksgemeinschaft oder Volksstaat; Flasch (2000): Die geistige Mobilmachung.

77 Vgl. Ulrich/Vogel/Ziemann (2001): Untertan in Uniform.

des Krieges als unerlässliches Mittel im staatlichen Selbstbehauptungskampf (Rochau), der Krieg als Medium der nationalen Einheitsstiftung und der moralischen Veredelung des Individuums (Treitschke) oder schließlich der Krieg als »dämonische«⁷⁸ Entfesselung vitaler Energien, in deren Folge ein kultureller Erneuerungsschub eintreten würde (Lasson).

In dieser europäischen Friedensperiode, die zugleich wachsende Spannungen zwischen den europäischen Großmächten mit sich brachte, blieb das Bild vom Krieg als unvermeidlicher und mitunter sogar zu bejahender Teil der politischen Wirklichkeit indes nicht unhinterfragt. Die internationale, im deutschsprachigen Raum von Bertha von Suttner angeführte Friedensbewegung erreichte gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend politische Wirksamkeit. Im Jahr 1899 fand auf Anregung des Staatsoberhauptes der unter dem Rüstungswettlauf finanziell am meisten stöhnenden Großmacht Russland, Zar Nikolaus II., die erste der Haager Friedenskonferenzen statt.⁷⁹ Die Initiatoren der Konferenz, an deren Spitze neben Nikolaus die holländische Königin Wilhelmina stand, unter deren Regentschaft die Niederlande in zwei Weltkriegen neutral bleiben sollten, begründeten die Dringlichkeit eines solchen internationalen Zusammenschlusses mit der politischen, humanitären und wirtschaftlichen Katastrophe, mit der im Falle einer kriegerischen Eskalation gerechnet wurde. Während es auf der ersten Haager Konferenz den Beteiligten gelang, sich auf grundlegende Regelungen der Kriegsführung und des Waffengebrauchs als Teil des humanitären Völkerrechts zu einigen – die bis heute in Kraft stehende Haager Landkriegsordnung –, scheiterten bei der zweiten Friedenskonferenz von 1907 die Einigung über Abrüstungsmaßnahmen ebenso wie die Einführung einer obligatorischen Schiedsgerichtsbarkeit durch den 1900 eingerichteten Haager Schiedsgerichtshof maßgeblich am Widerstand der Delegation aus dem den Rüstungswettbewerb wirtschaftlich besser bewältigenden Deutschen Reich.⁸⁰ Die deutsche Politik trat damit der zunehmend verbreiteten pazifistischen Forderung entgegen, den Krieg als Mittel der Politik durch neue institutionelle Modalitäten der Konfliktschlichtung zu ersetzen. Bis in den Krieg und über diesen hinaus sollte die Kritik dieser Idee eines internationalen Schiedsverfahrens einen Grundtenor der sich in den Dienst der »deutschen Interessen« und der wilhelminischen Politik stellenden politischen Literatur bilden, womit sich das Kaiserreich für die internationale Friedensbewegung als Gegenspieler ihrer Bestrebungen auf dem Weg zum Weltfrieden kristallisierte.

78 Vgl. Abschnitt 4 dieses Buches.

79 Zu den Haager Friedenskonferenzen vgl. Dülffer (1981) Regeln gegen den Krieg?

80 Vgl. Carl (2012): Zwischen staatlicher Souveränität und Völkerrechtsgemeinschaft, S. 128–138.

Die zweite Haager Konferenz stand unter dem Eindruck des russisch-japanischen Krieges, der in den Jahren 1904/05 der Weltöffentlichkeit vor Augen führte, welche Gestalt der Krieg unter den Bedingungen von industrialisierter Kriegsmaschinerie und Massenheeren annimmt. Dieser opferreiche Krieg, der von Militärhistorikern aufgrund der Vorwegnahme von Entwicklungen, die zehn Jahre später auf erweiterter globaler Ebene auftreten sollten, auch als »Nullter Weltkrieg« (World War Zero)⁸¹ bezeichnet und wegen des massiven, die Gesellschaft durchdringenden wirtschaftlichen und personellen Mobilisierungsaufwandes mitunter als erster »totaler Krieg«⁸² qualifiziert wird, war auch an den sich ihres politischen Realismus rühmenden Kriegsapologeten nicht vorübergegangen, ohne an ihren Überzeugungen bedrohlich zu rütteln. Angesichts der deutlich gewordenen massiven Steigerung des Vernichtungspotentials seit dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 wurde es erheblich schwerer, für den Krieg als *ultima ratio* einzutreten. Das Verständnis von Politik als kampfförmige Selbstbehauptung und Machtsteigerung oder gar als moralische und kulturelle Verjüngungskur verlor an Plausibilität.

Dies macht ein Blick in die 1907 – also dem Jahr der zweiten Haager Konferenz – in deutscher Sprache erscheinende *Philosophie des Krieges* des niederländischen Ethnologen Sebald Rudolf Steinmetz deutlich, die sich dem im vorangegangenen Kapitel diskutierten politischen Realismus und Naturalismus des späten 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zurechnen lässt. Basierend auf einer philosophisch äußerst kruden deterministischen und sozialdarwinistischen Grundlage argumentiert Steinmetz für den Krieg als Manifestation einer naturgegebenen Tendenz zu Wachstum und Machtausdehnung im Leben der Nationen, die unvermeidlich zum Konflikt, zum kriegerischen Wettbewerb zwischen Nationalstaaten und zum Verschwinden der schwachen, nicht lebensfähigen Staaten führe. Den Krieg hält Steinmetz darüber hinaus für ein bevorzugtes Vehikel nationaler Einigungen. Auch erhöhe der militärische Konflikt das Individuum in seiner opferbereiten Hingabe an das Ganze moralisch, indem es egoistische Einstellungen fallenlasse, die sonst das zivile Leben in Friedenszeiten bestimmen würden.

Diese Vorstellungen sind bereits aus dem Vorhergehenden vertraut. Was Steinmetz' Schrift hier relevant macht, ist die in ihr enthaltene defensive Argumentationsstrategie. Sie hebt diesen Text von theoretischen Absegnungen des Krieges ab, wie sie in der politischen Denktradition in Deutschland bis in den deutschen Idealismus zurückreichen. Dieser Publikation ist deutlich die Bemühung anzumerken, die anhaltende Aktualität und Realitätshaltigkeit von

81 Vgl. Steinberg (2008): World War Zero.

82 Siehe ebd., S. 3.

ins 19. Jahrhundert zurückreichenden Deutungsmustern angesichts der sich in beunruhigender Weise veränderten Gestalt des Krieges zu belegen.

Steinmetz führt zu diesem Zweck in großen Teiles des Werkes statistisches Material über die von einem Krieg zu erwartenden Kosten an Leben sowie wirtschaftlichen Ressourcen an, um dabei der verbreiteten Wahrnehmung einer nicht mehr zu rechtfertigenden Zerstörungsgewalt des Krieges entgegenzuwirken.⁸³ Mit seinen im Einzelnen vorgebrachten Argumenten, etwa der Relativierung der Verlustzahl von 40.000 deutschen Gefallenen im deutsch-französischen Krieg durch den Hinweis auf die höhere statistische Schwankungsbreite der durchschnittlichen Anzahl jährlicher Todesfälle in Deutschland,⁸⁴ brauchen wir uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Hingegen soll eingegangen werden auf die sich bei Steinmetz bereits deutlich abzeichnende Prekarität jeder philosophischen Sinnggebung des Krieges angesichts der waffentechnologischen Steigerung der Zerstörungsgewalt und der mit dieser einhergehenden Steigerung des Schreckens eines künftigen Krieges: eine Erfahrungsqualität, die gleichsam eine Druckrichtung des Realen darstellt, gegen die Gegendruck in Form von Sinnstiftungsarbeit ausgeübt werden muss, soll der europäische Mensch weiter imstande bleiben, sich der Gewalt der Waffen auszusetzen und der idealisierte kriegerische bzw. soldatisch-heroische Persönlichkeitstypus weiter Bestandteil der europäischen Kultur bleiben.

»Wir werden die beabsichtigten und die eigentlich nicht gewollten aber doch unvermeidlichen Schmerzensfolgen der Kriege eingehend und ausführlich beleuchten«, so der Autor über die Zielrichtung seiner Ausführungen, »wir werden uns ernsthaft fragen [...], ob der künftige Krieg sich durch ein nicht länger zu ertragendes Übermaß an Schrecken auszeichnen wird.«⁸⁵ Unter den Bedingungen der allgemeinen Wehrpflicht, wie sie im Kaiserreich bestand, und wachsenden Rechtfertigungsansprüchen der Öffentlichkeit sei es dringender geworden, den

83 Dabei wird jedoch der russisch-japanische Krieg nicht berücksichtigt, da laut Steinmetz zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Schrift noch keine gesicherten Daten vorgelegen hätten. Der Autor gesteht auch ein, dass der »Zukunftskrieg« dem deutsch-französischen Krieg, den er exemplarisch heranzieht, in mancher Beziehung »sehr unähnlich« sein werde; siehe Steinmetz (1907): *Philosophie des Krieges*, S. 47 f. In seinem Werk zitiert Steinmetz auch die mehrbändige, vom russischen Industriellen, Bankier und Organisatoren der Haager Friedenskonferenz von 1899 Johann von Bloch in Auftrag gegebene Studie über den modernen industriellen Krieg, die in vielerlei Hinsicht sehr präzise die mit dem Ersten Weltkrieg eintretenden Entwicklungen und Phänomene prognostizierte; vgl. von Bloch (1899): *Der Krieg. Das einflussreiche Buch Europe's Optical Illusion* (bzw. ab der zweiten Ausgabe *The Great Illusion*), in dem der Autor Norman Angell die Kosten eines möglichen Großkrieges zwischen industrialisierten Staaten verdeutlicht, um damit eben für die Antiquiertheit des Krieges zu argumentieren, erschien erst nach Steinmetz' Buch, nämlich im Jahr 1909 (bzw. 1910). Vgl. Angell (1910): *The Great Illusion*.

84 Steinmetz (1907): *Philosophie des Krieges*, S. 72.

85 Ebd., S. 14.

moralischen Status und die historische Notwendigkeit oder Vermeidbarkeit von Kriegen zu klären. Der zur Vorbereitung und Erhaltung des Krieges zu leistende Sinngebungsaufwand ist demnach ein historisch variabler, mit zunehmender Demokratisierung von Gesellschaften zunehmender: »Der zum hellen Bewusstsein erwachte Mensch kann so Schreckliches nicht länger wie ein unabwendbares Fatum über sich ergehen lassen, er muß prüfen, urteilen, ob er diese Last nicht von sich abwälzen kann.«⁸⁶ Kants These, dass unter den Bedingungen einer republikanischen Verfassung Kriege abnehmen würden, da die Völker nicht weiter bereit wären, sich die Not der Kriegserfahrung freiwillig aufzuerlegen, klingt hier an.⁸⁷

Kant ist mit seiner Geschichtsphilosophie und seinen politischen Ideen, die nach dem Weltkrieg im Zuge der Völkerbündgründung einen Höhepunkt ihrer Wirkung erleben sollten,⁸⁸ nicht nur der große Gegner Steinmetz', sondern auch der Apologeten des Krieges in der deutschen Philosophie seit Fichte. Kants Deutung des Krieges setzt der im Leib-Seele-Dualismus verwurzelten heroischen Selbstbehauptung des Ideellen die Grenzen der menschlichen Leidensfähigkeit als Grenze des Politischen entgegen. Die zentrale These in seinen politischen Schriften lautet, dass sich der Krieg, der aus der »ungeselligen Geselligkeit«⁸⁹ als anthropologischer Anlage des Menschen folgt und somit ein Moment darstellt, in dem die Natur in die menschliche Zivilisation und Kultur hineinreicht und deren Entwicklung bestimmt, zu einem gewissen Zeitpunkt der menschlichen Geschichte selbst aufheben muss. Der Krieg ist durchaus auch moralisch verwerflich, er korrumpiert den Menschen, ist »Zerstörer alles Guten«,⁹⁰ doch er wird historisch wirksam nicht aufgrund solcher moralischer Motive überwunden. Vielmehr finden die vorvernünftigen Antriebe, die die Menschen in ein kriegerisch-antagonistisches Verhältnis zueinander setzen, keine Befriedigung mehr. Die Not, die aus den ungebändigten sinnlichen Antrieben des Menschen entsteht, hebt sich selbst auf. Das Ergebnis – der Bund der Staaten – ist vernunftkonform, aber nicht durch Vernunft erwirkt. Der Weg dorthin verläuft über die Vollendung der zerstörerischen Mittel, mit denen Menschengruppen ihre konfligierenden Ziele zu erreichen hoffen. In einer berühmten Stelle aus der Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* heißt es:

86 Ebd., S. 3.

87 Vgl. Kant (2012): Zum ewigen Frieden, S. 19.

88 Die deutsche Diskussion betreffend vgl. Vorländer (1919): Kant und der Gedanke des Völkerbundes; Natorp (1924): Kant über Krieg und Frieden.

89 Kant (1992): Idee zu einer allgemeinen Geschichte, S. 25.

90 Kant (1992): Der Streit der Fakultäten, S. 197.

Die Natur hat also die Unverträglichkeit der Menschen, selbst der großen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d. i. sie treibt durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Not, die dadurch endlich aber nach vielen Verwüstungen, Umkippungen und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinaus zu gehen und in einen Völkerbund zu treten [...].⁹¹

Kant spricht in derselben Schrift von der »Verwendung aller Kräfte des gemeinen Wesens auf Rüstungen« und die Ressourcen verschlingende »Notwendigkeit[,] sich beständig in Bereitschaft« zur Kriegsführung »zu erhalten«⁹², die zu Belastungen führen, die den durch Krieg angestrebten Zweck außer Kraft setzen. Er nimmt damit die Beweggründe des russischen Zaren vorweg, die Vertretungen der Großmächte zu den Haager Konferenzen einzuladen. Etwas mehr als hundert Jahre nach Erscheinen von Kants Schrift schien jener vom Philosophen für eine »allerentfernteste Epoche«⁹³ prognostizierte historische Punkt erreicht, an dem die Staaten aus reinem Eigeninteresse und Selbsterhaltungstrieb dem Krieg ein Ende setzen würden. Damit wäre der Fall eingetreten, den Kant einem weiteren alternativen Szenario entgegengestellt hatte, in dem die Menschheit erst durch den Einsatz der Zerstörungsmittel und dem Eintreten von immer größer skalierten Katastrophen klug wird. Der vorausschauende Verstand hätte diesen kostenreichen Weg abgekürzt.⁹⁴

Blickt man auf Steinmetz' Schrift, so zeigt sich, dass in den Versuchen, am Krieg trotz seiner enormen Kosten und der erwartbaren verheerenden Zerstörungsgewalt als einem legitimen Mittel der Politik festzuhalten, die bei Kant zu findende Relation zwischen Vernunft und Sinnlichkeit auf der einen und Krieg und Friedensbund auf der anderen Seite umgekehrt wird. Während Kants Überlegungen über das mögliche zukünftige Heraustreten des Menschen aus seinem kriegerischen Stadium in den Schriften *Zum ewigen Frieden* und *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* sich jedoch letzten Endes auf die schlichte anthropologische Hypothese stützen, dass Menschen den Schmerz meiden, wo sie die Möglichkeit dazu haben und wo er nicht als Investition in einen ihn überwiegenden Lustgewinn erscheint, ist Steinmetz' Buch von einer anderen Grundannahme bestimmt. Bei ihm ist der Schmerz ein durch Deutungsarbeit mit positivem Wert besetzbarer Affekt. Die Reaktion auf das erwartbare Leidensausmaß des Krieges ist also abhängig von Sinngebungen, durch

91 Kant (1992): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, S. 30.

92 Ebd., S. 32.

93 Ebd., S. 34.

94 Vgl. ebd.

die er nicht nur als gerechtfertigtes Mittel zum Zweck erscheinen, sondern der Schmerz sogar ins Positive gewendet werden kann – in der Vorstellung des Krieges als einer Extrem- und Ausnahmesituation, die Steigerungsmöglichkeiten der menschlichen Existenz in sich birgt.

Es erscheint in Steinmetz' Schrift der Krieg als Bruch mit der alltäglichen Handlungs- und Erlebnissphäre, durch den erst menschliche Potentiale zur Geltung kommen, die im Frieden unterentwickelt bleiben. Kriege würden sich dem historisch informierten Betrachter nicht nur als Folge der Wachstums- und Niedergangstendenzen im Leben bestimmter Völker zeigen, sie seien darüber hinaus für das einzelne Individuum von höchster fördernder Wirkung. Der Krieg markiere für den Menschen ein Eingehen in das Ganze der kämpfenden Gemeinschaft. Erst auf diese Weise könne der ichtgebundene Standpunkt aufgegeben werden und eine Mehrung der Liebe und damit letztlich des wahren Glückes eintreten. »Nie wird das Vaterland mehr und feurigere Liebe entzünden«, so Steinmetz, »als wenn es um seine Existenz ringt, ein ewig sicheres Vaterland würde kaum Liebe erwecken. Die Forderung großer Opfer erzeugt Liebe, und Liebe macht glücklich.« Wer hingegen »diesem gewaltigen, die Millionen be-seelenden und beseligenden Gefühle nur die im Kriege zerschossenen Glieder und die verschwundenen Milliarden gegenüberstellt«, der wird »aus Furcht vor Schmerzen [...] unfähig zum Glück«. ⁹⁵

Die These von der moralischen Veredelung, zu der der Krieg die Kombattanten führe, hat bereits Kant als einen positiven Aspekt des »Antagonismus« vertreten, weswegen ihm auch nicht ohne Weiteres das Etikett des »Pazifisten« angeheftet werden kann. ⁹⁶ Auch in der Kriegsphilosophie des *guerre mondiale* findet sich die Koppelung von Liebe und Krieg. Ein Beispiel dafür ist Max Schelers *Genius des Krieges*. ⁹⁷ Der Schmerz ist der Aufwand, der zu erbringen ist, um das Gut der Liebe zu erlangen und schließlich des Glücks teilhaftig zu werden, weil im Schmerz sich die Liebe bewährt. Liebe und Glück gewährt der Krieg unmittelbar, das heißt im Akt des Kampfes und unabhängig von den durch ihn angestrebten, erreichten oder verfehlten Zielen. Der Schmerz betrifft dabei nicht nur einen selbst bzw. die Mitkämpfenden und Angehörigen der eigenen Kriegspartei, sondern auch die Opfer der von einem selbst ausgeübten Gewalt. Die höhere Liebe zur Nation schließt die Unterdrückung der niederen Liebe in Form des Mitleids ein. ⁹⁸ Die durch den Krieg möglich werdende Liebe bedarf zu ihrem Gedeihen der Kälte.

⁹⁵ Steinmetz (1907): Philosophie des Krieges, S. 210.

⁹⁶ Kant (1992): Idee zu einer allgemeinen Geschichte, S. 25.

⁹⁷ Vgl. Scheler (1982): Der Genius des Krieges, S. 60, 62.

⁹⁸ Vgl. Steinmetz (1907): Philosophie des Krieges, S. 337.

Bemerkenswert an den Ausführungen des niederländischen Gelehrten ist das offen ausgesprochene Bewusstsein davon, dass »nicht direkt beteiligte[s] Publikum sowohl als die wirksamen Soldaten [...] in der modernen Schlacht sehr viel mehr Schrecken und Leid als in der früheren«⁹⁹ erfahren würden. Dementsprechend müsste auch der Kraftaufwand ein größerer sein, um dem Leidensdruck standzuhalten. Auch von diesem und nicht von der Zerstörungskraft der Kriegstechnik allein hängt es entscheidend ab, wer als Sieger davongeht und wer nicht.¹⁰⁰ Wenn Steinmetz vom Krieg als einer Art Gerichtshof der Weltgeschichte spricht, auf dem die tatsächliche Machtgröße von Staaten geklärt und über ihren Aufstieg und Niedergang entschieden wird, so ist es letztlich die Fähigkeit zur Sinngebung, von dem die Selbstbehauptung der Nationen abhängt. Diese ist aber variabel, keine naturgegebene psychophysische Determinante, wie noch Kant anzunehmen scheint, sondern eine zu kultivierende Disposition der Subjekte, und betrifft auch die Operationen der Sinnstiftung, die die Philosophie leistet.

Diese Aufgabe der Philosophie kristallisiert sich deutlich in einem Text des jungen Philosophen, Logikers und Theologen Heinrich Scholz, zu dessen Erscheinungszeitpunkt die verheerende Realität des modernen Krieges sich in Europa bereits seit einem Jahr ungehemmt entfaltet hatte. In der kurzen Schrift *Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens* von 1915 bezeichnet der »Idealismus« zum einen eine nur vage konturierte philosophische Lehre und zum anderen eine durch den Krieg bei den Massen verbreitete geistige Haltung, die sich für den Autor in entscheidender Form im Verhältnis zum Schmerz manifestiert. Dass der moderne Krieg diesen auf ein bisher unbekanntes Ausmaß steigert, dass die moderne Technik ihn zu einem »Schrecken ohnegleichen«¹⁰¹ werden lässt, ist zu diesem Zeitpunkt bereits Erfahrungsgewissheit. Die Schwierigkeit des Unternehmens, angesichts dieses Schreckens für den sittlichen Charakter des Krieges zu argumentieren und der moralischen Empörung angesichts von Leid und Zerstörung zu widerstehen, hat entsprechend zugenommen.

Der titelgebende Idealismus wird bei Scholz näher definiert als die Fähigkeit, »das Sinnvolle im Wirklichen aufzufinden und auszudrücken«.¹⁰² Dabei solle es aber nicht darum gehen, »das blutige Schreckbild des Krieges [...] zu verklären«.¹⁰³ Scholz setzt fort:

99 Ebd., S. 290.

100 Ebd., S. 289.

101 Scholz (1915): *Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens*, S. 2.

102 Ebd., S. 5.

103 Ebd., S. 4.

Die Kehrseite dieser Fähigkeit wäre dann der Wille, nun auch das Sinnlose rücksichtslos aufzudecken und mit allen erlaubten Mitteln zu bekämpfen. Daran erkennt man den Idealisten, daß er das Sinnvolle schützt, ohne das Sinnlose zu beschönigen, und daß er das Sinnlose mit der Umsicht bekämpft, die da verhütet, daß das Sinnvolle mitbekämpft wird.¹⁰⁴

Dieser »wirklichkeitsoffene Idealismus«, dem Scholz' eigene Legitimation des Krieges zuzuordnen wäre, sei der »stärkste, der sich im Ernstfalle denken lässt, solange wir psychophysische Wesen und nicht körperlose Geister sind«.¹⁰⁵

In gleich zweifacher Hinsicht ist diese Passage eine überaus interessante Selbstoffenbarung der Kriegsphilosophie. Zum einen legt Scholz den Akzent auf den Körper als Medium der Erfahrung der zu bewältigenden Wirklichkeit, auf eine körperliche Affizierung durch kriegerische Gewalt, die – im Gegensatz zum bloßen Denken und Vorstellen – die Realität des Krieges in ihrem ganzen Gewicht erst erfassbar mache¹⁰⁶ und durch die in weiterer Folge der dem Krieg zugeschriebene Sinn in einen Zustand der permanenten Bedrohung durch das Sinnlose gerät. Die Fragilität des Körpers bedingt die Fragilität des Sinns und erfordert eine entsprechend intensive Sinngebungsleistung des Subjekts, die sich nicht im Modus kontemplativer Distanziertheit vollzieht, sondern in der Situation körperlicher Ausgesetztheit gegenüber der Wirklichkeit, letztlich also vom (männlich markierten) Standpunkt des Soldaten aus.¹⁰⁷ Zum anderen aber – und dies steht mit dem ersten Punkt in einem engen Zusammenhang – wird der Akt der Sinngebung selbst als eine Form von Kampf gedeutet. Das Bild des *Kampfes* tritt an die Stelle der traditionellen, den philosophischen Erkenntnisakt ins Bild fassenden Metapher der *Schau*; Kontemplation wird ersetzt durch den aktivistischen Einsatz der vom Subjekt verfügbaren Kräfte zur Behauptung eines Sinnes gegenüber dem sinnwidrigen *Druck des Realen*. Im »männlichen Idealismus, der die Lebenserscheinungen der Idee unterwirft«,¹⁰⁸ ist Sinn ist Hervorbringung eines »Willens«: Der Realitätsgehalt bzw. die Intaktheit der Wirklichkeitsreferenz des gesetzten Sinns sind abhängig von den dem Willen zur Verfügung stehenden Energien.¹⁰⁹ Wogegen die Philosophie des Krieges also anzuschreiben hat, sind nicht etwa Unwahrheit, Seichtheit oder moralische Unzulänglichkeit, wie es traditionell von der Philosophie erwartet wurde, sondern ist *Erschöpfung*.

104 Ebd., S. 5

105 Ebd.

106 Vgl. ebd.

107 Ein deutscher Text aus dem Weltkrieg, der diesen Standpunkt literarisch besonders explizit macht, ist Mahnke (1917): *Der Wille zur Ewigkeit*.

108 Scholz (1915): *Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens*, S. 6.

109 Vgl. Albrecht Koschorke *Überlegungen zum Sinn als »Energieproblem«*; Koschorke (2017): *Wahrheit und Erfindung*, S. 148–152.

2.5 Aufgezehrte Sinnressourcen

Das von Scholz zur Legitimation des Krieges vorgebachte Argument ist das bekannte des Kriegs als Folge eines naturhaften Strebens zur Machterweiterung der Nationen und der dadurch entstehenden Konflikte. Der kriegerische Machtkampf zwischen diesen wird als »sittliche Kraftprobe« gedeutet;¹¹⁰ die Macht eines Volkes bemisst sich nämlich, wenn der opferbereite Einsatz des Einzelnen im Kampf der Nation sittliches Gebot ist, am Niveau seiner sittlichen Bildung. Paradoxerweise wird die den Krieg als Moment in sich enthaltende »Naturgeschichte« der staatlichen Entwicklung so zum sinngebenden Gedanken, zur Idee, an der das Subjekt durch seinen innerlichen, geistigen Einsatz festhalten soll. Unter dem politischen Realismus verbergen sich Voluntarismus und subjektiver Idealismus. Der »Glaube« ist entsprechend eine omnipräsente Vokabel in der Kriegspraxis, die anzeigt, wie die kriegsphilosophischen Texte gelesen werden wollen. Der sich auf der Mikroebene der Soldatenpsyche abspielende Selbstbehauptungskampf ist jener um die Erhaltung des Glaubens gegen den Einspruch der Erfahrung.

Eine Eigenheit großer Sinngebungen des Krieges ist dabei die, dass sie in der Regel nicht von Personen stammen, die selbst aktiv Teilhabende am Kriegsgeschehen sind, und dass sie von jenen, die die bedeutungsvollen Handlungen exekutieren, nur *nach*-vollzogen werden – nachvollzogen werden müssen, um am Grauen des Geschehens nicht irre zu werden. Nicht selten weist das Sprechen über das Entfernte und eigentlich Unbekannte eine entlarvende Maßlosigkeit auf. Ein Beispiel ist die Kriegspraxis Max Schelers. In dessen *Der Genius des Krieges* heißt es in einem Kapitel über die »Metaphysik des Krieges«, dass es ein »großes Vorurteil« sei, »daß man die vorhandenen Realitäten der sinnlichen und intelligiblen Welt zu allen Zeiten und in allen individuellen und sozialen Gesamtlagen des Gemütes und des Geistes in ganz gleichmäßiger Weise erleben und erkennen könnte«. Die Nation, deren Bestehen auch in Friedenszeiten von den wenigsten bestritten werde, sei eine solche »Sache«, mit der eine »evident erlebte Berührung«¹¹¹ unter den Bedingungen des Friedens nicht gelingen könne. In der »Friedensegoität« liege die »metaphysische Täuschung« begründet, dass die Nation ein bloßer Beziehungskomplex der Individuen sei. Erst im Krieg und durch die soldatische Tat

meinen wir voll das große geistige Wesen zu schauen und zu fühlen, dem wir alle als seine Glieder angehören und das uns erst jetzt als bloße »Glieder« stürmisch zu sich an sein pochendes Herz reißt. [...] Die Realität der Nation wird für das geistige Auge wahrhaft sichtbar und greif-

110 Scholz (1915): *Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens*, S. 3.

111 Scheler (1982): *Der Genius des Krieges*, S. 79.

bar, [...] jeder empfindet nun, es sei viel selbstverständlicher und sehr viel evidenter, daß die Nation »sei« als daß er selber »sei«; und jeder empfindet, er müsse sein Sein vor ihr, der Nation rechtfertigen und durch Tat verdienen – nicht aber wie vorher sie vor ihm. In diesem großen Erlebnis liegt eine metaphysische Erkenntnisbedeutung des Krieges [...].¹¹²

Unschwer ist hier der Wiederhall des sogenannten »Augusterlebnisses« von 1914 zu vernehmen, der Paraden und der den Soldaten zujubelnden Menge, des parteiübergreifenden nationalen Schulterschlusses, des Enthusiasmus von Kriegsfreiwilligen wie dem jungen Arnold Metzger – also der von Unbedarftheit bestimmten Erwartung des Kommenden.¹¹³ Bei kaum einem Autor wird das kollektivpsychologische Phänomen der Kriegsbegeisterung mit derartigen metaphysischen Weihen versehen, bei kaum einem anderen Autor ist der Grundton des Enthusiasmus so wenig von Zweifeln getrübt wie bei Scheler zu Kriegsbeginn. Die Öffnung hin zur metaphysisch verstandenen Instanz des Volkes bringt nicht weniger als die Erlösung des in der langen Friedensperiode wertlos gewordenen Lebens:

Es gibt auch innerhalb der intellektuellen Menschen ein kleines Häuflein solcher, deren Vertrauen und Glaube auf Sinnhaftigkeit und Vernunftfrichtung unseres Lebens [...] durch die Jahrzehnte des europäischen Friedens bis aufs äußerste erschüttert waren, die erst jetzt die wirkliche Welt als die ihrige wiedererkennen; und die trotz Leid, Not und Tod, welche die Erscheinung eines in der Geschichte unerhörten Krieges über uns alle bringen mag, sich in wunderbarster Weise im Glauben an alles, was sie für die kernhafte Realität der Welt und der Geschichte, was sie für gut und schön und edel hielten, gestärkt und gekräftigt fühlen. Solche, die diesen Krieg nicht wie einen schweren Traum und Alpdruck, sondern als ein fast metaphysisches Erwachen aus dem dumpfen Zustand eines bleiernen Schlafs erleben.¹¹⁴

Es ist frappierend, wie wenig Scheler die tatsächliche Verfassung des modernen Krieges interessiert. Dieses Desinteresse ist die Kehrseite der Leichtigkeit, mit der ihm der Krieg zur Projektionsfläche seiner kulturellen und sozialetischen Erneuerungswünsche wird.

Schließlich sollte Scheler doch klarwerden, dass die von ihm vorgelegte »Wessensbestimmung« des Krieges nicht anwendbar war auf den Krieg, der sich auf den Schlachtfeldern der Welt abspielte. In der Essaysammlung *Krieg und Aufbau*, die 1916, also ein Jahr nach *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* erscheint, ist der enthusiastische Grundton verklungen, der ins dritte Jahr eingetretene Krieg von seiner metaphysisch-ethischen Überhöhung zum gesamteuropäischen Desaster abgesunken. Dem Autor bereitet es sichtlich Mühe, diese Wende seiner

112 Ebd., S. 81.

113 Die Einhelligkeit der Zustimmung war indes, wie die Forschung gezeigt hat, tatsächlich nicht gegeben, sondern eine Konstruktion der offiziellen Propaganda; vgl. Verhey (2009): Der »Geist von 1914« und die Erfindung der Volksgemeinschaft.

114 Scheler (1982): *Der Genius des Krieges*, S. 13.

Kriegsdeutung dem Publikum zu erklären. Der Leser möge sich hüten, so Scheler in der Einleitung, »was der Verfasser in dem ersten Buche über das Wesen des Krieges gesagt (und insbesondere Gutes gesagt hat), ohne weiteres auf dieses Kriegereignis zu übertragen«. Von einer Revision seiner Ideen ist er indes weit entfernt. Nicht habe seine Philosophie des Krieges die Wirklichkeit des Krieges auf unzulässige Weise idealisiert und verfehlt, sondern die sittlich tiefstehende und religiös verwilderte kapitalistische europäische Gegenwart habe es vielmehr nicht vermocht, einen der von ihm aufgezeigten Wesensbestimmungen gerecht werdenden Krieg zu führen, sodass es in Frage zu stellen sei, ob künftige Historiker beim Blick auf das Geschehnis überhaupt von einem ›Krieg‹ sprechen werden. »Jedes große Zeitalter verdient die Art und Form derjenigen Kriege, die in ihm auftreten«, so Scheler. »Das bürgerlich-kapitalistische Zeitalter des modernen Europa verdient eben diesen Krieg.«¹¹⁵

Ungeachtet des Ausbleibens von Selbstkritik und einer Revision seiner »Wesensanalyse« des Krieges, für die er scheinbar weiterhin Gültigkeit beanspruchen zu können meinte, stand Scheler mit dem Hinweis auf die Inadäquatheit seiner eigenen Konzepte im Verhältnis zum faktischen Geschehen 1916 unter den deutschen Kriegsphilosophen noch alleine da. In der kurzen Einleitung zu seinem Band wird dabei auch festgehalten, dass der laufende Krieg neben den philosophischen Begriffen auch den politischen Zweckbestimmungen entglitten wäre, die man sich zurechtgelegt hatte. »Die auch nur möglichen politischen und ökonomischen Umgestaltungen, die dieser Krieg für die ganze Welt haben kann, [sind] im Verhältnis zu seinen Opfern jeder Art [...] minimal, ja mehr als minimal, nämlich völlig inkommensurabel.«¹¹⁶

Das Fatale war jedoch, dass der Krieg deshalb noch nicht endete. Mit dem Fortgang des Krieges häuften sich Diagnosen einer verselbstständigten Dynamik des Krieges. Der Grundtenor im Diskurs der einzelnen Kriegsparteien lautete, dass man den Krieg zumindest in dieser Form nicht gewollt habe. Der Kriegsgegner Gustav Radbruch schreibt in einem 1917 publizierten Aufsatz in diesem Sinne, der Krieg biete

das grauenhafte Bild eines von Menschen getragenen und doch ihrer Lenkung entzogenen Ereignisses, eines gespenstischen Dinges, das, wie jene Tonfigur, durch das in ihren Rachen geratene kabbalistische Pergament, auf rätselhafte Weise eine selbsttätige Seele empfangen hat, die nun ein blindes, täppisches und grausames, aber übermächtiges Leben entfaltet.¹¹⁷

115 Scheler (1916): Krieg und Aufbau, S. V.

116 Ebd.

117 Radbruch (1917): Zur Philosophie dieses Krieges, S. 147.

Dem entspricht die Wahrnehmung des Frontgeschehens als einer mechanisch ablaufenden, sinnentleerten, unaufhörlich Menschenleben verbrauchenden Routine. Schelers Schüler Arnold Metzger, der im April 1915 als Soldat an die Westfront bei Lille gelangt, schreibt bereits in seinen ersten Briefen an die Mutter von der »*maschinellen* Verwendung des Menschenmaterials« und der »völlige[n] Sinnlosigkeit eines solchen Schlachtens und gegenseitigen Aufzehrens«. ¹¹⁸

Die Verselbstständigung des Kriegsgeschehens, die durch wechselseitige Adaption der jeweils effektivsten Vernichtungsmittel vorangetriebene Dynamik der Gewalt, die den Krieg schnell eine Gestalt annehmen ließ, die seine politische wie philosophische Einhegung sprengte, hätte insbesondere jene unter den deutschen Kriegsphilosophen nicht überraschen dürfen, die sich in ihren Kriegsschriften auf Carl von Clausewitz berufen hatten – so auch Scheler, der den preußischen Generalmajor und Militärtheoretiker in *Genius des Krieges* mehrmals zitiert. ¹¹⁹ Clausewitz, der bevorzugt mit seinem berühmten Ausspruch vom Krieg als »Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln« ¹²⁰ als Gewährsmann für Legitimationen des Krieges als politischem Werkzeug herangezogen wurde, war nämlich ein brillanter Analytiker der Eigenlogik des Krieges als spezifischer menschlichen Interaktionsform, dem auch der prekäre Status der Sinngebung innerhalb dieser Interaktion bewusst war. Ihm folgend hätte sich gezeigt, dass der Weltkrieg ganz entgegen Schelers enttäuschter Infragestellung seines wesenhaften Kriegscharakters in geradezu historisch singulärer Reinheit dem »Begriff« und der »natürliche[n] Tendenz des Krieges«, die Clausewitz auch als seine »philosophische, [...] eigentlich logische« ¹²¹ Tendenz bezeichnet, entsprach.

Der Krieg ist nämlich, so Clausewitz' Begriffsbestimmung, »ein Akt der Gewalt, und es gibt in der Anwendung derselben keine Grenzen; so gibt jeder dem anderen das Gesetz, es entsteht eine Wechselwirkung, die dem Begriff nach zum äußersten führen muß.« ¹²² Ihm ist eine Logik der eskalativen Reziprozität zu eigen: Auf jeden Schlag folgt ein Gegenschlag, aber in der Weise, dass – wie es aus der von jeweils beiden verfolgten Seiten Zielsetzung der Niederwerfung des Gegners folgt – der Rückschlag den Schlag, auf den er antwortet, an Intensität übertreffen soll. Die Reziprozität spielt sich also nicht auf einer horizontalen Ebene ab – wie im Falle der Bestrafung, in der eine dem erlittenen Schaden gleichwertige Reaktion erfolgt –, sondern auf der vertikalen Linie wechselseitiger Überbietungen. Die Dynamik zum Extrem hin, die durch keine äußeren Regulierungen ge-

118 Metzger (1979): Briefe vom 4. Mai und 25. April 1915, S. 164, Hervorhebung im Original.

119 Vgl. Scheler (1982): *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, S. 24, 95, 98 f.

120 Clausewitz (2016): *Vom Kriege*, S. 28.

121 Ebd., S. 29.

122 Ebd., S. 17.

hemmt wird und durch die wechselseitige, mimetische¹²³ Übernahme der eingesetzten »Erfindungen der Künste und Wissenschaften«¹²⁴ sich auf sukzessive höheren Gewalt- und Vernichtungsstufen abspielt, lässt den Krieg in seiner reinen, sich von politischen Zwecksetzungen entkoppelnden Gestalt zur Realität werden. Eine »Wesensbestimmung« des Krieges wie jene Schelers, die weniger vom faktischen Stand der Kriegstechnik und der Eigenlogik konfliktueller Interaktion als von normativen, romantisch-heroischen Kultur- und Moralidealen ausgeht, deren Überschreitung der Philosoph in *Krieg und Aufbau* beklagt, hätte sich für den preußischen General als grobes philosophisches Versagen dargestellt: »Nie kann in der Philosophie des Krieges«, so Clausewitz, »selbst ein Prinzip der Ermäßigung hineingetragen werden, ohne eine Absurdität zu begehen.«¹²⁵

Krieg ist ein wechselseitiges Vernichtungsstreben zweier Antagonisten unter Einsatz verfügbarer Vernichtungskapazitäten, dessen Dynamik der Steigerung immer mehr Güter und Ressourcen verbraucht, die ihm ursprünglich extern bleiben sollen, und sich tendenziell über ethische, rechtliche und schließlich auch politische Schranken hinwegsetzt. Er ist eine Interaktion, die darauf hinausläuft, sich der Steuerung und Kontrolle der Akteure zu entziehen, diesen also die Handlungssouveränität zu nehmen: Er ist nicht das

Wirken einer lebendigen Kraft auf eine tote Masse, sondern [...] der Stoß zweier lebendiger Kräfte gegeneinander. [...] Hier ist also wieder Wechselwirkung. Solange ich den Gegner nicht niedergeworfen habe, muß ich fürchten, daß er mich niederwirft, ich bin also nicht mehr Herr meiner, sondern er gibt mir das Gesetz, wie ich es ihm gebe.¹²⁶

Wenn sich der Akteursstatus im Zuge des Kriegsgeschehens verliert und die Parteien sich nur noch als Vollzugsorgane eines Wechselspiels von Aktion und Reaktion wiederfinden, so ist damit nicht eine depravierte Abart an die Stelle des »eigentlichen« Krieges getreten, sondern vielmehr die wesenhafte Logik des Krieges gegenüber der Logik des Politischen zum Durchbruch gelangt. Je mehr sich diese geltend macht, so analysiert Clausewitz, desto mehr verselbstständigt sich der Krieg gegenüber seiner politischen Zweckbestimmung, schraubt sich die Spirale der Gewalt in Höhen, die bei Kriegsbeginn unabsehbar waren und die im Moment der Entscheidung für den Krieg niemandem als Kosten vor Augen standen, die man zur Erreichung des Kriegszweckes aufzuwenden hätte. Clausewitz wusste also um die Prekarität jeder politischen Sinnbesetzung kriegerischer Gewalt, die sich aus der doppelten Bestimmtheit der Gewalt als ein Mittel zu einem politischen Zweck und als ein letztlich unkontrollierbarer Interaktionsmodus ergibt.

123 Vgl. Girard (2007): *Achever Clausewitz*, S. 39–48; de Warren (2015): *A Rumor of Philosophy*.

124 Clausewitz (2016): *Vom Kriege*, S. 15.

125 Ebd.

126 Ebd., S. 17.

Kriege werden mit politischen Motiven begonnen, so Clausewitz, doch ihre Dynamik wird von diesen Motiven bestenfalls nur begrenzt, nicht gesteuert: »Der politische Zweck ist [...] kein despotischer Gesetzgeber, er muß sich der Natur des Mittels fügen und wird dadurch oft ganz verändert, aber immer ist er das, was zuerst in Erwägung gezogen werden muß.« Politik soll »den ganzen kriegerischen Akt durchziehen und einen fortwährenden Einfluß auf ihn ausüben«, doch dies sei nur möglich, »soweit es die Natur der in ihm explodierenden Kräfte zulässt«. ¹²⁷ Je ausgeprägter sich die Dynamik des Krieges entwickelt, desto schwieriger wird es, die aus ihr resultierenden Handlungszwänge noch politisch zu begründen – bis hin zu jenem Punkt, wo »der Kraftaufwand so groß wird, daß der Wert des politischen Zwecks ihm nicht mehr das Gleichgewicht halten kann«, ¹²⁸ der Krieg also motivlos geführt wird oder aber zu Ende kommt.

Das Verhältnis zwischen »Kraftaufwand« und »Zweck« hat einen äquivalenten Charakter mit Blick auf das zuvor diskutierte Verhältnis von »Schmerz« und »Sinn«. Die Spannung zwischen dem sinnfrei Realen und dem sinngebend Idealen verkörpert sich bei Clausewitz institutionell im Spannungsverhältnis von Heeresführung und Politik: Erstere folgt einer rein instrumentell-technischen Logik, letztere einer teleologischen Logik. Auch wenn nun Clausewitz dieses Spannungsverhältnis so deutete, dass sich die Dynamik der Kriegsführung gegenüber den Regulierungsversuchen der Politik tendenziell verselbstständigt und einen »Mangel an Harmonie zwischen der Politik und der Kriegsführung« ¹²⁹ herbeiführen kann, so ging er nicht so weit, den Vollzug der Verselbstständigung für faktisch möglich zu halten. Ohne Sinngewinnungsressourcen ist der Wille zum Kraftaufwand nicht mehr zu mobilisieren, und es tritt die Erschöpfung ein. Der Krieg als Interaktionsform zehrt vom Sinn, der in ihm auf die Probe gestellt wird. Als zweckfrei fortlaufender Automatismus, als »Mittel ohne Zweck« ¹³⁰ – so ein Buchtitel Giorgio Agambens – war auch für Clausewitz der Krieg ein Unding und nur als heuristisch-regulative Idee denkbar.

Als ein solches Unding aber erscheint er in den zitierten Passagen von Scheler und Radbruch. Ein konkreter politisch-historischer Anhaltspunkt für eine solche Entkoppelung ist das Spannungsverhältnis zwischen der Obersten Heeresleitung und dem Reichstag in Deutschland, das sich in der ersten Jahreshälfte 1917 im erfolgreichen Drängen auf den unbeschränkten U-Boot-Krieg und damit auf eine weitere Eskalationsstufe, die die USA in den Krieg führen sollten, auf der einen Seite, und der vom Deutschen Reichstag angenommenen Friedensresolution auf

127 Ebd., S. 28.

128 Ebd., S. 33.

129 Ebd., S. 28.

130 Agamben (2000): Means without End.

der anderen Seite ausdrücken sollte – ein Ereignis, das Friedrich Meinecke nach dem Krieg zu der Aussage bewegen sollte, dass in Deutschland »der Krieg die Politik, der Soldat den Staatsmann überwuchert« hätte.¹³¹ Mit dem Fortgang des Krieges verklängen auch die Ziel- und Zweckbestimmungen aus der Philosophie, das Verhältnis zum Krieg und dessen Sinn wird gleichsam passiv. An Clausewitz anschließend kann gesagt werden, dass nicht nur die Logik von Schlag und Gegenschlag der verheerenden Dynamik des Krieges zugrunde liegt, sondern auch die Logik des Opfers als einer Investition. Das Opfer ist nicht mehr der Preis, den man zu bezahlen bereit ist für die Erreichung eines Zieles, sondern selbst Handlungsgrund, indem es Ansprüche an die Kriegführenden stellt; es ist der Gedanke an die ungeheure Investitionsmasse, die für das Erringen des Sieges aufgebracht wurde und auf dem Spiel steht – menschliche Verluste, erlittene Not, finanzielle Einlagen – und die den Krieg in seinem Endstadium noch aufrechterhält. Den Sinn der investierten Opfer sucht man mit weiteren Opfern zu retten, der lediglich vertagte Zusammenbruch fällt damit jedoch nur umso verheerender aus – eine fatale Dynamik, die nicht nur den Ersten Weltkrieg kennzeichnet, sondern im Grunde vom Ersten in den Zweiten Weltkrieg hinüberreicht und beide verbindet.

Clausewitz nannte die in seinen Augen rein theoretische Konstruktion einer gegenüber der Politik verselbstständigten Kriegsführung den »absoluten Krieg«.¹³² Es charakterisiert das Trauma der Niederlage, dass diese Vorstellung, in der Mobilisierung der Willensenergien nicht den Anforderungen des Krieges genügt zu haben, in der politischen Imaginationssphäre der deutschen Zwischenkriegszeit einen bedeutenden Platz einnimmt. Sie manifestiert sich in Texten wie Ernst Jüngers *Die totale Mobilmachung* von 1930 oder Erich Ludendorffs später, bereits während des Hitler-Regimes entstandener Schrift *Der totale Krieg* (1937), die vorausweisen auf einen »zweiten Versuch«, in dem das Versagen im ersten Großen Krieg rückgängig gemacht werden soll.¹³³ Sie sollte in Goebbels' Berliner Sportpalast-Rede vom 18. Februar 1943 ihre verheerende Kulmination finden. In der Forderung des totalen Krieges wird das ursprüngliche Mittel zum Herrn über den ursprünglichen Zweck; die Politik hat den Ansprüchen des Krieges zu genügen, sie hat kein Recht, sich diesen gegenüber zu verweigern. Es gibt keine Grenzüberschreitung, keine Eskalationsstufe, zu der die Dynamik des Krieges hinführt, vor der haltzumachen die Politik das Recht hätte. Natürlich ist aber auch diese Inthronisierung des Krieges zum Herrn über die Politik eine Form der politischen Sinnggebung. Sie ist Leistung einer politischen Episteme,

131 Meinecke (1919): Nach der Revolution, S. 14. Meinecke bezieht sich an dieser Stelle auf Clausewitz.

132 Clausewitz (2016): Vom Kriege, S. 489.

133 Jünger (1980): Die totale Mobilmachung; Ludendorff (1935): Der totale Krieg.

die in einer Radikalisierung der Vorstellung von Politik als Bewährungskampf in einer feindlichen Umwelt den totalen Krieg zur Notwendigkeit erklärt.

Schelers Rede davon, dass der vor sich gehende Weltkrieg den Namen des ›Krieges‹ nicht verdiene, und noch mehr von der »Inkommensurabilität« der Opfer gegenüber den politischen Zwecken zielt hingegen auf eine Begrenzung des Raumes der Politik ab, die enger verläuft als das durch die Logik des Konflikts den Kriegsparteien bereits aufgedrängte Handeln. Der Krieg erscheint als an einen Punkt gelangt, an dem die Dynamik der reziproken Steigerung Ereignisse und Handlungen hervorbringt, die sich den Sinnggebungsleistungen der Philosophie und der Politik verschließen. Aber selbst dieser Nicht-Sinn, den der Krieg hervorbringt, kann als Nicht-Sinn nur im Rahmen eines Sinnentwurfes gelten. Die politische Philosophie nimmt diesen Nicht-Sinn auf, um ihn für die Bestimmung der Grenzen der Politik und die Einhegung des politischen Raumes in Anschlag zu bringen.

Dies geschieht in der philosophischen Aufarbeitung des Krieges in unterschiedlicher Weise. Der Text Schelers erscheint zu einem Zeitpunkt, an dem die Kriegsstimmung zu kippen beginnt. Kann man mit Blick auf frühere Schriften von einer Mobilisierungsabsicht sprechen, so geht der Philosoph nunmehr zur Nichtteilnahme über. Er bezieht die Position des abgestoßenen, auch ratlosen Beobachters. Dies sind neue Stimmungen, die nicht mehr bekämpft, sondern vorsichtig erkundet werden, und für einige einen neuen Ausgangspunkt für die philosophische Bewältigung der fortan in ein neues Licht gehüllten Gegenwart werden sollten.

2.6 Erneuerung durch Reue bei Max Scheler

An dieser Stelle gelangt Scheler zum Konzept einer *Umkehr* als Resultat der Kriegserfahrung. Die Kriegskatastrophe sei ein Ruf nach »Läuterung«, der an den europäischen Menschen gerichtet sei.¹³⁴ Schon bei Scheler erscheint der Gesamtzusammenhang von Kriegskatastrophe und auf diese folgender Umkehr als »innereuropäische Revolution«.¹³⁵ In seinem Aufsatz »Reue und Wiedergeburt«, zuerst publiziert 1917 in der von Franz Blei herausgegebenen, katholisch

¹³⁴ Scheler (1916): *Krieg und Aufbau*, S. VI. Die vom auch in den hier diskutierten Überlegungen aus dem Weltkrieg zur Geltung kommenden Krisenbewusstsein geprägte Entwicklung des politischen Denkens Schelers in der Weimarer Republik ist ein Untersuchungsgegenstand von großem Interesse, dem in diesem Buch allerdings nicht nachgegangen werden kann. Einen Einblick gibt Raulot (2020): *Das kritische Potential der philosophischen Anthropologie*, S. 213–238.

¹³⁵ Scheler (1916): *Krieg und Aufbau*, S. V.

ausgerichteten Zeitschrift *Summa*, erscheint die Gegenwart nicht mehr als ein Augenblick der sittlichen Erhebung, zu der der Krieg einst erklärt wurde, sondern als Zutagetreten einer akkumulierten Schuld, aus der Reue allein die Möglichkeit der Befreiung böte. In ihr erheben sich die Reuigen zum Richterspruch gegenüber der eigenen Vergangenheit, die als ein schuldhafter Zusammenhang verurteilt wird; zugleich eröffnen sich in ihr positive Potenzen der Erneuerung. »Reue, schon rein moralisch gesehen, [ist] eine Form der *Selbstheilung* der Seele, ja der einzige Weg zur Wiedergewinnung ihrer verlorenen Kräfte«,¹³⁶ so Scheler. Sie ist dies, weil sie Erkenntnis des Falschen und Wille zur Ablösung von diesem zugleich ist.

Schuld fasst Scheler dabei nicht als ein Ereignis oder als eine einzelne bzw. eine Reihe von Handlungen und deren äußere Folgen. Sie ist das Äquivalent der *causa efficiens* im Bereich des Moralischen; sie konditioniert das Handeln als eine Art *Disposition* des handelnden Subjekts, die aus vergangenen Handlungen hervorgegangen ist. Die Schuld als »Qualität der Person, des Aktzentrums des Menschen«, ist in »jedem Akte, den die Person vollzieht, heimlich mitgegenwärtig«, sie ist das »finstere Werk dieser Taten in der Seele *selbst*, geht in alles mit hinein, was der Mensch will und tut; und *sie* bestimmt ihn, ohne sein Wissen in ihrer Richtung weiterzuschreiten.«¹³⁷ Die Schuld wird hier als eine Instanz dargestellt, die die Person in ihrer Gewalt haben kann, solange bei ihr kein volles Wissen über sie besteht. Sie hat dabei aber – hier zeigt sich die Spezifität des christlichen Schuldgedankens gegenüber dem antik-griechischen Schicksalsgedanken – in der Freiheit der Person selbst ihren Ursprung.

Schuld kann als Verfehlung oder eine Kette von Verfehlungen verstanden werden, die im Zuge von menschlichen Interaktionen habitualisiert wurden. Die Anhäufung der Schuld stellt sich infolge mangelnder Selbsttransparenz des Menschen ein. Die Verfehlung wird als solche nicht erkannt. Reue ist in dieser Hinsicht ein Moment der Einsicht, die durch eine Situation der Krise hervorgerufen wird, und zugleich der Wiedergewinnung von Autonomie, insofern in ihr angesichts für eine Fehlentwicklung Verantwortung übernommen wird. Dies bedeutet zum einen, sich zur Verfehlung zu bekennen, zum anderen aber, sich zur Loslösung von der schuldhaften Verstrickung zu entschließen:

Was vermag nun dieser Stoß der Reue wider die Schuld? Zwei Dinge, die nur er allein vermag und nichts sonst. Er kann nicht die äußere Naturwirklichkeit der Tat und ihre Kausalfolgen, auch nicht den ihr als *Tat* zukommenden bösen Charakter aus der Welt schaffen. Diese alle bleiben in der Welt. – Aber er vermag die Schuld als das *rückgewirkte* Werk dieser Tat in der Seele des Menschen – und damit die Wurzel einer Unendlichkeit von neuer böser Tat und neuer Schuld –

136 Scheler (1954): Reue und Wiedergeburt, S. 33. Hervorhebung im Original.

137 Ebd., S. 49, Hervorhebungen im Original.

völlig zu töten und auszulöschen. Die Reue *vernichtet* wahrhaft jene psychische Qualität, welche »Schuld« heißt. Sie vermag dies wenigstens in ihrer vollkommenen Gestalt. Sie sprengt also die Kette der durch das Schuldwachstum der Menschen und Zeiten vermittelten Fortzeugungskraft des Bösen. Sie macht eben damit neue, schuldfreie Anfänge des Lebens möglich. Die Reue ist die mächtige Selbstregenerationskraft der sittlichen Welt, die ihrem steten Absterben entgegenarbeitet.¹³⁸

Die Reue modifiziert die Disposition des Subjekts, die sein Wollen und Tun in einer bestimmten, moralisch qualifizierten Weise ausrichtet. Scheler schreibt, dass im Akt der Reue und der damit einhergehenden Loslösung von Schuld die Seele wieder »in sich selbst und ihr ursprüngliches Hoheitsrecht eingesetzt«¹³⁹ würde. Der Moment der Reue ist der, in dem die Wertlosigkeit dessen evident wird, was zuvor für das Gute gehalten wurde bzw. in dem ein bestimmtes, zuvor erstrebtes Gut seine Anziehungskraft und Macht über den Willen verliert. Sie ist also gleichsam ein Moment der »Umwertung der Werte«, allerdings nicht in Form eines subjektiv-voluntaristischen Aktes wie bei Nietzsche, sondern einer Neuausrichtung der Wertungen gemäß der gewonnenen Einsicht in die objektive Wertordnung.

Reue ist Zusammenbruch und Aufbau, Verlust und Gewinn in einem:

Es gibt keine Reue, die nicht den Bauplan eines ›neuen Herzens‹ schon von ihrem Anbeginn in sich trüge, Reue tötet nur, um zu schaffen. Sie vernichtet nur, um aufzubauen. Ja, sie baut schon dort heimlich, wo sie noch zu vernichten scheint. So ist Reue die gewaltige Tatkraft in jenem wunderbaren Prozesse, den das Evangelium ›Wiedergeburt‹ eines neuen Menschen aus dem ›alten Adam‹, Empfang eines ›neuen Herzens‹ nennt.¹⁴⁰

Eben ein solcher Moment ist der Weltkrieg. Schuld und Reue sind nicht bloß Sache der individuellen Existenz, sondern auch des historischen Zusammenhanges und der von Scheler als Gesamtpersönlichkeiten gedachten Staaten und Nationen. In bestimmten historischen Katastrophen, in denen das ganze Ausmaß schuldhafter Verfehlung konzentriert zutage tritt, ist auch in gedrängter Form das Potential der grundlegenden Erneuerung gegeben. »Nicht die Utopie, sondern die Reue ist die *revolutionärste* Kraft der sittlichen Welt«,¹⁴¹ schreibt dementsprechend Scheler 1917. Auf die politische Neuordnung nach dem Krieg blickend, fährt er fort:

Getragen von solchem Gefühlsausbruch — dessen Macht und Größe angemessen sein wird der Größe unsrer europäischen Gesamtschuld, die in diesem Kriege mehr offensichtlich und ausgedrückt als erst verschuldet wurde — getragen von der Reue wird auch jene Umkehr erfolgen, welche allein die innere Voraussetzung ist für die Bildung eines neuen außenpolitischen Sys-

138 Ebd., Hervorhebungen im Original.

139 Ebd., S. 50.

140 Ebd.

141 Ebd., Hervorhebung im Original.

tems der europäischen Vereinbarung. Keine neue juristische Weisheit und kein noch so guter Wille der Staatsmänner, auch keine ›Revolution‹ und keine ›neuen Männer‹ können diese *Sinnesänderung der Völker* selbst ersetzen. Auch bei diesem großen Gegenstande ist die Umkehr die der Seele unvermeidliche Form der neuen Vorkehr. Auch hier ist das neue Gefühl der tiefen *Entfremdung* von einem menschlich-geschichtlichen System, wie es vor diesem Kriege bestand; ist die reuegespornte langsame Aufdeckung der tiefen Wurzeln des Ereignisses in den seelischen Untergründen des überall und bei allen Völkern und Staaten führenden Menschentypus die notwendige Bewußtseinsform, aus der allein sich neue positive Gesinnungen und schließlich neue Baupläne des politischen Daseins gebären können.¹⁴²

Durch den Reuegedanken erhält der Nicht-Sinn, die Anhäufung der inkommensurablen Kosten, die der kriegerische Konflikt in seiner Fortentwicklung erzeugt, einen Platz in einem sinngebenden Deutungsrahmen: Der nicht zu rechtfertigende Schaden ist Resultat einer Verfehlung, und der Mensch hat es in der Hand, sich von dieser zu lösen, einen neuen und besseren Anfang zu machen. Darin besteht die ›Revolution‹, von der Scheler spricht.

Die entscheidende Frage ist nun allerdings, was als zurückliegende Verfehlung und als Weg der künftigen Heilung im Moment der Reue bestimmt wird. Scheler erkennt diese in einer maßlos gewordenen, auf das Irdische bezogenen Freiheit, für die Kapitalismus und Imperialismus, aber auch Liberalismus und Sozialismus gleichermaßen ein Ausdruck sind, und fordert die Rückkehr zu abgelegten Bindungen, letztlich zur Unterordnung unter die moralische Autorität der Religion, und ein erneuertes christliches Selbstverständnis der europäischen Nationen. Von einer spezifischen deutschen Schuld, von einer auf die nationale Geschichte gerichteten oder auch die eigene Kriegsverherrlichung betreffenden Reue spricht Scheler nicht. Die Verrechtlichung der zwischenstaatlichen Politik, wie es die Völkerbundidee vorsieht, wird als Ausdruck eines »Gesinnungsmaterialismus«¹⁴³ abgelehnt, der durch technisch-pragmatische Organisation des wirtschaftlichen und politischen Verkehrs zwischen den Völkern ein Problem lösen will, das nur durch moralisch-religiöse Bindung, also auf der Ebene des »Geistes« gelöst werden könne. Erst recht nicht kommen für Scheler die Marxsche Geschichtstheorie und die sozialistische Weltrevolution als Kandidaten dafür in Frage, den Ursprung des Schuldzusammenhangs richtig zu benennen und den Bruch mit diesem zu besorgen.

Die allgemeine Deutung des Krieges als Manifestation eines historisch-politischen Schuldzusammenhanges ist zu der Zeit, als Schelers Aufsatz geschrieben wurde, nicht singulär. Wie Scheler sieht auch der Dadaist und Kulturkritiker Hu-

142 Ebd., S. 53, Hervorhebungen im Original.

143 Scheler (1982): Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege, S. 397.

go Ball die Hinwendung zur Religion, die sich bei ihm wie bei Scheler mit dem Gedanken eines *renouveau catholique* verbindet, als Lösung für die moralische Krise, die durch den Krieg offenbar geworden ist.¹⁴⁴ Allerdings spricht Ball nicht lediglich von einer europäischen Schuld, sondern wie Metzger von einer speziellen verhängnisvollen Geschichte des deutschen Machiavellismus, von dem nicht nur das Bismarcksche System und der wilhelminische Imperialismus und Militarismus, sondern auch die deutsche Arbeiterbewegung geprägt seien. Die Erneuerung Europas brauche eine Loslösung von diesem schuldhaften geistigen Traditionszusammenhang: »Die ganze Welt wartet auf uns. Werfen wir die Gewaltmethoden und die Sophistik ab, und die neue Internationale ist gegründet« fordert Ball in *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* von 1918. »Unsere historische Schuld ist zu groß. Bekennen wir es! Gestehen wir's zu! Wir werden nicht eher Versöhnung finden, als bis wir in weißen Fahnen die Freiheit tragen.«¹⁴⁵ Ähnlich ist bei Friedrich Wilhelm Foerster zu lesen, die Aufarbeitung der spezifischen deutschen Verfehlungen als Teil der Aufarbeitung der »weltgeschichtliche[n] Verflechtung aller Untaten und Missgriffe«¹⁴⁶ sei die Voraussetzung für die Stabilität des von Foerster leidenschaftlich unterstützten Völkerbundes.

In einen Schuldzusammenhang, der zum Weltkrieg geführt hatte, sah sich ein Arnold Metzger mehr als Erbe denn als Täter verstrickt. An die Stelle der Reue treten hier als Folge der Einsicht in den Schuldzusammenhang die Empörung, der Vorwurf und der Wille zur revolutionären Auflehnung gegen Nationalismus und Kapitalismus als Erbschaft der untergegangenen Ordnung. Als jene Gruppe, die das Grauen des Krieges am massivsten erfahren musste, verkörpert die Schützengräben-Generation das Produkt der geschichtlich akkumulierten Schuld. Sie ist Anklägerin und will als revolutionär-tatbereite Gruppe zugleich Richterin sein. Dazu sieht sie sich durch die Erfahrung der Front berufen und autorisiert. Der erlittene Schmerz ist dabei Verhandlungsgegenstand, Beurteilungsmaßstab und Beweggrund für den Prozess, der der alten Ordnung gemacht werden soll.

2.7 Scheitern oder Enttäuschung

Während der Monate, die Arnold Metzger an der Westfront verbrachte, entstand ein mit »Der Krieg und der Intellektuelle« überschriebener Aufsatz. In dem Text reflektiert Metzger die Schwierigkeit, die Kriegsdeutungen seiner philosophischen Lehrer Max Scheler und Edmund Husserl, oder die Kriegstraktate seines

¹⁴⁴ Ball (1988): Abbruch und Wiederaufbau.

¹⁴⁵ Ball (1991): *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, S. 214 f.

¹⁴⁶ Foerster (1919): *Weltpolitik und Weltgewissen*, S. 3.

Doktorvaters Rudolf Eucken mit seinen eigenen Erfahrungen als Soldat zu vereinen. Metzger fand im September 1915 sich nach einem Nervenzusammenbruch im Lazarett wieder die Kraft, an seinem Aufsatz zu arbeiten. Ihm gelang es, den Text an der Zensur vorbei in der *Vossischen Zeitung* erscheinen zu lassen und der ihm drei Tage mittleren Arrest einbringen würde. Er datiert auf den »15. Oktober 1915«, und die Ortsangabe lautet »Nordwestlicher Kriegsschauplatz«. Es ist nichts anderes als ein Glaubenskampf, den Metzger darin schildert. Der Autor schildert seinen Kampf mit dem Zweifel an den großen Legitimationen des Krieges angesichts des Erlebten. »Es tritt an den geistigen Menschen die vitale Notwendigkeit«, schreibt Metzger, »über alle Problematik hinweg zu dem bejahenden ›Glauben‹ zu kommen, der seine Menschlichkeit zusammenhält und ihm die ethische Möglichkeit gibt, ›soldatisch‹ zu leben.« Der geistige Mensch sei gezwungen, sich »irgendwie mit dem ›Sinn‹ des Krieges, in dem er das Leben als Opfer bringt [...] abzufinden«; er sei »gezwungen, alle ideologische Problematik, die ihm der Krieg aufgibt« und »ihn an der soldatischen Tat und Hemmunglosigkeit behindert beziehungsweise sie ihm unmöglich macht«, zu überwinden. Im »heldenhaften Draufgängertum« allein könnten diese Bedenken zerschlagen werden, man müsste auf diesem Weg zu jenem »Kinde« werden, »wo die Kindheit [...] in der gläubigen Hingebung an die Sache besteht«. ¹⁴⁷

Das weitere Ringen mit dem *sacrificium intellectus* blieb Metzger erspart. Er kam nach seinem Zusammenbruch nicht mehr an die Front; durch eine Intervention seiner Mutter konnte bewirkt werden, dass Metzger in die Landauer Kaserne zurückkehrte. Metzger machte eine Offiziers- und Dolmetscherausbildung und verrichtete anschließend an der Ostfront Dienst als Übersetzer, bis er als Parlamentär seiner Truppe im rumänischen Isaccea in russische Kriegsgefangenschaft geriet.

In dieser Zeit, abseits des Grauens an der Front, doch weiterhin im Militärdienst stehend, entwickelte der junge Denker seine philosophischen Interpretationsversuche des Krieges. In vielerlei Hinsicht schließen sie, wie an dem Vorhergehenden deutlich wurde, an Schelers Deutung der Katastrophe an. Auch Metzger wertet den Krieg als Resultat eines moralischen Niedergangs, für den er den primär als Kultur- und Wertsystem verstandenen Kapitalismus verantwortlich macht, und sieht in der Abrechnung mit diesem Erbe des 19. Jahrhunderts den Grundstein der vom geschichtlichen Moment geforderten Erneuerung. Doch während bei Scheler die Auf- und Abarbeitung der historischen Schuld als ein europäisches Projekt erscheint, ist es nach Metzger eine spezifisch deutsche Geschichte des Machtglaubens, die mit dem Weltkrieg ihr Ende finden soll. Soll bei Scheler der deutsche Militarismus letztlich im Zuge einer großen, gesamt-

¹⁴⁷ Metzger (1979): Der Krieg und der Intellektuelle, S. 169.

europäischen Läuterung durch die wiedererstarkende katholische Religiosität abgelöst werden, ist bei letzterem eine solche Kur noch nicht in Sichtweite. Bevor mit einer solchen begonnen wird, muss erst die Krankheit richtig verstanden werden – so könnte die Haltung der Schriften Metzgers in Abgrenzung zu den Ideen seines Lehrers charakterisiert werden. Um eine Wende einzuleiten, bedarf es also erst einer Bestandsaufnahme und philosophischen Durchdringung des Zusammenbruchs, der Erschöpfung, des Sinnverlusts und schließlich des Schmerzes.

Für den jungen Philosophen ist der Krieg das maßgeblich prägende Ereignis für eine ganze Generation. Seine Überlegungen evozieren in ihrem Adressierungsmodus, der sich häufig der ersten Person Plural bedient, eine Erlebnisgemeinschaft zwischen Autor und Adressaten.¹⁴⁸ Der Sinnzusammenbruch bildet dabei in zweifacher Weise den gemeinsamen Standpunkt, an dem man sich wiederfinden soll; es ist zum einen ein Standpunkt der Erkenntnis gegenüber der Geschichte, der von Metzger und seinen Adressaten nicht frei gewählt wurde, sondern zu dem sie durch die Katastrophe des Krieges gelangt sind. Zweitens ist dieser Standpunkt ein politischer Standpunkt, denn aus dem Sinnzusammenbruch ergibt sich ein revolutionärer Auftrag.

Gustav Radbruch hatte in seinem äußerst hellsichtigen Aufsatz »Zur Philosophie des Krieges« bereits bemerkt, dass die Philosophie während des Krieges nicht nur der Willensmobilisierung der Soldaten und auch der Menschen in der sogenannten »Heimatfront« dienen dürfe. Die weiter gefasste Aufgabe müsste darin bestehen, auch die Heimkehrer dazu befähigen, sich über das Erlebte und Getane so etwas wie Rechenschaft zu geben. Der Soldat müsse,

um sein persönliches Verhalten ethisch rechtfertigen zu können, die Verantwortung für die Gerechtigkeit des ganzen Krieges auf sich zu nehmen bereit sein, und wehe ihm, wenn er etwa, mit einem zerstörten Leben heimgekehrt, an der Bedeutung der Sache, welcher er sich geopfert hat, irre würde – hier liegt das eigentliche Problem des »Kriegsprimaners«.¹⁴⁹

Die philosophischen und moralischen Rechtfertigungen, mit denen man in den Krieg gegangen war, hatten inzwischen ihre Überzeugungskraft eingebüßt. Schon durch die Kriegswirklichkeit waren sie fragwürdig geworden, und mit der militärischen Niederlage und dem Sturz der Monarchie sollten sie ihren vollständigen Bankrott erleiden. Das politische und das philosophisch-erkennt-

¹⁴⁸ Durch diese implizite Bezugnahme auf ein bestimmtes Kriegererleben, nämlich jenes von Soldaten und damit jungen Männern, ist der von Metzger angerufenen Erfahrungs- und Kommunikationsgemeinschaft ein in Genderperspektive exklusiv-männlicher Zug zu eigen. Man kann jedoch nicht sagen, dass Metzgers spätere Revolutionsdeutung solche Züge hätte; sie bricht vielmehr mit dem soldatischen Maskulinismus des Ancien Régime.

¹⁴⁹ Radbruch (1917): Zur Philosophie dieses Krieges, S. 150.

nismäßige Motiv sind auch beim Kriegsfreiwilligen Metzger von diesem Problem der Rechenschaftsfähigkeit nicht zu trennen. Es geht Metzger darum, als Individuum und als Generation an den Ereignissen nicht zu verzweifeln.

Mit diesem Impetus trat Metzger früh als Vertreter der »Generation der Schützengräben« mit einer philosophischen Kriegsdeutung auf; bisher war diese in der literarisch-wissenschaftlichen Öffentlichkeit weitgehend der Generation seiner Lehrer vorbehalten gewesen. Letztere war nicht nur mit Fortgang des Krieges schweigsam geworden oder wartete mit allzu schnell bereitliegenden Rezepten zur Krisenbewältigung auf, sondern hielt vereinzelt auch nach dem Zusammenbruch an den Deutungsschemen und am »Idealismus« von 1914 fest. So auch Metzgers Doktorvaters Rudolf Eucken, Autor mehrerer Kriegsbücher, der sich als einer der ersten Philosophen zum militärischen Zusammenbruch in einem noch 1918 erscheinenden Büchlein mit dem Titel *Was bleibt unser Halt? Ein Wort an ernste Seelen* äußerte. »Schuld und Schicksal« sieht der Jenaer Philosoph in seiner Interpretation der »weltgeschichtlichen Tragödie«¹⁵⁰ eng miteinander verflochten. Eucken ist in dieser Schrift indes weit davon entfernt, die Katastrophe als durch die Idealisierung des Krieges, zu der er als überaus prominenter Autor beigetragen hatte, mitbedingt anzusehen oder den durch ihn mitbefeierten Nationalismus¹⁵¹ zu hinterfragen. Im Gegenteil, seine Deutung der Schuld an der Niederlage schließt nahtlos an die Appelle zur Entschlossenheit und Willensstärke aus dem Krieg an. Während das Schicksal in Form von Missernten, aber auch eines Mangels an hervorragenden Staatsmännern, Diplomaten und Wirtschaftspolitikern – das Militär wird wohlgerne ausgespart, trotz der politischen Machtkonzentration bei der Obersten Heeresleitung in den letzten Kriegsjahren – Deutschland seine Gunst versagt hätte, habe auch das deutsche Volk an der Größe seiner Aufgabe versagt. »Unsere Gegner hätten bei aller äußeren Überlegenheit uns nicht überwunden«, so die Überzeugung Euckens, »hätten wir selbst uns geistig und moralisch zur weltgeschichtlichen Höhe erhoben. Aber sowohl die geistige Kraft als die moralische Haltung versagte in wesentlichen Stücken.«¹⁵² Auch wenn hier von der Schuld in der ersten Person gesprochen wird, folgt auf diese Feststellung eines der meistrezitierten deutschen Philosophen seiner Zeit mit Blick auf das geistige und moralische Versagen keine echte Abrechnung mit eigenen Verfehlungen, sondern eine Auflistung von Verantwortlichen für den Willen zum Durchhalten bis zur äußersten Konsequenz. Den Politikern sei es nicht gelungen, der öffentlichen Stimmungswende entgegenzuwirken, die literarische Welt wäre nicht geschlossen und energisch genug

150 Eucken (1918): *Was bleibt unser Halt?*, S. 3.

151 Vgl. de Warren (2017): *Rudolf Eucken Philosophicus Teutonicus (1913–1914)*.

152 Eucken (1918): *Was bleibt unser Halt?*, S. 7.

hinter dem Kampf gestanden, und diesem Defizit an »geistiger Kraft« hätte ein »Mangel an moralischer Haltung« entsprochen. Ein »großer Teil der Volksgenossen« hätte sich »gleichgültig für die große Sache, matt, schlaff und lustlos gezeigt«, und zwar »noch mehr in der Heimat als in dem Heere«, wodurch die »innere Front schwer erschüttert« worden sei. Es sei »kläglich, daß ein Volk, das so lange und so überlegen sich den höchsten Aufgaben gewachsen erwies, in der Entscheidungsstunde teilweise nicht die nötige Ausdauer, Selbstzucht, Treue, sittliche Kraft gezeigt und dadurch die weltgeschichtliche Stellung unseres Volkes in unabsehbarer Weise geschadet hat«. Euckens Kriegsidealismus zeigt eine körperfeindliche Tendenz, die sich in einer geradezu skurril anmutenden Tirade äußert:

Wir müssen offen sagen, dass die Hauptschuld an solchem unseligen Versagen die Verweichlichung trägt, welche große Kreise unseres Volkes ergriffen hat, das Haften am sinnlichen Dasein mit seinen recht bedenklichen Lüsten, die überhandnehmende Vergnügens- und Genußsucht, die Laxheit, ja Lüsternheit, namentlich in geschlechtlichen Dingen; die Wurzel alles Übels aber war der Mangel eines festen Wollens und einer inneren Standfestigkeit. Sklaven der Lüste taugen nicht zu Helden, sie gehören zu einer niedrigeren Stufe.¹⁵³

Der Kampf zwischen dem Geist und dem Druck des Realen figuriert hier als der alte platonische Gegensatz von Geist und Leib. In der Perspektive Euckens tritt an die Stelle der Erschöpfung als Ursache für den Zusammenbruch ein moralisch minderwertigeres Motiv: nämlich ein Übermaß an Triebsteuerung. Von der namentlichen Beschuldigung von Individuen oder Volksgruppen sieht Eucken ab. Entscheidend ist aber, dass die Aufarbeitung der Katastrophe zu einer Suche nach Schuldigen wird. Wenn jedoch die Verantwortung beim sinnlich-triebhaften Volk und bei den politischen Repräsentanten gesucht wird, dann wird sie jedoch dabei implizit der Demokratie zugeschoben.

Gleich mehrfach ist der Umgang mit der Niederlage, wie er exemplarisch bei Eucken zu finden ist, antithetisch zur Deutung der Niederlage bei Metzger. In Euckens Analyse ist es die unzureichend geistige Mobilisierung und fehlende Willensstärke, an der die Deutschen bei der Bewältigung der Kriegswirklichkeit gescheitert sind. Metzgers Doktorvater bewegt sich in den Bahnen dessen, was hier als *Idealismus der Selbstbehauptung* bezeichnet werden soll. In diesem Bild ergänzen sich das Bild einer widerständigen bis feindseligen Welt, die der Idee zu unterwerfen ist und die Idee eines Subjektes, das authentisch nur dann existiert, wenn es seine Idee im Widerstand gegen diese Wirklichkeit aufrechterhält. Der Krieg, in dem die Feindseligkeit der Welt ebenso zum Extrem gesteigert wird wie die Gewaltsamkeit des wechselseitigen Unterwerfungsstrebens, stellt die hero-

153 Ebd., S. 9 f.

sche Zuspitzung und radikale Prüfung dieses Idealismus dar.¹⁵⁴ Im Rahmen eines solchen Idealismus kann der Zusammenbruch, wie er sich im Herbst 1918 vollzog, nur als *Scheitern* begriffen werden.

Von Eucken übernimmt Metzger die ins Metaphysisch-Theologische reichende Terminologie. Wie dieser spricht jener vom »Glauben an das Ewige«,¹⁵⁵ und wie bei Eucken, der zu Beginn des Krieges behauptete, dass nichts die Deutschen stärker miteinander verbinden könne als geteilter Schmerz,¹⁵⁶ wird bei Metzger die Schmerzerfahrung zum Ansatzpunkt einer zu stiftenden Gemeinschaftlichkeit und Formierung eines neuen politischen, jedoch nicht-heroischen Subjekts. Die Schmerzbewältigung wird damit der Politik und der sich politisch einschaltenden Philosophie überantwortet. Doch nicht mehr erscheint der Schmerz bloß als der Realität entsprungener Druck, der auf die Sinnstiftungen des Subjekts gefährlich einwirkt und den es zu überwinden ankommt; die Überwältigung durch den Schmerz wird nicht mehr als ein Versagen des Subjekts, sondern als Widerlegung seines Wollens und seiner Überzeugungen gedeutet. Der Interpretation des Zusammenbruchs als ein Scheitern setzt Metzger das Narrativ einer *Enttäuschung* entgegen, die nicht bloß das Moment des Verlustes enthält, sondern sich wie die Reue bei Scheler als epistemischer Gewinn, als Loslösung und Befreiung von einer Täuschung verstehen lässt.

Während das Scheitern das gescheiterte Unternehmen nicht an sich entwertet und der Gescheiterte auf sein Scheitern mit einer bloßen Änderung der Mittel reagieren kann, ohne aber die Ziele selbst infrage zu stellen, ist dies im Falle der Enttäuschung ausgeschlossen. In der Enttäuschung erweisen sich nämlich die Ziele selbst als nichtig. Eine solche Enttäuschung wird in passiver Weise durch die das Subjekt überwältigenden Ereignisse erlitten und beinhaltet doch das aktive Moment der Emanzipation vom Falschen. Dieser aktiv-passive Doppelcharakter entspricht die negativ-positive Zweiheit von Zusammenbruch und Umbruch. Die Enttäuschung, die in einem passiven Sinne als erlittene und in einem aktiven als moralisch-politische Aufgabe verstanden wird, wird bei Metzger zum Schlüsselmotiv in der Deutung des Überganges vom Zusammenbruch zum Umbruch, vom Krieg zur Revolution.

Die Schuldfrage ist in der Weise, wie sie Eucken und zahlreiche seiner Zeitgenossen stellen, von der Deutung des Zusammenbruchs als einem Scheitern nicht zu trennen. Sie kann sich als Frage nach dem schwachen Glied oder dem Saboteur innerhalb des gemeinsamen Kraftaufwands artikulieren. Im Extremfall ergibt sich aus diesem Gedanken das nächste Kapitel des nun nach innen gewen-

154 Vgl. Fichte (1815): Über den Begriff des wahrhaften Krieges.

155 Eucken (1918): Was bleibt unser Halt?, S. 15.

156 Eucken (1914): Die sittlichen Kräfte, S. 8.

deten Krieges: des Bürgerkrieges gegen alle vermeintlichen Schuldigen an der Niederlage,¹⁵⁷ der in einer weiteren Perspektive die Vorbereitung des auch nach außen wiederaufgenommenen Krieges bedeutet. Bei Metzger hingegen führt die Enttäuschung zur Selbstprüfung, und diese richtet sich auch auf die Frage des Anteils der Einzelnen, dessen Minimum zumindest in der Bereitschaft dazu liegt, ein falsches Überzeugungssystem mitgetragen zu haben.

2.8 Schmerz als Index des Wahren: Das *Ordo*-Motiv

Als Kriegsgefangener verfasste Metzger in Sibirien neben dem zu Beginn dieses Abschnittes bereits zitierten Aufsatz »Der Zusammenbruch« einen Aufsatz mit dem Titel »Der Subjektivismus unserer Zeit und seine Überwindung«, der in der ersten Ausgabe einer handgeschriebenen, von seinem Zimmerkollegen mit Illustrationen versehenen und unter den Mitgefangenen im Chabarowski Gefangenenlager herumgereichten *Halbmonatsschrift für Philosophie und Kunst* unter dem Titel »Die Neue Zeit« erschien.¹⁵⁸ Der politisch-moralische Niedergang, den Metzger in »Der Zusammenbruch« beschreibt, ist Ausdruck einer tieferliegenden Entwicklung. Er betrifft die durchgehende, schon auf seine Dissertationsschrift über die Transzendentalphilosophie Kants und die Phänomenologie Edmund Husserls zurückführbare Leitfrage seines Lebenswerkes, nämlich die Frage nach dem Verhältnis des Subjekts zu dem, was er abwechselnd das »Unendliche«, die »Idee«, das »Gute«, »Gott« oder – ein Ausdruck seines jüdischen Glaubens – das »Gesetz« nennt. Dieses Verhältnis versteht er als ein sich historisch wandelndes. Dementsprechend gründet für Metzger die Katastrophe seiner Gegenwart in einer bestimmten Relation von denkendem und handelndem Subjekt zur *Idee* als letztinstanzlichem Fundament der Moral und menschlicher Sinnentwürfe.

157 Vgl. Sloterdijk (1983). Kritik der zynischen Vernunft, S. 743 f. Sehr hellsichtig heißt es bei Karl Kraus in *Die letzten Tage der Menschheit* (entstanden zwischen 1915 und 1921) bezüglich des Abreagierens der sich um ihres Sieges und damit des Sinns ihres Leids betrogen sehenden Soldaten in inneren Kämpfen: »Die heimkehrenden Krieger werden in das Hinterland einbrechen und dort den Krieg erst beginnen. Sie werden die Erfolge, die ihnen versagt waren, an sich reißen und der Lebensinhalt des Kriegs, den Mord, Plünderung und Schändung bilden, wird ein Kinderspiel sein gegen den Frieden, der nun ausbrechen wird. Vor der Offensive, die dann bevorsteht, bewahre uns der Schlachtengott! Eine furchtbare Aktivität, aus Schützengräben befreit, durch kein Kommando mehr geleitet, wird in allen Lebenslagen nach der Waffe und nach dem Genuß greifen, und es wird mehr Tod und Krankheit in die Welt kommen, als der Krieg selbst ihr zugemutet hat.« Kraus (1986): *Die letzten Tage der Menschheit*, S. 207.

158 Zu einer zweiten Ausgabe, in der der zweite Teil des Aufsatzes erscheinen sollte, kam es nicht. Das Manuskript zu diesem zweiten Teil befindet sich im Nachlass Arnold Metzgers, der in der Bayerischen Staatsbibliothek München aufbewahrt wird.

Metzger verwendet, um die Beziehung von Subjekt (oder auch »Seele«) und Idee zu benennen, den Begriff der »Ideologie«. Die Ideologie des herrschenden Zeitalters bezeichnet er wiederum als jene des *Subjektivismus*. Die einzelnen Zeitalter würden sich nicht nur dadurch unterscheiden, dass sie als oberste und mit Blick auf das Leben und Handeln wert- und sinnstiftende Instanzen die Menschheit, Gott oder etwas anderes setzen, sondern auch durch die Bestimmung der Stellung des handelnden und denkenden Menschen gegenüber diesen. »Die Ideologie [ist] die Quelle, aus der alle die Metaphysiker und Künstler, Wirtschaftsreformer und Politiker schöpfen. Sie gibt ihnen den atmosphärischen Antrieb und das Bewusstsein, im Dienste der Idee der Menschheit, des Absoluten, oder wie man es nennen mag, zu schaffen.«¹⁵⁹ Metzger stellt nun zwei Grundhaltungen gegenüber: 1) die »subjektivistische«, die wert- und sinngebende Größe der Idee in das Subjekt selbst verlegende; und 2) die »transzendente (objektive) Anschauung der Dinge«, in der dem Subjekt die Aufgabe zufällt, »die Dinge an sich herantreten zu lassen und demütig und fromm jenes Unbegreifliche zu schauen: daß die Welt ein Inbegriff von unendlicher Ordnung und Gesetzmäßigkeit ist.«¹⁶⁰

Diese simple Dichotomie bildet die Matrix, mit der Metzger die »tiefsten Ursachen des Krieges«,¹⁶¹ also die Ideologie, in deren Geist er geführt und gerechtfertigt wurde, analysiert. Der Geist des 19. Jahrhunderts, der sich mit dem Krieg zugrunde gerichtet habe, sei jener des Subjektivismus gewesen. Dieser ging durch zwei Stadien, von denen das eine notwendig aus dem anderen folgen musste. Der klassische Subjektivismus war noch durch den Glauben geprägt, dass »reine Vernunft« und das »Gewissen [...] die Quelle seien, welche das individuelle, zufällige Erlebnis aus seiner zeitlichen und empirischen Gebundenheit befreien«. Die Idee einer »sich im Bewusstsein der Menschen realisierenden Vernunft«¹⁶² habe sich im Politischen am wirkmächtigsten in der Vorstellung eines Volksgeistes niedergeschlagen, der als »Träger des Unendlichen« und als »incarnatio dei«,¹⁶³ als Verwirklichung des Absoluten gefasst wird. Der philosophische Nationengedanke eines Fichte war in diesem Sinne noch fest in der Überzeugung verankert, dass die Individualität der Nation nur eine Ausfaltung der universellen Vernunft sei und von dieser Bestimmung her erst ihre Würde und ihren Wert erhält.

Diese Bindung des Subjekts an ein es überschreitendes Absolutes sei aber im Laufe des 19. Jahrhunderts verlorengegangen. Das Subjekt wird damit selbst zum Absolutum. Dieser Prozess stelle die »Zersetzung des Subjektivismus« dar,

159 Metzger (1979): *Subjektivismus unserer Zeit*, S. 180 f.

160 Ebd., S. 182.

161 Ebd., S. 183.

162 Ebd., S. 184.

163 Metzger (1979): *Der Zusammenbruch*, S. 123.

hebe mit der »frühen Romantik an« und erstrecke sich »über die Zeiten der späten Romantik, des Jungen Deutschland, der Nationalisten, Bismarcks und Treitschkes, der Gründerjahre und der Lebensökonomisierung und der damit zusammenhängenden Erscheinungen der letzten Jahre«. ¹⁶⁴ Diese Abdrängung des Bewusstseins aus der »Sphäre des Absoluten und Göttlichen [...] in die zeitliche Schicht« ist schwerwiegend nicht nur für das Problem der Religion, sondern auch für die Ethik. Sie hat einen »absolute[n] Relativismus« zur Folge: Die Vorstellung universell gültiger Normen wird verdrängt durch das Bewusstsein der Relativität einzelner Wertsysteme und Weltanschauungen, wie es für die Wissensformation des Historismus ¹⁶⁵ charakteristisch werden sollte. Indem damit Grundlage für jede Berufung auf allgemeingültige Prinzipien ausfällt, mündet der Subjektivismus beinahe unvermeidlicher Weise in einer »Selbstüberspannung des Individuums. ¹⁶⁶ Dies nicht nur insofern, als nach dem Wegfall aller es transzendierenden Instanzen als Bezugsgrößen seiner moralischen Orientierung seine eigene Volition und Deziision als einziger Handlungsgrund bleiben. Hat man den Glauben an den Bestand und die Geltung überzeitlich-universeller Ideen verloren, so steigt darüber hinaus der Druck auf die Individuen, das durch keine metaphysische Instanz verbürgte subjektive Überzeugungs- und Sinnssystem in der Polyphonie und Konkurrenz unvereinbarer Weltanschauungen zu behaupten, in einem Raum des Kampfes Entscheidungen zu seinen Gunsten herbeizuführen.

Demut oder auch Frömmigkeit vor der Idee – man könnte auch hinzufügen: Gelassenheit, die in die Vernunft der Wirklichkeit vertraut – als Welthaltungen machen dem Kampf für die Idee Platz, weil diese als subjektive *Setzung* und *Durchsetzung* in ihrer handlungsleitenden Geltung allein vom Einsatz des Subjekts abhängt. Dies führt zu einer immer zentraleren Stellung der Macht im Weltverhältnis der Subjekte. Macht wird zuletzt nicht nur als ein Mittel zur Durchsetzung eines als Wahrheit postulierten Überzeugungssystems verstanden, sondern als Element jeder Wahrheit, Wahrheit wird zu einer Spielart der Selbstbehauptung.

Der Krieg erscheint als Mittel, um »Wahrheiten« gegenüber konkurrierenden Wahrheitspostulaten zur Geltung zu verhelfen; Briten und Franzosen kämpfen für Demokratie und Menschenrechte gegen deutschen Autoritarismus und Militarismus, die Deutschen für Kultur und Gemeinschaft als Gegenmodellen zur westeuropäischen Zivilisation. Die Frage der Höherwertigkeit eines Modells gegenüber dem anderen soll durch die Waffen entschieden werden. Wo gemeinsa-

164 Metzger (1979): Der Subjektivismus unserer Zeit, S. 184 f.

165 Zum Historismus vgl. Raulot (1996): Strategien des Historismus; Bambach (2013): Weimar Philosophy and the Crisis of Historical Thinking;

166 Metzger (1979): Der Subjektivismus unserer Zeit, S. 184.

me Maßstäbe und Bezugsgrößen der Wahrheitsansprüche gegnerischer Parteien fehlen, wo aber auch das Vertrauen nicht gegeben ist, dass sich die Norm als objektiv gültige im Geschichtsprozesses unweigerlich durchsetzen muss, bleibt nur der Versuch der gewaltsamen Überwältigung des Gegners oder ein Unterliegen gegenüber diesem. Für Metzger stellt dies den Höhepunkt der moralischen Anarchie dar, für die er den Relativismus des 19. Jahrhunderts verantwortlich macht und die für ihn den Tiefpunkt dessen markiert, was er das Verhältnis zum »Unendlichen« nennt.

Doch das katastrophische Resultat dieser Tendenzen des 19. Jahrhunderts, das der Krieg darstellt, ebnet gerade auch deren Überwindung den Weg. Mit der Unmöglichkeit, den Krieg weiter durch- und aufrechtzuhalten, schwindet auch die Geltungskraft der dem Kriegsaufwand geistig zugrundeliegenden Motive. Das Machtmotiv, das Metzger in »Der Zusammenbruch« als zwar europaübergreifendes, aber insbesondere deutsches Verhängnis dargestellt hatte, und die damit verbundene Ideologie des Subjektivismus führen sich selbst in eine Krise, an der sie zugrunde gehen. Das Unendliche, dessen Aufgabe am Beginn der Entwicklung hin zum einseitigen Machtglauben steht, setzt sich in der und durch die Katastrophe wieder ins Recht. Der Blick auf dieses Unendliche wird durch den Zusammenbruch der dem Krieg zugrundeliegenden Überzeugungen frei. Das Unendliche manifestiert sich nicht als eine Position oder Stimme innerhalb des Kampfes; es erscheint bei Metzger nicht als eine mögliche Wertvorstellung unter anderen, die in den Wettstreit der Weltanschauungen eingebracht werden könnte, sondern macht sich am finalen Punkt des zum Extrem gesteigerten Kampfes geltend, in der Erschöpfung.

Metzger bestimmt in seiner *Phänomenologie der Revolution*, die er im Laufe des Jahres 1919 verfasste, dann aber kurz vor der Veröffentlichung beim Verlagshaus S. Fischer auf Anraten von Edmund Husserl wieder zurückzog, die Aufgabe der politisch-philosophischen Aufarbeitung der Revolution wie folgt:

Das Problem, vor das sich die philosophische Wissenschaft gestellt sieht, ist also der Nachweis, daß die ›Wahrheit an sich‹ existiert. [...] Das Kriterium der Evidenz, welches das der Wahrheit ist, besagt die Transzendenz der ontischen Sphäre gegenüber der Subjektivität, mag diese gesetzt sein als autonome Vernunft, transzendentes Bewußtsein oder dergleichen. [...] Es ist die Aufgabe gestellt, die praktische Arbeit aus dem Relativismus zu befreien, also Normen aufzustellen und zu begründen, an deren ideale Geltung diese sich zu halten hat.¹⁶⁷

Hier gelangen wir zurück zum Problem des Schmerzes. Dieser erschien bei Scholz, aber auch bei Clausewitz als das Sinnbedrohende, als Druck des Realen, gegen den das dem Bewährungskampf ausgesetzte Subjekt seine Sinnsetzung

167 Metzger (1979): *Phänomenologie der Revolution*, S. 43.

aufrechtzuerhalten hat. Bei Metzger erhält der Schmerz eine grundlegende Umwertung: Der Schmerz wird gerade zum zentralen Medium der Werterschließung und der Wiederherstellung der »objektiven« Werthierarchie, zum Index der Wahrheit. In der Depression am Ende des Großen Kriegs wird die Einsicht in das Richtige geweckt, kraft des Schmerzes wird die in einer Periode des moralischen Abfalls verfehlte Wahrheit geschichtlich restituiert. In *Der Sinn unseres Leides*, einer unveröffentlicht gebliebenen Schrift aus dem Jahr 1920, die unter Metzgers Texten zur Revolution durch eine besondere hellsichtige Argumentation hervorsticht, heißt es:

Die Sinnlosigkeit seines Lebens steht für den wilhelminischen Menschen fest. Kein Wunder von außen vermag ihm diese Gewissheit zu nehmen. [...] Doch besinnen wir uns. Ist das Leid nicht sein eigener Totengräber? Liegt in ihm nicht die Gewißheit von seiner Überwindung? Der Leidende ist verneinend und bejahend zugleich. Denn sein Leid ist Leid an dem Unwert seines Lebens. Es entspricht ihm die Gewißheit von dem Werte, die Gewißheit, die sich auf das Leiderlebnis beruft und daraus ihre Evidenz schöpft. In seinem Schmerze ist der Leidende des Wertes gewiß, dessen ›Was‹ er vielleicht nicht im Begriffe kennt, von dem er aber weiß, daß nur *seine* Realisierung die Befreiung von seinem unwerten Leben mit sich bringen würde.¹⁶⁸

In dieser Umkehr oder *Metanoia*, die durch das Leiderlebnis hervorgerufen wird, liegt der einzige Sinn, den der Krieg nach Metzger haben konnte.

In ähnlich platonisierender Sprache schreibt der expressionistische Dichter Alfred Wolfenstein 1919 im Vorwort zu einer von ihm herausgegebenen Anthologie von Gedichten über den Weltkrieg und die Revolution:

Das Neue kommt auf die Erde als Beweis und Zeichen vom Sein einer unsichtbaren Sphäre, in der die Wahrheit auf ihre ewige Wiedergeburt wartet. Es kommt als Erinnerungsruf des Geistes gegenüber der Erstarrung, vor ihm enthüllt sich die Schlacke der Wirklichkeit.¹⁶⁹

Das Sensorium, durch das das Neue entdeckt wird, heißt bei Metzger schlicht *Leben*. Das Leben erscheint in den Schriften des Phänomenologen als das noetische Korrelat des Wertes als Noema; das Leben ist wesenhaft werterschließend, es ist konstituiert durch Werterfahrungen, die seine Strebungsrichtung und seine Wendungen bestimmen. Selbst aber wo das Leben sich eine Ordnung der übersinnlichen Werte erschließt, ist es nicht von seinen psychophysischen Bedingungen abzulösen. Leben, so wie es in Schelers epochalem Werk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16) ausgearbeitet wurde, ist Werterfahrung im Modus des Denkens wie des Fühlens; Affekte und Gefühle erscheinen als Medien der Erschließung nicht-sinnlicher, geistiger Gehalte.

¹⁶⁸ Metzger (1979): *Der Sinn unseres Leides*, S. 141 f.

¹⁶⁹ Wolfenstein (1975): *Das Neue*, S. 1 f.

Diese – die Werte – werden von Scheler wie von Metzger nun als subjekt-unabhängige Instanzen und in einer objektiven Rangordnung stehend verstanden. Sie sind erfasste Realitäten, die im subjektiven Akt der Werterschauung erfasst werden. Eine Ordnung repräsentiert die Gesamtheit der Werte, insofern sie in einem hierarchischen Verhältnis zueinanderstehen: Scheler gliedert sie in Vitalwerte und geistige Werte, wobei die erste Gruppe wiederum unterteilt ist in Genuss-, Nützlichkeits- und Machtwerte, die zweite in die ethischen Werte, die Schönheitswerte und die religiösen Werte, welche an der Spitze der Werthierarchie stehen.

Leben ist ein Prozess, der intentional auf Werte gerichtet ist. Leben vollzieht sich in einem Bezogensein auf eine objektive Wertordnung; wo diese verfehlt wird, ist das Leben defekt bis hin zur Selbstzerstörung, die nicht unbedingt physischer Art sein muss, sondern eben auch seelischer Natur sein kann, in Form der Verzweiflung. Wertbezüge haben eine Erfahrungsgeschichte, sie vollziehen sich vermittelt konkreter Güter, die als Träger von Wertqualitäten erkannt werden, und speisen sich aus Gefühlen, die nicht bloß natürliche Reaktionen darstellen, sondern der Gegenstand von Kultivierungsmaßnahmen sein können. Die Wertbezüge sind zudem fallibel. Es gibt objektiv gültige und ungültige Vorzugsgesetze in der Ausrichtung auf Werte sowie richtige und falsche Identifikationen von Wertqualitäten in konkreten Gütern, doch es fehlt aufgrund des falliblen Mediums der Erfahrung die Möglichkeit der absoluten Sicherheit im Urteil. Die Frage ist dann, ob überhaupt und, wenn ja, aus welcher Position heraus sich Wertorientierungen als allgemeingültig richtig oder falsch beurteilen lassen und eine gegebenenfalls als falsch erwiesene Wertorientierung berichtigt werden kann. In seiner Kriegsphilosophie suggeriert Scheler auf der Basis der Theorie einer objektiven Werthierarchie aus dem *Formalismus* noch, von einem neutralen philosophischen Standpunkt aus die britische Nützlichkeitskultur und die deutsche heroische Kultur beurteilen zu können. Bei Metzger entsteht die überlegene Urteilsfähigkeit aus der Enttäuschung und infolge eines Irrwegs, der so gewaltig ist, dass man an seinem Ende auf ein Absolutum stößt.

Scheler hatte bereits konstatiert, dass für den fehlbaren Menschen die »negativen Gefühlsbestimmtheiten« – er spricht vom »Leid« und vom »Schmerz«¹⁷⁰ – bestimmte Werterkenntnisse *ex negativo* wesentliche Modalitäten der Werterschließung darstellen. Wenn in den oben zitierten Stellen aus Metzgers Schriften von einer Evidenz die Rede ist, die in der schmerzhaften Kriegserfahrung erreicht wird, so ist diese Evidenz – um mit dem Husserl der mehr als zehn Jahre später verfassten *Cartesischen Meditationen* zu sprechen – als »Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem« im Modus des »Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-Be-

170 Scheler (1954): *Der Formalismus in der Ethik*, S. 359.

kommen[s]«¹⁷¹ und damit Wahrheitserfahrung eine solche, die mit Blick auf den intentionalen Gegenstand, nämlich das gute, werterfüllte Leben, zuerst nur eine negative Errungenschaft darstellt. Sie ist nur Evidenz des mit Sicherheit Falschen. Es ist die Erfahrung von Grenzen, deren Überschreitung zum Verfall des Lebens in einem ethisch-existentiellen Sinn führt.

Bei Metzger wird die Sinnlosigkeit des Erlebten, das »Das darf nicht sein!« zum *fundamentum inconcussum*, auf dem die moralische Neuorientierung in der Politik und damit die »Revolution« aufbauen. Wenn nun aber Werte grundsätzlich nicht im Modus rein begrifflicher Deduktionen erfasst und in ein Verhältnis gesetzt werden können, sondern in einer – eben Irrwege und Zusammenbrüche umfassenden – Erfahrungsgeschichte erschlossen werden, und wenn Gefühle wie der Schmerz die Medien evidenter Werterfahrung sind, so erscheinen diese Evidenzen gleichzeitig als apodiktisch gültig und als in radikaler Weise kontingent, zeitlich und damit in ihrem Bestand prekär; denn Gefühle tendieren unweigerlich dazu, an Intensität zu verlieren, verdrängt oder vergessen zu werden, sie sind dem zeitlichen Verfall ausgesetzt.¹⁷² Anders als das cartesianische *cogito ergo sum* lässt sich die Evidenz des emotiv erschlossenen Nicht-Sinns nicht unabhängig von Zeit und Raum reproduzieren. Wir sind hier zu einer Problematik gelangt, mit der Versuche, rechtliche, politische und institutionelle Arrangements der Friedenssicherung mit Rekurs auf kollektive Leid- und Schmerzerfahrungen zu legitimieren, konfrontiert sind: Der Schmerz ist eine Ressource, die institutionelle Autorität und Legitimität begründen kann – doch diese Ressource kann wieder verfallen. Der Schmerz begründet eine bestimmte Disposition des Subjekts – die *pathische Disposition*, die aus der Gewalterfahrung im Krieg und des Sinnzusammenbruchs resultiert ist und mit der eine Begrenzung mit Blick auf das korreliert, was als politischer Handlungs- und Sinnentwurf noch möglich ist.

Die pathische Disposition würde zum Substrat einer neuen politischen Moral, wenn sie die jeweiligen Parteien verbände. Schließen sich diese im Ausgang von einer gemeinsamen Schmerzerfahrung zu einer politischen Ordnung zusammen und unterwerfen sich gemeinsamen Regeln, um die Wiederholung der Schmerzerfahrung auszuschließen, so bedarf es zur Erhaltung dieses Arrangements einer anhaltenden Erhaltungsarbeit in Form von Erinnerungsarbeit, um die Erfahrungsressource, von deren Bestand die errichtete Ordnung abhängt, zu stabilisieren. Hellsichtig wurde darauf von Alfred Wolfenstein in seinem Essay *Der menschliche Kämpfer* bereits 1919 hingewiesen. Die Aufgabe der Gegenwart bestünde darin, die *Katharsis* auf Dauer zu stellen und sich dem zeitlichen Verfall der aktuellen

171 Husserl (1950): Cartesianische Meditationen, S. 52.

172 Vgl. dazu Dikovich (2020): Schmerz und Hegung; sowie Dikovich (2023): Europe, War and the Pathic Condition, S. 14–18.

Besinnung entgegenzusetzen. Wolfenstein spricht von der Notwendigkeit einer künftigen Erinnerungskultur und von der gemeinsamen Trauer ehemaliger Feinde:

Der Friede [...] wird schnell zum Vergessen, Vergessen ist aber auch das Grab der Zukunft. Kann sich für die Ewigkeit der Zukunft ändern, wer sich anders macht als er ist? Gegen das Vergessen sollen sie sich versammeln, andere Feste müssen gefeiert werden, als es jemals gab. Feste der Erinnerung: an sie selbst. Sedantage müssen zu umflorten Feiern umgekehrt werden, an denen sie bedenken, was hinter ihrer Friedensliebe noch immer lauert – in ihnen. Jean Paul macht für sie den Vorschlag politischer Trauerfeste. Sich versammelt ins Gesicht sehen und einander redlich und unermüdet die verräterischen Spuren der Beste weisen. Das Lauernde in Ketten legen, in Ketten des immer erneuten, laut erklingenden Gedankens, das lange in ihr Wesen einschneidend den Krieg endlich töten kann.¹⁷³

Erinnerung ist Reaktualisierung der pathischen Evidenz und aktive Rekonstitution der pathischen Disposition. »In unsere ganze Lebensführung müssen wir den Kampf um das Nicht-Vergessen einordnen«,¹⁷⁴ schreibt der Pazifist Alfred Hermann Fried ebenfalls im Jahr 1919. Zu einer solchen Erinnerungskultur sollte es nicht kommen – weder im internationalen Zusammenhang, noch im innerstaatlichen. Die Kämpfe der Zwischenkriegszeit in Mitteleuropa sind auch ein Kampf um Erinnerung und Vergessen und um die pathische Disposition, die, je nach Partei, erhalten oder abgebaut werden sollte. Es gehört zu den besonders erstaunlichen Phänomenen dieser Epoche, dass innerhalb von zwei Jahrzehnten die deutsche und österreichische Bevölkerung, nachdem insbesondere unter den Kriegsteilnehmenden die Tendenz hin zu pazifistischen Anschauungen das Festhalten am Militarismus überwogen hatte,¹⁷⁵ in einem Prozess des forcierten Verdrängens und Vergessens so weit gebracht werden konnte, dass sie den Willen ihrer Machthaber zu einem neuen großen Krieg mittragen würde.

Eine zweite Überlegung drängt sich auf: Metzger begreift den Zusammenbruch als Folge davon, dass bestimmte, dem Leben wesenhaft gesetzte Grenzen überschritten wurden. Die Frage ist, welcher Status dieser Grenze zukommt und ob diese nicht kontingent ist. Das Maß psychischer und physischer Leistungsfähigkeit ist variabel und lässt sich erweitern. Ideologie und eine ideologisch wirkende Philosophie können Mittel zu einer solchen Erweiterung sein, wie im Vorhergehenden diskutiert wurde. An der Frage, wie diese Grenze und damit die Natur der pathischen Disposition beurteilt wird, scheiden sich die Deutung des Zusammenbruchs als eines Scheiterns und die Deutung als *Ent-Täuschung*

173 Wolfenstein (1975): Der menschliche Kämpfer, S. 278.

174 Fried (1919): Der Kampf gegen das Vergessen, S. 66 f.

175 Vgl. Ulrich/Ziemann (1997): Krieg im Frieden, S. 12 f.; Bessel (2002): Germany After the First World War, S. 220–253.

und damit zwei Weisen des erinnerungskulturellen Umgangs mit der Schmerzerfahrung des Ersten Weltkrieges. So evoziert ein pazifistischer Autor wie Ernst Friedrich, der Herausgeber des die Schrecken des Krieges in seinen grauenhaftesten Facetten dokumentierenden Bildbandes mit dem Titel *Krieg dem Kriege*,¹⁷⁶ mit den Mitteln der Fotografie eine Schmerzerfahrung, durch die der Krieg als Sinnprojekt dauerhaft verunmöglicht werden soll. Die Bilder von der Zerstörungsgewalt moderner Waffentechnik, verwüsteter Landschaften, Leichen und entstellter Körper von Kriegsversehrten bilden eine Art deiktische Geste auf das, was in keinem denkbaren politischen Sinnentwurf mehr integriert werden kann, was also die Grenze möglicher politischer Sinnbildung und damit rechtfertigbaren politischen Handelns ist. Der bloß deiktische, auf den interpretierenden Diskurs weitgehend verzichtende Verweis auf das Nicht-Sinnhafte, auf die Bilder eines Leides, das durch keinen politischen Zweck mehr »gedeckt« werden kann, wird damit konstitutiv für den Raum politischer Sinnbildung. Ihr Komplement sind institutionelle Mechanismen, mit denen die Politik eingehegt werden soll. Sie haben die Funktion, den angezeigten Schmerz aus dem Raum der Politik zu verbannen.

Auf der politischen Gegenseite wurde auf eine solche Zurschaustellung des Realen, die als bedrohlich für die eigene Ideologie wahrgenommen wird, nicht nur mit empörten Rufen nach Zensur und Verboten geantwortet, sondern mit dem Versuch der Neutralisierung ihrer traumatisierenden Wirkung durch Gewöhnung und Normalisierung. Ernst Jünger etwa versetzte den Anblick moderner maschineller Gewalt, der der Mensch in seiner verletzlichen Leiblichkeit ausgesetzt ist, in dem von ihm kommentierten Bildband *Der gefährliche Augenblick* von 1931, der Unfälle aller Art im Augenblick des Geschehens dokumentiert, vom Schlachtfeld in den zivilen Alltag.¹⁷⁷ Es ist dies eine Art ästhetisch-bildpolitischer Gegenoffensive, die sich nicht nur gegen den bürgerlichen Sekuritätswillen richtet, dem deutlich gemacht werden soll, dass grausame physische Vernichtung allgegenwärtig ist, sondern auch als Maßnahme zu verstehen ist, die Betrachtenden an den Anblick des Grauenhaften zu gewöhnen, um in dieser Weise das pazifistische Bildregime zu unterminieren.

Jünger radikalisierte bekanntlich den aus dem Krieg bekannten Kult um einen abgehärteten Menschentypus in Büchern wie *In Stahlgewittern* (1920), *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), *Der Arbeiter* (1932) oder in dem bereits genannten Essay

176 Friedrich (1924/26): *Krieg dem Kriege!*; Zum Thema der Kriegsfotografie aus philosophischer Perspektive vgl. Sontag (2005): *Das Leiden anderer betrachten*.

177 Buchholtz (1931): *Der gefährliche Augenblick*; vgl. dazu Gil (2010): *The Visuality of Catastrophe*.

*Die totale Mobilmachung.*¹⁷⁸ Dieser Menschentypus zeichnet sich durch seine antrainierte, gesteigerte Schmerztoleranz und seinen Willen aus, in Befolgung eines Auftrages Schmerz auf sich zu nehmen – wobei das *Wozu* der Indienstellung des versehrbaren Leibes und des schmerz erfahrenden Lebens bei Jünger eine auffällig zweitrangige Frage ist.¹⁷⁹ Schmerzen nicht auszuweichen erscheint als eine aus vitalistisch-metaphysischen Anschauungen abgeleitete ethische Forderung, die letztlich keiner umfassenderen Begründung bedarf. Die bloße Fähigkeit, Schmerzen zu ertragen, zeichnet ein Individuum vor anderen aus. »Die Wertung des Schmerzes« ist »nicht zu allen Zeiten dieselbe«, so Jünger; es gäbe

Haltungen, die den Menschen befähigen, sich weit von den Bereichen abzusetzen, in denen der Schmerz als unumschränkter Gegner regiert. Die Abhebung tritt dadurch in Erscheinung, daß der Mensch den Raum, durch den er am Schmerze Anteil hat, das heißt: den Leib, als Gegenstand zu behandeln vermag. Dieses Verfahren setzt freilich eine Kommandohöhe voraus, von der aus der Leib als ein Vorposten betrachtet wird, den der Mensch aus großer Entfernung im Kampf einzusetzen und aufzuopfern vermag.¹⁸⁰

Es findet sich hier dieselbe Aktualisierung des Leib-Seele-Dualismus der philosophischen Tradition, wie sie bereits bei Heinrich Scholz und Rudolf Eucken zu finden war. Jünger treibt in der Friedenszeit die aus der Kriegsideologie vertraute Leibvorstellung weiter, die den Körper als ein dem Willen dienstbar zu machendes Instrument betrachtet, dessen Sensitivität und Verletzlichkeit die Souveränität des Willens gefährdet. Die »moderne Empfindsamkeit«, sprich die affektiv-leibliche Disposition der Zeitgenossen, ist nach Jünger eine,

in der der Leib mit dem Werte selber identisch ist. Aus dieser Feststellung erklärt sich das Verhältnis dieser Welt zum Schmerz als zu einer vor allem zu vermeidenden Macht, denn hier trifft der Schmerz den Leib nicht etwa als ein Vorposten, sondern er trifft ihn als die Hauptmacht und als den wesentlichen Kern des Lebens selbst.¹⁸¹

Dem »Leben« hingegen, das »sich selbst als maßgebenden Wert erkennt«, wird die »hohe Leistung« entgegengesetzt, »daß das Leben sich von sich selbst abzu-

178 Jünger (2014): In *Stahlgewittern*; Jünger (1980): *Der Kampf als inneres Erlebnis*; Jünger (2007): *Der Arbeiter*.

179 Vgl. Koschorke (2000): *Der Traumatiker als Faschist*, S. 216. Es sei an dieser Stelle bemerkt, dass die hier ausgeführten Überlegungen zum Schmerzmotiv in der Philosophie des Weltkrieges und der Revolution ihr Zustandekommen Impulsen verdanken, die der Autor als Angehöriger des Konstanzer Graduiertenkollegs »Das Reale in der Kultur der Moderne« erhalten hat. Von den dort entstandenen Arbeiten ist neben der Studie Caroline Haupts [2021]: *Kontingenz und Risiko* die noch nicht erschienene Dissertation von Maria Tittel (*Me tangere. Paradigmen einer Ästhetik der Versehrtheit in der Kunst der Gegenwart*) hervorzuheben.

180 Jünger (2015): *Über den Schmerz*, S. 158.

181 Ebd., S. 159.

setzen, oder, mit anderen Worten, daß es sich zu opfern vermag«. ¹⁸² Aus der Sicht Jüngers würde die Deutung des Schmerzes, wie sie Metzger formuliert, nur als eine willkürliche metaphysische Sanktionierung individueller Schwäche erscheinen – wobei er aber selbst für seine Psychopolitik der Abhärtung und Gewöhnung sich in Übereinstimmung mit dem metaphysischen »Anspruch« sieht, »den der Schmerz an das Leben besitzt«. ¹⁸³

Es stehen sich mit den Schmerzdeutungen eines Metzgers und eines Jüngers also zwei antipodische Metaphysiken des Schmerzes gegenüber. Dabei ist bedeutend, dass laut Jünger die in einem metaphysischen und damit auch ethischen Sinne minderwertige kreatürliche Existenzweise, die am Leben hängt, nicht allein mit dem Pazifismus zu assoziieren ist, der nach dem Trauma des Weltkrieges mit der militaristischen Tradition des Kaiserreiches bricht, die empörenden Auflagen des Versailler Vertrages hinnimmt und das Prestige des geschlagenen Deutschlands zugunsten von Frieden und Sicherheit opfert; sie wird auch assoziiert mit der Demokratie. Eine Episode aus den mitteldeutschen März-Aufständen, die Jünger im Essay »Über den Schmerz« erzählt, scheint eine Parabel darauf darzustellen, dass eine entschlossene und disziplinierte, mit der Handhabung von Waffen vertraute Minderheit ausreicht, um die Demokratie niederzuringen und gleichzeitig als leeren »Begriff« zu entlarven:

Im März 1921 wohnte ich dem Zusammenstoße einer dreiköpfigen Maschinengewehrbedienung und einem Demonstrationszug von vielleicht fünftausend Teilnehmern bei, der eine Minute nach dem Feuerbefehl, ohne daß es auch nur einen Verletzten gegeben hätte, von der Bildfläche verschwunden war. Der Anblick hatte etwas Zauberhaftes; er rief jenes tiefe Gefühl der Heiterkeit hervor, von dem man bei der Entlarvung eines niederen Dämons ergriffen wird. Auf jeden Fall ist die Teilnahme an der Zurückweisung eines solchen unfundierten Machtanspruches lehrreicher als das Studium einer ganzen soziologischen Bibliothek. ¹⁸⁴

Bei diesem Vorfall wurde ihm, wie Jünger kommentiert, »die ungeheure Überlegenheit« klar, »die noch die kleinste Ordnungszelle der größten Masse gegenüber auszeichnet«. ¹⁸⁵ Gegenüber dem Herandrängen der Masse behauptet sich jene Instanz als Souverän, die über die Mittel zur Schmerzzufügung verfügt. Die Aussage, dass eine bewaffnete Minderheit auch über eine weitgrößere Mehrheit zu herrschen vermag, ist als Pointe dieser Episode etwas flach, und es ist hier tatsächlich auch mehr gemeint. Die demokratische Masse steht für einen radikalen Nationalisten wie Jünger für die leidensunfähige Heimatfront, die nun durch die von ihnen verratenen Frontsoldaten in die Schranken verwiesen wird. Eine fünf-

182 Ebd., S. 173.

183 Ebd., S. 155.

184 Ebd., S. 168.

185 Ebd., S. 167.

tausendköpfige Menge hätte ohne Zweifel den Maschinengewehrposten zu überwältigen vermocht, wäre sie bereit gewesen, für den Sieg zahlreiche Leben zu opfern. Sie ist in einer vergleichbaren Situation wie die Frontsoldaten, die sich im Ansturm den Salven der Maschinengewehre aussetzen mussten. Dass die Rezipienten des Textes darüber informiert sind, dass sein Autor sich dieser Situation reichlich ausgesetzt hatte, wird implizit vorausgesetzt. Der Anspruch der politischen Gleichheit ebenso wie der Anspruch auf die Unterordnung der Minderheit unter die Mehrheit erscheinen angesichts der Ungleichheit der psychisch-physischen Dispositionen mit Blick auf den Schmerz als Anmaßungen. Die Demokratie, die aus dem Unwillen der Mehrheit zur Weiterführung des Krieges hervorgegangen ist, muss als Produkt der »modernen Empfindsamkeit« mit ihrer Suche nach Schutz vor dem Schmerz und ihrem Unwillen zum Opfer ihren Feinden unweigerlich unterliegen.

Politik ist, wie Helmuth Plessner in seinem Buch *Macht und menschliche Natur* Anfang der dreißiger Jahre argumentiert, ein Prozess, in dem sich handlungsleitende Menschenbilder zu bewähren haben, indem also in gewissem Maße über die »Natur des Menschen« entschieden wird.¹⁸⁶ Das Problem der pathischen Disposition ist dabei ein Austragungsort dieses Kampfes um den maßgeblichen Menschentypus. Auf der einen Seite steht der Typus des durch den Krieg geprägten jungen Mannes – »gemeißelte Züge in deutscher Not hartgewordener Gesichter«¹⁸⁷ –, der, wie von Edgar Julius Jung pathetisch beschrieben wird, »lebenshungrig«, mit einer »gesunden Sehnsucht nach dem Abenteuer im höheren Sinne«¹⁸⁸ in den Krieg gezogen war, und der später nicht mehr in das zivile Leben zu finden vermag, zugleich aber einen Anspruch auf eine prägende Rolle im politischen Leben erhebt.¹⁸⁹ Auf der anderen Seite nicht nur solche, die vom Kriegserlebnis traumatisiert dem Militarismus den Rücken zuekehrten, sondern etwa auch die Frauenbewegung: Es ist ein im Zuge der Diskussionen um das Frauenwahlrecht und die Aufgabe der Frau im neuen politischen Gemeinwesen aus der Kriegs- und Revolutionszeit immer wieder gebrauchtes Argument, dass die politische Beteiligung der gemäß einer traditionellen Anschauung stärkere Anlagen zur Fürsorglichkeit und Empathie besitzenden Frauen eine Pazifizierung des Politischen mit sich bringen werde.¹⁹⁰

Nach der Zerstörung der Demokratie, die in Deutschland nur von einer kleinen Minderheit ihrer Verteidiger unter Einsatz des eigenen Lebens verteidigt

186 Vgl. Plessner (2015): *Macht und menschliche Natur*, S. 201–221.

187 Jung (1927): *Die Herrschaft der Minderwertigen*, S. 90.

188 Ebd., S. 78

189 Vgl. ebd., S. 19.

190 Vgl. Stöcker (1921): *Die Frau und die Heiligkeit des Lebens*. Für eine aktuelle Diskussion dieses Topos vgl. Kemper (2023): *Männlicher Krieg und weiblicher Frieden?*

wurde, sollte das von Jünger beworbene Projekt des zu immer höherer Schmerzresistenz trainierten und zum totalen Krieg befähigten Menschen noch einmal umfassend und weiter radikalisiert ins Werk gesetzt werden, bis der Zweite Weltkrieg abermals eine Wendung brachte.¹⁹¹ Dieser sollte Jünger selbst – nach dem Verlust seines Sohnes 1944 – in seinem Essay *Der Friede* ungewöhnlich gefühlvoll und zugleich mit einem starken Wiederhall des von Metzger oder Scheler vertrauten Motivs einer wiederherzustellenden ethischen Lebensordnung Ausdruck geben:

Inzwischen wiesen fürchterliche Lehren uns auf den Weg der Ordnung hin. Wenn diese nicht in einem neuen vereinten Leben nach höherem Gesetz zum Ausdruck kommen wird und wenn statt dessen die Leidenschaften den Frieden trüben, dann wiederholt sich das Schauspiel, in dem wir leben, in wütenderer Form. [...] Der Mensch darf nie vergessen, daß die Bilder, die ihn jetzt schrecken, das Abbild seines Inneren sind. Die Feuerwelt, die ausgebrannten Häuser und Ruinenstädte, die Spuren der Zerstörung gleichen dem Aussatz, dessen Keime lange im Inneren sich vermehrten, ehe er an die Oberfläche schlug. So hat es seit langem in den Köpfen und in den Herzen ausgesehen. Es ist der rote Stoff des Menschen, der sich im Weltbild widerspiegelt, so wie die innere Ordnung im äußeren Frieden sichtbar wird. Daher muß Heilung zunächst im Geist erfolgen, und nur der Friede kann Segen bringen, dem die Bezähmung der Leidenschaften vorausgegangen ist.¹⁹²

2.9 Eine »suggestive Idee«: Metzgers politische Tätigkeiten in der Revolution

In seiner klassischen, von der Französischen Revolution herstammenden Fassung verbindet sich im Begriff der Revolution die Beanspruchung einer Wahrheit, einer Einsicht in die »wahre Ordnung« des Sozialen in Form von naturrechtlichen oder geschichtsteleologischen Überzeugungen, mit dem Einsatz von Gewalt. Gewalt ist unvermeidlich, weil sich das als erstrebenswert Erkannte anders nicht verwirklichen lässt, sei es aufgrund von Uneinsichtigkeit als epistemischer, sei es wegen des Unwillens zu ihm als Folge moralischer Unzulänglichkeit der Machthabenden oder/und der Bevölkerungsmehrheit. Die Revolution, von der Metzger spricht, ist eine andere. Sofern sie auf Gewalt beruht, ist es eine Gewalt, die nicht in ihrem Namen ausgeübt wurde, sondern im Gegenteil im Namen der alten Ordnung, die sich eben mit dieser Gewalt selbst gerichtet hat. Als Institutionalisierung einer neuen sozialen Ordnung vollzieht diese Revolution eine Sammlung oder Vereinigung mit Blick auf eine verbindende Wahrheit. Es bedarf keiner Ge-

191 Vgl. Jarausch (2004): Die Umkehr.

192 Jünger (2015): Der Friede, S. 218.

walt, um dieser Wahrheit zu jener Autorität zu verhelfen, die ihr in den Augen des Revolutionärs zuzukommen hat; ja, der Einsatz von Gewalt widerspräche ihr. Die Wahrheit setzt sich gewaltlos durch – nämlich in der Ermüdung von der Gewalt.

In der jüngeren politischen Philosophie wurde gegen die am prominentesten von Hannah Arendt vertretene These einer Unvereinbarkeit von Wahrheitsansprüchen mit der für die Demokratie erforderlichen Pluralitätstoleranz von Alain Badiou für die Wahrheitsbezogenheit aller Politik und politischen Subjektivität argumentiert. Die »Einführung einer Politik, ihrer Aussagen, Vorschriften, Urteile und Praktiken«, schreibt Badiou, »ist stets die absolute Singularität eines Ereignisses«.¹⁹³ Politik als Praxis und als »Denken«¹⁹⁴ besteht demnach darin, Handlungen zu setzen, die Konsequenzen aus einer Wahrheit ziehen, die in einem singulären historischen Ereignis Geltung gewinnt, und diese im Fortgang des eigenen Handelns zu bezeugen. Das Ereignis ist nicht der Verfügung des Subjekts unterworfen, umgekehrt aber ist das Subjekt in seinen Handlungen ein beständiger Effekt des Ereignisses. Den politischen Subjekten eignet eben eine Disposition, die von dem Ereignis herrührt.

Diese Idee des Ereignisses hat bei Badiou einen militanten und zugleich politisch-theologischen Zug; und so stehen die Jakobiner Saint-Just und Robespierre¹⁹⁵ gleichermaßen modellhaft für eine auf einem Wahrheitsereignis gegründete Praxis wie der Apostel Paulus.¹⁹⁶ Die Gewalt ist dabei bei Badiou zwar keine Bedingung für die Politik der Treue zum Ereignis, aber sie ist, wie historische Referenz des Jakobinismus zeigt, mitnichten ausgeschlossen. Das Ereignis transzendiert als sich autoritativ offenbarende Wahrheit die subjektive Willkür. Dennoch ist es auf das Wirken der Subjekte in seinem Sinne angewiesen; durch die politischen Handlungen erhält alles reale, geschichtsbestimmende Wirkung, was als geschichtlicher Sinn erkannt wird. Vermittelt durch ihr Handeln werden die jeweils gegenwärtige Situation, in der gehandelt wird, zu einem Element in einer historisch-zeitlichen Reihe von Situationen, die auf das gründende Ereignis zurückgehen. Dem Urteil des abwägenden Subjekts obliegt es jedoch, zu entscheiden, wie diese Verwirklichung sich vollzieht, und von der Entschlossenheit, dem Wahrheitsereignis treu zu sein, sowie der politischen Fähigkeit, effektive Handlungen zu setzen, hängt es ab, ob sich die Wahrheit bewährt. Politische Verantwortung, versucht man einen Begriff der Verantwortung aus Badiou's Verständnis von Politik als Treue zu einem Wahrheitsereignis abzuleiten, liegt eben darin, der Wahrheit zur Bewährung zu verhelfen.

193 Badiou (1998): *Abrégé de Métapolitique*, S. 33, Übersetzung A. D.

194 Ebd., S. 35–66.

195 Ebd., S. 33.

196 Vgl. Badiou (2010): *Saint-Paul*.

Badiou »Wahrheitsereignis« lässt sich zweifellos in Metzgers Revolutionsdeutung wiederfinden. Der Zusammenbruch als Wahrheitsereignis ist aber, wie bereits ausgeführt wurde, eines *ex negativo*: Evidenz des Falschen, des Wertlosen und des Irrtums. Revolution und Krieg bilden als Wahrheitsereignis ein Kontinuum, in dem auf die schmerzvolle Einsicht die Peripetie folgt. Die Frage, die sich nun wie bei jeder Politik stellt, ist die, welches die Mittel sind, die zur Durchsetzung der erkannten Wahrheit dienen können. Bei Metzger erscheint die Einheit von auf die Wahrheit gerichtetem Leiden, Wollen und Erkennen, die unter dem Begriff des *Lebens* firmiert, zugleich auch als Macht, die sich gegen Widerstände durchsetzt. Der Zusammenbruch ist die Art und Weise, wie sie sich die Bahn bricht. Es gilt also, die Schmerzerfahrung als eine Legitimitätsressource zum Aufbau von neuen politischen Institutionen zu nutzen und damit auch einer neuen politischen Moral zu gelangen. Die aus der Schmerzerfahrung und dem Zusammenbruch hervorgehende Umkehr bedarf einer »Tat«. Die Prämisse ist dabei aber, dass er eine allgemein geteilte Erfahrung darstellt. Ist dies jedoch nicht der Fall, so stellt sich das Problem, wie der Widerstand gegen die Revolution zu überwinden wäre, ohne dass eben die Wahrheit, die es durchzusetzen gilt, verraten würde.

Metzger wird im November 1918 von seinen Kameraden zum Vorsitzenden des Soldatenrates in Brest-Litowsk gewählt. Aufgrund seiner Leistungen in dieser Funktion – unter anderem bewahrte er den Rat vor einer Politisierung durch linksradikale Agitation – wird der zu diesem Zeitpunkt mehrheitssozialistisch gesonnene Metzger Ende 1918 nach Berlin zur Zentrale für Heimatdienst beordert. Damit gelangt Metzger zu einer ehemaligen Institution der Kriegspropaganda, die nach der Revolution vom Rat der Volksbeauftragten umfunktioniert und mit dem Aufbau und der Organisation der staatsbürgerlichen Erziehung im neuen Deutschland beauftragt wurde. Bis Ende 1918 obliegen Metzger antispartakistische Propagandaaktivitäten: ein Tätigkeitsfeld, das ihm von Anfang an Unbehagen bereitet. Es gelingt ihm schließlich der Wechsel in die Kulturabteilung der Zentrale für Heimatdienst, deren Programmatik er mitentwickelt.

In einem Aktionsprogramm der Zentrale für Heimatdienst heißt es: »Es gilt, ein bitter ernstes Werk zu tun: unser Volk herausreißen aus heillosen Verwirrung. Dem muß sich alles einordnen und unterordnen, was noch Daseinsberechtigung beanspruchen will. Die ethische Macht gemeinsamer Tat allein vermag uns noch zu retten.«¹⁹⁷ Diese »gemeinsame Tat« sei die Umkehr zu dem, was Metzger

197 Engelhardt/Metzger (1979): Aktionsprogramm, S. 211. Das einen gewissen Robert Engelhardt als offiziellen Autor anführende Aktionsprogramm spiegelt bis in die Wortwahl hinein die Positionen Metzgers zum Zeitpunkt seiner Verfassung wider und ist womöglich aus einem Entwurf Metzgers hervorgegan-

»liebende Gemeinschaft«¹⁹⁸, mitunter auch Sozialismus nennt. Die religiös aufgeladenen Konzepte der Umkehr und der Erneuerung des Glaubens auf der Basis eines radikalen Bruchs mit dem „moralischen Bestand« der »kriegsführende[n] Gesellschaft« und der seine »Knabenjahre vergiftende[n] gesellschaftliche[n] Tradition«¹⁹⁹ sind Deutungsmodelle, durch die der Katastrophe des Krieges und der Niederlage noch eine positive Bedeutung innerhalb einer Entwicklungserzählung abgerungen wird. Geschichtsphilosophische Deutungsarbeit steht im Dienste der Heilung einer von der Kriegserfahrung erschütterten Gesellschaft. Metzgers inklusives Programm der Heilung steht in einem diametralen Gegensatz zum Umgang etwa der Dadaisten mit der ideologischen Konkursmasse des Wilhelminismus umgehen. Ein Beispiel für deren Aktivismus ist das 1920 entstandene und während des Nationalsozialismus zerstörte Gemälde »Die Kriegskrüppel/45% erwerbsfähig« von Otto Dix, das die entstellten Körper von vier Kriegsinvaliden in komisch überzeichneter Weise darstellt, eine aggressive Provokativität und ironische Überlegenheit an den Tag legt und empörte Reaktionen seitens der Betrachter hervorrufen musste. Dada reagiert auf den Zusammenbruch der großen Bedeutungen im Krieg mit einem aggressiven Angriff gegen jede Form der Sinngebung, inklusive der pazifistischen; es geriert sich, wie Peter Sloterdijk schreibt, als Avantgarde der mit dem Krieg in die Welt getretenen Sinnzerstörung, die in alle Richtungen weitergetrieben und radikalisiert wird.²⁰⁰ Metzger hingegen strebt an, die durch keine sinnstiftende Idee oder Erzählung »gedeckte« Schmerzerfahrung insbesondere der Kriegsteilnehmer in eine neue Sinnstiftung zu integrieren – und zwar bevor dies durch andere geschieht. Ein mitreißendes Geschichtsnarrativ, eine »suggestive Idee«, wie er schreibt, soll in diesem identitätspolitischen Programm Gegenkraft zur kollektiven Demoralisierung und Depression sein, aber auch zu den inneren Spannungen, die insbesondere in Form von Schuldzuweisungen wie der Dolchstoßlegende²⁰¹ aufkamen:

Das allen Volksschichten Gemeinsame muß wieder als das Wesentliche des Lebensinhalts empfunden werden. Die Möglichkeit wäre gerade jetzt in einem hohen Maße gegeben. Wir tragen alle die gleichen gegenwärtigen Eindrücke in uns: Krieg, Revolution, Zusammenbruch von er-

gen; siehe den Kommentar des Herausgebers der Frühschriften Metzgers zum Aktionsprogramm ebd., S. 209.

198 Metzger (1979): Phänomenologie der Revolution, S. 48. Die Nähe von Husserls Sozial- und Staatsphilosophie, wie sie von Karl Schuhmann aus den Texten in den Bänden XIV und XV der Husserliana rekonstruiert wurde, zu den Überlegungen Metzgers ist teilweise frappierend. Husserl spricht hier von einer »Liebesgemeinschaft« als dem Telos sozialer Vereinigung. Vgl. Schuhmann (1988): Husserls Staatsphilosophie, S. 77–131.

199 Metzger (1979): Der Zusammenbruch, S. 113.

200 Sloterdijk (1983): Kritik der zynischen Vernunft, S. 711–728.

201 Vgl. Metzger (1979): Tagebuchaufzeichnungen vom 15.6.1919, S. 226.

schütternder Tragik. Würde diese Gemeinsamkeit des Geschickes erst recht in ihrer ganzen Größe erfaßt, würde das Massenschicksal zu einem *Massenerleben*: es müßte unser ganzes Volk unlösbar zusammenschweißen. [...] Gemeinsam ist uns allen die tiefe Sehnsucht, wieder an Wahrheit und Gerechtigkeit glauben zu dürfen.²⁰²

Trotz der großen materiellen Not in den ersten Nachkriegsmonaten ist für den Philosophen und Revolutionspolitiker die »moralische Not des Volkes [...] das Entscheidende«. Metzger leugnet dabei nicht die Dringlichkeit der Fragen »organisatorische[r] Arbeit«, gerade in wirtschaftlichen Angelegenheiten. Nur müsse jeder wirtschaftliche und institutionell-politische Umbau vergeblich bleiben, wenn er nicht von einer Aufrichtung des »Willens« und des »Glaubens« getragen werde. Alle politischen Maßnahmen münden damit, so der junge Philosoph in seinem Beitrag zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband *Der Geist der neuen Volksgemeinschaft. Eine Denkschrift für das deutsche Volk*, in einer »grundsätzliche[n], alles Aktuell-Politische übergreifende[n] Forderung: die schrankenlose Desorientierung des Volkes in der gegenwärtigen Anarchie der Dinge in der letzten Bedeutung zu begreifen und den zielstrebigsten Willen zu erkennen, welcher bei aller Zerfahrenheit hinter der gegenwärtigen Haltlosigkeit steht.«²⁰³

Dass der Marxismus als Theorie ökonomischer Gesetzmäßigkeiten diese emotionale, existentielle oder gar spirituell zu nennende Dimension der kollektiven Erfahrung nach dem Zusammenbruch des alten Systems nicht zu erreichen vermag, lässt ihn dabei in den Augen des Phänomenologen als überholt erscheinen. Überhaupt erscheint der Sozialismus nicht länger als hervorgebracht durch das sein Klasseninteresse durchsetzende Proletariat; das revolutionäre Subjekt, das hier adressiert wird, verschiebt sich hin zu der nach existentiellstem Sinn, nach Idee und Glauben verlangenden Generation der Schützengräben. Die Ablehnung der Vorstellung, den Sozialismus mit dem Mittel der Diktatur und des revolutionären Terrors herbeizuführen, folgt aus der Idee der Umkehr. Die Vorstellung eines Weltbürgerkrieges gegen die Bourgeoisie läuft dem Gedanken der moralischen Erneuerung entgegen.

In einem metaphysischen Sinne gedeutet besteht die Aufgabe des politisch-sozialen Wiederaufbaus in der Wiederherstellung der Korrespondenz zwischen dem Leben und der subjektunabhängigen Wertordnung. Der Philosoph behauptet dabei nicht, dass die Wirklichkeit von Politik und Staat mit den sittlichen Idealen sich jemals würde vollständig versöhnen lassen werde. Jedoch soll das politische Leben bestimmt sein von der Idee einer möglichen Annäherung an letztere, sie sollen gleichsam den platonischen *Eros* des neuen Staatswesens. Im Lichte dieses Gedankens sollte eben auch die jüngste Vergangenheit und Gegenwart,

202 Metzger/Engelhardt (1979): Aktionsprogramm, S. 210 f.

203 Metzger (1979): Der neue Glaube, S. 126 f.

sollten Krieg, Zusammenbruch und Revolution gedeutet werden. Die zentrale, alle anderen Schlagwörter an Bedeutung übertreffende Vokabel der Metzgerschen Revolutionsschriften ist dabei der in der Kriegsphilosophie bereits so stark präsente »Glaube«: Glaube an die »Gerechtigkeit«, an das »Gute«, an die »Idee«.²⁰⁴

Die Außerkraftsetzung der Moral zugunsten der Gewalt im Krieg führt an einen Punkt, an dem die destruktiven Wirkungen der enthegneten Gewalt so umfassend sind, dass das gegenläufige Vertrauen in die Wege und Mittel der Gewaltlosigkeit und der Moral erneuert wird. Für die dauerhafte Bindung an den Frieden reicht die Erinnerung an die in physischer und sittlicher Hinsicht zerstörerischen Folgen des Krieges jedoch allein nicht aus. Die Gewalt und damit der Kriegszustand im Inneren keimen dann von neuem auf, wenn das Vertrauen fehlt, dass der Staat und seine Institutionen Gerechtigkeit herzustellen imstande sind. Die Aufgabe besteht also darin, einen Staat einzurichten, dem die Fähigkeit zur Herstellung von Gerechtigkeit seitens seiner Angehörigen zugesprochen wird, an den sich also der Glaube an die Gerechtigkeit, das Wahre und das Gute heften kann und mit Blick auf dessen Institutionen und Verfahren der Wille zur Partizipation und Unterordnung besteht.

Metzger stand ein sozialistischer, genossenschaftlich organisierter *Volksstaat* – ein zeitgenössischer Ausdruck für die Demokratie – vor Augen, mit einem Minimum an bürokratischem Zentralismus und einem Maximum an demokratisch-autonomer Selbstorganisation und freier Kooperation. Seine politische Zielvorstellung ist eine vollständig kampfflose, harmonisierte Gemeinschaft – der Sozialismus als eine Gesellschaft, in der eine neue Organisation der Arbeit die Spannungen zwischen Interessengruppen und Parteien abgeschafft hat. Arbeit ist weder kapitalistischem Profitstreben noch einem Staatszweck – wie dem der staatlichen Selbstbehauptung und dem damit zusammenhängenden Mobilisierungsaufwand – unterworfen, sondern entfaltet sich allein nach Maßgabe sachlicher, vom Eigenwesen der Arbeitsprodukte selbst bestimmter Erfordernisse. So wie Politik sich als Annäherung an eine Ordnung objektiver Werte verstehen und vollziehen soll, so wird angenommen, dass gesellschaftliche Arbeit sich an einer Hierarchie von Güterwerten (materieller und geistig-kultureller Art) zu orientieren

204 Ähnlich heißt es bei Tomáš Garrigue Masaryk in seinem Revolutionsbuch *Die Weltrevolution*: »Die Grundlage des Staates ist, das haben schon Griechen und Römer verkündet, die Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit ist die Arithmetik der Liebe. Der Staat erweitert durch das gepflogene und geschriebene Gesetz das Gebot der Liebe allmählich auf alle praktischen Verhältnisse des gesellschaftlichen Zusammenlebens und erzwingt nach Bedarf seine Verwirklichung durch Macht, nicht durch Gewalt!« Masaryk (1925): *Die Weltrevolution*, S. 495.

hat.²⁰⁵ Anders als diese Konzepte kennt Metzgers Staat jedoch keine kirchlich-religiöse Autorität, die etwa diesen Geist friedlicher Arbeit sichern und den schädlichen Geist des kapitalistischen Egoismus fernhalten würde. Die liebende Gemeinschaft organisiert sich aus autonomem Antrieb, bewegt von dem ethischen Motiv, sich nach der Katastrophe in ein Verhältnis der Entsprechung gegenüber der transzendenten Wertordnung zu setzen, deren Verfehlung verheerend geendet hatte.

Metzgers politische Ordnungsvorstellungen suchen Vagheit mit Pathos zu kompensieren und werden in utopistischer Unbekümmertheit mit Blick auf Fragen der konkreten politischen Realisierbarkeit vorgetragen. Unter anderem spricht er von einer Abschaffung der Klassengegensätze, ohne weiter zu klären, wie dieser ohne den von ihm abgelehnten revolutionären Klassenkampf erreicht werden könnte. In ihrer terminologischen und theoretischen Idiosynkrasie bleiben Metzgers Ordnungsschemata nicht anschlussfähig an realhistorisch wirksame politische Bewegungen der Zeit. Da ihnen ohnehin aufgrund der unterlassenen Veröffentlichung der *Phänomenologie der Revolution* keine Rezeption beschieden war – mit Ausnahme der Lektüre Edmund Husserls, der sich in den folgenden Jahren eben der Thematik der Umkehr widmen sollte²⁰⁶ –, sollen sie hier nicht weiter behandelt werden.

Stattdessen soll abschließend ein Blick auf das Schicksal geworfen werden, das den geschichtsphilosophischen und ethischen Überlegungen Metzgers und seinen politischen Ambitionen widerfuhr. Die soeben diskutierten Ideen, die teils aus veröffentlichten Schriften, teils aber aus unveröffentlichten Notizen und Entwürfen stammen, mit ihrem Projekt einer Aufarbeitung der Kriegserfahrung und der Klärung der philosophisch und politisch zu bewältigenden Aufgaben, blieben im Keimstadium stecken. Metzger kam als junger Philosoph im Dezember 1918 zu ungewöhnlichen institutionellen Wirkungsmöglichkeiten, doch gelang es ihm nicht, von diesen effektiv Gebrauch zu machen. Dies war auch bedingt durch die politischen Widersprüche, in die er sich verstricken sollte. Der Philosoph mit der Losung von der »liebenden Gemeinschaft« stand politisch im Dienst einer Regierung, die sich der Reste des alten Militärapparats bediente, um jene niederzuschlagen, die dem Weg zur parlamentarischen Demokratie im Wege standen. Als Autor von antispartakistischer Propaganda sollte er sich sogar in den ersten Wochen seiner Tätigkeit in der Zentrale für Heimatdienst selbst an den Attacken gegen die politischen Gegner der Regierung der Volksbeauftragten beteiligen. Sei-

205 Ähnliche Imaginationen einer neuen Arbeit führten Metzgers Freund Paul Ludwig Landsberg zur Idealisierung des mittelalterlichen Zunftwesens, auf die ein solches Ethos einer allein der Güte der Sache dienenden (handwerklichen) Arbeit projiziert wurde. Vgl. Landsberg (1923): *Welt des Mittelalters*.

206 Vgl. Husserl (1989): *Fünf Aufsätze über Erneuerung*; dazu Löhrer (2013): *Konversion vs. Revision*.

ne Plakate wurden in hoher Auflage an Häuserwänden in Berlin angebracht. Der Widerspruch zwischen seinen Forderungen an die Revolution und dem Handeln der Regierung Ebert, die ihm durch ihre Rhetorik näherstand als durch ihr innenpolitisches Handeln,²⁰⁷ aber auch seinem eigenen Engagement ist offenkundig. Die Moral der Umkehr wurde durch den massiven Einsatz von Gewalt seitens der sich gegen Umsturzversuche von links zu behaupten suchenden Regierung konkretisiert. Eine Auseinandersetzung mit diesem Dilemma findet sich in seinen Aufzeichnungen nicht, doch ein Zeichen seiner Gespaltenheit ist unter anderem sein früherer Rückzug aus dem politischen Umfeld der Ebert-Regierung, der kurz nach der Eskalation der Gewalt im März 1919 folgte. Seine Empörung über die Gewalt gegen die äußerste Linke belegt eine Aufzeichnung aus der Zeit.²⁰⁸ Die Propagandarbeit vermochte er recht schnell von sich abzuwälzen, doch auch die Arbeit in der Kulturabteilung der Zentrale für Heimatdienst hielt ihn nicht lange. Nach der Niederlegung seines Amtes in Berlin im März 1919 sollte Metzger noch Kontakte zur USPD pflegen sowie eine politische Organisation mit dem Namen »Deutsche Sozialistische Gemeinschaft« gründen, der jedoch nur ein sehr kurzlebiges Bestehen zuteilwerden sollte. 1920 erfolgt mit dem Umzug nach Freiburg zu Edmund Husserl der vollständige Rückzug aus der Politik.

Zu diesem Zeitpunkt war allen pazifistisch Gesonnenen in Deutschland und Mitteleuropa klar, dass eine fundamentale Erneuerung der deutschen Politik nicht von den neuen Mächtigen in Berlin ausgehen könnte. Die Straßen der Hauptstadt wurden zu Schauplätzen bürgerkriegsähnlicher Kämpfe. Regierungstruppen und Spartakisten bekämpften sich mit aus den Schützengraben in die Hauptstadt mitgenommenem Kriegsmaterial, also mit Maschinengewehren, Flammenwerfern und einem erbeuteten Mark IV-Panzer, der gegen Spartakisten losgeschickt wurde. Die Opfer gingen mit Fortgang der Eskalation in die Tausende, mit einem weit höherem Blutzoll auf der spartakistischen Seite. Die Regierung Ebert, die im Dezember 1918 gegen revoltierende Matrosen im Berliner Stadtschloss zum ersten Mal Truppen gegen Revolutionäre anrücken ließ, rechtfertigte immer größere Gewaltakte mit dem Argument, auf harte, aber effektive Weise den Weg zur parlamentarischen Demokratie ebnen zu wollen. Der Einsatz militärischer Gewalt ging über das notwendige Ausmaß zur Niederwerfung schlecht bewaffneter und geführter Spartakisten hinaus. Die Gewalt hatte, Mark Jones folgend, eine Art kommunikativer Funktion; sie sollte keinen

207 Vgl. etwa Friedrich Eberts Rede zur Eröffnung der verfassungsgebenden Nationalversammlung vom 6. Februar 1919, in der dieser die Revolution als Erhebung des deutschen Volks »gegen eine veraltete, zusammenbrechende Gewaltherrschaft« bezeichnete und verkündete, dass man »hier in Weimar die Wandlung vollziehen« wolle »vom Imperialismus zum Idealismus, von der Weltmacht zur geistigen Größe.« Ebert (1920): Rede zur Eröffnung der Nationalversammlung in Weimar am 6. Februar 1919, S. 3.
208 Metzger (1979): Tagebuchaufzeichnung vom 15. Juni 1919, S. 226.

Zweifel daran lassen, dass die neue sozialdemokratische Staatsführung willens und fähig war, gegen Aufwiegler und Aufständische im Inneren für Ruhe und Ordnung zu sorgen und das Gewaltmonopol des Staates durchzusetzen.²⁰⁹

Anders als in Österreich gelang in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg die Durchsetzung einer neuen staatlichen Ordnung nur unter Anwendung von Gewalt. Ein Teil der Bevölkerung sah sich im Krieg gegen den anderen Teil stehen.²¹⁰ Anstelle einer politisch-moralischen Umkehr begann in Deutschland ein »Kontinuum der Gewalt« im Inneren, das noch ebenso lange andauern würde wie der Weltkrieg.²¹¹ Angesichts des Feindes im Inneren erschien die Sicherung der politischen Ordnung nur als gewaltsam durchgesetzter Siegfrieden möglich. Die Vorgehensweise wirft die Frage auf, wie verhindert werden sollte, dass die Mittel auf den Zweck zurückschlagen – dem Zweck der Verteidigung einer politischen Ordnung, die auf dem Gespräch beruhen soll. Die Gründungsgewalt der Weimarer Republik ereignete sich paradoxerweise im Namen eines Systems, dessen Wesen gerade der Kompromiss und der gewaltlose Ausgleich der Gegensätze ist. Die Form der Durchsetzung und der Inhalt der Revolution stehen im Widerspruch zueinander. Als parlamentarische Demokratie integrierte die Weimarer Republik in Form einer parlamentarischen Partei ihren ersten großen inneren Feind, den sie zuvor niedergerungen hatte. Die Republik und die Sozialdemokratie als republiktragende Partei sollte dieser Widerspruch mit verheerenden Konsequenzen – nämlich in Form der für den Untergang der Republik mitverantwortlichen Feindschaft der radikalen Linken und ihrer antirepublikanische Haltung – einholen.

Dass »durch die furchtbaren Erfahrungen dieser blutigsten Jahre der Menschheit« – also des Weltkriegs – »eine entscheidende Erneuerung des Geistes sich durchsetzen« werde, war eine Erwartung, die nicht in Erfüllung gehen sollte, wie die Metzger politisch nahestehende Helene Stöcker zum ersten Jahrestag des 9. November feststellte: »Sowohl die äußerste Rechte bis weit in die Mitte hinein, oder vielmehr über die frühere Mitte hinaus, wie auch die alleräußerste Linke wieder erwiesen sich als hartnäckig durchdrungen von demselben blutigen Gewaltgeist, der die Jahre des Krieges vorbereitet, geschaffen und ermöglicht hat.«²¹² Ähnlich urteilte der liberale Ökonom Moritz Julius Bonn 1925 mit Blick auf die innenpolitischen Auseinandersetzungen der frühen Weimarer Republik, der »Große Krieg« hätte »der Theorie der Gewalt zu einem überwältigenden

209 Zur Gewalt in der Deutschen Revolution vgl. Jones (2016): *Founding Weimar. Zur Verteidigung des Handelns der Ebert-Regierung* siehe Gallus (2023): *Gefangen zwischen den Paradigmen*, S. 70 f.

210 Vgl. die kommunistische Rede von einem »Krieg« der Ebert-Scheidemann-Regierung gegen das Proletariat; siehe Jones (2016): *Founding Weimar*, S. 206.

211 Ebd., S. 324.

212 Stöcker (1919): *Revolution und Gewaltlosigkeit*, S. 522 f.

Triumphe verholfen.«²¹³ Metzgers Philosophie der Revolution war eine, die die historischen Entwicklungen ins Leere laufen ließen.

Der Wunsch, Gewalt aus der Politik zu verbannen, musste sich von der Vorstellung eines durch den Krieg besorgten Gesinnungswandels trennen. Wenn eine Loslösung vom Verhängnis der Gewalt möglich sein sollte, dann musste diese in den Kämpfen erreicht werden, die nun im Inneren der Staaten ausbrachen.

213 Bonn (2015): Zur Krisis der europäischen Demokratie, S. 159.

3. Warten auf das Menschsein. Revolutionäre Gewalt und die Sorge um das Humane

3.1 Vom Weltkrieg zum revolutionären Bürgerkrieg¹

Menschlichkeit: Namen schwankender Besitze,
noch unbestätigter Bestand von Glück

Rainer Maria Rilke

Das »kurze« 20. Jahrhundert, das mit den Revolutionen am Ende des Ersten Weltkriegs begann, war geprägt durch ein großes Unternehmen: die Erneuerung des Menschen. Lange vorbereitet durch Philosophen, angekündigt im prophetischen Ton von Schriftstellern und vorentworfen von Gesellschaftskonstrukteuren, wurde es im Zuge der Umwälzungen von Weltkrieg und Revolutionen in Angriff genommen und unter zahllosen Opfern vorangetrieben, bis schließlich gegen Ende des Jahrhunderts das letzte der Systeme, in dem der Gedanke des Neuen Menschen noch Zugkraft hatte, zusammenbrach. So lautet eine verbreitete große Erzählung dieser Epoche.² Alain Badiou widmete diesem 20. Jahrhundert ein Buch, in dem – nicht frei von einem Ton der Bewunderung – das heroische Element als Wesenszug dieser Bestrebungen hervorgehoben wird. Man war bereit, den »Schrecken des Realen«³ zu konfrontieren, so Badiou; man war heroisch in seiner Bereitschaft, Opfer auf sich zu nehmen, aber auch, Opfer zu produzieren. Man war bereit, den Preis zu bezahlen, den die Herstellung des vervollkommenen Menschentums kostet. Man nahm es auf sich, durch eine Zeit der Inhumanität zu gehen, um am Ende in einer Zeit der eingelösten Humanität anzukommen. Der Heroismus des Jahrhunderts und seine Grausamkeit sind demnach nicht voneinander zu trennen.

¹ Die Kapitel 3.1 bis 3.3 beruhen auf einem veröffentlichten Aufsatz; Dikovich (2022): Warten auf das Menschsein. Textidentisch übernommene Stellen werden nicht eigens gekennzeichnet.

² Vgl. Dikovich/Wierzock (2018): Der Neue Mensch.

³ Badiou (2006): Das Jahrhundert, S. 18.

Der »Gedanke des Opfers«⁴ ist zentral für heroische Gemeinschaften, wie Herfried Münkler schreibt. Was das Opfer rechtfertigt, ist die Idee, die es als für ihre Verwirklichung zu zahlender Preis verlangt.⁵ Hier besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen dem Bellizismus der nationalistischen Ideologie und dem Revolutionarismus der totalitären Ideologien des Faschismus und des Kommunismus. In ihrem Zentrum steht nicht die Vorstellung von einer »periodischen Revitalisierung«⁶ durch den Blutzoll fordernden Krieg, sondern die ein für allemal zu vollziehende Verwandlung des Menschen: seiner Psyche, seiner Physis, seines sozialen Zusammenlebens.

Das Zeitbewusstsein dieser heroischen Ideologien ist demnach durch ein unbeirrbares Vorwärtstreben gekennzeichnet – ein Vorwärtstreben, das im wörtlichen Sinne über Leichen zu gehen bereit ist. Dies unterscheidet das 20. Jahrhundert vom Vorhergehenden, das Badiou zufolge mehr vom Fortschritt träumte, als dass es diesen mit letzter Konsequenz herzustellen bereit war.⁷ Es brach mit der Illusion der Harmlosigkeit, nach der Fortschritt, die Annäherung an das Ziel des verwirklichten Menschseins, für einen geringeren Preis zu haben ist, und entlarvt sie als eine Selbstverdammung zum Auf-der-Stelle-Treten. Von der bloßen Erziehung zum Guten schritt man zur Erzwingung des Guten. Man suchte ganze Gesellschaften einem Disziplinierungsregime der radikalen Moral zu unterstellen: Disziplinierung nicht nur als Verzichtleistung in einer Periode der Zerstörung und des Wiederaufbaus, der Entbehrungen zugunsten einer zukünftigen Fülle, sondern auch mit Blick auf Leidempfindlichkeit und altruistische Affekte, die in der Periode des Kampfes kaltzustellen waren, um nicht auf halbem Wege vom Schrecken des Realen überwältigt und gelähmt zu werden.

Als nach der Zimmerwalder Friedenskonferenz im November 1915 die radikale Linke die Losung eines den Weltkrieg ablösenden internationalen »Bürgerkriegs«⁸ des Proletariats gegen die Kapitalistenklasse ausgab, fiel also auf einen nicht nur durch den Krieg mit seiner allgemein verrohenden Wirkung bereiteten Boden, sondern konnte in der heroischen Soldatenmoral des idealistischen Na-

4 Münkler (2007): Heroische und postheroische Gesellschaften, S. 743.

5 Vgl. Lübke (2002): Totalitäre Rechtgläubigkeit.

6 Münkler (2007): Heroische und postheroische Gesellschaften, S. 748.

7 Vgl. Badiou (2006): Das Jahrhundert, S. 17.

8 Siehe Lenins Äußerung auf der Zimmerwalder Konferenz: »Wer den Klassenkampf anerkennt, der kann nicht umhin, auch Bürgerkriege anzuerkennen, [...] Bürgerkriege zu verneinen oder zu vergessen, hiesse in den äussersten Opportunismus zu verfallen und auf die sozialistische Revolution verzichten«. Zit. n. Koller (2005): Subversive Ornithologen, S. 36. Eine Apologie des Bürgerkrieges findet sich kurze Zeit später bei Trotzki (1920): Terrorismus und Kommunismus, S. 16 f. Lenin meint hier einen an einer Vielzahl von Schauplätzen stattfindenden, internationalisierten Bürgerkrieg. Der Ausdruck »Weltbürgerkrieg« wurde allerdings erst später durch Carl Schmitt verbreitet: Schmitt (1963): Theorie des Partisanen, S. 96.

tionalismus ein zweckdienliches, nur umzuprägendes Modell finden. Das revolutionäre Kämpfersubjekt sollte charakterisiert sein durch seine rückhaltlose Opferbereitschaft und seine Beharrlichkeit in einer Welt der Gewalt und des Grauens, die von seinem Idealismus, von seinem klaren Bewusstsein der Ziele, des »Wozu« genährt werde. Natürlich ist das Ziel des Kampfes ein völlig unterschiedliches, im Grunde entgegengesetztes: Während in der Ideologie des Nationalismus der Krieg zwischen den um Macht, Ausdehnung und Vorherrschaft kämpfenden Völkern und Staaten ein sich periodisch wiederholendes Geschehen ist, dem sich der Soldat in heroischer Bejahung unterwirft, kämpft der Revolutionär im Krieg, der allen Kriegen ein Ende setzen soll. In ihren Tugenden sind sich Revolutionäre und Soldaten aber ähnlich. Die Vorstellung einer Veredelung des Subjekts im Kampf ist beiden Ideologien gemeinsam: der Grund, weshalb ein Lobredner des wilhelminischen »Gesinnungsmilitarismus«, wie es Max Scheler zu Kriegsbeginn war, in der Revolution Sympathien für das Ethos der Bolschewisten äußern konnte.⁹

Das Versprechen, das den von den Revolutionärinnen und Revolutionären verlangten Opfern Sinn verleihen sollte, war das eines menscheitsgeschichtlich noch nie dagewesenen Friedenszustandes, der auf den Endkampf zwischen der internationalen Bourgeoisie als letzter Herrscherklasse und der Kraft der universellen Emanzipation, dem internationalen Proletariat, ausgefochten wird. Das Sinnbewusstsein aber galt auch hier als übersetzbar in kämpferische Energie. Je deutlicher den Revolutionären bewusst ist, was auf dem Spiel steht, desto größer ihre Bereitschaft, sich rückhaltlos im Kampf zu opfern, desto ausgeprägter ihre Fähigkeit, den Schrecken des Realen zu erdulden – so der Gedanke. Auf eine philosophische Deutungsarbeit im Dienste des Krieges der Nationen, der sich ein beträchtlicher Teil der Professoren der Philosophie in Mitteleuropa ab 1914 gewidmet hatte, folgte eine philosophische Deutungsarbeit im Dienste der Revolution, die ebenso eine gewalttätige und von den Kampfparteien mit letzter Verbissenheit geführte Konfrontation zu werden sich abzeichnete.

Die Gegenwart stellte sich als eine Ausnahmesituation dar, an die die herkömmlichen Maßstäbe der Moral nicht anzulegen wären. Der in das Stadium des Imperialismus getretene Kapitalismus hatte sich mit dem Weltkrieg an einen Punkt gebracht, an dem nur noch ein entschlossener Schlag vonnöten wäre, um ihn zu Fall zu bringen und damit den Bann der Gewalt zu brechen, der über der menschlichen Geschichte liegt. Jedes Zögern, jede Weigerung, Blut an den Händen zu haben, wäre fatal, wie es die revolutionäre Geschichtsphilosophie und Ethik lehrt: Denn nicht nur wäre eine historisch einmalige Möglichkeit vertan, den Zweck und den Zielpunkt der menschlichen Geschichte zu erreichen,

⁹ Scheler (1919): Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung, S. 46.

es wäre das Zurückweichen vor der dafür erforderlichen Sünde am Ende eine unendlich größere Sünde, denn es würde nur jene Leidensgeschichte bis zu einer unbestimmten Zukunft verlängern, aus der herauszutreten die Aufgabe der Menschheit ist. Wenn »Du [Gott; Anm. A. D.] zwischen mich und meine That eine Sünde stellst: Wer bin ich [...], daß ich mich Dir entziehen sollte!«¹⁰ – in diesem Ausspruch aus Friedrich Hebbels Drama über die biblische Figur der Judith, die den assyrischen General Holofernes enthauptet und dadurch ihr Volk rettet, sah der Revolutionär und Philosoph Georg Lukács in gültiger Form die Situation des Revolutionärs zur Sprache gebracht, und er zitierte ihn an zentraler Stelle seiner Hauptschrift aus der Zeit der Ungarischen Räterepublik, *Taktik und Ethik*.

»Der Kampf um den Sozialismus ist der gewaltigste Bürgerkrieg, den die Weltgeschichte gesehen«,¹¹ schreibt Rosa Luxemburg in ihrer Broschüre *Was will der Spartakusbund?* im Dezember 1918. Nun hatten die Jahre von 1914 bis 1918 offenbart, dass der Krieg eine Form der menschlichen Interaktion ist, die auf eine fatale Weise der Kontrolle der beteiligten Akteure entgleiten kann. Von dieser historischen Lektion ließen sich jedoch die Propagandisten der revolutionären Gewalt nicht irritieren. Im Grunde traten sie an die Revolution mit der gleichen Erwartungshaltung heran, wie die Politiker und Militärs aller Seiten in Europa an den Großen Krieg herangetreten waren: Sie rechneten mit einer zwar opferreichen, jedoch kontrollierten Operation, in der man zu jedem Zeitpunkt souveräner Akteur bleiben würde. Sie unterschätzten damit das von Clausewitz hervorgehobene Potential des Krieges, ein Mittel zum Zweck zu sein, das der Verfügungsmacht des ihn Treibenden entwachsen kann. Der Totalitarismus kann insofern als ein Produkt der Verselbstständigung des Konfliktes gelten, den die revolutionäre Politik in ihrem Willen zur Formung des Sozialen mit der Widerständigkeit der Gesellschaften aufnahm.

»Geburtshelferin« der »alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht«,¹² soll die revolutionäre Gewalt sein, hatte der von Lenin in *Staat und Revolution* zitierte Friedrich Engels geschrieben. Das Bild der Revolution als kontrollierter klinischer Eingriff versicherte nicht nur die zeitliche Begrenztheit, den Schwellen- und Übergangscharakter des Gewaltprozesses, sondern auch die Kontrolle über diesen. Es versteht sich von selbst, dass das Potential zur Ausartung, das der finale Krieg der Klassen in sich trug, vielen bereits von Anfang an bewusst war. Dieses Potential zur Ausartung war in der Radikalität seiner Zielsetzung angelegt. Nicht geht es im Bürgerkrieg gegen den Kapitalis-

10 Hebbel (2015): *Judith*, S. 24; Lukács (1975): *Taktik und Ethik*, S. 53. Siehe auch Lukács (1981): *Gelebtes Denken*, S. 85.

11 Luxemburg (1918): *Was will der Spartakusbund?*

12 Zit. n. Lenin (1972): *Staat und Revolution*, S. 24.

mus um die Unterwerfung des Gegners im Kampf um Prestige, Ressourcen und Territorium, sondern um die Zerstörung des Gegners. »Wir führen nicht Krieg gegen einzelne. Wir vernichten die Bourgeoisie als Klasse«, verlautbart Martyn Iwanowitsch Lazis, der stellvertretende Leiter der Tscheka, im November 1918 in der Zeitschrift *Krasnyi terror* (Der Rote Terror).¹³ Die Revolution ist ein absoluter Krieg, weil er sämtliche gesellschaftlichen Ressourcen einbezieht und in die Schlacht wirft, und er ist ein Krieg, der auf die Eliminierung des Gegners abzielt, nicht nur auf die Niederwerfung seiner Heere.¹⁴

Ein Krieg, in dem auf die Vernichtung des Gegners abzielt, muss notwendigerweise bis zur äußersten Gewaltsamkeit und der Steigerung der Mittel geführt werden – auch wenn mit Vernichtung nicht die vollständige physische Auslöschung gemeint ist, sondern die Vernichtung als soziale Klasse. »Im Bürgerkrieg kämpft jede Partei um ihre Existenz, droht dem Unterliegenden völlige Vernichtung. Dieses Bewusstsein macht Bürgerkriege leicht so grausam«,¹⁵ warnt Karl Kautsky 1918. Es ist erstaunlich, wie offen diese Kosten ihres politischen Unternehmens von den Revolutionären zugegeben werden. »Ob die Bourgeoisie leben oder untergehen soll, wird von beiden Seiten nicht durch Verfassungsparagraphen, sondern von allen Arten von Gewalt entschieden werden«,¹⁶ schreibt hingegen der bolschewistische Antipode Kautskys Leo Trotzki 1919. Die Gewaltsamkeit der Revolution wird von der Logik der Reziprozität der Mittel bestimmt, wie sie von Clausewitz begriffen wurde, mit dem Terror als höchster Intensitätsstufe.¹⁷ Trotzki lässt dabei nicht erkennen, dass es für ihn eine Obergrenze des zu rechtfertigenden Gewaltausmaßes gibt. Im Kampf um Leben und Tod, den das Proletariat mit der Bourgeoisie ausficht, ist legitim, was dazu dienen kann, den Gegner zu brechen. Diese Berechtigung zur Gewalt ist geschichtsteleologisch begründet: Das revolutionäre Proletariat setzt mit der Gewalt gegen die Bourgeoisie nicht bloß ihr Eigeninteresse durch, sondern die Entwicklungstendenz der Geschichte.

Im Grunde steht mit Blick auf die Teleologie der Geschichte nur das Ende der Bourgeoisie als einzig mögliches Ergebnis im Raum, sodass das Proletariat lediglich einen Aufschub des alternativlosen Sieges im Klassenkampf zu befürchten hat. Dass aber der Sieg des Proletariats auf kurze oder längere Frist auf jeden Fall feststeht, führt zum Problem, dass erklärt werden muss, wieso nicht auf einen

13 Zit. n. Baberowski (2007): *Der Rote Terror*, S. 38 f.

14 Unter der »Vernichtung« des Gegners hatte Clausewitz eben dies verstanden – einen Zustand, in dem der Gegner »den Kampf nicht mehr fortsetzen kann«, als potentiell antagonistisches Subjekt aber fortbestehen bleibt. Clausewitz (2016): *Vom Kriege*, S. 31.

15 Kautsky (1918): *Demokratie oder Diktatur*, S. 35.

16 Trotzki (1920): *Terrorismus und Kommunismus*, S. 40.

17 Ebd.

Zeitpunkt gewartet werden kann, an dem die Niederringung des Kapitalismus auf eine weniger blutige Weise möglich ist. Dafür wird die Geschichtsteologie Marx' um ein Szenario des apokalyptischen Endkampfes erweitert, in dem nicht mehr nur der Zeitpunkt des Eintretens des Unvermeidlichen auf dem Spiel steht, sondern das Überleben der Zivilisation als Ganzes. »Die Bourgeoisie der gegenwärtigen Epoche ist eine untergehende Klasse«, schreibt Trotzki, deren »historische Zähigkeit« jedoch »kolossal« sei:

Sie hält sich und will den Platz nicht räumen. Dadurch droht sie, die ganze Gesellschaft mit sich in den Abgrund zu ziehen. Sie muss abgerissen, abgehackt werden. Der rote Terror ist ein Werkzeug, das gegen eine dem Untergange geweihte Klasse angewendet wird, die nicht untergehen will.¹⁸

1918 war die Empörung über die Barbarei des modernen Krieges für Rosa Luxemburg Beweggrund für die Revolution gewesen:

Friedrich Engels sagte einmal: *die bürgerliche Gesellschaft steht vor einem Dilemma: entweder Übergang zum Sozialismus oder Rückfall in die Barbarei*. Was bedeutet ein »Rückfall in die Barbarei« auf unserer Höhe der europäischen Zivilisation? Wir haben wohl alle die Worte bis jetzt gedankenlos gelesen und wiederholt, ohne ihren furchtbaren Ernst zu ahnen. Ein Blick um uns in diesem Augenblick zeigt, was ein Rückfall der bürgerlichen Gesellschaft in die Barbarei bedeutet. Dieser Weltkrieg – das ist ein Rückfall in die Barbarei. Der Triumph des Imperialismus führt zur Vernichtung der Kultur – sporadisch während der Dauer eines modernen Krieges, und endgültig, wenn die nun begonnene Periode der Weltkriege ungehemmt bis zur letzten Konsequenz ihren Fortgang nehmen sollte.¹⁹

Es ist die Vernichtungskraft des Kapitalismus, die im imperialistischen Weltkrieg evident geworden ist, die die Notwendigkeit von Revolution und Sozialismus begründet. Ohne diese »[steht] uns allen zusammen der Untergang bevor«,²⁰ wie Luxemburg ihre Zeitgenossen mahnt.

Für diejenigen aber, die an solchen apokalyptischen Prognosen zweifeln, würde der Bürgerkrieg um den Sozialismus selbst destruktive Tendenzen mit sich bringen, mit Blick auf jene zu erwägen ist, ob die Kosten möglicherweise den Nutzen überwiegen und ob nicht auf dem Weg zum Ziel das zerstört werden könnte, um dessen Entfaltung es der Revolution geht. Dies betrifft zum einen den Stand der Produktivkräfte, die Marx zufolge auf dem Höhepunkt ihrer im Kapitalismus möglichen Entfaltung in die sozialistische Produktionsweise überführt werden sollten, die nun aber in einem Bürgerkrieg durch Zerstörung industrieller Strukturen und materieller Ressourcen oder durch den Widerstand von um ihre pri-

18 »Je erbitterter und gefährlicher der Widerstand des niedergeworfenen Klassenfeindes ist, desto unvermeidlicher verdichtet sich das System der Repressalien zu einem System des Terrors.« Ebd., S. 48.

19 Luxemburg (1918): Was will der Spartakusbund?

20 Luxemburg (1970): Rede zum Programm, S. 203.

vilegierte Position fürchtenden Fachkräften schweren Schaden nehmen müssen. Zum anderen betrifft dies den historisch erreichten Grad der gesellschaftlich-moralischen Entwicklung und damit der sozialen Bändigung von Gewalt.²¹

Karl Kautsky gibt 1919 angesichts der Eskalation in Deutschland seinem diesbezüglichen Unbehagen Ausdruck:

Nun haben wir die Revolution, und sie nimmt Formen von einer Wildheit an, die auch der phantastischste Revolutionsromantiker unter uns nicht erwartet hätte. [...] Die Revolution aber bringt uns den blutigsten Terrorismus, ausgeübt von sozialistischen Regierungen. Die Bolschewiki in Rußland gingen voran, aufs schärfste deswegen verurteilt von allen Sozialisten die nicht auf dem bolschewistischen Standpunkt standen, darunter auch die deutschen Mehrheitssozialisten. Aber kaum fühlen diese sich in ihrer Herrschaft bedroht, greifen sie zu den Mitteln des gleichen Schreckensregiments, das sie eben noch im Osten gebrandmarkt. Noske tritt kühn in Trozky's Fußstapfen, allerdings mit dem Unterschied, daß er selbst seine Diktatur nicht als die des Proletariats ansieht. Beide aber rechtfertigen ihre Blutarbeit mit dem Rechte der Revolution.²²

Kautsky, der 1917 wegen des Kriegskurses seiner Partei die Abspaltung der USPD mitgetragen hatte und als Angehöriger derselben zwischen den Polen Luxemburg/Liebknecht und Scheidemann/Noske stand, sieht hier das Vorgehen der Bolschewisten als Bruch mit einer Tendenz zur Humanisierung des Klassenkampfes, den er im Durchgang durch die Revolutionen und die Methoden des Arbeitskampfes seit der Französischen Revolution zu belegen sucht. Dabei kann er die Autorität Friedrich Engels' auf seiner Seite wissen, der in der Einleitung zu Marx' *Die Klassenkämpfe in Frankreich* von 1895 geschrieben hatte, dass die »totale Umwälzung des gesamten Kriegswesens [...] jeden anderen Krieg unmöglich« gemacht habe »als einen Weltkrieg von unerhörter Greuelhaftigkeit und von absolut unberechenbarem Ausgang«,²³ und am Ende seines Lebens zu einer positiven Bewertung des gewaltlosen parlamentarisch-legalen Weges gelangt war, den auch Kautsky in seiner Streitschrift vertritt. Bereits in seiner Frühschrift *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* hatte Engels die Sorge geäußert bezüglich des Potentials zur soziomoralischen Verrohung, das im eigentlich auf die Einrichtung gerechterer Verhältnisse abzielenden sozialen Kampf steckt. »Wenn sich die englische Bourgeoisie nicht besinnt«, heißt es bei Engels 1845,

21 Vgl. die im Kapitel 9.1 behandelten Argumente Otto Bauers aus der Zeit.

22 Kautsky (1919): *Terrorismus und Kommunismus*, S. 9.

23 Engels (1972): Einleitung [zu Karl Marx' »Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850« (1895)], S. 517. Dieses Zitat wird von Lenin und Trozki wohl bewusst übersehen; vgl. etwa Trozki, der im *Anti-Kautsky* lediglich eine Befürwortung der »Diktatur des Proletariats« zitiert, die Engels »schon kurz vor seinem Tode« 1891 geäußert habe – damit vier weitere Lebensjahre und eine Änderung grundlegender Ansichten unterschlagend. Vgl. Trozki (1920): *Terrorismus und Kommunismus*, S. 9.

so wird eine Revolution folgen, mit der sich keine vorhergehende messen kann. Die zur Verzweiflung getriebenen Proletarier werden die Brandfackel ergreifen, die Volksrache wird mit einer Wut ausgeübt werden, von der uns das Jahr 1793 noch keine Vorstellung gibt. Der Krieg der Armen gegen die Reichen wird der blutigste sein, der je geführt worden ist.²⁴

Schon Engels sah dabei in der Organisierung und politischen Schulung des Proletariats ein zentrales Mittel, durch den der Klassenkampf humanisiert würde und »Blutvergießen, Rache und Wut«²⁵ in der künftigen Revolution minimiert würden.

Der soziale Kampf des Proletariats zeige, wie Kautsky in seinem gegen Trotzki und die Bolschewiki gerichteten Pamphlet *Terrorismus und Kommunismus* im Durchgang durch die großen revolutionären Ereignisse des 19. Jahrhunderts zeigen möchte, den Zug einer »Milderung der Sitten«, durch die man sich nicht nur von der Gewaltsamkeit der Französischen Revolution entfernt habe, sondern in der das Proletariat sich auch geweigert habe, in die Logik der Reziprozität der Mittel einzusteigen – durch die also »Bestialität« und »Humanität«²⁶ im Kampf sich klar auf die Parteien der Reaktion und des Proletariats verteilen würden. Durch die politische Organisation und Disziplinierung gewinne das wachsende Proletariat an gesellschaftlicher Macht, es lerne seine Arbeitskraft als Druckmittel zu gebrauchen, und gerade diese zunehmende Machtfülle sei es, die seine Kampfmaßnahmen humanisiert. Streiks und Wahlen verdrängen den gewaltsamen Aufstand und den Bürgerkrieg. Macht hat potentiell pazifizierenden Charakter, während nur den Ohnmächtigen nichts als die Gewalt bleibt, um ihren Willen durchzusetzen.

In seinem Kampf, der auch für Kautsky die Revolution als letzten Schritt einschließt, muss das Proletariat zwei Anforderungen gerecht werden: zum einen die erfolgreiche Niederrichtung des Klassengegners, zum anderen aber die Erhaltung des ökonomischen und soziomoralischen Substrats des Sozialismus. Erstes ist für Kautsky 1919 ungewiss, letzterem hingegen werde unübersehbar entgegengehandelt. Der Bürgerkrieg der Bolschewiki bringe einer durch den Weltkrieg bereits ausgehungerten Bevölkerung zusätzliche Not. Indem sie »Menschenleben willkürlich opfern«, brechen sie nicht nur mit den »Grundsätzen von der Heiligkeit des Menschenlebens [...], die sie selbst verkündigt haben, durch die sie selbst erhoben und gerechtfertigt wurden«,²⁷ sie zerstören die über die Ökonomie hinausgehende moralische und zivilisatorische Grundlagen, die für den Sozialismus als befreiter und humaner gesellschaftlicher Ordnung unentbehrlich sind. »Der

24 Engels (1972): Die Lage der arbeitenden Klasse in England, S. 504 f.

25 Ebd., S. 505.

26 Kautsky (1919): *Terrorismus und Kommunismus*, S. 85.

27 Ebd., S. 139.

Zweck heiligt nicht jedes Mittel«, so Kautsky, »sondern nur solche, die in Einklang mit ihm stehen. Ein zweckwidriges Mittel wird durch den Zweck nicht geheiligt. So wenig man das Leben verteidigen soll durch Opferung dessen, das ihm Inhalt und Zweck gibt, ebensowenig darf man seine Grundsätze verfechten durch ihre Preisgabe.«²⁸

Hier gerät in den Blick, was in der instrumentellen Denkweise der Bolschewisten unbeachtet bleibt: Zur Herstellung einer im Verhältnis zur alten, kapitalistischen Gesellschaft gerechteren sozialen Ordnung reicht es nicht, dass eine neue Eigentumsordnung errichtet wird, in welcher die Verfügung über die Mittel zur Herstellung materieller und kultureller Güter ihren exklusiven Charakter verliert. Es bedarf nach der Erringung der Macht und der Verfügung über die Produktionsmittel eines moralischen Sinns für das Gute und Gerechte, eines gewissen Niveaus der Humanität, das im Zuge von Gewaltereignissen wie Kriegen und Revolutionen verloren werden kann. Der Sozialismus lebt nicht nur von wirtschaftlichen und technischen Voraussetzungen, sondern auch von moralischen, und vernachlässigt man diese »weichen« Faktoren, kann man zwar im Kampf obsiegen, aber unfähig geworden sein, das ursprünglich angestrebte Ziel zu verwirklichen. Weil der Sozialismus eine wesentlich demokratische Bewegung ist, müssen diese weichen moralischen Voraussetzungen nicht nur bei den Führenden gegeben sein, sondern bei den ihn tragenden Massen. »Eine hohe Moral der Massen« ist »Vorbedingung des Sozialismus«, so Kautsky, »eine Moral[,] die sich äußert nicht nur in starken sozialen Instinkten, Gefühlen der Solidarität, der Opferwilligkeit, der Hingebung, sondern auch in der Ausdehnung dieser Gefühle über den engen Kreis der Kameraden hinaus auf die Gesamtheit.«²⁹ Die proletarische Politik hat also nicht nur die Aufgabe, sich um den politischen Sieg zu kümmern, sondern auch Sorge zu tragen für die fragilen Voraussetzungen für einen »essentiellen« Sieg des Sozialismus, d. h. die Verwirklichung der Humanität auf einer höheren Stufe als im Kapitalismus. Der Bolschewismus hat also vielleicht Mittel, um den Sieg über den Klassenfeind zu erringen, aber nicht die Mittel, um dem Sozialismus zum eigentlichen Erfolg zu verhelfen. Die Gefahr, die dem Sozialismus droht, geht nicht nur vom kapitalistischen Gegner aus, sondern auch von den Mitteln, die zu seiner Durchsetzung eingesetzt werden.

Die Leichtfertigkeit, mit der die Bolschewiki vom Erschießen ihrer Gegner sprechen,³⁰ ist dieser Sorge diametral entgegengesetzt. Die Revolution droht

28 Ebd.

29 Ebd., S. 119.

30 Vgl. Trotzki (1920): *Terrorismus und Kommunismus*, S. 44: »Aber wodurch unterscheidet sich in diesem Falle eure Taktik von der Taktik des Zarismus« fragen uns die Pfaffen des Liberalismus und des Kautskyanertums. [...] Das versteht ihr nicht, Frömmler? Wir wollen euch das erklären. Der Terror des Zarismus war gegen das Proletariat gerichtet. Die zaristische Gendarmerie würgte die Arbeiter, die für die

daran zu scheitern, dass sie von der Logik des gewaltsamen Konflikts absorbiert wird. Eine Äußerung dieser Dynamik ist die frühe Opferung der neuen politischen Formen, die die Revolution hervorgebracht hatte, zugunsten einer strafferen, obrigkeitlich strukturierten und damit steuerungsfähigeren und schlagkräftigeren Organisation des proletarischen Staates – nämlich der Arbeiter- und Soldatenräte, die in den Augen ihrer Anhänger den Keim zu einer neuen, »proletarischen« demokratischen Form in sich trugen. »Der Krieg war stets das Grab der Demokratie«, und so brachte nach Kautsky der Bürgerkrieg »mit Notwendigkeit die Abschaffung der Soldatenräte«, während die Arbeiterräte »zu Schatten herabgewürdigt«³¹ wurden, indem man ihre Neuwahlen erschwerte und Oppositionelle aus ihnen ausschloss. Rosa Luxemburg zufolge, deren Programmatik allerdings nie an der Realität erprobt wurde, sollten zwar die Räte in beide Richtungen hin die Durchsetzung des Sozialismus besorgen; sie sollten zugleich Schule der proletarischen Demokratie und Instrumente des Klassenkampfes im revolutionären Bürgerkrieg sein.³² Dagegen beobachtet Kautsky an der bolschewistischen Praxis, dass die militärischen bzw. herrschaftstechnischen Anforderungen, die der zugespitzte Konflikt an die Revolutionäre stellt, und die Anforderungen, die die politische Erziehung und Reifung des Proletariats stellen, im Widerspruch zueinander stehen. Die Bolschewiki opfern letztere der Erfüllung der ersteren.

Trotzki war jede Besorgnis über die eskalative und absorptive Dynamik der Gewalt fremd. Auf Warnungen und Kritik wie jene Kautskys antwortet er mit Sarkasmus. Der deutsche Marxist werde, so der Revolutionsführer in seiner Replik auf Kautskys Pamphlet, dem nicht weniger berühmten *Anti-Kautsky*, mit seinen »weinerliche[n] Broschüren«³³ die Gegenreaktion nicht zur Friedlichkeit überreden, er werde auch nicht die »Bourgeoisie mit Hilfe des kategorischen Imperativs zügeln«³⁴ können. »Opportunisten« wie Kautsky, so heißt es noch fast zwei Jahrzehnte später in *Ihre Moral und unsere*, seien die »friedlichen Krämer der sozialistischen Idee«, die »kein einziges Problem bis zu Ende [denken]«, »an die Macht der Beschwörung« glauben und »feig jeder Schwierigkeit aus dem Weg [gehen] und auf ein Wunder [hoffen]«. ³⁵ Trotzki verheimlicht nicht die Schwierigkeit, das Ausmaß und den Verlauf der Gewalt vorzusehen:

sozialistische Ordnung kämpften. Unsere Außerordentlichen Kommissionen erschießen die Gutsherren, Kapitalisten, Generale, die die kapitalistische Ordnung wiederherzustellen bestrebt sind. Erfasst ihr diese ... Nuance? Ja? Für uns Kommunisten genügt sie vollkommen!«

31 Kautsky (1919): *Terrorismus und Kommunismus*, S. 136.

32 Luxemburg (1970): *Die russische Revolution*, S. 182–188.

33 Trotzki (1920): *Terrorismus und Kommunismus*, S. 10.

34 Ebd.

35 Trotzki (2001): *Ihre Moral und unsere*, S. 119 f.

Es hat, versteht sich, niemand den Versuch unternommen, die Zahl der Opfer im Voraus festzustellen, die durch den revolutionären Aufstand des Proletariats und die Herrschaft seiner Diktatur gebracht werden müssen. Es war jedoch für alle klar, dass die Anzahl der Opfer durch die Widerstandskraft der besitzenden Klassen bestimmt werden wird.³⁶

Von dieser Unsicherheit dürfen sich Revolutionäre und Revolutionärinnen nicht beirren lassen. Das Vertrauen in das Mittel der Gewalt erscheint zugleich als Voraussetzung für revolutionäre Politik und als Scheidepunkt zwischen echter revolutionärer Entschlossenheit und einem Opportunismus, der vor den notwendigen harten Tatsachen in pazifistische und humanistische Illusionen flieht:

Wer das Ziel erreichen will, der kann die Mittel nicht ablehnen. Der Kampf muss mit einer Intensität geführt werden, die tatsächlich die Alleinherrschaft des Proletariats sichert. [...] Die Alleinherrschaft der Arbeiterklasse kann nur dadurch gesichert werden, dass man die ans Herrschen gewöhnte Bourgeoisie zu begreifen zwingt, dass es für sie gefährlich ist, sich gegen die Diktatur des Proletariats aufzulehnen. [...] Wer prinzipiell den Terrorismus, d. h. die Unterdrückungs- und Abschreckungsmaßnahmen in Bezug auf die erbitterte und bewaffnete Gegenrevolution ablehnt, der muss auf die politische Herrschaft der Arbeiterklasse, auf ihre revolutionäre Diktatur verzichten. Wer auf die Diktatur des Proletariats verzichtet, der verzichtet auf die soziale Revolution und trägt den Sozialismus zu Grabe.³⁷

Zweck und Mittel stehen bei Trotzki oder Lenin in keiner Wechselwirkung. Die Revolutionäre sollen Zerstörer wie auch Erbauer des Neuen sein. Auf die Qualität dessen, was erbaut wird, würde sich der erlebte Schrecken und die ausgeübte Gewalt nicht niederschlagen. Es gibt für Trotzki keine Gefahr der Korrumpierung des Revolutionärs durch den Krieg, keine Gefahr, dass der, der sich in den Kampf und den Gebrauch von Gewaltmitteln verstrickt, seine Fähigkeit verlieren könnte, das angestrebte radikal Neue zu schaffen.

Den wahren Revolutionär kennzeichne das klare Bewusstsein der Ziele und die Toleranzfähigkeit gegenüber dem Schrecken, sprich eine gewisse Abstumpfung. Das menschliche Maß der Leidensfähigkeit und der Kälte gegenüber fremdem Leid ist kein festgesetztes, und um das Menschenmaterial zu produzieren, das der jeweilige Krieg braucht, muss hier nachhelfend eingegriffen werden. Trotzki war nicht wenig stolz auf die Leidensfähigkeit und die »hohe moralische

³⁶ Trotzki (1920): *Terrorismus und Kommunismus*, S. 13.

³⁷ Ebd., S. 10. Trotzki spricht daher auch der Vorstellung der waffenlosen Machtübernahme durch den Generalstreik ihren eigentlich revolutionären Charakter ab: »Der Generalstreik führt zur Mobilisierung der Kräfte beider Seiten und stellt die Widerstandskraft der Gegenrevolution auf eine ernste Probe. Jedoch nur in der weiteren Entwicklung der Kämpfe, nach Betreten des Weges des bewaffneten Aufstandes, kann der blutige Preis festgestellt werden, den eine revolutionäre Klasse für die Macht zu zahlen haben wird. Dass aber die Zahlung in Blut erfolgen müssen, dass in dem Kampf um die Eroberung der Macht und um ihre Sicherung das Proletariat nicht nur zu sterben, sondern auch zu töten haben wird, – daran zweifelte kein einziger ernstest Revolutionär.« Ebd., S. 12.

Elastizität«, die das von den Bolschewiki geführte russische Proletariat in den revolutionären Kämpfen zeigte:

Trotz aller politischen Prüfungen, körperlichen Leiden und Schrecken sind die werktätigen Massen unendlich weit entfernt von politischer Auflösung, moralischem Verfall oder Gleichgültigkeit. Gerade durch das Regime, das ihnen zwar einerseits große Lasten aufgebürdet, andererseits aber ihrem Leben einen Sinn und ein hohes Ziel gegeben hat, bewahren sie sich eine hohe moralische Elastizität und eine in der Geschichte beispiellose Fähigkeit, die Aufmerksamkeit und den Willen auf Gesamtaufgaben zu konzentrieren.³⁸

Der Krieg sei, wie er gegen seinen sozialdemokratischen Gegenspieler aus Deutschland wendet, keine »Schule der Humanität«³⁹, und insofern habe man nichts zu befürchten, wenn der neue sozialistische neue Mensch während der Weltrevolution noch nicht auftritt – ja man dürfte ihn für die Gegenwart noch nicht erwarten. Das Maximum an Humanität, das hier zu verlangen ist, sind die entschlossene Durchführung des für den Sieg im Klassenkampf Notwendigen und damit die Beschränkung des blutigen Bürgerkrieges auf eine Mindestdauer. »Während der Revolution ist höchste Energie höchste Humanität«,⁴⁰ formuliert der russische Kommunist prägnant. Konsequenterweise ist dann der Terror situationsadäquater Ausdruck von Humanität, gilt doch Trotzki die Einschüchterung durch Terror als effektivstes Mittel im Kampf. Der Humanitätsbegriff, der für den Sonderzustand der Revolution anzuwenden ist, ist gegenüber dem Humanitätsideal des verwirklichten Kommunismus gleichsam invertiert. Von der unzulässigen Anwendung von Maßstäben, die nur für den erreichten Sozialismus angemessen sind, auf die Revolution selbst geht eine Gefahr für den Klassenkampf des Proletariats aus: »Es droht der Arbeiterklasse die Gefahr«, schreibt Karl Radek 1920,

daß sie zur Herrschaft gelangt durch Machinationen von Leuten, [...] denen ehrliche und ehrbare Gefühle den Blick für Realitäten verdunkeln, die sie eine Zeitlang von der Benutzung der Gewalt selbst da, wo sie notwendig ist, zurückgehalten werden, und daß sie dann unter viel größeren Opfern das versäumte wird nachholen müssen.⁴¹

Der Eindruck einer »Milderung der Sitten«, für die Kautsky in seiner Polemik gegen die Bolschewiki plädiert hatte, ist für Trotzki, aber auch dessen kommunistischen Mitstreiter Radek⁴² in einer falschen Verallgemeinerung eines Stadiums relativer Befriedung der Klassengegensätze und der Stabilität der bürgerlichen Gesellschaft begründet, die mit dem Beginn des imperialistischen Krie-

38 Trotzki (1929): *Terrorismus und Kommunismus*, S. II.

39 Ebd., S. 44.

40 Ebd., S. 58.

41 Vgl. Radek (1920): *Proletarische Diktatur und Terrorismus*, S. 38.

42 Vgl. ebd., S. 19 f.; Trotzki (2001): *Ihre Moral und unsere*, S. 125.

ges 1914 und den darauffolgenden Krisen ein Ende genommen hat. Der Eindruck der Höherentwicklung der menschlichen Zivilisation ist demnach ein Schein, der gesellschaftliche Friede ein Luxus, den der Kapitalismus eine Zeit lang gewährt hatte, den er in einer Phase der Destabilisierung aber wieder kassiert. Dieser neue Abschnitt, der mit dem Ersten Weltkrieg begonnen hat, ist aber in der bolschewistischen Deutung der historischen Situation nicht bloß eine Krise unter anderen, sondern die endgültige Agonie des Kapitalismus. Dieser geht mit einem Barbarisierungsschub zugrunde. Die Revolution ist nicht nur die Vollendung einer Katastrophe, in die sich die bürgerliche Gesellschaft durch den Weltkrieg manövriert hat und an der sie zugrunde gehen muss, sondern auch alternativlos die Kontinuierung und Verschärfung eines historischen Stadiums der Verrohung, in dem derjenige, der zu zögerlich und skrupulös agiert, zu verlieren verurteilt wäre:

Wenn er [der Kritiker; Anm. A. D.] hinzufügen will, dass der imperialistische Krieg, der *trotz* der Demokratie ausbrach und vier Jahre wütete, die Verwilderung der Sitten gefördert, an gewalttätige Handlungsweise gewöhnt und der Bourgeoisie es abgewöhnt habe, sich bei der Ausrottung von Menschenmassen zu genieren, – so wird er auch hierin recht haben. Dies alles verhält sich in der Tat so. Gekämpft muss aber unter den Bedingungen werden, wie sie vorhanden sind. Es kämpfen nicht der proletarische mit dem bürgerlichen Homunkulus, die der Retorte des Wagner-Kautsky entstiegen sind, sondern das reale Proletariat gegen die reale Bourgeoisie, wie sie aus dem letzten imperialistischen Blutbad hervorgegangen sind.⁴³

Die Revolution und die Revolutionäre sind also durch und durch Produkt ihrer Umstände, also der katastrophisch zusammenbrechenden Klassengesellschaft. Die »russischen Weißgardisten«, schreibt Trotzki, sind in ihrem Charakter durch den »sechsjährigen Aufenthalt im Feuer und Rauch des Krieges [...] gestählt« und lassen sich durch Argumente und moralische Mahnungen »weder überzeugen noch beschämen, sondern nur in Schrecken versetzen oder zermalmen«. ⁴⁴ Einem solchen Gegner muss das Proletariat moralisch gewachsen sein. Soll es sich in dieser brutalisierten Welt durchsetzen, bedeutet dies, dass es seinen Gegnern in der Fähigkeit zur Brutalität nicht nachstehen darf.

3.2 Disruption. Die politische Ethik des Pazifismus

Der österreichische Soziologe Emil Lederer schreibt 1918 über die großen historischen Abenteurer der Revolutionen, dass in ihnen eine »Spannung zwischen der Idee und ihrer Realisierung durch einen Machtapparat«, die in der Geschichte

⁴³ Trotzki (1920): *Terrorismus und Kommunismus*, S. 13.

⁴⁴ Ebd., S. 11.

im Grunde konstant bestehe, zum »Höhepunkt« gelange. Revolutionen seien Momente, in denen sich »eine Idee ihrer erlösenden Kraft bewußt wird«⁴⁵ und menschliche Kräfte bis hin zur Gewaltanwendung in ihren Dienst stellt. Doch zwischen den Ideen, die doch auf eine Ordnung jenseits der herrschenden schlechten Verhältnisse abzielen, und der Gewalt, die sich an die schlechtesten Elemente der bestehenden Verhältnisse anpasst, besteht eine wesenhafte Fremdheit. Nicht kann vorab bewiesen werden, dass Mittel und Zweck vereinbar sind, dass also auf dem Weg der politischen Gewalt das Gegenteil, nämlich die Befreiung von aller herrschaftlichen Gewaltausübung erreicht werden kann – wie umgekehrt auch nicht bewiesen werden kann, dass dies nicht möglich ist. In der bolschewistischen Theorie wäre dieser entscheidende Punkt das »Absterben des Staates«,⁴⁶ der Punkt, an dem sich die Diktatur des Proletariats nach erfüllter Mission selbst aufhebt und das Reich der Freiheit an ihre Stelle tritt. Die Idee des Kommunismus beinhaltet die Negation der Gewalt, die These von der Möglichkeit der vollständigen Abschaffung von Gewalt als Mittel zur Organisation des menschlichen Zusammenlebens; mithin die These von der Möglichkeit eines Zusammenlebens jenseits von Staat und Recht. Die Gefahr, die über jeder Revolution schwebt, besteht darin, dass sie »in Gewaltanwendung stecken bleibt oder in dieser endigt«,⁴⁷ weil zwischen Idee und Wirklichkeit eine Lücke bestehen bleibt, durch die sich die dauerhafte Anwendung der Gewalt legitimiert. Folglich ist »jede Revolution eine gefährliche Krise für das Leben der Idee in der Geschichte – in ihr muss sich entscheiden, ob durch Gewalt ein neuer Weltplan realisiert werden kann, ob die Gewalt ein taugliches Mittel ist für die Realisierung der sozialen Idee«. ⁴⁸

Wenn Politik, wie Alain Badiou schreibt, eine Wahrheitsprozedur darstellt, dann beinhaltet diese als zentrales Element ein Urteil über das von Lederer problematisierte Verhältnis von Idee und Gewalt. Dieses Urteil zur Sache einer politischen Wahrheitsprozedur zu machen bedeutet, es in einem politischen Prozess zur Erprobung zu bringen. Dem Gedanken der Revolution liegt die Selbstberechtigung der Revolutionäre zugrunde, eine unsichere These über das Mittel der Gewalt ins Werk zu setzen. Man könnte es als ein Spezifikum politischen Handelns und politischer Verantwortung ansehen, dass es sich im Raum der Unsicherheit mit Blick auf die Berechtigung des Mittels der Gewalt bewegt. Hier gibt es keine »prinzipiellen« Entscheidungsmöglichkeiten in Form der Anwendung von allgemeingültigen moralischen Sätzen auf den spezifischen Fall. Politik

45 Lederer (1918): Einige Gedanken, S. 11 f.

46 Lenin (1972): Staat und Revolution, S. 19–26.

47 Ebd., S. 11.

48 Lederer (1918): Einige Gedanken, S. 12.

ist Sorge um die Erhaltung und Erreichung einer bestimmten Beschaffenheit des Gemeinwesens und bewegt sich dabei in der Sphäre der hypothetischen Imperative, der Zweck-Mittel-Erwägungen und situativen Einschätzungen. Der »prinzipielle« Modus der Entscheidung ist Sache von Normalzuständen, in denen Situationen durch etablierte Antworten bewältigt werden können; die Revolution stellt hingegen einen Ausnahmezustand dar, in denen dies nicht der Fall ist und in der vom politischen Handelnden die Verantwortungsübernahme in Form einer »These« gefordert ist.

Trotzki, Lenin und Radek zeigen mit Blick auf diese Problemstellung zweifellos nur begrenzt Umsichtigkeit. Sie sind revolutionäre Strategen und Taktiker, ihre vordringliche Frage ist die nach den Mitteln und Wegen der Eroberung und Verteidigung der proletarischen Macht. Auf der Basis eines prononciert orthodoxen Marxismus stehend, würden sie wohl leugnen, dass das von Lederer zur Sprache gebrachte überhaupt Problem existiert. So wie Marx sich in seinen Äußerungen zur Revolution und zum Sozialismus auf technische Fragen der Ökonomie und Politik beschränkt, so scheint sich für die bolschewistischen Führer das Problem der moralischen Ressourcen von Sozialismus und Kommunismus von selbst zu lösen, wenn einmal die gesellschaftliche Ursache für politische bzw. staatliche Gewalt – die bürgerliche Eigentumsordnung – abgeschafft ist. Dass etwa die Gewalt zur Gewohnheit werden könnte, die als Altlast in die neue Ordnung hinübergetragen und diese korrumpieren könnte, bereitet ihnen keine Sorgen.

Zwei grundlegende philosophisch-politische Überzeugungen liegen dem bolschewistischen Revolutionsprogramm zugrunde. Eine kann als optimistisch bezeichnet werden: Es ist dies die Überzeugung, dass sich die Mittel nicht auf die Zwecke niederschlagen werden, an die Möglichkeit, »sich durchzulügen bis zur Wahrheit«,⁴⁹ wie Georg Lukács Ende 1918 formuliert. Dem geht jedoch eine pessimistische Überzeugung voraus, ein Verständnis von Politik, nach dem diese nicht nur ein Kampf um Macht ist, sondern wesentlich Ausübung von Gewalt. Immer wieder suchen Trotzki wie Lenin der auf der Oberfläche gewaltlos verfahrenen bürgerlichen Demokratie die Maske herunterzureißen und die durch sie kaschierte Gewaltsamkeit der kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse zu entlarven. Ihre Polemik gilt der politischen Naivität und dem in ihren Augen antirevolutionären Opportunismus jener, die sich in großskaligen Krisensituationen wie jener am Ende des Ersten Weltkrieges an der Schimäre des friedlichen und legalen Vorgehens festhalten.⁵⁰ Lenin und seine Anhänger wurden mit ei-

49 Lukács (1975): Der Bolschewismus, S. 33.

50 Kautsky hält in seiner Studie der Arbeiterbewegung umgekehrt gerade zugute, dass sie in Situationen der Eskalation das Mittel der Gewalt weit zurückhaltender einsetzte als die Konterrevolution, was er u. a. am Beispiel der Pariser Kommune ausführt. Gerade deshalb gilt ihm die Arbeiterbewegung als

niger Berechtigung als Adepten der deutschen Realpolitik des 19. Jahrhunderts bezeichnet.⁵¹ Zulässig ist das, was einen dem eigenen Obsiegen im Klassenkampf näher bringt, die Fragen von Krieg und Frieden, von Legalität und Rechtsbruch sind allein Fragen des kalkulierten politischen Erfolges und damit der Macht.

Kritik kam nicht nur von Sozialdemokraten wie Kautsky, die zumindest mit Blick auf die Gegenwart auf die Einhaltung des legal-parlamentarischen Wegs pochten, sondern auch von Vertretern und Vertreterinnen einer Strömung, die weniger vom historischen Materialismus denn von Motiven der christlichen Morallehre inspiriert ist. Wo der Bolschewismus sich optimistisch zeigt, ist man hier pessimistisch; der Weg der Gewalt könne unmöglich in der angestrebten defektlosen Friedensordnung enden, er ist ein Irrweg. Gegen die revolutionäre Gewalt wird eingewendet, dass der Einsatz der bösen Mittel nur Gleichwertiges provozieren würde, dass gemäß Clausewitz' Logik der Reziprozität im Konflikt der bolschewistische Weg nur zu einer unabsehbaren Fortzeugung des zu Überwindenden, im moralischen Sinne Bösen führen würde.

Dieser Einwand wäre, so könnte man mit Trotzki oder Lenin entgegnen, nur gültig unter der Voraussetzung, dass die Niederwerfung des Gegners nicht gelingt, der anhaltend sich zur Wehr setzende Gegner einen zu immer gewaltsameren Schlägen zwingt, einen dazu zwingt, sich seiner Grausamkeit anzupassen, dass der Zustand der Gewalt perenniert und sich normalisiert, dass damit materielle und kollektivpsychische Zustände entstehen, die den notwendigen Entwicklungsbedingungen des sozialistischen Menschen entgegengesetzt sind. Als die Bolschewiki 1917 zur Revolution schritten, waren sie überzeugt, dass der Kapitalismus zu einer solchen dauerhaften Gegenwehr nicht imstande wäre, und auch 1919 in der Auseinandersetzung Trotzki's mit Kautsky ist diese Überzeugung noch nicht grundsätzlich in Frage gestellt.

Fatalerweise befanden sich die Bolschewiki im Irrtum. Trotzki sollte knapp zwanzig Jahre später selbst eingestehen, dass der Stalinismus, der aus der von ihm führend mitgetragenen Diktatur des Proletariats hervorgegangen war, nicht das Produkt der Machinationen einzelner Verräter am revolutionären Gedanken wäre, sondern das Resultat einer unweigerlichen Degeneration der Diktatur des Proletariats im Zuge des fortgesetzten, doch steckengebliebenen Klassenkonflikts. Der Stalinismus sei die vollkommene mimetische Anpassung des Proletarierstaates gegenüber seinem bourgeoisen Widerpart – und sogar eine ihn noch übertreffende Steigerung: »Die Methoden des Stalinismus«, schreibt er 1939 in *Ihre Moral und unsere*,

Spitze eines gattungsgeschichtlichen Humanisierungsprozesses. Vgl. Kautsky (1919): Terrorismus und Kommunismus, insbes. S. 85–107.

51 Ball (1919): Die Revolution und der Friede.

treiben alle jene Methoden der Lüge, Brutalität und Gemeinheit, die den Herrschaftsmechanismus einer jeden Klassengesellschaft, unter Einschluß auch der Demokratie, darstellen, zu ihrer höchsten Spannung, zur Kulmination und dadurch zur Absurdität. Der Stalinismus ist nichts als eine Sammlung aller Ungeheuerlichkeiten des historischen Staates, dessen boshafte Karikatur und abscheulichste Grimasse.⁵²

Man könnte die These Clausewitz' von der Reziprozität der Gewalt auch in einem grundlegenden Sinn auf die Revolution anwenden. Der Bolschewismus stellt eine Situation des Kriegs her, wo keine bestehen muss. Sie wendet mit Blick auf die Materie des Sozialen, die sie durch den Kapitalismus geprägt vorfindet und die sie formen möchte, das Paradigma der Bekämpfung und Vernichtung des Gegners an. Dies ist jedoch nicht die einzige Methode der Formung, und ihr zentrales Problem liegt darin, eine Widerständigkeit als Reaktion auf die Gewalt zu erzeugen, die unter Umständen vermieden werden kann.⁵³ Diese Reaktion aber führt zur Stärkung des Staats als dem Apparat des formativen Zugriffs. Das Mittel und der Zweck des Kommunismus stehen also auch in dieser Hinsicht im Widerspruch. Dies impliziert die Anerkennung der Gewalt als eigenständiger, nicht auf die ökonomischen Verhältnisse reduzierbarer Faktor gesellschaftlicher Beziehungen.

Will man jedoch unter diesen Voraussetzungen nicht von dem Gedanken der Transzendierung der gesellschaftlichen Verhältnisse ablassen, so muss Gewissheit bestehen, dass diese sich auf einem anderen Wege herstellen lässt als auf dem Weg der Gewalt. Wo der Bolschewismus pessimistisch-realistisch urteilt, blickt man in der ihm gegenüberstehenden Strömung optimistischer und setzt auf die Möglichkeit einer Politik der »reinen Mittel«⁵⁴ im Hier und Jetzt. Eine auf die Herstellung des gesellschaftlichen Friedens abzielende Politik dürfe in ihren Mitteln ihrem Zweck nicht widersprechen. Mit dem Verzicht auf Gewalt wäre sie aber auch in einer durch das vierjährige Massensterben und anschließende bürgerkriegsnahe Zustände verrohten Welt nicht zwangsläufig zur Ohnmacht verurteilt, so die Gewissheit jener, die ihr anhängen. Es wird hier auf ein Handeln vertraut, das auf Gewalt, die sich auf sie richtet, nicht in der zu erwartenden Weise antwortet, das mit dem Gesetz der Reziprozität bricht, sich der Gewalt ohne Gegengewalt aussetzt und dennoch nicht einfach von dieser niedergeworfen und zerstört wird.

52 Trotzki (2001): Ihre Moral und unsere, S. 139.

53 Ähnlich schreibt Tolstoi in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem revolutionären Sozialismus von der »offenbaren Schädlichkeit der Anwendung von Gewalt als ein Mittel, um die Menschen zu vereinen«. Die Vereinigung der Menschen ist nun das Ziel des Sozialismus. »[Es] scheint [...] ganz klar zu sein, daß der Kampf der Vergewaltiger mit den Vergewaltigten die Menschen in keiner Weise vereinen kann, sondern die Menschen im Gegenteil, je länger er andauert, immer mehr in zwei feindliche Lager spaltet.« Tolstoi (1909): Das Gesetz der Gewalt und das Gesetz der Liebe, S. 21, 24.

54 Foerster (1919): Weltpolitik und Weltgewissen, S. 41.

Diese Vorstellung soll im Folgenden unter den Begriff der *Disruption* gefasst werden. Mit dem Bolschewismus hat diese Denkströmung die Bewertung des Kampfes als ein Ort der Formung der in ihm Involvierten und der Bildung eines neuen Bewusstseins gemeinsam. Das Klassenbewusstsein des Proletariats reift erst in seinen Kämpfen heran, wie Marx und später Lenin und Trotzki oder auch der französische Gewalttheoretiker Georges Sorel annahmen.⁵⁵ Der Klassenkampf oder -krieg bringt bei den Massen die Tugenden der Opferbereitschaft und der Gruppensolidarität hervor und ist eine Bühne für vorbildhaftes Handeln und mitreißendes Heroentum. Was die von den Bolschewiki geführte proletarische Weltrevolution als Heerschar des kämpfenden Proletariats hervorbringt, ist jedoch nur ein Konterfei des imperialistischen Soldaten: eine Kampfgemeinschaft, die noch weit entfernt ist von der kommunistischen Liebesgemeinschaft – zähe, entschlossene, disziplinierte Soldaten der Revolution, die zu tun willens und fähig sind, »was getan werden muss«. Dagegen ist für die Vertreterinnen und Vertreter einer Politik der pazifistischen Disruption der vor sich gehende Kampf die Bewährungsprobe für den Glauben an eben die Menschlichkeit als einen durch die Umstände unterdrückten Bestand, den es durch den Akt der Bezeugung auch beim Gegner zu aktivieren gilt. Die Macht, die man ins Feld führt und auf die man setzt, ist nicht eine der Gewehre; man will den Gegner mit moralischen Mitteln entwaffnen.

Ein wichtiger Name in diesem Zusammenhang ist Friedrich Wilhelm Foerster, der katholische, pazifistische, mit der Arbeiterbewegung sympathisierende und in der Revolution der Eisner-Regierung im revolutionären Bayern zusammenarbeitende Münchner Philosophieprofessor. Noch bevor er mit seiner konsequenten Opposition gegen den Krieg und insbesondere seiner Verurteilung des in seinen Augen für die Kriegskatastrophe mitursächlichen Militarismus in Deutschland nach der Niederlage zu einem der umstrittensten deutschen Intellektuellen avancierte, hatte Foerster ähnlich wie Kautsky in der Arbeiterbewegung eine entscheidende Kraft im Prozess der Humanisierung des politischen Kampfes gesehen. Jahre vor der bolschewistischen Ausrufung der Weltrevolution hatte er indes ebenso darauf aufmerksam gemacht, dass der Klassenkampf das Potential habe, von derselben Dynamik der Mimesis bestimmt zu werden, die den Krieg bestimmt, und daher zu einer politischen Moral des Gewaltverzichts ermahnt. Essentiell für die »geistige Heilbehandlung« des Klassenkampfes sei es, »alte Lügen nicht mit neuen Lügen zu ersetzen«,⁵⁶ nicht also die vom Gegner gegen die Arbeiterbewegung ergriffenen Mittel zu imitieren – die demagogische Aufhetzung der Massen, die propagandistische Lüge, die physische Gewalt usw.

⁵⁵ Vgl. Sorel (1981): Über die Gewalt, S. 134–306.

⁵⁶ Foerster (1919): Christentum und Klassenkampf, S. 142.

–, sondern mit der mimetischen Wiederanwendung der schlechten Mittel zu brechen. »Kampf, nicht Krieg« lautet eine von Ernst Bloch ausgegebene Losung, die diese Mahnung zur Selbstbegrenzung prägnant zusammenfasst.⁵⁷

Nach Lenin und Trotzki ist es die Reaktion, die dem Proletariat durch ihren Widerstand aufzwingt, den Weg zum Sozialismus über die Diktatur und die Anwendung des Terrors zu beschreiten. Die revolutionäre Gewalt ist gerechtfertigt als Gegenmaßnahme auf die Gewalt, mit der sich die Bourgeoisie gegen ihre historische Bestimmung sträubt, nämlich dem aufsteigenden Proletariat zu weichen und unterzugehen. Die Verantwortung für die Gewalt liegt dadurch beim Klassenfeind, der sich der historischen Unvermeidlichkeit seines Unterganges entgegensetzt. Im Sinne des Clausewitzschen Primats der Defensive wird dabei der eigene Schritt zur Extralegalität und zur Diktatur als präventiver Schlag angesichts von drohenden Maßnahmen der Bourgeoisie, die Revolution des Proletariats im Rahmen der bürgerlichen Demokratie wieder zu kassieren, gerechtfertigt.⁵⁸ Der Bolschewismus praktiziert eine Strategie der Verantwortungsauslagerung, die vollkommen die Reziprozität der Gewalt ignoriert; der andere ist allein verantwortlich für die Eskalation, denn er ist aus moralischen, d. h. hier »geschichtsphilosophischen« Gründen nicht zur Gegenwehr berechtigt. Der Bolschewist erachtet sein Handeln als vollkommen gerechtfertigt durch das Ziel, das er verfolgt; eine Verantwortung für die Wahrung gewaltloser zwischenmenschlicher Verhältnisse, die eine gewisse Verantwortlichkeit für die Handlungen des Gegners einschließt, insofern bestimmte Aktionen bestimmte Gegenreaktionen provozieren, liegt außerhalb des Horizonts der bolschewistischen Ethik.

Für Foerster hingegen bedeutet die drohende Absorption des Kämpfenden durch den Kampf, der mit den Mitteln der alten Ordnung geführt wird, letztlich die Absorption durch die alte Ordnung. Als Emanzipationskampf ist der Kampf des Proletariats Reaktion auf eine Praxis der Unterdrückung, die jedoch nur in einer Fortzeugung von Unterdrückung unter neuen Vorzeichen enden wird, wenn es bei einer mimetischen Gegenreaktion auf eine ursprünglich erlittene Aktion bleibt. »Jede Gegenwirkung trägt etwas in sich von der Natur des Druckes oder Stoßes, der sie hervorgerufen«, schreibt Foerster in enger Anknüpfung an Clausewitz. »Die Abwehrbewegung ist ja physikalisch betrachtet sogar nur eine Fortsetzung der ursprünglichen Stoßbewegung. Klassenegoismus und Brutalität rufen in den Betroffenen das Gleiche hervor.« So wäre aber letztlich nicht mehr zu erreichen als eine »weltgeschichtliche Rache«, die, so der Vorwurf Foersters, im *Kommunistischen Manifest* mit der Rede von der »Expropriation der Expropria-

⁵⁷ Vgl. Bloch (1985): Kampf, nicht Krieg.

⁵⁸ Vgl. u. a. Lukács (1975): Rechtsordnung und Gewalt.

teure« beschworen werde, die aber einen bloßen Herrschaftswchsel bedeuten würde und keinen eigentlichen Schritt über das Bestehen von Unterdrückung hinaus.⁵⁹

Den Unterdrückten ist der moralische Ballast der alten Ordnung also gleichsam eingepflegt. Echte Emanzipation, die nicht bloß auf einen Herrschaftswchsel, sondern auf den Fortschritt der Gesellschaft als ganzer und damit auf den Abbau von Gewaltausübung gleich welcher Seite abzielt, muss nicht nur in der Wahl der Mittel, sondern auch mit Blick auf die dem Handeln zugrundeliegenden Motive sich vom moralischen Ballast befreien. Foersters Forderung an die Arbeiterbewegung in seinem 1908 erstmals veröffentlichten und im Revolutionsjahr 1919 neu aufgelegten Buch *Christentum und Klassenkampf* lautet:

Gebraucht weder im kleinen noch im Großen irgendeine Mittel, die im Widerspruch mit dem Geiste Eures Zieles stehen, denn je höher das Ziel ist, in dessen Dienst man schlechte Instinkte verwendet, um so größer ist auch die Glorie, die damit wieder auf diese Instinkte fällt. Man ruft Geister, die man nicht wieder los wird. Gebt dem Gedanken an eine Diktatur des Proletariats keine Nahrung mehr, denn niemals kann »Demokratie« durch »Diktatur« geschaffen werden, und eine Klasse, die dem Recht des Stärkeren in ihrer eigensten Gedankenwelt Raum gewährt, verkümmert sich damit selbst die Erziehung zur Demokratie. [...] Wählt darum für Euer ganzes Vorgehen nur solche Worte und Bilder, die dieser Mission Eurer Organisation entsprechen, statt nur dem Gedanken der rücksichtslosen Selbstbehauptung Ausdruck zu geben!⁶⁰

Wenn radikale Erneuerung möglich ist, dann würde diese – so ist mit Foerster zu urteilen – nicht als Folge eines finalen, durch einen ungeheuerlichen letzten Gewaltaufwand der Menschheit errungenen Sieges eintreten, sondern durch eine Disruption als Bruch mit dem mimetischen Prozess von Gewalt und Gegengewalt, der wechselseitigen Überbietungsbestrebungen im Einsatz militärischer, polizeilicher, terroristischer Herrschaftsmittel.⁶¹

»Wenn wir nie beginnen, besser zu sein, edler zu handeln als die Gegner, die wir bekämpfen, kann die bessere Zeit auch nie kommen«,⁶² formuliert die Pazifistin Helene Stöcker Ende der zwanziger Jahre als einen aus der Einsicht in den Mechanismus der Fortzeugung der Gewalt folgenden Imperativ. »Wer

59 Foerster (1919): *Christentum und Klassenkampf*, S. 144.

60 Ebd., S. 145.

61 Ein erwähnenswerter Vertreter dieser Lehre ist der österreichische Anarchist Pierre Ramus, der die revolutionäre Disruption wie folgt versteht: »Unter Gewaltlosigkeit verstehen die Anarchisten: Nichtgebrauch von militärischer Waffengewalt, dagegen die Zerstörung aller Möglichkeitsbedingungen des Waffengebrauches, die Vernichtung und Sabotierung aller für den Waffengebrauch unerlässlichen Dienst- und Disziplinleistung! [...] Die Gewaltlosigkeit der anarchistischen Aktion beinhaltet so die Nichtleistung der für die Aufrechterhaltung des bestehenden Systems unerlässlichen Gewaltanforderungen an das Individuum und das organisierte Proletariat.« Ramus (1922): *Das anarchistische Manifest*, S. 19.

62 Stöcker (1928): *Klassenkampf und Gewaltlosigkeit*, S. 142 f.

einer sozialen Mission dient«, heißt es bei Foerster, »hat nicht mehr das Recht, sich von der inneren Vorbereitung auf sein Ziel durch das ablenken zu lassen, was die ›Anderen‹ tun. Er hat sein eigenes Handeln zu einer lebendigen Darstellung seiner Idee zu machen.«⁶³ Wichtig ist dabei, dass diese Ausführungen und Forderungen nicht als in einer von außen der Politik aufgepfropften abstrakten oder »prinzipiellen« Moral begründet verstanden sehen will. Vielmehr betont Foerster immer wieder, selbst auf der Seite des Realismus zu stehen, während es in Wahrheit die »Realpolitiker« sind, »die den Boden unter den Füßen verloren haben«.⁶⁴ Die destruktiven Effekte konfliktiver Reziprozität, die von Clausewitz erstmals theoretisch beschrieben wurden und die Foerster in ihren moralischen Auswirkungen reflektiert, sind dennoch nicht weniger eine Realität zwischenmenschlicher Beziehungen, als es die ökonomischen Strukturen sind – eine Realität allerdings, die bellizistische Nationalisten wie auch radikale Revolutionäre ihren mit ihren gleichermaßen weltfremden heroisch-ritterlichen oder instrumentell-politischen Vorstellungen des Krieges zu übersehen, zu verdrängen oder zu leugnen tendieren. Die von Foerster formulierte politische Ethik will, wie im vorhergehenden Abschnitt dieses Buches bereits ausgeführt, nicht als abstrakte normative Prinzipienlehre verstanden werden, sie basiert nicht auf der Formulierung von Imperativen, denen die Politik folgen soll, sondern will wirklichkeitsgesättigte Frucht der Beobachtung von Gesetzmäßigkeiten sein, die die Auswirkungen von Gewalt im gesellschaftlichen und politischen Leben betreffen. Die Ideologien des Nationalismus und des Bolschewismus beruhen hingegen geradezu auf der systematischen Ignorierung dieses Aspekts der zwischenmenschlichen Wirklichkeit.

Die Frage ist nun, wie über die bloße Nichtfortsetzung des Gewaltzirkels hinaus in positiver Weise auf die Aktionen des Gegners gewirkt werden kann. Es müsse, so Foerster, an die Stelle des politischen »Immoralismus«, des »nackten Machtwillen[s]« und des »leidenschaftlichen Argwohn[s]«⁶⁵ gegenüber allen Versuchen einer moralischen Regulierung von Politik das Vertrauen in die »lebendigen sittlichen Energien« treten, die nicht weniger »real«⁶⁶ seien als der Egoismus und das Machtstreben von Individuen und Gruppen und der Zwang zur Selbstbehauptung. Der Philosoph und Pädagoge hatte ab 1918 in erster Linie eine Neuausrichtung der deutschen Außenpolitik im Auge, der grundlegende Gedanke ist aber bereits in den der inneren Politik gewidmeten Schriften aus der Vorkriegszeit und in seiner Behandlung des Klassenkampfes zu finden. Gerade vom

63 Foerster (1919): Christentum und Klassenkampf, S. 143.

64 Ebd., S. 131. Siehe Kapitel 2.3 dieses Buches.

65 Foerster (1919): Weltpolitik und Weltgewissen, S. 15.

66 Ebd.

Proletariat wird gefordert, radikal einzustehen für diese von der vorherrschenden Ideologie verschütteten sittlichen Energien. Die Tat des Proletariats soll keine gewaltsame, sondern eine erzieherische und beispielgebende sein; es soll seine Gegner nicht bezwingen wollen, sondern durch seine Taten bekehren.

Der Gedanke des revolutionären Klassenkampfes mit dem Ziel der Diktatur des Proletariats sei »imperialistisch«. ⁶⁷ Das, was die Arbeiterbewegung attackieren soll, ist nach Foerster das gute Gewissen der herrschenden Klasse, an das durch gewaltlosen Protest gegen soziale Ungerechtigkeiten appelliert werden soll. Foerster verlangt eine Politik, in der das Humane sich nicht im Panzer der Gewaltanwendung durchsetzt, sondern sich im Hier und Jetzt manifestiert; auf das Risiko hin, sich momentan noch als ohnmächtig zu zeigen, aber in der Gewissheit, latente Prozesse auszulösen, die letztlich zu den angestrebten gesellschaftlichen Veränderungen führen würden. Die Ethik der Bergpredigt verbindet sich hier mit einem empirisch beglaubigt sehenden aufklärerisch-humanistischen Fortschrittsgedanken, nach dem eine Zunahme der allgemeinen Sensibilität gegenüber sozialen Ungerechtigkeiten geschichtlich zu beobachten sei. ⁶⁸

Das Problem der Gewaltlosigkeit als politisches Prinzip ist es, wie im Anschluss an Paul Ricœur gesagt werden kann, dass sie in einem unklaren Zwischenbereich zwischen dem bloß Gestischen, das auf ein unbedingtes Gut – den Frieden – hinweisen will, ohne für dessen Verwirklichung Sorge tragen zu können, und der politischen Handlung im eigentlichen Sinn steht. ⁶⁹ Die ethische Geste trennt die Bezeugung einer moralischen Wahrheit von der Frage der Mehrung der Chancen ihrer Realisierung, in der der entscheidende Maßstab für das politische Handeln besteht. Das Gestische als appellativer Akt ist gleichzeitig eine notwendige Transzendierung des Möglichen, auf das sich das politische Handeln richtet; es ist das »prophetische«, auf das Absolute vorgreifende Element, das das »eigentlich Politische« ergänzt, wie Ricœur schreibt. Zugleich ist es aber dort, wo es mit dem eigentlich Politischen verwechselt wird, eine Bedrohung für die Politik. Foerstere Politik will mehr sein als eine solche Geste, sie kann jedoch dem Problem der Erreichung ihrer Ziele gegen den Widerstand des Gegners nur begegnen durch die Einführung einer Stützhypothese, nämlich der einer ihr letztlich zum Erfolg verhelfenden gesellschaftlichen Tendenz.

Das Zirkulieren derartiger pazifistischer Ideen in der revolutionären und utopistischen Stimmung großer Teile der Bevölkerung nach dem Weltkrieg sollte manchen Beobachter zutiefst beunruhigen. Als Max Weber einige Wochen vor

⁶⁷ Foerster (1919): Christentum und Klassenkampf, S. 139.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 135.

⁶⁹ Vgl. Ricœur (2001): L'homme non-violent et sa présence à l'histoire, S. 276.

der Ausrufung der bayerischen Räterepublik in München, der ehemaligen Wirkungsstätte des 1914 berufenen und 1916 wegen unpatriotischer Äußerungen wieder entlassenen Foersters, seinen Invektiven gegen diesen nicht aussparenden Vortrag »Politik als Beruf« hielt, war es eben ein sich der fundamentalen Gewaltbarkeit aller Politik nicht bewusster moralischer Aktionismus, vor dem der »heroische Realist«⁷⁰ sein vornehmliches junges und revolutionär gesinntes Publikum warnte. Foerster ist neben Kurt Eisner, dem pazifistischen bayerischen Ministerpräsidenten, unter dem Foerster zum diplomatischen Gesandten des Freistaats Bayern wurde, eines der Hauptangriffsziele von Webers Polemik. Was Weber als »Gesinnungsethik« bezeichnet, ist wesentlich ein Aktionismus, der allzu sehr auf die Wirkungskraft der exemplarischen Tat und des Appells vertraut auf der Basis eines leichtsinnig optimistischen Menschenbildes und der zweifelhaften Annahme latenter moralischer Kräfte handelt. Für diesen Glauben an das Menschliche ist aber in der »Verantwortungsethik« des Politikers aus Berufung kein Platz; dieser operiert, wie es bereits Machiavelli forderte,⁷¹ unter der *methodisch* zu nennenden Prämisse, dass nur auf die Unzulänglichkeit des Menschen Verlass sein kann.

Gefährlich erschien Weber vor allem die Humanitätslosungen im Stile des politischen Expressionismus und des Pazifismus, in denen eine Adäquatheit von Methode und Inhalt der Politik, eine Revolution der umfassenden Humanität verkündet wurden – Losungen, die durchaus auch in den offiziellen Proklamationen der neuen revolutionären Regierung enthalten sind.⁷² Als jedoch am 7. April in München die Räterepublik ins Leben gerufen wurde, zeigten selbst die beteiligten deklarierten Pazifisten eine mitunter erstaunliche Bereitschaft zur Einschränkung derartiger Prinzipien. Schon unter der Regierung Eisner versicherte der als Redner nach München geholte erklärte Pazifist und Gandhi-Anhänger Gustav Landauer den gegenrevolutionären Kräften, dass das oberste Ziel der Regierung des Freien Volksstaats Bayern nicht die Wahrung von »Ruhe und Ordnung«⁷³ sei und dass man sich gegen konterrevolutionäre Angriffe zu wehren wüsste. Nachdem sich die Revolution bedingt durch den Mord an Eisner radikalisiert hatte, zuerst die »Räterepublik Baiern« unter der Führung von Linkssozialisten und Anarchisten proklamiert und später von den Kommunisten übernommen und gegen die konterrevolutionären Angriffe verteidigt wurde,

70 Hennis (2003): Max Weber und Thukydites, S. 11.

71 Vgl. Münkler (2007): Machiavelli, S. 263–280.

72 Vgl. die in Erich Mühsams Rechenschaftsbericht über die Räterepublik abgedruckte frühe revolutionäre Proklamation des Münchner Arbeiter- und Soldatenrates: Mühsam (o. J.): Eisner bis Leviné, S. 14.

73 Landauer (2010): Der Krieg, S. 280. Zu Landauer und der Frage von Gewalt und Nicht-Gewalt in der Münchner Räterepublik vgl. Bartolf/Miething (2019): Gustav Landauer and the Revolutionary Principle of Non-Violence.

betätigte sich der pazifistische Schriftsteller und Schüler Max Webers Ernst Toller bei den verzweifelten Abwehrversuchen der Münchner Roten Armee als Kommandant. Das Münchner Experiment unterschied sich im politischen Umgang mit der Gewaltfrage nicht wesentlich von anderen radikalen Experimenten in den mitteleuropäischen Revolutionen, etwa der Ungarischen Räterepublik. Die Ablösung der zahlreiche Pazifisten unter sich enthaltenden ersten Führung durch die kommunistische unmittelbar nach dem ersten gewaltsamen Angriff gegen die Räterepublik – dem sogenannten »Palmsonntagsputsch« – ist symptomatisch für Scheitern des Pazifismus in diesem Zusammenhang. Wie bei dieser brachte der Schritt zur Diktatur des Proletariats das Resultat, eine an Opfern den Roten Terror um ein Vielfaches übertreffendes Ausmaß an Gegengewalt hervorzurufen, der man unterliegen sollte.

Mit »reinen Mitteln« ist man also den Konterrevolutionären nicht entgegengetreten. Der Einsatz und Erfolg der beispielgebenden Tat und der Ethik der Gewaltlosigkeit sind in der literarisch-fiktionalen Aufarbeitung der revolutionären Ereignisse präsenter als in ihrem faktischen Verlauf. Ein zentraler Text ist mit Blick auf die Vorgänge in München im April 1919 Ernst Tollers Drama *Masse-Mensch*. In diesem Stück, das im Oktober desselben Jahres verfasst und im folgenden Jahr in Nürnberg uraufgeführt wurde, setzt Toller den Konflikt zwischen der pazifistischen und der gewaltsamen Methode als einer entscheidenden Weggabelung für den revolutionären Prozess in den Dialogen zwischen der Figur des »Namenlosen« – ein Revolutionär etwa vom Schlage des bayerischen Kommunistenführers Eugen Leviné – und der ebenso namenlos bleibenden »Frau« in Szene. Die in der Gefängniszelle stattfindende Debatte zwischen dem Namenlosen und der Frau ist eine um zwei konträre Konzeptionen der Revolution.

Der Namenlose vertritt ein Verständnis der Revolution als *Rache*: »Ihr rächtet eure Brüder. / Masse ist Rache am Unrecht der Jahrhunderte. / Masse ist Rache.«⁷⁴ Das Verlangen nach Rache, dessen Evokation Foerster dem *Kommunistischen Manifest* unterstellt hatte und das auch Kautsky als niedriges Motiv für revolutionäre Gewalt bezeichnet,⁷⁵ ist ein stark mobilisierendes Motiv, es kontinuiert jedoch lediglich die mimetische Fortzeugung der Gewalt und den Krieg. Akte der Rache würden, so argumentiert Foerster, nur ihresgleichen zur Geburt verhelfen. »Wahrer Radikalismus« liege hingegen im »Neu-Beginnen«, in der »Emanzipation von dem, was die Andern taten: der Stoß wird nicht einfach weitergegeben, sondern

74 Toller (2010): *Masse-Mensch*, S. 41.

75 Kautsky (1919): *Terrorismus und Kommunismus*, S. 116. Selbst Georges Sorel, nach dem die Leidenschaften des Proletariats zwecks der Steigerung seines Kampfeswillens zu bearbeiten und zu fördern sind, urteilt negativ über die Rache: vgl. Sorel (1981): *Über die Gewalt*, S. 194 f.

in eine feinere Art von Energie, in eine geistigere Art der Gegenwirkung verwandelt – aus Zorn und Rache wird Großmut – Erziehung – Hilfe«. ⁷⁶ Diesen Gedanken finden wir in Tollers Drama in der Antwort der Frau auf die zitierte Aussage des Namenlosen: »Zerschellt die Waffen der verwesten Zeit. / Zerschellt den Haß! Zerschellt die Rache! Rache ist nicht Wille zur Umgestaltung, / Rache ist nicht Revolution, / Rache ist die Axt, die spaltet / Den kristallinen, glutenden, / Den zornigen, erzenen Willen zur Revolution.« ⁷⁷ Für die Frau ist der Namenlose bloß ein Abkömmling des Krieges: »Dein Vater der hieß: Krieg. / Du bist sein Bastard.« ⁷⁸ Losungen wie »Masse soll Volk in Liebe sein« oder »Werkverbundnes freies Volk [...] / Werkverbundene freie Menschheit«, ⁷⁹ die von der Frau ausgegeben werden, sind Paraphrasierungen pazifistischer und utopisch-sozialistischer Leitsprüche, wie sie in der Frühphase der deutschen Revolution kursierten und an denen die Frau beharrlich festhält, obwohl die Revolution bereits längst einen bürgerkriegsnahen Kurs eingeschlagen hat.

Der Revolutionär ist zum Erreichen seines Zieles nur dazu berechtigt, sich selbst zu opfern, aber niemanden sonst: So lautet das moralische Grundprinzip der Frau. Bevor sie ihren Henkern vorgeführt wird, sagt sie dem Namenlosen gegenüber ihre eigene Apotheose voraus: »Du lebstest gestern. / Du lebst heute. / Und bist morgen tot. / Ich aber werde ewig, / Von Kreis zu Kreis, / Von Wende zu Wende, / Und einst werde ich / Reiner, / Schuldloser, / Menschheit / Sein.« ⁸⁰ Trotz ihrer Ohnmacht gegenüber der sie einkerkernden und schließlich exekutierenden Staatsgewalt ist sich die Frau gewiss, auf der Seite dessen zu stehen, was sich trotz ihrer momentanen Unterlegenheit als das Letztgültige erweisen werde. Hier klingt Foersters Forderung nach, dass die politische Moral vom »Realismus« zur »Wahrheit« sich weiterbewegen müsse, ⁸¹ dass sie sich von ihrer Fixierung auf augenblickliche Erfolge ablösen und auf die tieferliegenden, sich langsam, aber sicher geltend machenden moralischen Kräfte setzen müsse.

Im Stück Tollers wird der Frau schnell recht gegeben. Unmittelbar nachdem sie getötet wird, wollen sich zwei Mitgefangene über ihre Hinterlassenschaft im Gefängnis hermachen. Doch sie machen plötzlich halt, und man hört eine der beiden Figuren ausrufen: »Schwester, warum tun wir das?«, woraufhin die zweite Gefangene zusammenbricht und ihren Kopf im Schoß verbirgt. Die Weigerung der Frau, an der Fortzeugung des Übels teilzunehmen, hat sich übertragen; die Beraubung der Toten wird unterlassen. In einem Augenblick schlagartiger peri-

76 Foerster (1919): Christentum und Klassenkampf, S. 144.

77 Toller (2010): Masse-Mensch, S. 42.

78 Ebd., S. 55.

79 Ebd., S. 57.

80 Ebd., S. 58.

81 Foerster (1919): Christentum und Klassenkampf, S. 130.

petischer Erkenntnis wird durch das Martyrium der Frau das Humane in einer feindlichen und destruktiven Umwelt wiederhergestellt.

Dass dieses religiös-politische Phantasma in der Luft lag und dass Max Webers Befürchtungen durchaus berechtigt waren, zeigt das bereits 1917/18 verfasste und 1919 erscheinende Drama *Die Gewaltlosen* von Ludwig Rubiner, einem weiteren Autor des literarischen Expressionismus. Die erzieherischen Intentionen, die Rubiner mit diesem Drama verfolgte, werden darin deutlich, dass er es im Rahmen des von ihm 1919 gegründeten Proletarischen Theaters, einer Wanderbühne für Arbeiterpublikum, dessen Darbietungen u. a. in Fabriken stattfanden, aufzuführen gedachte.⁸² In diesem Stück, dessen Szenerie ein namenlos bleibendes, in revolutionärem Umsturz befindliches Land darstellt, ist es in ähnlicher Weise wie bei Toller die Selbstopferung der Führer einer Aufstandsbewegung, die das Ende der Gewaltdynamik herbeiführt. Nachdem die Revolutionäre von einem Verräter unter ihnen als verantwortlich für die Nahrungsmittelknappheit, unter der das Volk zu leiden hat, denunziert werden, steht der Mob kurz davor, seine Führer zu lynchen. Die Revolutionäre kämpfen keinen verzweifelten Kampf mehr, um sich zu verteidigen. Die Revolution scheint besiegt. Doch dies ist ein Fehlurteil, das sie nach Kriterien des Erfolgs bewertet, die auf sie nicht anwendbar sind. Die Revolution ist kein Krieg, in dem eine Partei als Siegerin hervorgeht, daher ist mit dem Tod der Revolutionäre ihr Schicksal noch nicht besiegelt. »Nicht besiegt. Wir siegen nicht. Es gibt keinen Sieg! Hinaus mit dem Sieg aus der Welt! Wir sind nicht Soldaten, wir sind Menschen! Nicht Sieg befreit euch – nur eure Erkenntnis!«⁸³ Es sind Einsicht und daraus folgende Humanisierung, die mit dem Märtyrertod der Revolutionäre eintreten und eine Umwälzung bewirken. »Volk, dein neues Leben beginnt! Die letzte Gewalt gegen uns!«⁸⁴ ist ihr letzter Ruf, bevor sie in einer Art *Imitatio Christi* von denen getötet werden, die gerade adressiert wurden und denen ihr Einsatz gegolten hatte. Erst durch diesen letzten Akt sinnloser Gewalt wird der Schleier zerrissen, der Abgrund der Gewalt wird sichtbar: »Gewalt! – Wir sind verloren! Das Ende!«⁸⁵

82 Es kam jedoch aufgrund von Streitigkeiten innerhalb des »Bundes für proletarische Kultur«, der das Theater betrieb, zu keiner Aufführung; vgl. Petersen (1980): Ludwig Rubiner, S. 57.

83 Rubiner (2017): *Die Gewaltlosen*, S. 91.

84 Ebd., S. 93.

85 Ebd., S. 94.

3.3 Erprobung und Kritik der Politik der reinen Mittel

In seinem Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« von 1921 spricht Walter Benjamin von dreierlei Legitimationsstrategien mit Blick auf politische Mittel: einer naturrechtlichen, der die Mittel als durch die gerechten Zwecke legitimiert erschienen; einer positivistischen, die die Rechtskonformität als einzig relevanten Gesichtspunkt betrachtet; und einer dritten, die ihre Qualität in moralischer Hinsicht nicht aus den Zwecken ableitet, denen sie dienen, sondern nach dem ihnen als Mittel eigenen »Gesetz«. Die Sittlichkeit von Mitteln ist demnach danach zu beurteilen, ob sie Gewalt als Reaktion provozieren oder nicht.⁸⁶ Die erste Legitimationsstrategie ist bei den Bolschewiki zu finden, die zweite bei den so schnell wie möglich zum verfassungsmäßigen Rahmen der Politik zu gelangen suchenden Sozialdemokraten, die letzte bei den soeben diskutierten pazifistischen Autoren. Im Lichte der Trias Benjamins bewegt sich die bolschewistische Politik insofern auf den Bahnen der naturrechtlichen Tradition, als sie ihre Gewalt mit Blick auf den gerechten Zweck der Herbeiführung der besseren Zukunftsgesellschaft rechtfertigt. Zugleich versucht sie aber das Problem der Eigengesetzlichkeit der Mittel mit der Vorstellung eines absoluten Umschlags zu bewältigen: Die Dynamik von Schlag und Gegenschlag ist nur ein Problem, solange sich zwei antagonistische Subjekte gegenüberstehen, mit der Niederwerfung der Bourgeoisie würde aber das ökonomische Substrat der politischen Konflikte schwinden.

Karl Radek bemerkt über Kautskys Analyse der in der Geschichte der Klassenkämpfe zu beobachtenden Milderung der Sitten, dass der Sozialdemokrat mit sittlichem Fortschritt verwechsle, was in Wahrheit Unentschlossenheit der wieder und wieder besiegten Revolutionäre und Weigerung, das Notwendige zu tun, gewesen sei. »Sein Lob gilt ihnen, wenn sie sich niederschlagen lassen.«⁸⁷ Das endlich zu revolutionärer Entschlossenheit gelangte Proletariat wird als moralisch bodenlos abgelehnt; die Menschewiki, die mitteleuropäischen Sozialdemokraten und damit Kautsky wollen das russische Proletariat »milde, hilfsbereit und gut« und versprechen, ihm nach dem unvermeidlichen Fall ein Denkmal zu setzen: »Gefallen, gemeuchelt durch den kapitalistischen Terror, weil es edel war, und den Geboten der Menschlichkeit folgte.«⁸⁸ Man kann diesen Vorwurf unschwer auch gegen Rubiner und Toller wenden; ein Denkmal der moralisch unbefleckten »schönen Seele«, die die hässliche Wirklichkeit unbarmherzig zugrunde richtet, sind die Texte Rubiners und Tollers, die ihr zum

⁸⁶ Vgl. Benjamin (1991): Zur Kritik der Gewalt, S. 179, 193.

⁸⁷ Radek (1919): Proletarische Diktatur und Terrorismus, S. 8.

⁸⁸ Ebd., S. 33.

moralischen Trost einen fiktionalen Triumph über die schlechte Welt zuteilwerden lassen. Die Bewährung des disruptiven Aktes wird in die Literatur verlegt, Politik vermischt sich mit Fiktion in einer Weise, dass man von einer Kontamination sprechen könnte, die politisches Verantwortungsbewusstsein vernebelt, indem die politische Niederlage und das zu dieser führende Handeln durch die Literatur mythisiert und überhöht wird.

Fiktion schließt den Hiatus zwischen Ideal und Realität, verschafft dem Prinzip der Gewaltlosigkeit den Status einer triumphierenden Kraft, Literatur geriert sich als politische Prophetie und erzeugt damit politische Effekte, ohne sich für die Konsequenzen dieser zu verantworten. Die Kritik an den pazifistischen Politik mit dem Mittel der Literatur kam nicht nur vonseiten eines bürgerlichen Intellektuellen wie Max Weber,⁸⁹ sondern in noch vehementerer Form vonseiten radikal Linker, die sie als Bedrohung ihrer Sache ansehen musste. In seinen unter dem Titel »Es geht um den Realismus« in der Zeitschrift *Das Wort* 1938 erstmals erschienenen literaturhistorischen Reflexionen zum Expressionismus wirft Georg Lukács diesem vor, in der Revolutionszeit den »verschiedenartigsten antirevolutionären Parolen (abstrakter Pazifismus, Ideologie der Gewaltlosigkeit, anarchistische Schrullen etc.)«⁹⁰ das Wort geredet und damit eine Schwächung des Proletariats herbeigeführt zu haben.

Indes ist die Politik des gewaltlosen Widerstandes, wie sie von Foerster gefordert wird, zum Zeitpunkt der Revolution bereits durchaus praxiserprobt – wenn auch nicht unbedingt in Europa, so doch in der größeren Welt: Die vom Bürgerrechtler Booker T. Washington von der afro-amerikanischen Emanzipationsbewegung geforderte Strategie der Gewaltlosigkeit diente als Vorbild für Foersters Überlegungen in *Christentum und Klassenkampf*,⁹¹ und in der indischen Unabhängigkeitsbewegung war zum Zeitpunkt der Revolution in Mitteleuropa die Methode der Satyagraha – also die Methode des gewaltlosen passiven Widerstands – durch Mahatma Gandhi bereits fest etabliert worden.⁹² Die »gestische« Bezeugung stellt ein zentrales Motiv des Satyagraha dar, das als »Festhalten an der Wahrheit« zu übersetzen ist: ein Festhalten an der Wahrheit der fatalen mimetischen Logik der Gewalt, der Absorption des Menschen durch die gewaltvollen Konflikte, in die er sich begibt, und ein Festhalten am Willen, aus diesen Kreisläufen auszubrechen, ohne sich deshalb in bestehende Verhältnisse der Unterdrückung zu fügen. Zugleich erschließt die Methode Gandhis, ursprünglich

89 Vgl. Marty (2018): Keine Spur vom Adel unserer Natur.

90 Lukács (1973): Es geht um den Realismus, S. 220.

91 Vgl. Foerster (1919): Christentum und Klassenkampf, S. 164.

92 Vgl. Gandhi (1924): Jung Indien. Für die Bekanntheit der Methode Gandhis in Europa sorgte unter anderem Romain Rolland; vgl. Rolland (1923): Mahatma Gandhi.

abgestellt auf die öffentliche Meinung im Mutterland des British Empire, Moral als einen Machtfaktor: Gewalt erzeugt Widerstand und Feindlichkeit dort, wo vorher noch keine war, während Gewaltlosigkeit angesichts eines gewalttätigen Gegners nicht nur das Gegenüber moralisch kompromittiert, sondern auch Sympathien und Solidarität gewinnt.

Einige Jahre später, gegen Ende der instabilen Frühphase der Weimarer Republik, sollte die Politik der »reinen Mittel« schließlich auch in Deutschland eine großangelegte Umsetzung erhalten. Als Anfang 1923 nach dem durch eine schwere wirtschaftliche Krise bedingten Einstellen der deutschen Reparationszahlungen das Ruhrgebiet von französischen und belgischen Truppen besetzt wurde, reagierte die Bevölkerung mit einem von der Regierung Wilhelm Cunos veranlassenen passiven Widerstand, der unter anderem Generalstreiks, die Weigerung zur Kooperation seitens der Behörden und Stör- und Sabotageakte umfasste.⁹³ Auch wenn der Ruhrkampf militant-nationalistische Elemente umfasste und keinesfalls als ausschließlich pazifistischer Widerstand verstanden werden darf, veranlasste er dennoch einen Philosophen wie Paul Natorp zu schreiben, dass im »Kampf der Gewaltlosigkeit gegen die Gewalt [...] an Ruhr und Rhein«⁹⁴ sich ein neuer politischer Geist manifestiert habe. Er zeige sich in dem

ernsten Kampfe der Ruhrarbeiter gegen die fremden Eindringlinge, diesem merkwürdigen Kampfe mit keiner anderen Waffe als der Nichtgewalt, aus einer Tapferkeit von größerer, menschlicherer Art als auch der besten im Kriege bewiesenen; nicht aus der sittlichen Forderung des Rechts und der Freiheit allein, sondern aus dem Wesenwillen des unbedingten Einstehens für niemals aufzugebende, zuletzt rein seelische Gemeingüter des Volkes und der Menschheit; zuletzt aus einem kaum sich selbst eingestandenem Geiste der Brüderlichkeit, den wir sonst in der heutigen Menschheit, hüben wie drüben, ach wie sehr vermissen.⁹⁵

Natorp vertrat gegen Ende seines Lebens eine Politik auf der Basis der Bergpredigt und der pazifistischen Lehre »Krieg darf nicht mehr sein«, wobei er versuchte, diese mit dem Nationalismus zu vereinen, der in seinen Augen »von jedem Gedanken an kriegerische Gewalt gereinigt werden« müsse. »Gewalt hat ihre Rolle ausgespielt«,⁹⁶ lautet sein Urteil über die jüngste Geschichte. In seinen unter dem Eindruck des Ruhrkampfes geprägten Ausführungen erscheinen die Motive der pazifistischen Umkehr und der Disruption als verkörpert durch die deutsche Politik, die als eine aus den Gewaltereignissen von Krieg und Revolution geläutert hervorgehende erscheint.⁹⁷ Die Weigerung, in der erwartungsmäßigen Weise auf

93 Hannig (2022): Die Ruhrbesetzung.

94 Natorp (1924): Der Deutsche und sein Staat, S. 14.

95 Ebd., S. 102.

96 Ebd., S. 118.

97 Vgl. dazu Abschnitt 7 dieses Buches.

Gewalt zu antworten – die französisch-belgische Besatzungsmacht ging durchaus gewaltsam gegen die streikende Bevölkerung vor, die mehrere Todesopfer beklagen musste –, gründet für Natorp in der Einsicht in den Abgrund der sich fortzeugenden und steigernden Gewalt, die sogar so weit geht, die Selbstopferung als Staatsvolk in Kauf zu nehmen, um durch dieses Beispiel bei der Weltöffentlichkeit eine Umkehr und einen Bruch mit dem Gewaltprinzip herbeizuführen:

Die Hoffnung, daß der Graus der Erfahrung des Krieges mit den furchtbaren Waffen modern vervollkommener Vernichtungstechnik vom Kriege abschrecken würde, hat sich bislang nicht erfüllt und wird sich so bald nicht erfüllen. Diese Hoffnung unterschätzt den Reiz des Möglichen, die Wollust des Sieges, den Wahnsinn des Prestige. Die bittere Erfahrung, dessen zumal, was sich heute Frieden nennt und im Glanz der Gerechtigkeit strahlen wollte, müßte endlich auch dem Blindesten die Lehre erteilt haben, daß auf dem Gewaltwege zu einem andern »ewigen Frieden« als durch den Selbstmord der Völker nicht zu gelangen sein wird, es wäre denn durch diese ernste Lehre, indem gerade durch das grelle Gegenbild der schnödesten Gewalt die Idee der Nichtgewalt hoch emporgehoben wird und in aller Menschheit endlich sieghaft durchdringt, so daß die Gewalt selbst vor ihr überwältigt und die Waffen streikt. Soll Deutschland das Opfer sein, mit dem dieser Sieg erkaufte wird, dann sei es das Opfer. Vielleicht, daß es eben damit seinen Weltberuf erfüllt.⁹⁸

Das aus dem vorhergehenden Kapitel bekannte Motiv des für Täter und Zusehende moralisch heilsamen Martyriums verbindet sich hier erstaunlicherweise mit einer Vorstellung der welthistorischen Mission der Deutschen.

Selbstverständlich sorgten solche Ideen für Empörung bei den weltanschaulichen Gegnern. Als Gegenstimme aus dem militant nationalistischen Lager kann hier Adolf Hitler zitiert werden, der angesichts der Übernahme von Methoden eines kolonisierten Volkes durch eine nach den Bestimmungen des Versailler Vertrages demilitarisierte europäische Nation an rassistisch und nationalistisch motivierte Gefühle der Erniedrigung appellieren konnte, sondern diese als den Verlust eines politischen Realismus deutet, der offensichtlich die Überlegenheit europäischer Politik ausmacht und den das deutsche Volk nur zum Preis seiner künftigen Ohnmacht aufgeben kann. Am 12. September 1923 äußert er auf einer Versammlung der NSDAP in München:

Pazifismus als Staatsidee! ›Völkerrecht‹ anstatt Macht! Alle Mittel sind recht, das Volk zu entmannen. Man stellt ihm Indien als Vorbild hin. ›Passive Resistenz‹ wie man sich ausdrückt. Ja, ein Indien wollen sie aus Deutschland machen, ein träumendes Volk, das sich aus der Wirklichkeit abkehrt, damit sie es für alle Ewigkeiten bedrücken, damit sie es mit Haut und Haar ins Sklavenjoch spannen können.⁹⁹

⁹⁸ Ebd., S. 42.

⁹⁹ Zitiert nach Kuhlmann (2012): Subhas Chandra Bose und die Indienpolitik der Achsenmächte, S. 37 f.

Als träumendes Volk wären nach Hitler die Deutschen also gleichsam von indischen Weisheitslehren geschulte Schafe unter machiavellistisch geschulten Wölfen.

Diese Äußerungen verdeutlichen den Einfluss außereuropäischer Denktraditionen auf das krisengeprägte politische Denken in Deutschland und der Idee einer *Heilung durch äußere Einflüsse*.¹⁰⁰ Mehrere Passagen aus *Der Deutsche und sein Staat* machen deutlich, dass Natorp als pazifistischer Theoretiker wie bereits vor ihm Friedrich Wilhelm Foerster von Traditionen außereuropäischen politischen Denkens beeinflusst ist. Den ethischen Wandel in der Politik, den Natorp fordert, sieht er im Geiste Gotamo Buddhas und Dostojewskis vollzogen,¹⁰¹ deren Denken vom Leitmotiv bestimmt sei, dass die bis zum Äußersten geführte Auflösung durch Feindschaft und Krieg aller gegen alle zum Umschlag in Gemeinschaft führen werde. An einer anderen Stelle wirft er die Frage auf, ob angesichts seiner Krisen der sich für »modern« haltende Westen nicht von den »jungen« asiatischen »Völker[n] des Aufgangs«¹⁰² zu lernen habe, wobei er Indien, Japan und China nennt.¹⁰³

Die Polemik Hitlers gegen den Einfluss indischer Weisheitslehren auf die deutsche Politik hat den Hintergrund, dass in Anbetracht einer ähnlichen Ablehnung der Nachkriegsordnung durch das den Bestimmungen des Versailler Vertrages unterworfenen Deutschland und des in seinen Forderungen nach Unabhängigkeit sich übergangenen sehenden Indiens mögliche Zusammenschlüsse der antikolonialen Kämpfe und des »völkischen« Kampfes diskutiert wurden – eine Vorstellung, die Hitler in *Mein Kampf* mit der Begründung ablehnt, dass eine solche Verbindung des eigenen nationalen Schicksals mit kolonisierten, zur militärischen Wehr unfähigen und rassistisch minderwertigen Nationen für den »völkischen Mann« auszuschließen sei.¹⁰⁴ Nicht nur von der Seite der radikalen Rechten wurde indes die Übernahme von pazifistischen Ideen abgelehnt. Georg Lukács etwa sah nicht nur die pazifistischen Verirrungen im Expressionismus als eine Gefahr für den proletarischen Klassenkampf, sondern erblickte eine solche auch in der begeisterten Rezeption des bengalischen Autors Rabindranath Tagore durch seine gebildeten Zeitgenossen in Deutschland und Europa. Der Dichter und Philosoph Tagore hatte in seiner vielgelesenen Schrift zu den

100 Die Vorstellung betraf nicht nur das Problem der Gewalt, sondern auch der Demokratie; vgl. Kapitel 10.4.2 zur Rezeption Ku Hung-Mings.

101 Natorp (1924): *Der Deutsche und sein Staat*, S. 32.

102 Ebd., S. 99.

103 Zu Indien als kulturell-zivilisatorischem Vorbild in der Reformpädagogik und der Jugendbewegung, in denen Natorp engagiert war, vgl. Horn (2018): *Indien als Erzieher*.

104 Adolf Hitler: *Mein Kampf*, Bd. 2. München 1932, S. 747, zit. n. Kuhlmann (2012): Subhas Chandra Bose, S. 38.

Ursachen des Ersten Weltkriegs, *Nationalismus*, prophetisch von einer Zukunft geschrieben, in der »die Macht beschämt von ihrem Thron herabsteigt und der Liebe Platz macht«. ¹⁰⁵ Für Lukács ist er mit seiner Lehre der Gewaltlosigkeit *de facto* ein Förderer des britischen Imperialismus und schade zu dessen Gunsten der indischen Unabhängigkeitsbewegung. In seinem 1921 in deutscher Übersetzung erscheinenden Gandhi-Roman *Das Heim und die Welt*, den Lukács in der *Roten Fahne* bespricht, interessiert sich Tagore ausschließlich für die »prinzipielle« Frage der moralischen Zulässigkeit der Gewalt und vernachlässigt dabei die einzig relevante Frage der konkreten Politik, nämlich die des Erfolgs. Mit Anklängen aus Max Webers *Politik als Beruf*, wird den Gesinnungsethikern eine Sorge um die Unbelastetheit ihres Gewissens vorgeworfen, die sich der Politiker nicht erlauben könne:

Er ist ja Ethiker, ihn gehen nur die »ewigen Worte« an: Mögen die Engländer mit den Schäden, die ihre Gewaltanwendung in ihrer Seele anrichtet, abfinden, wie sie wollen und können – *seine Aufgabe ist, das Seelenheil der Inder zu retten*, sie vor den Gefahren, die Gewalt, List usw. mit denen sie ihren Befreiungskampf führen, *für ihre Seele bedeuten, zu schützen*. Er sagt: »Die Menschen, die für die Wahrheit sterben, sind unsterblich; und wenn nur ein ganzes Volk für die Wahrheit stirbt, so wird es auch in der Geschichte der Menschheit Unsterblichkeit erringen.« ¹⁰⁶

Damit liefere Tagore die »Ideologie der ewigen Unterwerfung Indiens«. ¹⁰⁷ Die Vorstellung einer Bekehrung der europäischen, dem Mittel der Gewalt allzu sehr vertrauenden Politik durch indische Ethik und Weisheitslehre – eine Belehrung, deren Dringlichkeit durch den Weltkrieg überdeutlich geworden sei, wie Tagore in *Nationalismus* mahnt – wäre daher abwegig.

Anders als bei den Kommunisten, die den Pazifismus aus der eigenen Bewegung fernhielten und den von den russischen Bolschewisten propagierten revolutionären Utilitarismus, der Gewalt als legitimes und zielführendes Mittel deutet, ideologisch durchsetzten, konnten pazifistische Ideen in der sozialdemokratischen, linkssozialistischen und gewerkschaftlichen Bewegung durchaus Fuß fassen. Der belgische Sozialist und Sozialpsychologe Hendrik de Man etwa, der in den zwanziger Jahren in Deutschland unter anderem an der gewerkschaftlichen Akademie der Arbeit in Frankfurt am Main unterrichtete, argumentiert 1928 in einem Aufsatz mit dem Titel »Sozialismus und Gewalt«, dass zwar eine generelle Verbannung der Gewalt aus dem politischen Kampf unmöglich sei, weil Aktionsmethoden wie Streiks und Demonstrationen auf Angsteinflößung abzielen und damit Formen der Gewalt darstellen, die Gewaltformen jedoch im Kampf der Arbeiterklasse eine Sublimation durchlaufen. Im Zuge dieser treten an die Stelle

¹⁰⁵ Tagore (1921): *Nationalismus*, S. 59.

¹⁰⁶ Lukács (1977): *Tagores Gandhi-Roman*, S. 110 f., Hervorhebungen im Original.

¹⁰⁷ Ebd., S. 111.

der physischen Gewalt neue Formen, die zwar auch auf die Niederwerfung des Gegners und eine gewisse Zerstörung hinauslaufen, nicht aber seine physische Vernichtung herbeiführen. Der Streik als zentrales proletarisches Kampf- und Machtmittel ist ein im oben beschriebenen Sinne disruptiver Akt, denn in ihm antwortet die eine Seite auf die Schläge der anderen Seite nicht mit gleichartigen Schlägen, sondern mit »höheren« Mitteln. Die Bedeutung des Streiks für den Arbeitskampf sei

das stärkste Argument für jenen melioristischen Pazifismus, der die Überwindung des Gewaltkampfes für sich selbst als unbedingt ethische Forderung stellt, bei den anderen aber aus der Einsicht in die Unzweckmäßigkeit des Mittels erwartet. Das Wesen des Streiks ist eben die Nicht-Leistung, die objektive Passivität bei psychischer Aktivität; mit anderen Worten, der scheinbar passive, in Wirklichkeit aber höchst aktive Widerstand, weil er eine persönliche Entscheidung voraussetzt, die ein Opfer bedeutet und die Überwindung der eigenen Angst vor Brotlosigkeit erfordert. Die Gewalt des Brotherrn, die auf Angst vor dem Hunger beruht, wird hier durch eine höhere, weil weniger physische Gewalt überwunden.¹⁰⁸

Die Entscheidung für oder gegen die Gewalt ist dabei nicht allein eine Frage der Ethik, sondern auch der Zweckmäßigkeit. In dem Maße, in dem politische Freiheiten zunehmen und sich der Wille der Masse durch Wahlen kundtun kann, übertrifft das Mittel der Propaganda bei weitem die Effizienz der Gewalt. Gewalt gegen gewaltlos Streikende hat den den Intentionen des Gewaltübenden entgegengesetzten propagandistischen Effekt, die Sympathien der Öffentlichkeit auf die Seite der Streikenden zu ziehen. Instrumentelle Rationalität und moralische Wertrationalität geraten somit wieder in ein Harmonieverhältnis; die guten Mittel sind zugleich auch die effizienteren.

Aus Zweckmäßigkeitsüberlegungen wird auch vom USPD-Rätetheoretiker und ehemaligen Berufssoldaten Ernst Däumig¹⁰⁹ die bolschewistische bzw. spartakistische Methode während des zweiten Rätekongresses in Berlin im April 1919, bei dem über die grundsätzliche Ausrichtung und Funktion der Räte diskutiert und entschieden wurde, abgelehnt. Die wahre Macht des Proletariats liege nicht in seiner Bewaffnung. Sie soll nicht nach russischem Modell ausgehen von der eroberten und diktatorisch gebrauchten Staatsmacht, sie liege in seiner wirtschaftlichen und politischen Organisation in den Räten. Die auf diese Weise geschaffene Macht allein sei es, die den gewaltsamen Angriffen der Konterrevolution gewachsen sei. Bewaffnete Vorstöße des Proletariats hätten vornehmlich die Konsequenz gehabt, dass die Gegenseite mit ihren überlegenen Gewaltmitteln antwortete. Däumig spricht von einer »Wechselwirkung von spartakistischen Unklugheiten und Torheiten und militärischen Repressionen«,

108 De Man (1928): Sozialismus und Gewalt, S. 167.

109 Zu Ernst Däumig vgl. Morgan (1982): Ernst Däumig and the German Revolution of 1918.

die sich »immer gesteigert haben, bis zu den furchtbaren Ereignissen« seit den Dezemberkämpfen von 1918, an die »nicht bloß mit dem Parteigehirn« heranzugehen sei, »sondern mit allgemeinem sozialistischem Menschheitsempfinden«. ¹¹⁰ Die organisierte Arbeitskraft sei das zentrale Mittel des Proletariats, der Gegenseite ihren Willen aufzuzwingen, und daher müsse das vordringlichste Ziel der Revolution der Ausbau und die Verfestigung dieser Organisation im Staatsgefüge sein. Während die Diktatur des Proletariats noch am Obrigkeitsstaat und an einem politischen Machtverständnis festhält, bedeutet die wirtschaftliche Organisation des Proletariats den schrittweisen Aufbau demokratischer Macht:

Wir müssen unter allen Umständen dafür sorgen, daß dieser alte Obrigkeitsstaat umgebaut, daß er umgewälzt wird, nicht mit gewaltsamen Mitteln, sondern durch Eindringen der lebendigen Kräfte des Proletariats in diesen alten Staat hinein, organisch anfangend von unten nach oben. ¹¹¹

Man kann hier eine Technik der sozialen Transformation erkennen, die jene Provokation der mimetischen Reaktion in der Behandlung der sozialen Materie vermeidet, die, wie oben ausgeführt wurde, eben zu keinem anderen Ergebnis führen kann als zum Ausbau des Staates und seiner Kontrollinstrumente, der im Zuge der bolschewistischen Diktatur des Proletariats in exzessive Höhen getrieben wurde. Das Mittel der revolutionären Gewalt steht in einem praktischen Widerspruch zum marxistischen Prinzip der Emanzipation der Gesellschaft von ihrer staatsförmigen Konstitution. Durch die Zerstörung von Vertrauen und das Hinterlassen unvergoltener Wunden, aus denen jederzeit Gegengewalt entstehen kann, bewirkt die Gewalt – und die meist mit ihr in Gemeinschaft erscheinende Lüge, die nicht-physische Form der Instrumentalisierung des Anderen zu politischen Zwecken –, dass die friedliche Übergabe der Macht und damit der Kontrolle über das »Projekt« des Sozialismus an die Gesellschaft selbst, die am Ende der Diktatur des Proletariats stattfinden soll, zur Unmöglichkeit wird. Der Terrorismus, wie er von Trotzki verteidigt wurde, konstituiert die Gesellschaft als eine gesellschaftliche Materie, der nur durch das Mittel sich perpetuierender Gewalt eine bestimmte Form aufgeprägt werden kann. Er setzt – wie die bürgerlichen Revolutionen zuvor – auf *Gewalt* und den Staat, der Sozialismus müsse aber auf *Macht* und damit auf wirtschaftlicher Organisation aufgebaut werden. »Wenn man unter Macht die Beherrschung des Seienden durch Einsicht in seine Bedingungen versteht, so ist Gewalt die Beherrschung des Seienden durch unbedingte Unterdrückung aller Widerstände«, schreibt 1925 die österreichische Pazifistin Rosa Mayreder. »Druck erzeugt Gegendruck, Vergewaltigung

110 Däumig (1919): Der Aufbau Deutschlands und das Rätesystem, S. 26.

111 Ebd., S. 12.

Auflehnung«,¹¹² die Gewaltherrschaft schafft also selbst die Gründe für ihre Aufrechterhaltung.

In seiner *Kritik der Gewalt* gelangt Walter Benjamin auf der Suche nach einem politischen Mittel, das aus der Verstrickung in einen fortlaufenden Austausch von Gewalt auszubrechen imstande ist, zur Vorstellung des proletarischen Generalstreiks, der trotz möglicher katastrophaler Folgen nicht als Gewalt gebrandmarkt werden dürfe, da er den Bruch mit der Arbeit als einer Kampfsphäre bedeute, in der sich Kapitalisten und Arbeiter mittels Staat und Recht gegenseitig ihren Willen aufzuzwingen versuchen.¹¹³ Der Generalstreik ist kein Gewaltakt gegen den Klassenfeind, sondern ist vielmehr ein Verlassen des Feldes der Antagonizität und die Weigerung, dieses wieder zu betreten. Er ist ein Mythos – damit aber nicht bloße Phantastik, sondern eine regulative Idee der politischen Praxis, von der auch Däumig geleitet ist. Die Räte sind für ihn eben der Ort, an dem Macht durch die Einsicht in die »Bedingungen des Seienden« gewonnen werden soll: in erster Linie in die wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisse im Kapitalismus, die das organisierte Proletariat für sich nutzen kann. Die gewaltlose Macht des Proletariats liegt darin, die wechselseitigen gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse für sich zu nutzen. Die Rätebewegung soll einen Prozess der doppelten Disruption betreiben: des Bruchs mit dem obrigkeitsstaatlichen Zwang, der auch zu revolutionären Zwecken nicht genutzt werden soll, und des Bruchs mit der Eskalation der Gewalt, deren wahrscheinlichstes Resultat die Durchsetzung der militärisch überlegenen Konterrevolution sein würde. Nur so sei aus dem »furchtbaren Bankrott der Kulturmenschheit heraus[z]u kommen«. ¹¹⁴

3.4 Der Fall Georg Lukács¹¹⁵

Das Optimum mit Blick auf die Behandlung der sozialen Materie und dasjenige mit Blick auf die Eroberung der politischen Macht sind gegenläufig; vor diesem Dilemma stand die proletarische Revolution. Däumig¹¹⁶ suchte einen Weg, politisch das Optieren für die revolutionäre Einrichtung eines reinen Räte systems,

112 Mayreder (1925): Der typische Verlauf sozialer Bewegungen, S. 46.

113 Benjamin (1991): Zur Kritik der Gewalt, S. 193 f.

114 Däumig (1919): Der Aufbau Deutschlands und das Räte system, S. 20.

115 Dieses Kapitel beruht auf einer publizierten Vorarbeit; Dikovich (2017): Heroismus und Sorge um das Selbst. Textidentisch übernommene Passagen werden nicht eigens gekennzeichnet.

116 Däumig stand in der Revolutionsphase im Austausch mit Arnold Metzger. Metzger notiert am 19. September 1919: »Gestern sprach ich mit Däumig, dem Führer der revolutionären Arbeiter. Wie ich ihn mir aufgrund seiner Schriften vorstellte, ein reiner Charakter, vertrauenserweckend, deutsch besorgt um seine Menschen.« Metzger (1979): Phänomenologie der Revolution, S. 227 f.

das ihn mit den Spartakisten verband, und für die weitestmögliche Vermeidung von Gewalt zu vereinen. Seine Ideen mussten unbefriedigend erscheinen für diejenigen, die zum einen die Eroberung der politischen Macht als unabdinglich für die Wahrung und den Ausbau der durch die Revolution den Räten zugespülten politischen und wirtschaftlichen Macht ansahen, und zum anderen für die, die darin ein Versäumen der Chancen für das Proletariat ansahen, die ihm durch die Krise des Kapitalismus zugekommene Macht für die diktatorische Neuordnung der Verhältnisse zu nutzen und damit den Auftrag der historischen Situation zu erfüllen. Däumigs Weg des langsamen Aufbaus ist nur schwer vereinbar mit der Vorstellung sich in *kairotischen* Augenblicken konzentrierender Möglichkeiten. Tatsächlich sollte das Rätensystem, das zum Zeitpunkt der Verfassung von Däumigs Überlegungen nicht mehr aus der deutschen Politik wegzudenken schien, nach der Konsolidierung der Situation für das Bürgertum, der Festlegung auf die parlamentarische Demokratie und der Ablehnung der Räte durch die reformistischen Teile der Gewerkschaften schnell abgebaut werden. Die Verteidigung der Räte, die Ereignisse wie das Blutbad vom 13. Januar 1920 in Berlin umfassen sollte, gelang nicht. Seine Vorstellungen eines durch die organisierte wirtschaftliche Macht erzwungenen reinen Rätensystems sollten ebenso wie gemäßigtere Vorstellungen¹¹⁷ ins Leere laufen.

Für den aber, der aber im *kairotischen* Moment der gesteigerten Durchsetzungschancen den Schritt zur revolutionären Gewalt und zur Diktatur des Proletariats setzt, gibt es nur noch die Flucht nach vorne. Wenn man das Prinzip des revolutionären Utilitarismus ernst nimmt, dann gilt: Ist einmal die Dynamik der Eskalation in Gang gebracht und der Gegner zur gewaltsamen Gegenwehr provoziert, ist der Erfolg des Unternehmens das einzige, was diesen Schritt rechtfertigen kann. Der Revolutionär ist also verpflichtet, sich rückhaltlos in den Kampf zu stürzen, und skrupulöses Zurückschrecken vor dem, was zum Sieg beitragen kann, aber dem eigenen Seelenfrieden Schaden bringt, wäre ein weder moralisch noch politisch zu rechtfertigendes Handeln. Das Opfer, das zu erbringen ist, liegt dabei nicht nur bei denen, denen Schaden zugefügt wird, sondern auch bei dem, der Schaden zufügt. Solange aber das Töten als Schaden am Selbst bewusst ist, ist immerhin gesichert, dass beim Tötenden ein grundlegender moralischer Kompass intakt und die Absorption durch die Gewalt nicht absolut ist, und damit die Chance gewahrt, dass nach dem beendeten Bürgerkrieg der Aufbau der besseren Ordnung beginnen kann. Eine solche Verbindung der im pazifistischen Diskurs vorgefundenen Idee der Disruption und der bolsche-

117 So etwa die Koexistenz von Parlament und Räten, die ursprünglich im Artikel 165 der Weimarer Reichsverfassung festgeschrieben wurde, jedoch als Verfassungsauftrag nicht umgesetzt wurde. Vgl. Riedel (1991): Der Rätegedanke in den Anfängen der Weimarer Republik und seine Ausprägung in Art. 165 WRV.

wistischen Rechtfertigung der revolutionären Gewalt ist bei Georg Lukács zu finden.

3.4.1 Gewalt, Kultur, Terrorismus

Der Eintritt Georg Lukács' in die Kommunistische Partei Ungarns in den letzten Wochen des Jahres 1918 war eine biographische Wende eines zuvor als feinsinniger Kulturphilosoph und Literaturwissenschaftler bekannt gewordenen Autors, die von seinen Zeitgenossen mit Erstaunen wahrgenommen wurde¹¹⁸ und mit der Lukács sich in den Status einer exemplarisch die Radikalisierung großer Teile der Intellektuellen in Zentraleuropa verkörpernden Figur erhob.¹¹⁹ Wenn im Folgenden Lukács' Überlegungen zu den ethischen Forderungen, die durch den »Befehl der welthistorischen Situation«¹²⁰ an den Revolutionär und die Revolutionärin gestellt würden, diskutiert werden, soll dabei der Ausgang von einem für die Zeit typischen Denkmotiv genommen werden: der Koppelung von Gemeinschaft und die Gewalt. Dabei soll von folgender These ausgegangen werden: Eines der philosophischen Lebensprobleme Georg Lukács' war die Frage der Gemeinschaft. Diese Frage ist ebenso grundlegend für das Denken und auch das praktische Handeln des Philosophen und Politikers wie die Frage der »Möglichkeit von Kultur«, die der Lukács-Schüler György Markus als den »»einzig[e]n« Gedanken«¹²¹ im Leben seines Lehrers bezeichnet hat. Beide Fragen sind in Wahrheit untrennbar miteinander verknüpft. Kultur ist für den jungen Lukács in ihrem Wesen Medium gelebter Gemeinschaftlichkeit. In ihrer Fähigkeit, eine solche herzustellen, zu tragen und zu erhalten, sah er einen Maßstab für die Bewertung kultureller Hervorbringungen und Formen. Die Frage der Kultur führt beim ungarischen Denker zur Frage nach der Möglichkeit von authentischer Verständigung und Bindungen zwischen den Individuen, nach der Möglichkeit einer gemeinsamen Weltanschauung und von kollektiven praktischen Zielsetzungen, schließlich nach der Möglichkeit der Übereinstimmung von den das alltägliche Leben bestimmenden Institutionen und Konventionen mit den inneren Überzeugungen der Individuen.

Die Lukács bewegende Frage ist dabei: Wie kann sich Kultur als echte Einheit von Individuum und Gemeinschaft ausbilden, wenn die herrschenden gesell-

118 Vgl. Kókái (2017): Die biographische Wende.

119 Von den Studien zu Leben und Werk des jungen Lukács seien hier nur exemplarisch Löwy (1979); George Lukács; Congdon (2009): The Young Lukács angeführt.

120 Lukács (1975): Taktik und Ethik, S. 53.

121 Markús (1977): Die Seele und das Leben, S. 102.

schaftlichen und ökonomischen Rahmenbedingungen von Kultur die Möglichkeit solcher Einheit gerade untergraben? Lukács stellt das Problem der Kultur schon 1908 in der frühen *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*¹²² als spezifisches Problem der Kultur unter den Bedingungen moderner kapitalistischer Vergesellschaftung dar. Seine spätere Politisierung steht ganz im Zeichen dieser Problematik. Politik und damit die Revolution waren ihm Mittel zur kulturellen Erneuerung. Die Gewalt wird dabei nicht lediglich als ein legitimes Mittel im politischen Kampf verhandelt, sondern auch als eine Formationsbedingung für das Subjekt einer neuen Kultur und Gemeinschaftlichkeit.¹²³

Der Zusammenhang von Gemeinschaft und Kultur beim jungen Lukács lässt sich schlaglichtartig anhand des Aufsatzes »Ästhetische Kultur«, erschienen 1910, skizzieren.¹²⁴ Der Ausdruck »ästhetische Kultur« grenzt aus der Perspektive des frühen Lukács im Grunde an ein Oxymoron. Als »ästhetisch« bezeichnet Lukács nämlich hier die Ausrichtung des Kunstschaffens auf eine Erregung von »Stimmungen«¹²⁵, die den Rezipienten eines Kunstwerks aus der Gleichgültigkeit der Alltagserfahrungen herausheben, die aber keine Beständigkeit haben, eben weil sie im schroffen Gegensatz zum Alltäglichen stehen. Wahre Kultur sei aber Formgebung, die das Leben in seiner Ganzheit umfasst. *Ästhetische Kultur* bezeichnet also einen inneren Widerspruch, einen Krisenzustand der Kultur, den Lukács als Widerspruch zwischen der Ebene der künstlerischen Formen und dem Leben selbst fasst.

Dabei operiert er mit aus der Tradition der Lebensphilosophie entlehnten Begriffen – Leben, Form, Kunst als Formgebung usw. –, geht aber über die lebensphilosophische Perspektive hinaus und fasst das Problem der ästhetischen Kultur als ein historisches und soziales, nämlich als ein Problem der bürgerlichen Gesellschaft bzw. Kultur. Kunst kann in der bürgerlichen Kultur mit den ihr eigenen Fragmentierungs- und Individualisierungskräften nicht mehr ihre nach Lukács ureigene Aufgabe erfüllen: nämlich Quelle einer kollektiven Weltanschauung, kollektiver Werte, einer verbindenden Lebensform zu sein – als Vorbild dient

122 Lukács (1981): *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*.

123 In jüngster Vergangenheit hat Patrick Eiden-Offe mit Blick auf die Frage der Gemeinschaft als ein zentrales Denkmotiv des jungen, »romantischen« Lukács eine sehr erhellende Interpretation der »Kampf-Form« der Partei geliefert; siehe Eiden-Offe (2015): *Kampf-Form*. Demnach begriff Lukács die Partei als Form, an »deren Widerstand [...] auseinanderstrebend-umherirrende Lebensinhalte erstarken und [...] eine überindividuell abgesicherte Ruhe finden« sollten. Von dieser Form werde unter den Bedingungen der Moderne die »Kraft« erwartet, den »hoffnungslosen Verlust der Gemeinschaft« zu kompensieren«; ebd., S. 81.

124 Zu Lukács Entwicklung vor der Wende zum Marxismus vgl. Keller (1984): *Der junge Lukács*; Gluck (1985): *Georg Lukács and his Generation*; und Kavoulakos (2014): *Ästhetizistische Kulturkritik und ethische Utopie*.

125 Lukács (1997): *Ästhetische Kultur*, S. 15.

hier die Kunst der Vormoderne: der Antike und des Mittelalters. Kunst und Leben fallen folglich auseinander. Vereinsamung und Orientierungslosigkeit prägen die moderne Existenz.

Der ungarische Philosoph diskutiert nun verschiedene Haltungen zu dieser »Tragödie der Kultur«¹²⁶, wie eine Wendung von Georg Simmel lautet. Dem unverbindlichen, auf die Erzeugung von Stimmungen zielenden Spiel mit Formen entspreche die Haltung des Sich-Einrichtens in der Fragmentierung, des Sich-Abfindens mit dem Widerspruch zwischen Kunst und Leben, das durchaus mit einer aufrichtigen Empfindung eines problematischen oder gar »tragischen« Zustands der Zerrissenheit einhergehen kann. Lukács nennt hier als ein Beispiel Hugo von Hofmannsthal: eine Haltung, die er als »Frivolität«¹²⁷ verurteilt.

Diese Frivolität kennzeichne den bürgerlichen Ästhet. »Wenn man das Heute kritisieren will, so muß man den Ästhet kritisieren«,¹²⁸ schreibt Lukács. Er bleibt jedoch nicht bei einer Kritik der ästhetischen Kultur stehen, sondern sucht und reflektiert Haltungen der Abwehr und Versuche der Überwindung derselben. Explizit abgelehnt wird dabei ein Bündnis mit der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung, die die Werte der Solidarität, der Unterordnung des Einzelnen unter den sozialen Fortschritt usw. in Abgrenzung zum Individualismus bzw. auch zum Egoismus des Bürgertums propagierte; ein Bündnis, das für Lukács der ehemals konservative, seit den 1890er Jahren jedoch zunehmend mit den Sozialdemokraten und später auch mit den Kommunisten sympathisierende Anatole France verkörperte. Lukács spricht von einer »Bekehrung« [...] zum Sozialismus«, hinter der sich der Wunsch nach einer »Flucht« aus der Isolation des authentischen Künstlers verberge.¹²⁹

Die Wege zu einer Überwindung des bürgerlichen Individualismus sucht Lukács 1910 gleichsam aus diesem selbst zu entwickeln. Eine Vernichtung von außen durch die »Barbaren«¹³⁰ der sozialistischen Massenbewegung, deren geistiger Kern eine ethisch und kulturell fruchtlose, wissenschaftsgläubige Weltanschauung darstelle, könne für den kulturellen Umbruch, wie Lukács ihn sich ersehnte, keinen Beitrag liefern. So schreibt er über die Entstehung von Gemeinschaften, dass solche hervorgehen, wenn »wirklich große Menschen« in ihren Werken die verbindenden »Lebensprobleme« der Individuen in einer »Tiefe«¹³¹ erfassen, in der die auf der Individualität beruhenden Unterschiede zwischen den Einzelnen ihre Bedeutung beinahe verloren haben. Das Verbindende gehe

126 Simmel (1968): Der Begriff und die Tragödie der Kultur.

127 Lukács (1997): Ästhetische Kultur, S. 21.

128 Ebd., S. 13.

129 Ebd., S. 22.

130 Ebd., S. 18.

131 Ebd., S. 23.

aus einem »Beispielhaft«- oder »Symbolisch-Werden«¹³² des von herausragenden Einzelnen vorgelebten Lebens hervor.

Der ungarische Denker wendet sich in diesem Zusammenhang einem elitären »Heroismus des Sich-Formens« zu, für welchen Stefan George, Hans von Marrés oder Lukács' Freund Paul Ernst als Vorbilder dienen. Die Grenze zwischen Kunst und Leben wird hier bewusst aufgehoben, die gesamte Persönlichkeit einem Akt der Formsetzung unterworfen. Es wird so gelebt, als ob verbindliche kulturelle Formen existierten. Der »höchste Heroismus« liegt dabei für Lukács in der Bewusstheit des »als ob«, in seiner Illusionslosigkeit. »Diese Leute schaffen keine Kultur; sie wollen dies nicht einmal«,¹³³ schreibt der junge Philosoph. Was bestenfalls zu erreichen ist, ist wie bei George das Versammeln einer Anhängerschaft, einer exklusiven Gemeinde, die einem klaren Leitbild folgt, dabei aber einen gesellschaftlichen Gegenentwurf darstellt, an dem teilzuhaben ein Vorrecht der wenigen Auserwählten ist. Diese heroische, gegen die ästhetische Kultur in ihrer Belieblichkeit gerichtete Geste bleibt ein letztlich selbst aus den Grenzen des Individualismus und der Fragmentierung nicht herauszutreten vermögender Protest – ein Protest, der letztlich keinen Inhalt hat, den sich ein zur kulturellen Gemeinschaft werdendes Kollektiv aneignen könnte.

Vorwegnehmend soll hier festgehalten werden, dass in diesem vormalistischen Text Lukács' nicht nur die eingangs erwähnte Problematik »Kultur und Gemeinschaft« in kondensierter Form zum Ausdruck gelangt, sondern mit der Ineinssetzung von kultureller Erneuerung und durch die Arbeiterschaft getragener sozialer Revolution und der Vorstellung heroischer Formsetzung durch das exemplarische Individuum zwei Elemente zu finden sind, die im späteren ethischen Denken des Revolutionärs in transformierter Form wiederzufinden sind.

Lukács' frühes Schaffen mit seiner Problematisierung des Individualismus und der Suche nach Gemeinschaft ist in einem Denkhorizont verankert, der seine Generation intellektuell verbindet. Seine frühe »soziologische Kultur«¹³⁴, deren Hauptsäulen laut seines Schülers Ferenc Fehér in Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Max Weber und Karl Marx bestanden, wurde in der Literatur unter den Begriff des »romantischen Antikapitalismus«¹³⁵ gefasst. Eine genauere Erläuterung dieses Begriffs kann hier nicht geleistet werden; nur so viel sei hier erwähnt, dass die bisher skizzierte Ineinssetzung von Kultur und Gemeinschaft und die damit zusammenhängende Diagnose betreffend der Moderne typisch sind für die Hauptvertreter dieser Denkrichtung. Mit diesen teilt der junge Lukács bereits

132 Ebd., S. 25.

133 Ebd., S. 26.

134 Fehér (1977): Die Geschichtsphilosophie des Dramas, S. 13 (im Original kursiv).

135 Fehér (1977): Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus.

die Gewissheit, dass ein durch die sozialen Kräfte der kapitalistischen Produktionsordnung und damit durch Versachlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen bestimmtes Gesellschaftsleben kein Nährboden sein kann für die gesuchte und ersehnte Kultur als »Totalität«. Bei allen ihren Errungenschaften, trotz der Steigerung des materiellen Reichtums, trotz der errungenen Freiheiten des Einzelnen kennzeichne den modernen Menschen eine Erfahrung von Entfremdung. Die Befreiung von materieller Not und rechtlicher Unterdrückung ist zugleich eine Freisetzung in die »transzendente Heimatlosigkeit«¹³⁶, wie die berühmte Begriffsprägung Lukács' aus der *Theorie des Romans* lautet. Dem romantischen Antikapitalismus ist dabei eine resignative Haltung bezüglich der Überwindbarkeit dieser spezifischen modernen »Notlage« zu eigen: Man denke an Webers Wendung vom »stahlharten Gehäuse«¹³⁷ des Kapitalismus, aus dem es keinen Ausweg gebe.

Lukács sucht 1910 einen »immanenten« oder auch – um einen später häufig von ihm für seine vormarxistische Phase kritisch verwendeten Begriff aufzugreifen – »idealistischen« Weg aus der Krise, eine Heilung durch die Kräfte der Kultur selbst, und kommt dabei zu negativen Ergebnissen. Eine Lösung »von außen«, herangetragen durch den Lauf der Geschichte, scheint nun vier Jahre später zahlreichen seiner Zeitgenossen greifbar zu sein. So lässt sich jedenfalls ihre Begeisterung bei Kriegsausbruch erklären, den Ferenc Féher als den »Scheideweg des progressiven und des konservativen romantischen Antikapitalismus«, also der Partei Lukács' auf der einen Seite und der seiner bisherigen intellektuellen Weggefährten Simmel, Weber und Paul Ernst auf der anderen, nannte.

Es besteht hier nicht die Notwendigkeit, die Motive für diese Kriegsbejahung im Einzelnen zu analysieren; lediglich die Rolle des Krieges und damit der Gewalt für die Stiftung von sozialer und kultureller Einheit ist hervorzuheben. Der Krieg brachte die Hoffnung auf eine Wiederherstellung der in der Moderne verlorengegangenen sozialen Organizität in der Kampf- und Schicksalsgemeinschaft, auf die Möglichkeit für den Einzelnen, im Rahmen einer kollektiven Handlung ethische Größe zu entwickeln, im heroischen Handeln aus den versachlichten Handlungszusammenhängen des Alltags herauszutreten. Den Kriegsdiskurs der deutschen Intellektuellen prägte, wie bereits im Vorhergehenden erwähnt wurde, eine Hypostasierung der Dichotomie von Kultur/Gemeinschaft auf der einen und Zivilisation/Technik/Gesellschaft auf der anderen Seite zu einem Kampf der einander gegenüberstehenden Kriegsparteien, den Mittelmächten und der Entente. Lukács hatte vielfach die Gelegenheit, in seinem intellektuellen Umfeld das Aufkommen derartiger Hoffnungen und Anschauungen, von dem er enttäuscht war,

136 Lukács (1971): *Die Theorie des Romans*, S. 107.

137 Weber (1988): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, S. 203.

zu beobachten; mit keinem Kriegsbefürworter stand er aber in den Kriegsjahren in so intensivem Austausch wie mit dem Dichter Paul Ernst.

Ernst, den er in seinem Aufsatz »Ästhetische Kultur« zu den einsamen Heroen der Formgebung gezählt und ihn damit neben einen Stefan George gestellt hatte, schreibt Lukács noch im Sommer 1915, es sei das »Gemeinschaftwerden des bis dahin nur Gesellschaftlichen [...], das die Stellungnahme des Dichters! erkläre:

Der Dichter muss seiner ganzen Natur nach sich als Theil einer Gemeinschaft fühlen wollen, wird aber stets von den Menschen abgestoßen und ist in Wirklichkeit ein ewiger Outsider, da es eben eine Gemeinschaft des Volkes in Wirklichkeit nicht giebt. Nun kommt durch den Krieg plötzlich so etwas zustande, und plötzlich sieht er scheinbar seine Sehnsucht verwirklicht.¹³⁸

Die Situation der Isolation und der Einsamkeit sei mit dem Krieg und der allgemeinen Solidarisierung und Mobilisierung (auch der intellektuellen und künstlerischen Kräfte) jedoch aufgehoben; Ernst, der 1914 ein metaphysisch-allegorisches Festspiel über den Krieg verfasst, erlebt die »Nation [als] eine geistige Stadt, in der der Dichter auch als geistiger Mensch [lebt]«. ¹³⁹

Lukács' wichtigste Reaktion auf diese geistige Lage ist der 1915 für das u. a. von Max Weber herausgegebene *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* verfasste, jedoch unveröffentlicht gebliebene Aufsatz »Die deutsche Intelligenz und der Krieg«. Er konstatiert in seiner Analyse der »intellektuellen Stellungnahme« der Deutschen zum Krieg, »eine ganz allgemeine, spontane Begeisterung«, der aber, und hier liege das spezifisch neue Moment derselben, »jeder deutliche oder positive Inhalt fehlt«. Trotz fehlenden Inhalts sei der Begeisterung jedoch eine »Intensitätsrichtung« zu eigen, nämlich »das Erlebnis eines Aufatmens, einer Befreiung aus einem – nunmehr – als unhaltbar empfundenen Zustand«, die verbunden ist mit einer vagen Erwartung von etwas Neuem: »Man glaubt zu wissen: alles, was bis jetzt gegolten hat, hat aufgehört zu gelten; etwas noch nicht Fassbares, etwas absolut Neues wird, muß kommen«; »die Isolation der Kultur und der Kulturträger, die alle vor dem Kriege als so drückend empfanden, soll verschwinden«, die »Aufhebung aller trennenden Differenzierungen« und Überwindung des »überspannten Individualismus« in einer »Gemeinschaft aller« sollen eintreten.¹⁴⁰

Interessant ist nun an diesem knappen, rund fünfseitigen Statement, dass keinerlei psychologische Erklärung der Kriegsbegeisterung versucht wird, sondern direkt von der Beschreibung der kriegsbefürwortenden Geisteshaltung zu

138 Brief an Georg Lukács vom 22. August 1915, in: Kutzbach (1974): Paul Ernst und Georg Lukács: Dokumente einer Freundschaft, S. 82 f., hier S. 82.

139 Ebd.

140 Lukács (1990): Die deutsche Intelligenz und der Krieg, S. 601. Zu Lukács' Haltung zum Ersten Weltkrieg vgl. Fehér/Wikoff (1977): The Last Phase of Romantic Anti-Capitalism.

einer Dekonstruktion des sozialen Phantasmas übergegangen wird, auf das sie sich stützt: nämlich die Entstehung einer »neuen, brüderlichen Gemeinschaft« aus der »Kameradschaft in der gemeinsam bestanden und überwundenen Gefahr«. ¹⁴¹ Lukács setzt dabei die Kritik der »Neuerungshoffnungen« bei einer Analyse des neuen »Heldentypus« an, der in diesem Krieg zutage trete und zur gesellschaftlichen Projektionsfläche geworden sei. Er beschreibt diesen als einen von der »modernen Kriegsmaschinerie« für ihr Funktionieren erforderlichen Menschentypus, in dem im Grunde die Versachlichungstendenzen moderner Gesellschaften in Extremform zum Tragen kommen – Ernst Jüngers Vorstellung einer Angleichung von Arbeiter und Soldat klingt hier an. ¹⁴² Der »Held« ist also kein neuer Typus, sondern nichts anderes als das Produkt der bestehenden Ordnung und Äußerung ihrer Macht, die menschliche Persönlichkeit zu formen. Die Konstitution des »Helden« trage dabei keineswegs eine »nationale« Spezifität, sondern sei international, in allen Armeen industrialisierter Staaten gleichermaßen zu finden. Von einer neuartigen Solidaritätserfahrung der Kampfgenossen spricht Lukács mit keinem Wort. Vielmehr sieht er den »Heldentypus« nicht als Ausdruck einer bewusst dem Gemeinsamen, Allgemeinen untergeordneten Individualität, den der kriegsbejahende Kulturkritiker in ihm zu erkennen glaubt, sondern als Ausdruck einer Paralisierung des subjektiven Erlebens und eines rein mechanischen Agierens. Nicht Unterordnung, sondern »völlige Aufgabe der eigenen Persönlichkeit«, Disziplinierung des Spontanen und Affekthaften, »List, Anpassungsfähigkeit, kalte Beharrlichkeit« seien von ihm verlangt. Entscheidend seien die Bereitschaft zu »schlichter, sachlicher und unauffälliger Pflichterfüllung«, die Bedienung der Kriegsmaschinerie ohne ein Fragen nach den Zielen der eigenen Handlungen, Mut, Einsatz des eigenen Lebens und Ausübung von Gewalt ohne eine innere Identifikation mit den Handlungszielen. Deswegen seien die Heldentaten des Krieges ohne jeglichen moralischen Wert. Auf das im Hause Weber vernommene Lob auf den Heroismus deutscher Soldaten antwortete Lukács nur lapidar: »Je besser die Heldentaten seien, desto schlimmer sei es.« ¹⁴³

In »Die deutsche Intelligenz und der Krieg« ist jedoch auch ein Hinweis auf einen anderen Heldentypus zu finden; den »terroristischen Helden der großen russischen Revolution«, die die genannten Eigenschaften der »Schlichtheit, Sachlichkeit« und der »völligen Unterordnung der Persönlichkeit« teilen würden, jedoch »für alle diese Eigenschaften ein völlig anders geartetes Pathos, das des be-

141 Lukács (1990): Die deutsche Intelligenz und der Krieg, S. 602.

142 Vgl. Jünger (2007): Der Arbeiter.

143 Lukács (1981): Gelebtes Denken, S. 70.

stimmten und bejahten Zieles«, aufweisen würden.¹⁴⁴ Es drängt sich hier auf, dass Lukács selbst eine zeittypische Denkfigur aufgreift, die die Erneuerung der Vorstellung des »neuen Menschen« mit kollektiver Gewaltausübung verbindet, dass ihm also die im Krieg propagandistisch beschworene Vorstellung einer kathartischen Wirkung von Gewalt nicht fern ist.

Um dieser Vermutung nachzugehen, muss kurz geklärt werden, welchen Stellenwert das Phänomen des Terrorismus im Laufe der Kriegsjahre für Lukács erhält. Mit dem Krieg verlagert sich seine Entfremdungsanalyse von einer Reflexion der Krise der bürgerlich-individualistisch-ästhetischen Kultur zu einer radikalen Kritik der Macht der Institutionen der Gesellschaft und des Staats über den Einzelnen. Lukács lehnte stets die auf Hegels Rechtsphilosophie zurückführbare Vorstellung ab, dass in letzter Instanz nur der Staat mit seinem – sich in reinster Form im Krieg manifestierenden – Zwangsrecht über den Einzelnen die soziale Fragmentierung der bürgerlichen Gesellschaft aufheben könne. Er zieht mit Blick auf den Krieg die gegenteilige Lehre: nämlich dass die Macht, die die Gebilde über das Individuum beanspruchen, diesen nicht zugestanden werden dürfe. Der Staat, die Ökonomie, die Konventionen, die gesellschaftlichen Institutionen etc. formen zwar unser »Selbst«, worunter Lukács die empirische Persönlichkeit des Alltagslebens versteht, sie dürfen jedoch nicht in den Bereich des »Seelischen«¹⁴⁵ vordringen. Entsprechend verändern sich seine Überlegungen über einen möglichen Ausweg aus dem Zustand der Entfremdung: Nicht mehr in der Kunst wird er primär gesucht, sondern in dem, was mit Michael Th. Greven »ethische Setzung«¹⁴⁶ genannt werden kann, einem Akt der radikalen Verneinung der Macht der Gebilde zugunsten der »Seele«. Einen solchen Akt sieht er im Terrorismus. Lukács wendet sich in der Kriegszeit zusehends mehr Fragen der Ethik denn Fragen der Ästhetik zu. Man kann sagen, dass er den Schritt vom Abgeleiteten zum Primären zu machen sucht: vom Problem der Objektivation des Gemeinschaftlichen in den kulturellen Formen zur Frage nach einem grundlegenden, Gemeinschaft erst stiftenden Akt.

Biographische Hintergründe dieser intensiven Beschäftigung mit dem Problem des Terrorismus sind zum einen seine Liaison mit der ehemaligen russischen Terroristin Lena Grabenko, zum anderen seine Lektüren der Schriften Dostojewskis¹⁴⁷ und der Sozialrevolutionäre, in erster Linie Boris Sawinkows. Die Narodniki (wörtlich Volksfreunde oder Volkstümler, auch »Sozialrevolutionäre«)

144 Lukács (1990): Die deutsche Intelligenz und der Krieg, S. 603.

145 Brief an Paul Ernst vom 4.5.1915, in: Kutzbach (1974): Paul Ernst und Georg Lukács, S. 73–76, hier S. 73.

146 Vgl. Greven (1987): Krise der objektiven Vernunft, S. 108.

147 Zur Dostojewski-Rezeption vgl. Hoefschien (1999): Das »Dostojewsky«-Projekt; Kavoulakos (2014): Ästhetizistische Kulturkritik und ethische Utopie, S. 177–202; Tihanov (1999): Ethics and Revolution;

waren in ihrem Kern revolutionäre Intellektuelle, die einen spezifischen, den rückständigen ökonomischen Strukturen in Russland angepassten, bäuerlich-präkapitalistischen Sozialismus vertraten. Ihr Kampf war demnach ein »konservativer«, insofern bestehende Sozialstrukturen – die Dorfkommunen – bewahrt werden und die Keimzellen einer zu errichtenden sozialistischen Gesellschaft bilden sollten. 1873/74 scheiterten die Versuche der Narodniki, von denen viele ihre angestammte Umgebung verließen und unter den Bauern lebten, in den Dörfern durch Agitation die Bauern für eine soziale Revolution zu gewinnen, die der Vernichtung der Dorfgemeinschaft durch Industrialisierung und Kapitalismus zuvorkommen sollte. Daraufhin griff ein radikaler Teil zur blanquistischen Strategie, die Revolution im Namen des Volkes durch Geheimbünde zu allem entschlossener Aktivisten durchzuführen. Es entstand eine terroristische Organisation, der u. a. 1881 die Ermordung des Zaren Alexander II. gelang.

Die Narodniki übten europaweit eine Faszination aus; Tolstoi zeigte sich von ihrer antiwestlichen, anarchistisch-antikapitalistischen Ideologie inspiriert, Dostojewski porträtierte sie in *Die Dämonen*, und noch Camus setzt sich in *Les Justes* mit den ethischen Überlegungen der Terroristen auseinander. Die Terroristen verkörperten als »Outlaws« eine radikale Verneinung der gegebenen gesellschaftlichen Welt und der in ihr bestehenden konventionellen zwischenmenschlichen Beziehungen: eine Haltung, mit der sich der Kritiker der »Gebilde« und Institutionen Lukács stark identifizieren konnte. In den literarischen Quellen, insbesondere in Sawinkows Roman *Das fahle Ross*¹⁴⁸, die für Lukács vielleicht wichtigste Quelle bezüglich der Ideologie des Terrorismus der Narodniki, lernte der Philosoph darüber hinaus zwei spirituelle Grundhaltungen der Narodniki kennen – zum einen den »religiösen Atheismus«, die heroisch-nihilistische Haltung des Ich-Erzählers aus Sawinkows Roman; zum anderen auch eine für die Narodniki spezifische Mischung aus geschichtsphilosophischem Utopismus und christlicher Solidaritäts- und Liebeslehre, verkörpert in Vania, jener Figur, die das im Zentrum der Romanhandlung stehende Attentat begeht, in Gefangenschaft gerät und schließlich hingerichtet wird. Leitend dabei ist die Idee des »Opfers« des Terroristen: das Begehen des Verbrechens und das Auf-sich-Nehmen der tödlichen Konsequenzen aus verzweifelter Empörung über das Bestehende (die extreme Armut der Bauern im zaristischen Russland) und aus universaler Menschenliebe. Lukács sieht in diesem radikal »selbstlosen« Denken das Signum eines »neuen Menschentypus«, wie er im Mai 1915 in einem Brief an Paul Ernst schreibt.¹⁴⁹ Das Opfer des Terroristen umfasst dabei – und das ist

148 Der Roman wurde im Pariser Exil Sawinkows verfasst und erschien unter dem Pseudonym W. Ropschin im Jahr 1908. Eine deutsche Übersetzung ist jüngst erschienen: Sawinkow (2015): *Das fahle Pferd*.

149 Brief an Paul Ernst vom 14.5.1915, in: Kutzbach (1974): Paul Ernst und Georg Lukács, S. 65–67, hier S. 66.

entscheidend – nicht nur das Hingeben des eigenen Lebens, sondern der eigenen Seele, der eigenen personalen und moralischen Integrität: ein Auf-sich-Nehmen der »Sünde« des politischen Mordes »aus Güte«¹⁵⁰, aus Solidarität mit dem Leid der Nächsten und auf dem Boden des Glaubens, durch die Bluttat das Kommen des Umsturzes und des Heils zu beschleunigen.

Der Sinn der Tat und des Opfers ist dabei nicht bloß ein instrumenteller; der instrumentelle Aspekt, d. h. die tatsächliche Beschleunigung der gesellschaftlichen Destabilisierung durch den Terror, ist womöglich sogar ein untergeordneter. Wichtiger ist die große ethische Geste, die dem Terrorakt innewohnt. Der Narodnik Vania erhöht sich selbst zu einer Art prophetischer Übergangsgestalt für etwas Neues. Lukács scheint hier eine promethische Figur der heroischen Wertsetzung durch den herausragenden Einzelnen zu faszinieren, wie sie in ähnlicher Form in seinem Aufsatz »Ästhetische Kultur« zu finden ist.

Die Reflexionen über den russischen Terrorismus setzen an Überlegungen zum ethischen Akt an, die Lukács bereits 1911 ausgeführt hatte. Im fiktiven Dialog »Von der Armut am Geiste« führt er mit dem Begriff der »Güte« ein Konzept ein, das er der auf Kant zurückgehenden Orientierung der Ethik am Begriff der Pflicht entgegenstellt. Lukács unterscheidet eine äußere Moral (die sogenannte 1. Ethik), orientiert an Pflichten gegenüber dem anderen und einem selbst, von einem Handeln aus Güte, d. h. aus einer innerlicheren Motivation, das mit den geltenden moralischen Normen brechen kann, die aber auch alle Rücksichten gegenüber einem selbst außer Acht lässt: die 2. Ethik. »Man muß jemanden retten wollen, dann ist man gut«, schreibt der Philosoph. »Man will die Rettung und handelt schlecht, grausam, tyrannisch, und jede Tat mag eine Sünde sein. Aber selbst die Sünde ist dann kein Gegensatz zur Güte; und wenn auch, so doch nur ein notwendiger Missklang in der Begleitstimme.«¹⁵¹ Die Moral der Güte ist die eigentlich authentische Moral, da sie die eigentliche Moral der Verantwortung ist; jedoch ist sie nur einigen hervorragenden Individuen vorbehalten, die die Konsequenzen des Bruchs mit dem Gebotenen nicht fürchten. Als Vorbilder für ein Handeln aus Güte gelten Lukács Romanfiguren Dostojewskis: der Fürst Myschkin aus *Der Idiot*, der Starez Sossima aus den *Brüder Karamasow*; es sind Dostojewskis »heilige Narren« mit ihrem »Begnadetsein: die Formen zerbrechen zu können«¹⁵², mit ihrem mit Erwartungen der Gesellschaft und Konventionen der Sittlichkeit brechenden Verhalten, mit ihrer in den Augen der Mitmenschen als naiv bis wahnsinnig und krank erscheinenden Rückhaltlosigkeit in ihrem Einsatz für den Anderen.

150 Lukács (1985): Dostojewski, S. 127.

151 Lukács (2011): Von der Armut im Geiste, S. 241.

152 Ebd., S. 237.

Durch das Opfer für die Anderen erhebt sich der Revolutionärin in ethischer Perspektive über das Niveau der gewöhnlichen Moral. Wie im Falle Sonjas (*Schuld und Sühne*), Myschkins oder Sossimas gehen in der auf den ersten Blick bloß verzweifelten, hilflosen Tat des Terroristen der Wahnsinn und die ethische Selbstvervollkommnung ineinander über. Hier werden jedoch nicht nur die Regeln gesellschaftlicher Konvention gebrochen, sondern das grundlegendste der moralischen Gebote, das Tötungsverbot, überschritten. Faszination und eine gleichzeitig eine gewisse Distanz prägen die Rezeption der Narodniki. Zwar war er in den Jahren vor seiner politischen Konversion zum Kommunisten von der »Paradoxie der Güte«, von der Vorstellung des Auf-sich-Nehmens der Sünde zwar fasziniert; diese sich metaphysischer und theologischer Begrifflichkeiten bedienenden Überlegungen finden jedoch keine Anbindung an die konkreten Forderungen der Gegenwart. »Man muß, aus einer mystischen Ethik heraus, zum grausamen Realpolitiker werden und das absolute Gebot, [...] das ›Du sollst nicht töten‹ verletzen«,¹⁵³ notiert Lukács anlässlich seiner Dostojewski-Lektüre. Doch noch bleibt hier alles lediglich bei einem Gedankenspiel. Die entscheidende Wende tritt ein, als die mystischen Vorstellungen des göttlichen oder metapsychischen »Urgrundes« oder der göttlichen Berufung ersetzt werden durch die in der Marxschen Geschichtsphilosophie gründende Vorstellung des Klassenkampfes als Motor der historischen Dynamik und die damit verbundene Idee eines geschichtsphilosophischen Auftrags, der vom Einzelnen Parteinahme verlangt.

Im Kairos-Moment der Revolution geht an das Individuum der Imperativ des rückhaltlosen physischen und seelischen Einsatzes:

Die Ethik wendet sich an den einzelnen, und [...] stellt [...] vor das individuelle Gewissen und Verantwortungsbewußtsein jenes Postulat, daß er so handeln müsse, als ob von seinem Handeln oder von seiner Untätigkeit die Wendung des Schicksals der Welt abhinge, dessen Heraufkunft die aktuelle Taktik begünstigen oder verhindern muß.¹⁵⁴

In der Ausnahmesituation der Revolution sind die geltenden rechtlichen und moralischen Normen, die die zwischenmenschlichen Beziehungen schützen, um des Guten willen außer Kraft zu setzen – allerdings nur begleitet vom vollen Bewusstsein der Gefahren, die eine solche Transgression bedeutet. Der kategorische Imperativ kann in ihr nicht zur Anwendung kommen, weil die Situation sich nicht als Anwendungsfall einer Regel oder eines Gesetzes behandeln lässt. Indem der kategorische Imperativ jede Handlungssituation als Anwendungsfall einer Regel betrachtet, beruht er eigentlich auf der Negation von historischer Singularität. Die kairotsche Qualität einer historischen Situation kann so nur verfehlt wer-

¹⁵³ Brief an Paul Ernst vom 4.5.1915, in: Kutzbach (1974): Paul Ernst und Georg Lukács, S. 72.

¹⁵⁴ Lukács (1975): Taktik und Ethik, S. 50.

den. Um der Singularität einer solchen Situation zu entsprechen, um das in ihr Mögliche nicht zu verfehlen, ist der ausnahmsweise Bruch mit dem Gesetzmäßigen notwendig. »Indem das Absolute der Forderung [...] ein Historisches wird, dies Historische aber ein Absolutes«, schreibt Lukács' Lehrer Georg Simmel in seiner 1918 erstmals erschienenen Schrift *Lebensanschauung*, »steigt die normierende Strenge tief unter die Schicht herunter, in der die Ethik bisher die Verantwortung des Menschen allein suchte: ob er nämlich dem bestehenden Sollen gemäß wirklich handle.«¹⁵⁵ Mit dem moralischen Untergrund, zu dem herabgestiegen wird, meint Simmel jene Sphäre des historisch-politischen Handelns, in der moralische Güter gegen Widerstände errungen werden, die dann die Grundlage einer neuen Normalsituation in moralischer Hinsicht bilden.

Das »bestehende Sollen« ist aber für Lukács im Satz »Du sollst nicht töten« in zentraler Weise ausgesprochen. Die ethische Bejahung des revolutionären Handelns beruht auf der Annahme, dass ein Bruch mit diesem Gebot möglich ist, der der Verwirklichung seiner Intention dient. Die offensichtliche Problematik ist, wie das in der zweiten Ethik, die eine singularistische oder auch situationelle, in ihrer Gültigkeit auf den singulären Augenblick beschränkte bleiben soll, nicht zu dem von Kant in seiner Verteidigung einer rigorosen Kategorizität aller moralischen Prinzipien argumentierten normativen Kollaps führt. Das Zulassen von Ausnahmesituationen öffnet nach Kant Tür und Tor für die beliebige Selbstberechtigung zur Überschreitung des Gesetzmäßigen und damit zu einem Zusammenbruch der Moral. Tatsächlich wäre dies nur dann zu verhindern, wenn die zweite Ethik keine wirkliche Rechtfertigungsordnung darstellt, die von normativ höherer Stellung wäre und in Bezug auf diese man sich von den Forderungen der »niederen« ersten Ethik entbinden könnte – als wären Revolutionäre moralisch zu anderen Handlungsweisen berechtigt als herkömmliche Menschen. Der Bruch mit der ersten Ethik dürfte nicht einhergehen mit der Relativierung ihrer Gültigkeit. Diese paradox wirkende Konstellation wäre dann gegeben, wenn die Übertretung einhergeht mit der Sanktion der Übertretung und das verletzte Prinzip durch den Übertretenden selbst wieder in Geltung gesetzt wird, indem er sich selbst für seine Verletzung zur Rechenschaft zieht. Nur in diesem Sinne könnten die Gewalt oder die taktische Lüge als Mittel im revolutionären Kampf tatsächlich Mittel zur Verbesserung der zwischenmenschlichen Verhältnisse sein und nicht zur weiteren Zerstörung ihrer bereits in der bestehenden Gesellschaft gefährdeten moralischen Substanz.

155 Simmel (1922): *Lebensanschauung*, S. 236.

3.4.2 Lüge, Sünde und Sorge um das Selbst

Erst mit der Oktoberrevolution kommt bei Lukács nun die Vorstellung auf, eine geschichtsmächtige Setzung eines »neuen Menschentypus« ließe sich im Rahmen der Kommunistischen Partei und der Revolution realisieren. Der Philosoph nahm in der Kriegszeit den neuen Typus des sozialrevolutionären Terroristen als moralphilosophisches Problem ernst, betrachtete ihn jedoch nicht als politischen Faktor. Dagegen sah er nach seiner politischen Konversion im Verhältnis von revolutionärer Avantgarde und Masse die Bedingungen gegeben, die eine gleichsam organisierte *ethische Setzung* erlauben würden. Lukács betrachtete mit Lenin das Verhältnis der revolutionären Elite zur Masse als ein mäeutisches – erst durch die sichtbare Verkörperung des neuen revolutionären Ethos durch eine maßgebende Elite könne sich die erforderliche Bereitschaft und geistige Reife des Proletariats zur Veränderung der Verhältnisse ausbilden. Das Problem der Gemeinschaft stiftenden ethischen Aktes verbindet sich somit mit dem der politischen Führung. Der Revolutionär stellt *in persona* das Andere zum eingeschliffenen Egoismus, zur Verfolgung rein partikularer Interessen, zu den Habitualitäten dar, die sich in einer entfremdeten (d. i. für Lukács in einer kapitalistisch-bürgerlichen) Gesellschaft ausgebildet haben. Lukács spricht in seinem kurzen Aufsatz »Was bedeutet revolutionäres Handeln?« von einem »unbezweifelbaren Maß dafür, wer der echte Revolutionär sei«. Es sei dies der »Wille, der, wenn es notwendig ist, alles, auch sein Leben gerne am Altar der gemeinsamen Sache opfert«. ¹⁵⁶

Es war Lenin, der dem Konzept der Partei im Zuge seiner Auseinandersetzung mit den Menschewiki und den europäischen sozialdemokratischen Parteien eine entscheidende voluntaristische und aktivistische Wende gab, an die die Vorstellung einer ethischen Setzung durch das exemplarische Individuum anschließen konnte. Die Revolutionstheorie der Sozialdemokratie, insbesondere der deutschen, beruhte auf der Vorstellung, dass der Kapitalismus mechanisch auf eine verheerende Krisensituation zustrebe – die »Zusammenbruchstheorie«, die man im *Kapital* bewiesen zu finden glaubte –, und dass weiters die Arbeiterschaft in diesem Moment durch einen organisierten Generalstreik den entscheidenden Todesstoß geben und damit die Handlungsmacht zur Errichtung des Sozialismus erlangen würde. Lenins politische Erfahrungen führten ihn zum Schluss, dass der Aspekt der politischen Führung in der vorherrschenden, von Karl Kautsky dominierten Auslegung unterbewertet werde. Wichtig ist hier die Idee der revolutionären Avantgarde als Führungssubjekt, das durch die Konstanz, die Opferbereitschaft im Handeln und durch das souveräne Verfolgen eines strategischen Plans

¹⁵⁶ Lukács (1975): Die echte Einheit, S. 106 f.

zur Verkörperung des entschlossenen Willens zum Sozialismus und des Glaubens an das Erreichen des Endziels werden soll. Sie soll damit zum moralischen Leitbild der Bewegung werden, von dem sich die revolutionäre Energie auf die Massen übertragen sollte. Lenin und die Bolschewisten sprachen auch von der Partei als einer »Kraft«, der die Depression, Wankelmütigkeit, Ängstlichkeit etc. des realen Proletariats gegenüberstehe.¹⁵⁷

Teil der Idee der ethischen Setzung bei Lukács ist nun die ihm eigene Version der aus dem Weltkrieg bekannten höchst problematischen Vorstellung, dass die kriegerische Auseinandersetzung ein privilegierter Ort wäre für die Kristallisation eines neuen Menschentypus und neuer solidarischer zwischenmenschlicher Bindungen. Es besteht bei Lukács ein markanter Unterschied zum utilitaristischen Verständnis von Gewalt in den Revolutionstheorien Lenins oder Trotzki. Lenin und Trotzki empfehlen ein möglichst unbefangenes Verhältnis zur Gewalt, die sie als je nach Erfordernissen der jeweiligen Situation des Klassenkampfes strategisch einzusetzendes Mittel verstehen, das den Verfallsprozess der Bourgeoisieherrschaft beschleunigen und die Konterrevolution zurückschlagen soll. Die durch Lukács eingebrachte neue Facette ist das Verständnis revolutionärer Gewalt als Extremsituation, die zugleich eine Etappe der »Bildung« des sich seiner selbst bewusst werdenden proletarischen Subjekts ist. »Gut« ist jene Taktik, so der politisierte Philosoph in *Taktik und Ethik*, die zur Bildung des proletarischen Bewusstseins beiträgt. Einen entscheidenden Schritt sah Lukács in der Auflösung des parlamentarischen Systems im März und der Ausrufung der Räterepublik; einen zweiten im bald folgenden Krieg mit den Nachbarstaaten, in den die Räterepublik gezogen wurde.

Lukács erhoffte sich und beschwor eine Läuterung von den inneren Uneinigkeiten und Differenzen des sozialdemokratisch-kommunistischen Zusammenschlusses in der Abwehr der Bedrohung von außen. Ein »inneres Wachsen« des Proletariats zur echten Einheit – der Philosoph benutzt auch den unweigerlich an die »russische Idee« und die Narodniki erinnernden Ausdruck »Brüderlichkeit« – sei nur durch Opfer möglich:

Diese Möglichkeit der Brüderlichkeit ist in der Seele eines jeden Proletariers vorhanden, sie muß bloß wach werden, sie muß zu klarem Bewußtsein gelangen, damit alle kleinlichen und behindernden Interessen und Gesichtspunkte aus ihrem Weg geschafft werden können. Dieses Bewußtsein [...] kann nur um den Preis schwerer Kämpfe, blutiger Opfer, durch Todesmut verwirklicht werden.¹⁵⁸

157 Vgl. Jaroslowski (1973): Die Theorie der sozialistischen Revolution von Marx bis Lenin, S. 109 f.

158 Lukács (1975): Die echte Einheit, S. 104 f.

Es stelle »einen solchen Wert dar, daß es sich lohnen würde, dafür alles zu opfern«. ¹⁵⁹ Mehr noch: Im ungleichen, nüchtern betrachtet aussichtslosen Kampf gegen die rumänischen und tschechischen Truppen solle die ungarische Rote Armee vorbildhaft und maßstabsetzend werden für das Weltproletariat und es durch sein unerschrockenes Handeln in den in die heiße Phase gelangten Klassenkampf mitreißen – nicht zuletzt auch dadurch, indem es jenes zwingt, Flagge zu bekennen: sich mit den Ungarn wirksam zu solidarisieren oder aber der Vernichtung der ungarischen Bewegung tatenlos zuzusehen. Die ungarische Rote Armee, so lässt Lukács in der *Vörös Ujság* wissen, könne kaum die »Gelegenheit« erwarten, ihre Opferbereitschaft vor der Welt zu beweisen und damit zum Wachsen der Brüderlichkeit und Einheit beizutragen; sie müsse daher »innere und internationale Konterrevolution jubelnd und glücklich begrüßen« ¹⁶⁰ – so äußert sich eine im Verhältnis zu seinen deutschen Weggefährten wie Paul Ernst um einige Jahre verzögerte Militarisierung in Lukács' Denken.

Aufgabe des Intellektuellen ist in diesem Kontext eine Auslegung der weiteren Bedeutung der täglichen Kämpfe des Proletariats, die natürlich nur zu erfassen sei vor dem Hintergrund der allgemeinen welthistorischen oder auch »geschichtsphilosophischen« Tendenz. Der Kämpfer soll – anders als der Soldat des Weltkriegs – in totaler Transparenz des historischen Sinnes seiner Handlungen, seines Opfers, agieren, den »Sprung in den Glauben« (Sören Kierkegaard) an die antizipierte Geschichtsentwicklung, d. h. an die bevorstehende Weltrevolution vorleben. Dass Lukács eine doppelte Verpflichtung des Intellektuellen in der »Produktion« des neuen Menschen sah, die über die agitatorische Explikation der Bedeutung des Krieges hinaus auch das Demonstrieren von Opferbereitschaft durch die Tat beinhaltete, das legt der Schriftsteller Joseph Lengyel in seinem Roman *Prenn Ferenc hányatott élete* (dt. *Das unstete Leben des Ferenc Prenn*) nahe. Lukács könnte dazu nach seiner freiwilligen Meldung zum Dienst als Politikommissar Gelegenheit gehabt haben. Lengyel beschreibt einen Frontbesuch des Philosophen (bzw. seines *alter egos* im Roman, des »Professors« Nándor Benzy), der zur grenzenlosen Befremdung der Kombattanten sofort nach seiner Ankunft die Frontlinie abschreitet und sich dabei seelenruhig dem feindlichen Kugelhagel aussetzt, bis ihn schließlich ein Soldat in den Stellungsraben reißt und ihn wutentbrannt anbrüllt: »Du grünbeiniger Affe, wer hat dich freigelassen?«, worauf Nándor Benzy antwortet, dass er nur tat, was die Pflicht eines jeden hier sei, und sein Verhalten den verblüfften Anwesenden als eine »Lektion in ethischen Dingen« ¹⁶¹ erläutert. Benzy ist ein wirrer Romantiker im Rausch der

¹⁵⁹ Ebd., S. 107.

¹⁶⁰ Ebd., S. 106.

¹⁶¹ Lengyel (1966): *Prenn Drifting*, S. 153, Übersetzung A. D.

eigenen Ideen, der in seinem Verhalten die letzte Bereitschaft zur Selbstopferung demonstrieren will und den Krieg als eine kollektive Erfahrung mystifiziert.

Lukács als Verführer junger Rotarmisten: Lengyels karikaturhafte Roman-gestalt ist wohl fiktiv und mit polemischer Absicht gezeichnet,¹⁶² Nándor Benzi dient im Roman als Kontrastfolie, als Vertreter eines »idealistisch« oder durch revolutionäre Romantik verfälschten Marxismus, von dem sich ein authentischer, materialistisch-nüchterner und humanistischer Kommunist, verkörpert im Arzt Joseph Lassú (eine Art bolschewistischer Vorgänger von Camus' Bernard Rieux), absetzt. Ernst zu nehmen ist jedoch Lengyels anderenorts gemachte Bemerkung, dass Lukács' Ethik der Revolution durchaus zahlreiche Anhänger unter den jungen Kommunisten hatte und dass er damit das Geschehen an der Front mitprägte.¹⁶³ Lukács liefert im Übrigen in seiner eigenen Darstellung der militärischen Tätigkeiten, die er Jahrzehnte später in seinen autobiographischen Interviews lieferte, ein weit von Lengyels Roman entferntes Bild; er stellt sich als nüchternen Pragmatiker dar, dessen Hauptbeitrag zur Hebung der Moral nicht in spektakulären Auftritten an der Frontlinie, sondern in der Absicherung des Briefverkehrs und der zureichenden Qualität der Nahrungsmittelrationen bestand.¹⁶⁴

All dies bedeutet indes keinesfalls, dass man Lukács 1919 eine naive Überhöhung der heroischen Militanz und der Gewalt vorwerfen dürfte. Auch wenn bei ihm der problematische zeittypische Topos einer schöpferischen Potenz der Gewalt mit Blick auf die Ausbildung des Klassenbewusstseins¹⁶⁵ zu finden ist, so ist der denkerische Umgang mit der Frage der Gewalt weit entfernt von einer Verherrlichung derselben. Lukács sah es als Schicksal an, dass bestimmte Generationen in die tragische Situation¹⁶⁶ gelangen, »Schuld auf sich laden zu müssen«, ihre »Reinheit« und »Seele opfern« zu müssen, gerade um die »Seele retten zu kön-

162 Dies legt zumindest der Epilog zu Lengyels Roman nahe, in dem festgehalten wird, dass sich keine der darin erzählten Begebenheiten exakt in der beschriebenen Weise ereignet habe; vgl. ebd., S. 292 f. István Hermann, ein Schüler Georg Lukács, behauptet allerdings – ohne dabei auf Quellen zu verweisen –, dass »diese Episode sich [...] tatsächlich in der beschriebenen Weise abgespielt habe und von Lukács bestätigt wurde. Mit der Bemerkung, dass Lukács den »Augenzeugenbericht« (eyewitness account) Lengyels nie geleugnet habe, wird sie in der großen Lukács-Biographie Arpad Kadarkays ebenfalls als tatsächliche Begebenheit wiedergegeben; vgl. Hermann (1986): Georg Lukács, S. 93; Kadarkay (1991): Georg Lukács, S. 222.

163 Vgl. Lengyel (1959): Visegrader Strasse, S. 244; Lengyel (1966): Prens Drifting, S. 167.

164 Lukács (1981): Gelebtes Denken, S. 106 f.

165 Georges Sorel ist jener Philosoph der sozialistischen Arbeiterbewegung, der in der Ausarbeitung desselben am weitesten ging; Sorel (1981): Über die Gewalt. Bei der Rezeption des Werks Sorels fungierte Lukács' Diskussionspartner und marxistischer Lehrer Ervin Szabó als wichtige Vermittlungsinstanz. Vgl. Löwy (1997): Georg Lukács e Georges Sorel. Zu Sorels Einfluss in der Zwischenkriegszeit vgl. Gangl (2007): Mythos der Gewalt und Gewalt des Mythos.

166 Vgl. Lukács (1975): Taktik und Ethik, S. 53.

nen«;¹⁶⁷ d. h. ihre Verantwortung für die geschichtlich möglich gewordene Hinführung zum kollektiven Heil, zum »Reich der Freiheit«¹⁶⁸ als der Versprechung der marxistischen Geschichtsphilosophie zu ergreifen. Wir sind »schuldig für alle und alles auf der Welt«¹⁶⁹, so Lukács, den Starez Sossimma aus Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* zitierend: schuldig und damit verantwortlich für die Verwirklichung, für das Erreichen der klassenlosen Gesellschaft als »Gesellschaft der gegenseitigen Liebe und des Verständnisses«¹⁷⁰ oder eben das Verbleiben im Falschen, im Katastrophalen (Kapitalismus). Der kommunistische Aktivismus wie auch der sozialdemokratische Passivismus müssen sich in der Sünde verstricken, wobei das Ausmaß der Sündhaftigkeit der Passivität größer ist, weil die Kosten des Fortbestehens der alten Ordnung langfristig größer sind als die der kurzen, gewaltsamen Revolution:

Jeder, der sich gegenwärtig für den Kommunismus entscheidet, ist [...] verpflichtet, für jedes Menschenleben, das im Kampf für ihn umkommt dieselbe *individuelle Verantwortung* zu tragen, als wenn er selbst alle getötet hätte. Aber alle, die sich der anderen Seite – der Verteidigung des Kapitalismus – anschließen, müssen für die Vernichtung in den sicherlich folgenden Revanchekriegen, für die künftige Unterdrückung der Nationalitäten und Klassen die gleiche individuelle Verantwortung tragen.¹⁷¹

Dieses Argument ließe sich auch als Relativierung der Sündhaftigkeit des Kommunisten und seiner Gewalt wenden; das Aufrechnen von Opfern ist eine bekannte Strategie der Schuldrelativierung im politischen Diskurs. Eine solche Wendung ist aber bei Lukács nicht zu finden, denn eine solche schonende Relativierung der moralischen Ansprüche an sich selbst begünstigt das Fortbestehen des Schlechten. Die ethische Höhe des Bolschewismus zeigt sich nicht nur daran, dass eine solche wohlfeile Selbstzufriedenheit nicht besteht, dass weiters die Verstrickung in Gewalttätigkeit nicht geleugnet wird, wie es in der unaufrichtigen Gleichsetzung von Passivität und Gewaltlosigkeit beim Menschewiken passiert, und dass schließlich alles getan wird, um den Zustand herbeizuführen, durch die der Bolschewismus seine eigenen Sünden sühnen kann: nämlich der verwirklichte Kommunismus. Wenn der verwirklichte Kommunismus aber keinen Platz für die Gewalt und die Lüge haben kann, stellt sich die Frage, ob er einen Platz für denjenigen haben wird, der um seinetwillen im Kampf gelogen und getötet hat.

167 Brief an Paul Ernst vom 4.5.1915, in: Kutzbach (1974): Paul Ernst und Georg Lukács, S. 74.

168 Marx (1972): Das Kapital, Bd. 3, S. 828.

169 Lukács (1985): Dostojewski, S. 59.

170 Lukács (1975): Die moralische Grundlage des Kommunismus, S. 87.

171 Lukács (1975): Taktik und Ethik, S. 50, Hervorhebung im Original.

Die bolschewistische Politik ist Kind des »Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit«¹⁷², als welche er seit der *Theorie des Romans* die Gegenwart deutete, und als solches notwendig gewaltsam. »Wir Kommunisten sind wie Judas. Unsere blutige Arbeit ist es, Christus zu kreuzigen. ... Wir Kommunisten nehmen also die Sünden der Welt auf uns, um dadurch die Welt zu erlösen«,¹⁷³ wie Lengyel den in der Zentrale der Bolschewiki in Budapest dozierenden Lukács zitiert. Diese (angebliche) Aussage Lukács' ist zu verstehen vor dem Hintergrund der These, dass die Mittel des Kampfes gegen die Bourgeoisie durch die Bourgeoisie selbst diktiert würden. Gegen das Streben nach Erhalt oder Wiedererringung der Staatsmacht durch die Konterrevolution könne nur durch gewaltsame Eroberung und Verteidigung der Staatsmacht vorgegangen werden; gegen ihre Hegemonie im Pressewesen nur durch Zensur usw. Der Revolutionär verbleibt also in den Banden einer verrohten Welt, bedient sich der Zwangsinstrumente des Staates oder schafft deren neue, jedoch betreibt er in ihr das Erlösungswerk, und das ist die Zerstörung des Kapitalismus und der Bourgeoisieherrschaft. Es geht mithin um das sprichwörtliche »Den Teufel mit dem Beelzebub austreiben« oder die paradoxe Vorstellung, oder, wie Lukács paradox formuliert, sich »durchzulügen bis zur Wahrheit«.¹⁷⁴ Gegen die Welt der entfremdeten Gebilde soll mit einem staatlichen Gewaltapparat vorgegangen werden, der selbst Resultat der Klassenspaltung ist und alle Züge versachlichter zwischenmenschlicher Beziehungen trägt, der aber zu deren Aufhebung und damit Selbstabschaffung in einer unbestimmten Zukunft führen soll – dies ist der Glaube Lukács', in den er mit seinem Beitritt zur KP »gesprungen« ist.

In *Der Bolschewismus als moralisches Problem* (erschienen Ende 1918) hatte sich Lukács noch unschlüssig mit dem bolschewistischen Versprechen eines Weges zur Wahrheit über die Lüge auseinandergesetzt, das an sich eine »metaphysische«¹⁷⁵ These darstelle. Dabei argumentiert Lukács, dass nicht nur der gewaltsame Weg des Bolschewismus moralisch riskant ist. Das Gegenstück zur Gewalt als einem notgedrungenen Verhaftetbleiben in der alten Ordnung ist der Kompromiss. Dieser bestehe im Versuch, eine »Form des Zusammenarbeitens zu finden, die die Reinheit des Zieles und das Pathos des Wollens nicht beeinträchtigt«. Bei der Gewalt wie beim friedlich-reformerischen Weg des Kompromisses seien »furchtbare Sünden und die Möglichkeit maßloser Verirrungen verborgen [...], die man mit vollem Bewußtsein verantworten und auf sich nehmen muß«.¹⁷⁶ Wo

172 Lukács (1977): *Die Theorie des Romans*, S. 137.

173 Lengyel (1959): *Visegrader Strasse*, S. 245. Lengyel versichert in der Vorrede seines Buches *Visegrader Strasse* die Authentizität der darin wiedergegebenen Aussagen historischer Personen.

174 Lukács (1975): *Der Bolschewismus als moralisches Problem*, S. 33.

175 Ebd.

176 Ebd., S. 31. Vgl. dazu Abschnitt 9 dieser Arbeit.

man in der Verfolgung eines politischen Zieles auf einen Gegner trifft, dieser einem sein Gesetz aufzwingt, ist eine Anpassung an das vonnöten, was abgelehnt wird und abgeschafft werden soll. Dies trifft für die Gewalt des Bolschewisten ebenso zu wie für den Kompromiss des reformistischen Sozialisten.

Die Gefahr liegt jeweils darin, dass von der Reinheit der verfolgten Zielsetzungen abgewichen wird, dass also die Mittel die Ziele gleichsam kontaminieren. Politik als Wahrheitsprozedur ist – so oder so, reformistisch oder revolutionär – stets vor die Verantwortung gestellt, dieses Spannungsverhältnis zwischen notwendiger Anpassung und Treue zu bewältigen. Im Falle der Entscheidung dafür, die »neue Welt mit neuen Methoden, mit Methoden der wahren Demokratie«¹⁷⁷ aufzubauen, wenn also auf die gewaltsame Herbeiführung einer Entscheidung verzichtet und auf schrittweise Erfolge und die wachsende Einsicht der Subjekte gesetzt wird, liegt die Gefahr darin, dass die Frontstellung gegenüber der schlechten Wirklichkeit einem Sich-Einfinden und Sich-Genügen mit dem, was innerhalb der bestehenden Ordnung zu erlangen ist, weicht. Die Gefahr des bolschewistischen Weges hingegen wird mit dem Begriff der *Lüge* zum Ausdruck gebracht.

Auf diesen Begriff ist in diesem Zusammenhang näher einzugehen. Es ist deutlich, dass die Rede vom »Durchlügen zur Wahrheit« metonymischen Charakter hat. Die Lüge steht als Teil für das Ganze von Handlungen, die in der Revolution zum Einsatz kommen und das Potential haben, die zwischenmenschlichen Verhältnisse als soziomoralisches Substrat der Zukunftsgesellschaft auf eine Weise zu schädigen, die es unmöglich machen würde, die Zielvorstellung einer friedvollen und solidarischen Gesellschaft der Freien und Gleichen zu realisieren. In diesem Sinne hat Georg Simmel die Lüge als paradigmatischen unmoralischen Akt beschrieben.¹⁷⁸ Anhand der Lüge wird also eine Logik der Korrumpierung verhandelt, die im Verhältnis von Zweck und revolutionären Mitteln zum Tragen kommen kann. Gewalt wie Lüge sind Formen der Instrumentalisierung des anderen Menschen zu bestimmten Zwecken, und so lange Menschen durch Gewalt gezwungen und durch die Lüge manipuliert werden, sind sie Gegenstände von Herrschaft und nicht autonome, ihrer selbst mächtige Subjekte.

Entsprechend wird die Lüge beim »Realpolitiker« Trotzki als ein Problem von bestimmten gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen gefasst. Die Kommunisten müssten die Lüge einsetzen, denn der Gegner lüge, hat immer gelogen und lügt auch im laufenden revolutionären Bürgerkrieg, und »ein Krieg ohne Lügen« sei »ebenso unvorstellbar wie eine Maschine ohne Öl«. Nichtsdestoweniger seien Lüge und Gewalt »an sich« zu verurteilen. In Wahrheit werde mit dem Gebrauch

177 Ebd.

178 Vgl. Simmel (1992): Zur Psychologie und Soziologie der Lüge.

der Lüge gegen die Existenz der Lüge gekämpft, denn nach dem siegreichen Abschluss der Revolution würde mit dem Kapitalismus auch der Anlass für die Lüge verschwinden: nämlich das Bestehen eines Klassengegensatzes und die Notwendigkeit, Herrschaft zu etablieren und zu verteidigen.¹⁷⁹

Mit dem Problem der Lüge hängt das der *Publizität* und der Rechenschaftsfähigkeit zusammen. Die Praxis der Bolschewiki stellt eine Negation der These Kants dar, nach der »alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, [...] unrecht«¹⁸⁰ sind. Die gesamte Praxis des Bolschewismus, beginnend mit der konspiratorischen Arbeit im Zarenreich, beruht auf der Entkoppelung von Publizität und Gerechtigkeit. Dies fängt nicht erst mit Blick auf die umstürzlerische Eroberung der Herrschaft an, die bereits Kant als eine beschreibt, die im Geheimen stattfinden muss und damit im Gegensatz steht zum Prinzip der Gerechtigkeit, sondern betrifft auch die Praxis des Regierens, die sich von der Verpflichtung zur öffentlichen Rechenschaft losspricht und den revolutionären Umbau der Gesellschaft nach Maßgabe eines nur dem Parteikern bekannten Plans betreibt. Paradoxerweise wird dieses Vorgehen, folgt man Alexandre Koyré, zur offiziellen Ideologie des Regimes; Koyrés *Réflexions sur le mensonge* von 1943 zufolge sei die Regierungspraxis des Stalinismus eine »Verschwörung in vollem Tageslicht« (*une conspiration en plein jour*),¹⁸¹ womit gemeint ist, dass der herrschende Parteiapparat gar keine Anstalten macht zu verheimlichen, dass er einen heimlichen Plan verfolgt.

Gegen Kants Argument könnte nun zur Verteidigung der Kommunisten vorgebracht werden, dass nur dann die Möglichkeit der Publikmachung einer Maxime eine Bedingung für ihre Gerechtigkeit ist, wenn die regierten Subjekte ein korrektes Verständnis dessen besitzen, was eine selbstzweckhaften Wesen gerecht werdende Behandlung ist. Der Bolschewismus reklamiert hier eine höhere Einsicht als die, über die die Subjekte selbst verfügen. Er ist in seiner politischen Praxis keineswegs damit allein, strategisch Unwahrheiten einzusetzen, um damit aber eben den regierten Subjekten zu dienen: etwa durch die Übertreibung einer Gefahr, die zur Mobilisierung von Kräften führt, die zur Abwendung der betreffenden Gefahr hinreichen. Das Prinzip der unbedingten Publizität trifft angesichts der potentiellen Güter, um die man sich mit ihm beschneiden würde, dieselbe Kritik wie das Kantsche Verbot der Notlüge. Kants Argument könnte in die

179 Trotzki (2001): *Ihre Moral und unsere*, S. 142.

180 Kant (2012): *Zum ewigen Frieden*, S. 50. Kant begründet dies damit, dass der Grund für die Notwendigkeit der Geheimhaltung angesichts zu erwartender Widerstände nur darin liegen könne, dass die leitende Maxime ungerecht ist. Dies ist jedoch eine Tautologie und behauptet nur die Untrennbarkeit von Publizität und Gerechtigkeit. Vgl. ebd.

181 Koyré (2016): *Réflexions sur le mensonge*, S. 30.

Richtung präzisiert werden, dass eine Maxime nur dann ungerecht sein muss, wenn ihre öffentliche Deklaration zu keinem Zeitpunkt möglich ist.

Die repräsentative Demokratie löst das Problem von Lüge und zerstörtem Vertrauen durch öffentliche Kontrolle und Wahlen. Politiker und Politikerinnen, die der Lüge – auch solcher, die mit besten Absichten getätigt wurden –, überführt wurden, verlieren das Vertrauen ihrer Unterstützer, werden abgewählt und ersetzt, wodurch das Vertrauen bei einem neuen Personal einen »neuen Anfang« machen kann. Zu einem für die repräsentative Ordnung existenzbedrohenden Problem wird die Lüge erst dann, wenn der Gesamtheit der Repräsentanten und Repräsentantinnen – der »politischen Klasse« – der Vorwurf der Verlogenheit gemacht wird. Diese Möglichkeit der Erneuerung des Vertrauens ist bei einer diktatorischen Ordnung, in der die Regierung zudem den Anspruch erhebt, den Schlüssel zur guten Einrichtung der Gesellschaft zu besitzen, jedoch nicht gegeben.

Das Problem der Lüge und der Geheimhaltung liegt nicht darin, dass sie notwendig Mittel einer Politik wären, die ungerechte Zwecke verfolgt, sondern im Sinne Walter Benjamins in ihrer Eigengesetzlichkeit als politische Mittel, die dazu führt, dass der Substanz zwischenmenschlicher Beziehungen in einer Weise geschadet wird, die dessen Aufgabe als in Ausnahmesituationen eingesetztes Sondermittel erschwert. Trotzki gelangt in seiner Einschätzung der Lüge als in spezifischen Situationen legitimes Mittel zum Zweck zu einem gegenteiligen Resultat als Kant, der das gegenseitige Vertrauen als Grundlage von Rechtsverhältnissen erachtete, die durch eine Relativierung des Lügenverbotes zerstört würde. Ein Zulassen der Verfälschung der Wahrheit in Ausnahmesituationen, deren Feststellung dem Urteil des Subjekts obliegt, hätte zur Folge, »daß Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.«¹⁸² Der auf Vertrauen gründende Vertrag ist aber der Nukleus jeder sozialen Ordnung, die aus der freien Übereinkunft von Gleichen hervorgeht; in einer Gesellschaft der Lügenden müsste zur Herstellung von Ordnung durch Gewalt kompensiert werden, was die freie Übereinkunft nicht mehr zu leisten imstande ist.

Die Lüge ist ein parasitärer Akt, wie Simmel erörtert, insofern sie von bestehenden Vertrauensverhältnissen zehrt, die sie aber zerstört. »Kein Frevel, Grausamkeit, Ausschweifung«, so Simmel in seinem Aufsatz »Zur Psychologie und Soziologie der Lüge«, »widerspreche so unmittelbar wie die Lüge den Voraussetzungen nicht nur alles menschlichen Gemeinschaftslebens, sondern des

182 Kant (1977): Über ein vermeintes Recht, S. 638.

Lügenden selbst.«¹⁸³ Die sich der Lüge bedienende Politik verbraucht sukzessive den Vorrat an Vertrauen, der ihr ein gewaltloses Herrschen erst ermöglicht. Das Vertrauen des Gegners in die Wahrhaftigkeit der eigenen Aussagen geht als erstes verloren, die Lüge wird dadurch mit Blick auf den Zweck der Täuschung des Gegners wirkungslos. Die Lüge als Machtmittel kann dann noch als Lüge gegenüber den Mitgliedern der eigenen Gruppe wirken – etwa in Form von falschen Darstellungen der eigenen Stärke, Erfolge und Siegeschancen zum Zweck der Mobilisierung im Kampf –, bis auch hier das vorgeschossene Vertrauen enttäuscht ist und durch Gewalt kompensiert werden muss. Lüge und Gewalt hängen also in der Weise zusammen, dass die Lüge die Ersetzung durch Gewalt als Tendenz in sich birgt. Die Frage ist aber, wie einer Herrschaftsinstanz, die durch die Anwendung der politischen Lüge einmal zu dem Punkt gelangt ist, stark auf die Mittel von Gewalt und Zwang setzen zu müssen, es gelingen soll, die Gesellschaft zum Sozialismus als Gesellschaft der zwanglosen, freien Assoziation und Übereinkunft der Mitglieder zu erziehen. Die Herrschaft kann zwar über Zwangsmittel besitzen, aber durch den Verlust des Vertrauens in ihre Wahrhaftigkeit auch der *Autorität* verlustig gegangen sein, die notwendig ist für die Bewerkstelligung eines solchen Prozesses der Erziehung, der vom Sich-Verlassen des Geführten auf den Führenden lebt. Wird einmal die Lüge als politisches Mittel auch gegen die gerichtet, für die man kämpft, dann ist für die Wahrung des Vertrauens letzterer in die eigene Wahrhaftigkeit und damit für die Wahrung der *Autorität* notwendig, dass die Lüge nicht entlarvt wird. Das bedeutet aber den Verrat am Ziel der Gesellschaft der Freien und Gleichen, auch wenn der Verrat von den Manipulierten nicht durchschaut wird.

Die Gefahr, der die Diktatur ausgesetzt ist, liegt darin, dass die Lüge nicht nur zur Routine wird, sondern darüber hinaus zum Mittel des Macht- und Selbsterhalts. Im Falle des Bolschewismus bedeutet das die Verlockung, die als Provisorium eingerichtete Diktatur auf Dauer zu stellen, den Statthalter des Kommunismus zum Kommunismus selbst zu erklären. Die oben angesprochene Sicherung der ersten Ethik und die Eindämmung der Selbstermächtigung im Sinne der zweiten Ethik würden es erfordern, dass die Diktatur des Proletariats ihre eigene Liquidierung anstrebt. Das würde bedeuten, dass sie zum gegebenen Zeitpunkt sich selbst als falsche Ordnung zu erkennen gibt und auch ausspricht, dass sie sich selbst durch die Demokratie als der von der ersten Ethik geforderten Ordnung ersetzt. Die *Crux* liegt aber natürlich in der Situationsdeutung der Gegenwart – also deren Einschätzung als Ausnahmesituation, in der es noch der erzieherischen, vorbereitenden, zugleich den Klassenfeind unterdrückenden Diktatur bedarf.

183 Simmel (1992): Zur Psychologie und Soziologie der Lüge, S. 408.

Die sich nach außen unter Berufung auf das Kommende – den Kommunismus – und nach innen unter Berufung auf die Ausnahmesituation legitimierende Diktatur des Proletariats droht das marxistische Äquivalent zur Kirche zu werden, wie sie vom Großinquisitor in Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* gegenüber dem wiederkehrenden Christus verteidigt wird: einem Text, der in den Diskussionen des Kreises von Revolutionärinnen und Revolutionären um Georg Lukács während der Räterepublik eine bedeutende Rolle gespielt hat.¹⁸⁴ Im Namen Christi baut hier die katholische Kirche ein Regime auf, das die Sachwalterschaft seiner Lehre auf Erden übernehmen soll. Jesu Lehre ist aber letztlich mit dem Bestehen einer autoritären Organisation wie der Kirche unvereinbar, vor allem aber mit dem Typus Mensch, den diese Organisation produziert. Die Kirche modifiziert die Botschaft Christi, versteht dies als Korrektur und Verbesserung, schafft eine massentaugliche Version einer in ihrer ursprünglichen Radikalität nur wenigen zugänglichen Lehre.

Am Tag der Wiederkehr Christi wird diese modifizierte Lehre dadurch verteidigt, dass ihr ursprünglicher Urheber dem Scheiterhaufen übergeben wird. »Wir werden sagen, wir gehorchten *Dir* und herrschten nur in *Deinem* Namen. Wir werden sie wieder betrügen, denn Dich werden wir nicht mehr zu uns einlassen. Und in diesem Betrug wird unsre Pein bestehen, denn wir werden lügen müssen«,¹⁸⁵ verkündet Dostojewskis Großinquisitor. Hier hat man es mit einer anderen Art der Lüge zu tun als der im Kampf taktisch eingesetzten. Es ist die Lüge, die in der Berufung auf eine tatsächlich längst verratene Sache liegt. Zu Christi Wiederkehr müsste der Statthalter dem Messias weichen – müsste die Diktatur des Proletariats dem Kommunismus weichen. Doch die Kirche und potentiell auch die Diktatur des Proletariats sind Institutionen, die Gefallen an sich selbst gefunden haben, einschließlich der Rolle des Vormunds der ihr untergeordneten Menge, für die vielleicht ein echtes Gefühl der Fürsorge besteht. Der Verrat manifestiert sich als eine auf Dauer gestellte Einschätzung der Menschen als unvorbereitet und unreif für das Eintreten der neuen Ordnung.

Die Lüge geschieht, wie der greise Großinquisitor sich vor Christus und vor sich selbst rechtfertigt, aus einem christlichen Motiv, nämlich der Liebe zu denen, die von der reinen Lehre Christi überfordert wären; aber auch in einem aufrichtigen Bestreben, die christliche Lehre in der abgewandelten Form in der Welt Fuß fassen zu lassen, der sie sonst fremd bleiben müsste. Dem gläubigen Volk kommen unter der Herrschaft der Kirche die Wohltaten des Brots und eines Zweckes des Lebens zugute; das Verheerende ist jedoch, dass mit Verfälschung der Lehre Christi und der Vorenthaltung der Wahrheit das Wesentliche verloren geht:

184 Vgl. Lengyel (1959): *Visegrader Strasse*, S. 246.

185 Dostojewski (1977): *Die Brüder Karamasoff*, S. 413.

nämlich die Freiheit, deren Anerkennung die Zulassung der Möglichkeit bedeuten würde, an der Zumutung der Botschaft Christi bzw. des Kommunismus zu scheitern. Das Äquivalent zur Kirche ist der autoritäre Staat, der sich paternalistisch um das Wohl und die Sicherheit seiner Bevölkerung kümmert und sich dafür zu ihrer Entmündigung berechtigt sieht: »So höre denn, daß gerade jetzt diese Menschen mehr denn je überzeugt sind, vollkommen frei zu sein, und dabei haben sie doch selbst ihre Freiheit zu uns gebracht und sie gehorsam und unterwürfig uns zu Füßen gelegt. Aber das ist unser Werk: Oder war es das, was auch du wolltest, war es diese Freiheit?«,¹⁸⁶ heißt es bei Dostojewski aus dem Mund des Kirchenmannes. Die sich in Permanenz setzende Diktatur agiert letztlich auf der Basis eines pessimistischen Menschenbildes, aus dem folgt, dass wie im Falle von Hobbes' Leviathan autoritäre Macht menschliche Unzulänglichkeiten kompensieren muss.

Lukács' Diskurs der »Sünde« ist nicht nur zu verstehen als ein Versuch, die in der offiziellen KP-Lesart mechanistisch ausgelegte marxistische Geschichtsphilosophie, an der der Autor von »Ästhetische Kultur« einst Tiefe vermisst hatte, als eine eschatologische Erzählung neu zu schreiben und seine seelisch-ethische Dimension zu erfassen. Vielmehr stellt er auch eine Art Praxis der »Sorge um das Selbst« dar.¹⁸⁷ Schon in der Zeit der Arbeit am Dostojewski-Projekt ist sich Lukács der Korruptierbarkeit einer sich revolutionärer Gewalt bedienenden Politik bewusst; in ihr liege als »Gefahr« der »Pharisäismus (Realpolitik)«; »Revolution (Terrorismus)« sei mithin »niemals realpolitisch zu beurteilen«.¹⁸⁸ Ein innerer Widerstand zum eigenen Tun, das Bewusstsein der Sündhaftigkeit des eigenen Handelns betrachtet Lukács als essentielles Moment, dessen Verlust das ganze Unternehmen der Revolution gefährden würde. In *Geschichte und Klassenbewusstsein* sollte er schreiben, dass das »innere Leben der Partei« ein ständiges »Ankämpfen gegen diese ihre kapitalistische Erbschaft«¹⁸⁹ sei, wozu Arbeitsteilung, hierarchische Bürokratie, aber auch der Einsatz der Staatsgewalt gegen Individuen und Gruppen gezählt werden können.

Kurz vor dem Beitritt in die KP heißt es: »Nur die mörderische Tat des Menschen, der unerschütterlich und alle Zweifel ausschließend weiß, daß der Mord unter keinen Umständen zu billigen ist, kann – tragisch – moralischer Natur sein.«¹⁹⁰ Seelischer Widerstand gegenüber dem eigenen Tun ist nicht nur legitim, sondern auch gefordert. Das bedeutet in weiterer Folge auch die Notwendigkeit eines gewissen inneren Abstands zum Gebilde, dessen Aufrichtung

186 Ebd., S. 409.

187 Vgl. u. a. Foucault (1993): *Technologien des Selbst*.

188 Lukács (1985): Dostojewski, S. 127, 124.

189 Lukács (1923): *Geschichte und Klassenbewusstsein*, S. 338.

190 Lukács (1975): *Taktik und Ethik*, S. 53.

sich der Revolutionär oder die Revolutionärin verschrieben hat. Die Diktatur müsse auch als Diktatur, »das Schlechte als Schlechtes, die Unterdrückung als Unterdrückung, die Klassenherrschaft als Klassenherrschaft« bezeichnet werden, heißt es bereits in seinem Aufsatz »Bolschewismus als moralisches Problem«. ¹⁹¹ Das aufrecht erhaltene Bewusstsein der Schuld ist Grundlage für die »Selbstvernichtung der Unterdrückung«. ¹⁹² Der von Außenstehenden zuweilen als sektiererisch erachtete »ethische« Diskurs von Lukács und seinen Anhängern unter den Kommunisten kann, *Taktik und Ethik* folgend, als Gegendiskurs und notwendiges inneres Korrektiv zum reinen »taktischen« oder »realpolitischen« Diskurs angesehen werden, in dem die Frage der Gewalt nur im Zusammenhang instrumenteller Überlegungen verhandelt wird und so zu etwas Normalem, Alltäglichem, Bedeutungslosem zu werden droht. Pathetisch lautet es in *Die moralische Grundlage des Kommunismus*, dass mit dem Kampf ein Prozess der inneren Vorbereitung auf das Ziel einhergehen müsse; denn »die Veränderung der Wirtschaft, der Gesellschaft an sich allein« könne die »neue Gesellschaft nicht erschaffen. [...] Wenn wir wirklich wollen, daß dieser Klassenkampf im Augenblick des Sieges tatsächlich siegreich sei, ist es notwendig, daß dieses innere Vorbereitetsein auf die Liebe bei allen gegeben ist.« ¹⁹³

Im Kontext der bolschewistischen Arbeit am Selbst ist mithin auch die Präsenz von Dostojewski in den dort geführten Gesprächen zu sehen – jenem Dichter, von dem es in der *Theorie des Romans* heißt, er habe in Figuren wie dem Fürst Myschkin oder Sonja (aus *Schuld und Sühne*) eine Seelenwirklichkeit außerhalb der bestimmenden Kraft der Konventionen, Institutionen, sozialen Habitualitäten usw. erreicht – die also jene innere moralische Distanz gegenüber den Zwängen der Welt verkörpern, die im Kontext der Revolution erforderlich ist. ¹⁹⁴ Der Gedanke der Schuld bestimmt auch das Verständnis des Verhältnisses zur nachfolgenden Generation. Dies wird deutlich im gleichsam mosaischen Gestus der Übergabe und Beauftragung, mit dem sich Lukács an die junge Generation richtete, etwa in seiner im Juni gehaltenen Rede vor den Jungarbeitern. Diese scheinen in erster Linie Schüler und damit nicht Teil der Roten Armee gewesen zu sein. Lukács teilt den Vollzug der Revolution in zwei Etappen, in denen zwei verschiedene Generationen je eigene Aufgaben erfüllen. Seine eigene führt den Kampf gegen das Diktat der Wirtschaft über die Kultur, den Kampf also gegen die Bourgeoisie.

191 Lukács (1975): Der Bolschewismus als moralisches Problem, S. 32, Hervorhebungen im Original.

192 Ebd.

193 Lukács (1975): Die moralische Grundlage des Kommunismus, S. 87.

194 Vgl. Lengyel (1959): Visegrader Strasse, S. 245–249.

Wir dürfen in diesem Kampf nicht wählerisch sein. Wir müssen alles für die Klasseninteressen des Proletariats tun. [...] Wir alle, die um den Sieg des Proletariates kämpfen, wir alle – ohne Ausnahme – sind die Vergifteten und Opfer des Kapitalismus.¹⁹⁵

Aber seine Adressaten stünden »nicht direkt in diesem Kampf«. Ihre Aufgabe sei das Lernen. »Hauptziel Eures Lebens muss die Bildung sein, gebt der neuen Kultur Sinn und Ziel.«¹⁹⁶ Die Epoche der nicht-entfremdeten Neuaneignung der Welt folgt in Lukács' großer eschatologischer Erzählung also erst einer Epoche der Selbstopferung, der Gewalt, der Sünde, die mit dem Kampf verbunden sind.

Man beachte hier die geschichtseschatologische Konstruktion von Schuld und Sühne, die sich aus dem Obigen extrapolieren lässt: Die Diktatur, der Bruch mit dem Tötungsverbot, der Schritt zum Terror ist Sünde; und zwar nicht nur aus der Perspektive des »Alten«, sondern auch aus der des zu Erreichenden, so wie die Diktatur des Proletariats eine Diktatur aus der Perspektive der bekämpften bürgerlichen Gesellschaft wie auch aus der Perspektive des verwirklichten Sozialismus ist. Nur wenn die Sünde des Revolutionärs durch die vollkommene Abschaffung der Gewalt in der Gesellschaft und Kultur der Zukunft gesühnt wurde, so kann man extrapolieren, hat die revolutionäre Gewalt ihren Sinn erfüllt. Die Legitimation revolutionärer Gewalt beruht auf einem Versprechen, dessen Einlösung nicht mehr in der Hand der Revolutionäre liegt, denn diese sind nur die Liquidatoren des Alten, nicht aber eigentlich die Erbauer des Neuen. Was aber in ihrer Hand liegt, ist ihre eigene Liquidierung, die erforderlich sein wird für das Erreichen des Ziels, sind doch die grausamen Realpolitiker der Revolution nicht nur »Vergiftete und Opfer des Kapitalismus«, wie es in der eben angeführten Stelle heißt; sie öffnen durch die Selbstermächtigung zum Töten aus Güte einen moralischen Abgrund, den sie selbst wieder zu schließen verantwortlich sind. Die Selbstliquidierung bedeutete das In-Geltung-Halten des »Du sollst nicht töten« und die Bewahrung vor dem Fall in die moralische Anarchie.

Der Triumph der Lüge und der moralischen Anarchie findet dann statt, wenn eben wie im Falle des Dostojewskischen Großinquisitors der Zustand der revolutionären Leitungs- und Beherrschungsbedürftigkeit auf Dauer gestellt wird. Lukács sollte seine ethisch-politischen Überlegungen, ein problematisches Amalgam aus seinem frühen ethisch-metaphysischen Denken und einem 1919 erst im Aneignungsstadium befindlichen Marxismus, noch vor der Stalin-Periode als philosophisch und politisch unreif verurteilen.¹⁹⁷ Tatsächlich erlaubten aber gerade diese Voraussetzungen eine besondere Sensibilität für die moralischen Fallstricke der revolutionären Politik. Bei den Zeitgenossen erregte der ethische

¹⁹⁵ Lukács (1975): Rede auf dem Kongress der Jungarbeiter, S. 152.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Beginnend bei seiner ersten »Selbstkritik« 1920; vgl. Lukács (1976): Selbstkritik.

Diskurs des jungen Lukács Aufmerksamkeit, oft aber auch Ablehnung. Zwei biographisch-literarische Kommentare über die revolutionäre Ethik von Lukács sind hervorzuheben, die beide bedeutende problematische Punkte zur Sprache bringen.

Früh schrieb der Mitstreiter von 1919 Joseph Lengyel, der an mehreren Orten dem Diskurs der »Ethiker« den Anstrich des Esoterischen und Sektiererischen angedeihen ließ, aber ihnen selbst auch mangelnde revolutionäre Entschlossenheit und eine schwächende Wirkung auf den Kampfeswillen der Genossen vorwarf. Ervin Sinkó, neben Lukács der führende Kopf der »Ethiker« und späterer Verfasser eines umfangreichen historischen Romans über die Räterepublik,¹⁹⁸ etwa hätte mehrmals gegenüber Konterrevolutionären nicht die notwendige Härte gezeigt, etwa beim Aufstand der Schüler der Militärschule Ludovika, die einen Anschlag auf Truppen der Roten Armee unternommen hatten, von Sinkó allerdings begnadigt wurden.¹⁹⁹ Der Konflikt zwischen Sache und Methode, zwischen »Zweck und Aufgabe«, an den diejenigen, die wie Lengyel »schonungslos das Gute erstrebten«, niemals gedacht hatten, wäre durch den Einfluss von Sinkó, Lukács und den Ethikern in gefährlicher Weise zum Thema geworden, wie Lengyel mit Blick auf den jungen Volkskommissar für innere Angelegenheiten und damit Verantwortlichen für die Bekämpfung der Gegenrevolution, Ottó Korvin, berichtet.²⁰⁰

Über diese Kritik hinaus findet sich bei Lengyel ein hellsichtiger Hinweis auf die Korruptierbarkeit der Sündenidee der Budapester »Ethiker«, für die Lukács' Leben und Schaffen als Intellektueller, das sich nicht mehr vom Sowjetkommunismus lösen sollte, ein Beispiel gibt. In der *Visegrader Strasse* (erstmal erschienen 1932) stellt Lengyel heraus, dass sie ganz entgegen ihrer Intention ein opportunistisches Verhältnis zum Staat begünstige, ein Akzeptieren des verordneten moralisch Falschen als tragisch-unvermeidlich. Das Sündenbewusstsein ist nicht mehr als ein ersehntes innerliches Residuum der Reinheit und Unbeflecktheit, eine leere Pathosformel zuletzt, die sich hervorragend verträgt mit einer passiven, sich treibenlassenden Haltung gegenüber dem Fortgang der »äußeren« politisch-gesellschaftlichen Entwicklung. So schreibt Lengyel über seine eigene Haltung zur Partei:

Ich blieb während der Diktatur und auch noch eine ganze Zeit nachher Materialist und, soweit ich konnte, Marxist. Als mir später einmal in einem schwachen Abschnitt meines Lebens Bedenken kamen, da wurde ich ein konsequenter Jünger Ervin Sinkós. Und das verlangte, daß ich aus der Partei austrat. [...] Ich sagte mir: wenn ich nicht schonungslos das Gute erstrebe, wenn

198 Vgl. Sinkó (1954): *Optimisti*.

199 Vgl. Lengyel (1959): *Visegrader Straße*, S. 246 f.

200 Ebd., S. 247 f.

das, was ich bisher für die höchste Tugend hielt, Sünde ist, dann weg von der Sünde, weg von den verlogenen ›Judas‹-Verdrehungen, weg von der Berufung zur Sünde.²⁰¹

Sündenbewusstsein, so muss man über Lengyel hinausgehend sagen, ist etwas anderes als Autonomie des Gewissens und Selbstverantwortung. Von einer Pflicht des Einzelnen, Parteientscheidungen gewissenmäßig zu prüfen und im gegebenen Fall Einspruch zu erheben, spricht Lukács nicht. Sündenbewusstsein stellt lediglich eine innere Haltung gegenüber dem dar, was die Partei als objektive Notwendigkeit deklariert und anordnet. Intendiert war sie als heroische und elitäre Ethik von Revolutionären, die in einer Ausnahmesituation ein bewusstes Opfer eingehen; praktisch wurde sie zum Korrelat einer passiven, hörigen und opportunistischen Haltung gegenüber der bürokratisch-diktatorischen Herrschaft. Es entspricht dem konsequenten Avantgarde-Prinzip, dass das Aussprechen von Mord als Mord, von Sünde als Sünde, Prärogativ der Partei ist – mit der Konsequenz, dass in dem Maße, in dem zur Normalität wurde, was nur Ausnahmezustand sein sollte, auch die Benennung der Verhältnisse als Sünde, als Diktatur und als bloßes Mittel zur Herstellung des Kommunismus endete; aber es entspricht einer depravierten Ethik des Sündenbewusstseins, dass dies ohne Widerspruch geschah.

Der von Lengyel angegriffene Ervin Sinkó selbst benannte einen anderen bedeutenden problematischen Aspekt: die Verselbstständigung der bürokratisch angeordneten Gewalt in einer speziellen Terrereinheit,²⁰² die 1919 in den »Lenin-Jungs« Gestalt annahm. Jede Staatsordnung habe ihre Richter und ihre Henkersknechte, so führt er in seinem 1935 in Paris erschienenen autobiographischen Text *En face du juge* (dt. Vor dem Richter) aus. Doch wenn auch der Henkersknecht nur jener ist, der die Urteile vollstreckt, die der Richter ausspricht, sitzt der Richter nicht gern an einem Tisch mit diesem. Gegen Lukács' pathetische Rede von einer Generation, die zur Sünde um ein zukünftiges Heil willen verurteilt ist, blickt Sinkó auf die Realität des bürokratisierten staatlichen Gewaltapparats. In diesem werden die Zuständigkeiten für die Fragen des Gewissens der Revolution und für die Gewalttaten, die zu deren Umsetzung notwendig sind, unterschiedlichem Personal zugeteilt. Der Henkersknecht werde aus der Gesellschaft ausgestoßen, und dies geschehe »über eine Hypokrisie des Selbstbetrugs hinaus aus dem Instinkt, der die physische Bestialität, den Mord, selbst wenn er eine unpersönliche gesellschaftliche Funktion hat, nur als Mord und seinen Vollstrecker nur als Mörder empfindet«.²⁰³ Sinkó kommt auf József Cserni zu sprechen, Kommandant der auf die Niederschlagung konterrevolutionärer Aktivitäten spezialisierten

201 Ebd., S. 249.

202 Über den »roten Terror« in der Räterepublik vgl. Bodó (2018): Actio und Reactio.

203 Sinkó (1985): Vor dem Richter, S. 54.

Lenin-Jungs: »ein körperlich überaus starker, primitiver Mensch, der ein wenig unbeholfen und auch sentimental« ist und den Sinkó aus der Zeit der Illegalität vor der Revolution kannte. Cserni und seine Leute mussten so handeln, als »seien sie persönlich blutdürstig, seelisch grob und dazu noch korrupt«. »Und ich sah«, so der Autor, »dass er sich in dieser Rolle wohlfühlte. Zur Bravour war geworden, was im Prinzip unumgänglicher Zwang hätte bleiben müssen.«²⁰⁴ Es klingt wie ein vernichtendes Urteil über Lukács' Ethik des Revolutionärs, wenn Sinkó mit Rückgriff auf einen zentralen Begriff derselben schreibt: »Die Henkersknechte«, die »Werkzeuge der Revolution«, wurden »menschlich die ersten Opfer der Revolution.«²⁰⁵

3.5 Warten auf das Menschsein im Jahrzehnt der Sachlichkeit²⁰⁶

I can't be good no more
 Once like I did before
 I can't be good, baby
 Honey, because the world's gone wrong
Mississippi Sheiks

Es wurde bereits angemerkt, dass der utilitaristischen Ethik des Bolschewismus zufolge, die die Mittel durch den Zweck geheiligt sieht, allein der Erfolg den Schritt zur Revolution und zur Gewalt rechtfertigen kann. Der Erfolg blieb nun jedoch aus. Die Situationsdeutung, nach der man sich inmitten der in Gang gekommenen Weltrevolution befand, stellte sich als Täuschung heraus. Die revolutionären Bewegungen und Experimente in Mitteleuropa wurden niedergeschlagen, die Sozialdemokraten beruhigten das radikalisierte Proletariat erfolgreich mit dem Argument der Vertagung des historisch unvermeidlichen Umsturzes des Kapitalismus. Von links und rechts aus begab man sich gegenüber den Lebensmöglichkeiten in einem sich aus der drückenden Notsituation der Revolutionszeit herausarbeitenden Kapitalismus in Fundamentalopposition. Asketisch schlug man aus, was die herrschenden Verhältnisse anboten, und begründete damit eine neue Spielart des revolutionären Heroismus. Georg Lukács etwa begab sich nach seiner Flucht nach Wien in den Untergrund und wirkte weiter für die Revolution – dabei mitleidig beobachtet von Béla Balázs,

204 Ebd., S. 65.

205 Ebd., S. 54.

206 Dieses Kapitel stellt eine erheblich gekürzte Überarbeitung von Dikovich (2017): Postrevolutionäre Passionswege dar.

seinem Freund aus den Zeiten des Budapester Sonntagskreises und späteren Mitrevolutionär:

Ich muss noch über Gyuri schreiben. Er macht einen herzerreißenden Blick; ist leichenblass, hat eingefallene Wangen, ist nervös und traurig. Er wird beobachtet, verfolgt, er trägt einen Revolver in seiner Tasche, weil er mit Recht Angst davor hat, dass er mit Gewalt entführt wird. In Pest wird er wegen der Anstiftung zu neunfachem Mord angeklagt, und sie haben Beweise in den Händen. Hier macht er hoffnungslose konspirative Parteilarbeit, sucht nach unterschlagenen Parteigeldern, und währenddessen wird sein philosophisches Genie unterdrückt.²⁰⁷

Folgt man Helen Fehervary, ist es dieser heruntergekommene, fragile, aber weiter mit letzter Bereitschaft zu Verzicht und Opfer der Sache dienende Lukács, der als Vorlage für Figur des Gelehrten Bató in Anna Seghers' Roman *Die Gefährten* von 1932 diente.²⁰⁸ Seghers, die mit dem ebenfalls dem Kreis um Balázs und Lukács in Budapest zugehörigen Soziologen László Rádványi verheiratet war, liefert in ihrem Roman ein Panoptikum von Leidensgeschichten nach der internationalen revolutionären Phase nach dem Weltkrieg in Europa verstreuter Revolutionäre, darunter auch einer Gruppe aus Ungarn. An Bató wird der geistige Überlebenskampf des revolutionären Intellektuellen zur Darstellung gebracht. Desillusioniert ist man gegenüber der Politik des revolutionären Appells und des vorpreschenden Einsatzes; das Proletariat reagierte mit enttäuschender Trägheit und kleingeistigem Egoismus. Die sinnstiftenden Versprechungen, die der Bereitschaft, Leib und Leben zu opfern, zugrunde gelegen hatten, verlieren zusehends an Glaubwürdigkeit. Besonders schwerwiegend ist dabei die Entwicklung der Diktatur des Proletariats, die mit dem Zusammenbruch der Weltrevolution und der Wende zum Sozialismus in einem Land im Stadium des bloßen Unterdrückungssystems steckengeblieben zu sein scheint. Die Grundthese, dass der Kapitalismus nur noch einen Todesstoß bräuchte, um unterzugehen, erwies sich als falsch, und im Kampf mit dem Klassengegner mutiert der Kommunismus in ein immer hässlicher werdendes Ungeheuer:

Unsere furchtbaren, mit soviel Leid und Mut verbundenen Anstrengungen haben gegen die Schwerkraft der Geschichte – darf ich sagen Naturgeschichte – nichts ausgerichtet, und im Grunde ist nichts Besonderes geschehen; denn die Umorganisation eines Riesenreiches mag für den reinen Historiker ein grandioser Anblick sein, unserer Sinnlosigkeit hat sie keinen Sinn gegeben und unsrem geistigen Leid kein Ende bereitet, und wird schließlich nichts anderes

207 Zit. n. Kókai (2017): Die biographische Wende, S. 108.

208 Fehervary (2005): Regarding the Young Lukács, S. 89. Diese Zuordnung ist jedoch fragwürdig, da Bató eine »idealistische« Terminologie verwendet, die beim in den zwanziger Jahren sich bereits ganz dem historischen Materialismus verschrieben habenden Lukács nicht zu finden ist. Zu Seghers' Roman und zum Motiv der Askese darin vgl. Kerekes (2017) Pathos und Ethos. Ausführlicher zu den im Folgenden diskutierten Texten Seghers', Dörmanns und Wieds siehe Dikovitch (2017): Postrevolutionäre Passionswege.

gewesen sein als irgendeine Form der staatlichen Zusammenfassungen, einer der zahllosen Möglichkeiten, an einem Netz zu zappeln.²⁰⁹

Es sind dies die Worte eines ausgebrannten Mannes, dem das Schreiben, sein Beruf, zunehmend schwerfällt. Mit dem Hinweis auf die »Naturgeschichte« ist ein vernichtendes Urteil über das bolschewistische Programm ausgesprochen; die Diktatur des Proletariats konnte sich nicht als Vehikel des Humanen in der unmenschlichen Wirklichkeit bewähren, es hat die Gesetze der Welt nicht bedient, um einen dieser entgegengesetzten Weltzustand herbeizuführen, sondern ist ganz im »Tierzustand«²¹⁰ der Welt aufgegangen. Foerster und seinen pazifistischen Gesinnungsgenossen wird damit rechtgegeben, der Bolschewismus ließ sich von der schlechten Ordnung, die er zu bekämpfen antrat, absorbieren, und die bezahlten Opfer und begangenen Sünden waren sinnlos.

Die Gewaltordnung der Gegenwart erscheint nicht mehr im Licht einer zukünftigen revolutionären Änderung der Gesetze dieser Wirklichkeit. Das Subjekt muss sich nüchtern-pragmatisch diesen dauerhaften Gesetzen fügen oder untergehen. Dass Menschlichkeit in einer unmenschlichen Welt bald unter die Räder zu kommen droht, dass die Restriktion des Humanen also eine Überlebensregel für die Politik wie auch das Leben des Einzelnen darstellt, ist die in der neusachlichen Literatur der Zeit immer wieder von Neuem bestätigte Regel, an dem alle revolutionären und anderweitigen weltverbesserischen Wünsche zerbrechen müssen.²¹¹ Ihre Welt entspricht jener moral- und sinnesfeindlichen Welt, die sich Edmund Husserl in einer Aufzeichnung aus den 20er Jahren ausmalt; eine Welt, in der »die Menschengeschichte keine fortschreitende Entwicklung in sich [trägt] und in sich tragen [kann]«, in der »die Möglichkeiten eines bleibenden wertvollen Wirkens und Schaffens für mich und für alle anderen Menschen keine vernünftigen Wahrscheinlichkeiten sein« können.²¹² Die Neue Sachlichkeit kann als eine ästhetische Evidenzproduktion in diesem Sinne angesehen werden, die bestimmt ist von einem Gestus objektiver, von keinen humanistischen oder anderweitigen Illusionen verklärter Dokumentierung des Tatsächlichen, wenn auch oft eingefärbt in ein von melancholischer Resignation bis hin zu zynischer Kälte reichendes emotionales Kolorit.²¹³

209 Seghers (1977): Die Gefährten, S. 127 f.

210 Foerster (1919): Weltpolitik und Weltgewissen, S. 6.

211 Der Status eines Klassikers kann hier Erich Kästners »Geschichte eines Moralisten« *Fabian* von 1931 zugesprochen werden; Kästner (1931): *Fabian*.

212 Husserl (2014): Wert des Lebens, S. 309.

213 In diesem Sich-Versagen aller humanistischen, aber auch romantischen Illusionen lag das spezifische »Ethos« der Neuen Sachlichkeit, die damit als eine Art utopieloser, pessimistischer Aufklärung beschrieben werden könnte. Vgl. Vaydat (1991): Neue Sachlichkeit als ethische Haltung; vgl. auch Helmut Lethens bedeutende Studie Lethen (1994): Verhaltenslehren der Kälte.

Die unbarmherzige Gültigkeit dieser Regel wird unter anderem auch an Kommunisten und idealistischen Pazifisten demonstriert, die in der Gesellschaft der Zwischenkriegszeit materiell und moralisch einen Stand zu finden suchten. Beispiele dafür sind Felix Dörmanns »Wiener Roman« – so der Untertitel – *Jazz* (1925) oder Ernst Tollers Drama *Hoppla, wir leben!* (1927). Ein Grundbestand an Skrupellosigkeit und Kälte ist überlebensnotwendig. »Seelische Luxustierchen sind unzeitgemäßer denn je« und »zum Aussterben«²¹⁴ bestimmt, heißt es bei Dörmann, der das Schicksal eines ehemaligen ungarischen Bolschewisten und eines Pazifisten in den Jahren nach den mitteleuropäischen Revolutionen darstellt und sozialdarwinistisch den Untergang seiner Figuren aus dem Prinzip der natürlichen Selektion ableitet. »Das Leben ist keine Wiese, auf der die Menschen Ringelreihen tanzen und Friedensschalmeien blasen. Das Leben ist Kampf. Wer die stärksten Fäuste hat, gewinnt. Das ist absolut normal«,²¹⁵ heißt es ganz ähnlich aus dem Munde des Professor Lüdin, der dem Protagonisten und Revolutionär Karl Thomas Verrücktheit bescheinigt, da dieser zu zweifeln wagt, dass die »Welt immer so bleiben [werde] wie jetzt«. ²¹⁶ Auch wenn Weltkrieg und Revolution ein (vorläufiges) Ende genommen hatten, ist die Welt dem Humanen nicht weniger feindlich geworden. Im Gegenteil: Sie bietet nicht einmal mehr den geringsten Anlass und Raum, in ihr ausharrend und sie ertragend auf seine zukünftige Verwirklichung zu hoffen.

Bekanntlich stellte dieses ethisch-existentielle Überzeugungssystem der abgekühlt-sachlichen Einfügung in die herrschenden Verhältnisse das Vorspiel zu einer neuen Phase des eruptiver und pathologischer denn je ausbrechenden Verlangens der Umwälzung des Bestehenden. Der Nationalsozialismus war auf Revolution aus; deren Radius bildete jedoch nicht mehr die Welt, sondern Blut und Boden, und das Substrat, das durch sie zum Gedeihen gebracht werden sollte, war nicht mehr Menschlichkeit, sondern die Vitalität der »blonden Bestie«, vor der schon Nietzsche gewarnt hatte. Er treibt die Vorstellung des gnadenlosen Bewährungskampfes, in dem das Subjekt steht, auf die Spitze; nicht aber behauptet sich wie in der neusachlichen Literatur das Individuum darin unter listigem und aggressivem Gebrauch aller ihm zur Verfügung stehenden Mittel, sondern die Blutsgemeinschaft des Volkes. Je drastischere Züge die Barbarei annahm, desto mehr wurde es für das seelische Bestehen der ihr Ausgesetzten oder gar an ihr Beteiligten notwendig, wieder in Erwartung des Menschlichen ausharren zu können. An zwei Stellen soll dies abschließend deutlich gemacht werden, an denen man vielleicht nicht sofort nach dieser Haltung suchen würde. Wir finden sie bei

214 Dörmann (1925): *Jazz*, S. 212.

215 Toller (1927): *Hoppla, wir leben!*, S. 132.

216 Ebd., S. 134.

einem, der zu den größten Mördern dieser Zeit zu zählen ist, und bei einem, dessen wir heute zu Recht als eines Beispiels seltenen Muts und außergewöhnlicher Integrität eingedenk sind.

Der erste ist Joseph Goebbels. Dieser schreibt am 10. Mai 1943, drei Monate nach der Berliner Sportpalastrede mit ihrer Forderung des totalen Krieges und am Höhepunkt der Schoah mit sehnsüchtigem Ton von der kommenden Zeit nach dem Krieg, an der er und seine Gefährten »wieder anfangen [könnten], Menschen zu werden«. ²¹⁷ Verstörend ist hier nicht allein der Gedanke an die Anmaßung, den millionenfachen Mord und den beispiellos opferreichen Krieg als legitimen Preis anzusehen, um das neue deutsche Menschsein herbeizuführen. Verstörend ist vielmehr das Fehlen jeglichen Zweifels daran, nach millionenfachem Mord noch ein unversehrter Mensch sein zu können. Was den Anschein einer menschlichen Regung des Bedauerns hat und wohl auch so gemeint war, entlarvt wie kaum ein anderer Ausspruch die moralische Perversität der hinter ihr stehenden Denkweise.

Der zweite ist Dietrich Bonhoeffer. Dieser notiert während seiner Haft und nach den misslungenen Attentaten auf Hitler, an deren Vorbereitung er seit 1939 beteiligt war: »Die größte Sünde ist es, Sünde um jeden Preis vermeiden zu wollen.« ²¹⁸ Es ist erstaunlich, wie ähnlich diese Worte eines protestantischen Predigers jenen des Kommunisten Lukács sind. Während aber bei diesem die Sünde noch Teil eines vorwärts preschenden, den »Schrecken des Realen« in Kauf nehmenden Strebens nach der irdischen Erlösung des Menschen ist, ist Bonhoeffers Genehmigung der Sünde nur noch das letzte moralische Aufgebot, um dem totalen Sieg des Unmenschlichen entgegenzuwirken. Es sind dies radikale Worte für einen Christen und Vertreter der Bergpredigt; Worte, aus denen Trauer spricht über eine Zeit, die an einen Punkt gelangt ist, wo der Menschlichkeit nichts mehr übrigbleibt, als dem Unmenschlichen mit den äußersten Mitteln entgegenzutreten, selbst das Töten eingeschlossen.

²¹⁷ Zit. n. Wirtz (2018): Rausch und Tollheit, S. 256.

²¹⁸ Zit. n. Mokrosch (2011): Dietrich Bonhoeffers Gedichte, S. 84.

4. Dämonische Wiederkehr. Politischer Antimoralismus

4.1 Eine Modevokabel

Am Ende der akuten Phase des Umbruchs 1923 hatten sich die parlamentarisch-demokratischen Republiken in Deutschland und Österreich behauptet – Ungarn war bereits seit der Niederschlagung der Räterepublik am 1. August 1919, einer Phase des »weißen Terrors« und der Übernahme der Macht durch den »Reichsverweser« Miklós Horthy auf dem Weg zum autoritären Staat. Den Republiken gelang dies jedoch nicht ohne Blutvergießen, wobei der zur Durchsetzung der Weimarer Republik abverlangte Blutzoll ungleich höher war als der vergleichsweise sehr friedliche Übergang in Österreich.

Praktisch wurde die Idee der Umkehr, der Abkehr vom alten politischen Umgang mit Gewalt, die Friedrich Ebert selbst immer wieder evozierte,¹ durch den Beitrag von allen Seiten widerlegt und die Berufung auf sie Lügen gestraft. Die Regierung sollte bald die Sprache realpolitischer Härte übernehmen. Ebert, der in einer am 1. Dezember 1918, also einige Tage vor dem Beginn der Dezemberkämpfe gehaltenen Rede noch zum Kampf »gegen jede Gewaltpolitik, von wem sie auch komme«, aufforderte, ließ in einem Aufruf vom 8. Januar 1919, also inmitten des Spartakusaufstands, bereits verlauten: »Gewalt kann nur mit Gewalt bekämpft werden. Die organisierte Gewalt des Volkes wird der Unterdrückung und der Anarchie ein Ende machen. [...] Die Stunde der Abrechnung naht.«² In einer Situation der allgemeinen Desorganisation mussten aus Freiwilligen – darunter Abenteurer, die sich im Krieg nicht zum Zug gekommen sehen, und demobilisierungsunwillige Gewalttäter – zusammengestellte Wehrverbände, die Freikorps, als »organisierte Gewalt des Volkes« vorgeschickt werden. Im Bestreben, das staatliche Monopol auf legitime Gewalt zu behaupten, wurde dieses auf diese Weise gerade infrage gestellt. Im gegenüber der Öffentlichkeit verheimlichten Pakt Eberts mit

¹ Ebert (1926): Gegen jede Gewaltpolitik, S. 124.

² Zit. n. Gerwarth (2013): Rechte Gewaltgemeinschaften, S. 112.

dem Nachfolger Erich von Ludendorffs als Chef der Obersten Heeresleitung, Wilhelm Groener, wurde zudem vereinbart, dass im Gegenzug für die Unterstützung der Regierung gegen die radikale Linke die Autonomie der Heeresführung intakt bleiben sollte, es also zu keiner Entlassung demokratiefeindlicher Angehöriger kommen würde.³ Nicht nur fanden Geister der alten Ordnung Einlass in die neue, es wurden auch neue Geister gerufen, die die Weimarer Republik nicht mehr loswerden würde und die sie in Form von Putschversuchen, politischem Terrorismus und paramilitärische Gewalt kaum zur Ruhe kommen lassen würden.

Physische Gewalt ist aber nur ein Ausdruck einer politischen Moralität, die durch die Umstände der Gründung mitbedingt sind. Die gegen den politischen Feind gerichteten Zerstörungs- und Vernichtungsgelüste werden begleitet durch eine Zerstörungswut, die sich gegen die moralischen Ideale und Prinzipien richtet, von deren Achtung die für ihr Funktionieren Gewaltzurückhaltung erfordern- de Demokratie abhängig ist. An diesem Angriff gegen die Moral selbst, gegen alle Pflichten der Rücksicht, der Schonung und der Toleranz, sind Philosophen mitbeteiligt. Er ist, wie im letzten Abschnitt bereits angedeutet wurde, nicht auf die Politik beschränkt, sondern betrifft eine umfassende Einstellung gegenüber dem Leben, dem persönlichen wie dem kollektiv-politischen. Ihren Kerninhalt bilden die Einsicht in die Schwäche aller Moralität, ihr notwendiges Unterliegen, ihre Unwahrheit angesichts der »harten« Gesetze der Realität, für die die Revolution gerade einen Beweis darstelle, und die daraus folgende zynische Erhebung über Moral.

In seiner *Kritik der zynischen Vernunft* schreibt Peter Sloterdijk, dass in der Weimarer Kultur die »zynische Struktur« des Bewusstseins eine »kulturbeherrschende Dimension« erhielt:

Damals [...] sickerten die strategischen Immoralismen aus zuvor hermetisch geschlossenen Milieus ins kollektive Bewußtsein hinüber, und was zuvor unter die Betriebsgeheimnisse der Realpolitik, der Diplomatie, der Generalstäbe, der Geheimdienste, der organisierten Kriminalität, der Prostitution und der Unternehmensführung gerechnet hatte [sic!], wird nun von einer grellen Wahrheitswut aufgegriffen und unwiderruflich ins Zwielficht der ›offenen Geheimnisse gestellt.⁴

Wahr, da der Realität gewachsen, sind alle Formen der instrumentellen Macht, insbesondere aber die Gewalt. In der neuen, demokratischen Situation wird auch dieses nunmehr offene Geheimnis den ursprünglichen Inhabern, den staatlichen Machteliten, entwendet, es findet neue Anwendungsbereiche, ob es nun der individuelle ökonomische Kampf oder aber der Konflikt zwischen den politischen

³ Vgl. Haffner (2004): *Die deutsche Revolution*, S. 132–136.

⁴ Sloterdijk (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*, S. 707.

Kräften ist. Als von der christlich geprägten Tradition wie auch von der neuen liberalen Demokratie unterdrücktes Geheimnis hat es den Charakter eines Faszi-
nosums.⁵ Ein Konzept, in dem sich diese Faszination des antimoralischen Den-
kens kristallisiert, ist das des *Dämonischen*.

Vom Dämonischen war man insbesondere in konservativ-revolutionären
Kreisen fasziniert. Prominent und häufig erscheint es etwa in Oswald Spenglers
Der Untergang des Abendlandes, dem großem philosophischen Bestseller der Zeit.⁶
Seine Beliebtheit setzte sich unter dem Nationalsozialismus fort. Wolfram Pyta
führt in seiner großen Hitler-Studie Äußerungen von hochrangigen Militärs,
Politikern, aber auch Historikern über die Persönlichkeit Hitlers zusammen,
die verdeutlichen, dass die Rede vom Dämonischen als Charakterisierung von
Personen über den Intellektuellendiskurs hinaus geläufig war.⁷ *Dämonie des Jahr-*
hunderts nennt der rechtsradikale, den Nationalsozialisten nahestehende bulga-
rische Schriftsteller und Philosoph Janko Janeff seine geschichtsphilosophische
Herleitung der völkischen Revolution von 1939.⁸ Mit dem Nationalsozialismus
und der Assoziierung des Dämonischen mit der Gestalt Hitlers beginnt sich
zunehmend eine negative Semantik des Dämonischen durchzusetzen. Arnold
Metzger spricht in seinen Vorträgen im Pariser und später amerikanischen Exil
zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des Nationalsozialismus Ende
der 1930er und Anfang der 1940er Jahre von der Dämonie als einer Konstante
im deutschen Denken, die sich bis Luther zurückführen ließe.⁹ *Vom Streit der*
Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus lautet der Untertitel der von Carl
Schmitt und Paul Tillich gleichermaßen beeinflussten Studie *Machtstaat und*
Utopie des konservativen, vom Nationalsozialismus sich jedoch kritisch distanz-
zierenden Historikers Gerhard Ritter von 1940, in dem der Autor die Dominanz
des Machstaatdenkens in Deutschland aus seiner geographischen Lage und aus

5 Vgl. Pyta (2015): Hitler, S. 257–260.

6 Vgl. auch Spengler (1997): *Der Untergang des Abendlandes*, u. a. S. 144. Zum Dämonischen bei Speng-
ler vgl. Maye (2017): »Goethe«, ohne weiteren Zusatz; Maye (2014): *Paradoxien der Konservativen Revo-*
lution; Wetters (2015): *Demonic History*, S. 87–110. Die beflissene Übernahme der Vokabel »Dämonie«
durch die bald sehr zahlreichen Spengler-Adepten veranlasste den Dichter Klabund schon 1922, dem Er-
scheinungsjahr des zweiten Bandes von Spenglers *opus magnum*, zur Abfassung eines satirischen Pro-
sastücks mit dem Titel »Der dämonische Otto«; Klabund (1922): *Kunterbuntergang des Abendlandes*,
S. 124–127.

7 Pyta zitiert den Theologen Karl Holl, der bereits in einer Rede vom 3. August 1925 konstatierte: »Heute
ist die Rede von der »dämonischen Persönlichkeit« ein geläufiges Schlagwort geworden.« Zit. n. Pyta
(2015): Hitler, S. 257.

8 Janeff (1939): *Dämonie des Jahrhunderts*.

9 Vgl. Metzger (1964): *Das Dämonische im deutschen Denken*.

dem Druck einer kontinentalen Situation der Machtkonkurrenz von Großstaaten ableitet.¹⁰

Schließlich sollte unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg das Dämonische als großer Erklärungsentwurf für die durchlittene und verantwortete Katastrophe erhalten. Dem Zug, Realgeschichte im Register des Mythischen zu deuten und das Dämonische für eine Art kollektive Psychose und damit die jüngste Vergangenheit der deutschen Nation verantwortlich zu machen, war dabei nicht selten eine Tendenz zur Selbstexkulpation zu eigen, wurde doch damit auf eine übermächtige Kraft verwiesen, die gleichsam die deutsche Nation überwältigt und ihre Entscheidungen und Handlungen in eine verheerende Richtung gelenkt hatte.¹¹ Noch im Jahr 1945 hielt der Theologe Joseph Bernhart in der Martin-Luther-Kirche zu Ulm einen Vortrag mit dem Titel »Das Dämonische in der Geschichte«, in dem der Fall Deutschlands in die nationalsozialistische Barbarei auf das »Einbrechen« eines dem deutschen Wesen »Fremden« und auf eine »Besessenheit der Gesunden«¹² zurückgeführt wird. Das zuvor zutiefst mit der deutschen Geschichte verbunden gesehene Dämonische wird hier aus dieser ausgesondert. Der Ideenhistoriker Friedrich Meinecke misst dem Dämonischen als transpersonale, kollektivpsychische Macht in seiner Deutung des Nationalsozialismus von 1946, *Die deutsche Katastrophe* betitelt, einen zentralen Stellenwert bei, ebenso Alfred Weber in seinem soziologischen Annäherungsversuch an das Hitler-Regime unter dem Titel *Abschied von der bisherigen Geschichte* aus demselben Jahr.¹³ Auf den bereits aus seiner Schrift aus dem Ersten Weltkrieg bekannten Gedanken der dämonischen deutschen Kultur greift Thomas Mann in seiner großen literarischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, *Doktor Faustus* von 1947, zurück.¹⁴ *Das Reich der niederen Dämonen*¹⁵ betitelt der Nationalbolschewist, spätere Hitler-Gegner und anschließend zeitweilige SED-Funktionär Ernst Niekisch seine »Analyse des Nationalsozialismus« (so der Untertitel). Der konservative Philosoph Fritz Joachim von Rintelen fügt der Idee des Dämonischen in seiner Abhandlung *Dämonie des Willens* mit Blick auf die jüngste Vergangenheit ein Moment hinzu, dem im Folgenden noch Aufmerksamkeit gewidmet werden soll: die katastrophale Wiederholung.¹⁶ Einen späten Auftrieb erlebt der deutsche Diskurs vom Dämonischen in Dolf Sternbergers bedeutendem Werk *Drei Wurzeln der Politik* von 1978, in dem das amoralische und unter dem Primat der Macht ste-

10 Ritter (1940): *Machtstaat und Utopie*.

11 Vgl. das Lemma »Dämon« in Kämper (2007): *Opfer – Täter – Nichttäter*, S. 29–33.

12 Bernhart (2009): *Das Dämonische*, S. 366, 369.

13 Meinecke (1946): *Die deutsche Katastrophe*; Weber (1946): *Abschied von der bisherigen Geschichte*.

14 Mann (2001): *Doktor Faustus*.

15 Niekisch (1953): *Das Reich der niederen Dämonen*.

16 Rintelen (1947): *Dämonie des Willens*.

hende Politikverständnis Machiavellis als »Dämonologik« aufgearbeitet wird,¹⁷ und zuvor bereits in Hans Blumenbergs Werk *Arbeit am Mythos*, in dem den geistesgeschichtlichen Wurzeln des Dämoniediskurses bei Goethe nachgespürt wird.

Der Begriff des Dämonischen ist gleichermaßen unscharf, wie er verbreitet ist. Die begriffsgeschichtliche Herausforderung, die heterogenen Gebrauchsweisen dieses schillernden, in ästhetischen, kulturphilosophischen und politischen Diskursen auffindbaren Begriffs auf eine stringente Grundsemantik zurückzuführen, ist beträchtlich und kann im Rahmen dieses Buches nicht bewältigt werden. Eines scheint aber bei den Zeitgenossen, die sich dieses Begriffs bedienten, zumindest bis nach der Schande des Hitlerismus durchgehend festzustehen: Die Deutschen, ihre Geschichte, Kultur und ihre Politik sind in besonderem Maße durch das dämonische Element charakterisiert – mochte dies nun als Auszeichnung, Bürde oder auch als fatales Schicksal interpretiert werden.¹⁸ Entsprechend ist auch kein anderer als Goethe die zentrale geistesgeschichtliche Referenz für den Diskurs von der Dämonie. Das Dämonische ist eine zentrale Vokabel in Goethes wichtigsten autobiographischen Texten, *Dichtung und Wahrheit* und den *Gesprächen mit Eckermann*. Ein ausführlicheres Zitat aus *Dichtung und Wahrheit* kann als ein Schlüssel nicht nur für das Goethesche Verständnis des Dämonischen dienen, sondern des gesamten, zumeist an Goethe anschließenden späteren Dämoniediskurses von Weimar. Im der Entstehung des frühen, im Spanisch-Niederländischen-Krieg angesiedelten Dramas *Egmont* (1787) gewidmeten zwanzigsten Buch der Autobiographie heißt es:

Ogleich jenes Dämonische sich in allem Körperlichen und Unkörperlichen manifestieren kann, ja bei den Tieren sich aufs merkwürdigste ausspricht; so steht es vorzüglich mit dem Menschen im wunderbarsten Zusammenhang und bildet eine der moralischen Weltordnung, wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht, so daß man die eine für den Zettel, die andere für den Einschlag könnte gelten lassen. Für die Phänomene, welche hiedurch hervorgebracht werden, gibt es unzählige Namen: denn alle Philosophien und Religionen haben prosaisch und poetisch dieses Rätsel zu lösen und die Sache schließlich abzutun gesucht, welches ihnen noch fernerhin unbenommen bleibe. Am furchtbarsten aber erscheint dieses Dämonische, wenn es in irgend einem Menschen überwiegend hervortritt. Während meines Lebensganges habe ich mehrere teils in der Nähe, teils in der Ferne beobachten können. Es sind nicht immer die vorzüglichsten Menschen, weder an Geist noch an Talenten, selten durch Herzengüte sich empfehlend; aber eine ungeheure Kraft geht von ihnen aus, und sie üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe, ja sogar über die Elemente, und wer kann sagen, wie weit sich eine solche

17 Vgl. Sternberger (1984): Drei Wurzeln der Politik, S. 159–257.

18 Einen guten Überblick über die Begriffsgeschichte des Dämonischen und zugleich einen Eindruck von der Heterogenität der Verwendungsweisen des Begriffs geben Wetters (215): *Demonic History*; und Friedrich u. a. (2014): *Das Dämonische*.

Wirkung erstrecken wird? Alle vereinten sittlichen Kräfte vermögen nichts gegen sie; vergebens, daß der hellere Teil der Menschen sie als Betrogene oder als Betrüger verdächtig machen will, die Masse wird von ihnen angezogen. Selten oder nie finden sich Gleichzeitige ihresgleichen, und sie sind durch nichts zu überwinden, als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen; und aus solchen Bemerkungen mag wohl jener sonderbare aber ungeheure Spruch entstanden sein: *Nemo contra deum nisi deus ipse*.¹⁹

Es lassen sich aus dieser Stelle folgende Elemente des Dämonischen extrahieren, die regelmäßig in späteren Reden vom Dämonischen wiederkehren und damit die Skizzierung einer einigermaßen konsistenten Semantik des Dämonischen erlauben:

1) Als erstes wäre die Vorstellung einer ursprünglichen Einheit dessen, was das christliche wie auch das säkular-aufklärerische Denken zu scheiden sucht, zu nennen: eine rational nicht auflösbare und daher von theologischer wie philosophischer Rationalität gemiedene und ausgeblendete, lediglich vom Mythos erfasste Einheit von Gut und Böse bzw. – weniger moralisch denn anthropologisch gewendet – der schöpferischen und der destruktiven Kräfte im Menschen. Das Dämonische »durchkreuzt« die »moralische Weltordnung«, wie Goethe schreibt, es ist »eine gegenüber dem Moralischen exotische Kategorie«, ²⁰ wie sein Interpret Blumenberg paraphrasiert. Die Evidenz des dämonisch Ambivalenten, an dem das scheidende und entgegengesetzte moralische Denken an seine Grenzen stößt, wird infolgedessen zu einem Argument gegen ein Denken, das das Leben und damit Geschichte, Politik und Kultur einer von Wertgegensätzen bestimmten Teleologie zu unterwerfen sucht. Es richtet sich insbesondere gegen aufklärerisch-optimistische Grundüberzeugungen wie der zunehmenden Moralisierung und Befriedung von Politik, die letztlich einem Grundtatbestand der menschlichen Existenz und damit auch des Politischen entfremdet seien. Dass diese Entfremdung im Falle der Deutschen nicht eingetreten sei, zeichne sie vor den übrigen, insbesondere den westeuropäischen Nationen aus.

Das dämonische Bewusstsein zeige sich unter anderem am Verhältnis zum Krieg als Mittel der Politik. Entsprechend warnt der Philosoph Adolf Lasson bereits in seinem 1868 erschienenen Werk *Das Kulturideal und der Krieg* vor der Verkümmern der »ursprüngliche[n] dämonischen Kraft des menschlichen

19 Goethe (1981): *Dichtung und Wahrheit*, S. 177. Die politische Bedeutung dieser Stelle wird aus einer Bemerkung Carl Schmitts deutlich, der in seiner späten *Politischen Theologie II* berichtet, dass das sich auf das Dämonische beziehende Motto am Ende des Zitats »während des [...] Krieges 1939–1945 in zahllosen nicht-öffentlichen Gesprächen von Goethe-Kennern zitiert und interpretiert worden« wäre; Schmitt (1990): *Politische Theologie II*, S. 122. Zum Dämonischen bei Goethe vgl. Nicholls (2006): *Goethe's Concept of the Daemonic*.

20 Blumenberg (2006): *Arbeit am Mythos*, S. 521.

Wesens«²¹ im Friedenszustand und preist im Anschluss an Hegel die erneuernde, energetisierende Wirkung des Krieges für das staatliche Gemeinwesen. Für Oswald Spengler ist wiederum unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg der deutsche Staat als solcher eine dämonische Schöpfung. Das britische Heer, so Spengler in der für die Konservative Revolution einflussreichen Schrift *Preussentum und Sozialismus* von 1920, sei gegen ein »Meisterstück von Staat« angerannt, die »echtste und eigenste Schöpfung« der Deutschen, das »kein anderes Volk [...] zu verstehen und nachzuahmen vermochte« und das man »haßte wie alles Dämonisch-Unergründliche«. ²² Nicht nur aber der (alte, 1920 schon untergegangene) Staat der Deutschen sei vom Dämonischen geprägt, sondern auch ihre nationale Kultur. In seinem frühen Beitrag zur Kriegspublizistik, »Gedanken im Kriege« betitelt, schreibt etwa Thomas Mann 1914 von der deutschen »Sublimierung des Dämonischen«. ²³ Damit ist die widervernünftige, dunkle Seite der menschlichen Natur als eine Quelle kultureller und künstlerischer Schöpfungskraft gemeint, die sich in die Deutung des Ersten Weltkrieges als Kampf zwischen den Trägern der *Kultur* und den Vertretern der *Zivilisation* einschreibt. Ähnlich geht aus dem Bericht über die erste Lauensteiner Tagung 1917 des Schriftstellers Erich Trummler hervor, dass im Rahmen der Debatten um die Neuordnung Deutschlands nach dem Krieg die »dämonische Verfassung des deutschen Geistes«²⁴ Thema war. Das Dämonische ist also Bestandteil einer deutschen Selbstverständigung in mythisch-metaphysischen Begrifflichkeiten, die im Weltkrieg intensiviert und nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches und dem Triumph des »westlichen Modells« für die betreffenden politisch-weltanschaulichen Kreise nur noch virulenter wurde.

2) Das Dämonische äußert sich in besonderer Tatkraft, die nicht zuletzt mit dem Wegfallen moralischer Hemmungen in Verbindung steht. Dies führt dazu, dass das herausragende Individuum in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Für Goethe, den Stifter des deutschen Dämoniediskurses, ist der Franzose Napoleon die exemplarische dämonische Figur, die ihm zur Selbstbespiegelung als ein selbst überragend schöpferisches Individuum dient.²⁵ In der europäischen my-

21 Lasson (1868): Das Kulturideal und der Krieg, S. 29.

22 Spengler (1920): *Preussentum und Sozialismus*, S. 7.

23 Mann (1914): *Gedanken im Kriege*, S. 1472.

24 Die Lauensteiner Tagungen waren zwei Veranstaltungen, die der Jenaer Verleger Eugen Diederichs im Jahr 1917 veranstaltete und bei denen Größen der deutschen Geisteswelt wie Theodor Heuss, Max Weber, Ernst Toller, Berta Lask und Werner Sombart auf Burg Lauenstein im Frankenwald zusammenkamen, um die Zukunft Deutschlands nach dem Krieg zu diskutieren. Trummler (1917): *Zur ersten Lauensteiner Kulturtagung*, S. 564.

25 So die Hauptthese von Hans Blumenbergs Interpretation der einschlägigen Passagen aus Goethes autobiographischen Werken. Goethe spricht sich dabei letztlich selbst das Dämonische ab; Blumenberg (2006): *Arbeit am Mythos*, S. 507.

thologischen Tradition repräsentiert entsprechend der Titan Prometheus das Dämonische. Wenn das Dämonische als Kollektiveigenschaft gefasst wird, wie die Zitate von Spengler und Trummer zeigen, so ist das weniger im Sinne einer »Demokratisierung« dieses Attributs zu verstehen, sondern eher als Teilhabe der Vielen an einer dämonischen Aktivität, die ihr Kraftzentrum in einem Individuum hat. Interessant ist auch, dass das Dämonische von Goethe nicht an das Vorhandensein eines besonderen »Geist[es]« oder herausragender »Talente« geknüpft wird. So wird nicht nur einem Napoleon, sondern auch einem Herrscher wesentlich geringeren Formats wie dem »verstorbenen] Großherzog« Karl August, der »voll unbegrenzter Tatkraft und Unruhe« gewesen sei, »so daß sein eigenes Reich ihm zu klein war, und das größte ihm zu klein gewesen wäre«, von Goethe eine »dämonische Nature« bescheinigt.²⁶ Das Dämonische äußert sich primär – auch wenn Verknüpfungen nicht auszuschließen sind – auf einer niedrigeren Ebene als der Geist oder das künstlerische Genie, nämlich auf der Ebene der Macht.

3) Damit hängt ein weiteres Moment des Dämonischen eng zusammen: Das Dämonische charakterisiert ein Spannungsverhältnis zwischen dem Individuum und der Welt, das durch eine Unterwerfung der letzteren durch das erstere überwunden wird – jedoch immer nur momentan und teilweise, denn durch die überbordende Tatkraft des Individuums stellt sich die Spannungssituation bald wieder her. Die monumentalen dämonischen Taten haben den Charakter von Kämpfen. Entgegen dem Jargon des vorrational Ursprünglichen und der tendenziell antimodernen Stoßrichtung des Dämoniebegriffs zeigt sich hier ein genuin modernes Subjektverständnis, das insbesondere Georg Lukács in seinen Überlegungen zum Dämonischen in der *Theorie des Romans* ausarbeitet. Das Dämonische wird hier zu einem Begriff der Geschichtsphilosophie und Subjekttheorie und bezeichnet den Weltbezug unter den Bedingungen der »transzendentalen Obdachlosigkeit«, einer grundlegenden Entfremdung von der Welt, der den Lebens- und Sinnentwürfen des Subjekts eine bestätigende Resonanz versagt, in der diese also einen permanent prekären, fragilen Charakter haben. Lukács entwickelt das Konzept in seinen Interpretationen des Romans des »abstrakten Idealismus« und der »Desillusionsromantik«²⁷ als bei Cervantes beginnendes Phänomen der Moderne, in dem die bloße Subjektivität des dargestellten Lebensentwurfs vor dem Hintergrund einer fremden, gleichgültigen Welt in der Darstellung vermittelt wird. Wie Kirk Wetters schreibt,²⁸ lauert hinter diesem nur negativen, nämlich von den Grenzen der Subjektivität sprechenden geschichtsphilosophischen und ästhetischen Konzept das positive Gegenstück eines Aktes, der die Resonanz der Welt,

²⁶ Eckermann (1949): Gespräche mit Goethe, S. 373.

²⁷ Lukács (1971): Die Theorie des Romans, S. 83–116; Kallinowski (2015): Das Dämonische.

²⁸ Wetters (2014): The Luciferian and the Demonic, S. 253–266.

die Aufhebung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes und das Ende der Entfremdung erzwingt, was jedoch nicht mehr im Feld der Kunst geschehen kann, sondern nur noch in der Politik. Subjektiver Sinn würde demnach angesichts der Widerstände der Welt durch Gewalt stabilisiert werden. Diese Vorstellung wird natürlich umso attraktiver, wenn – wie unmittelbar nach dem verlorenen Weltkrieg, in den Jahren der politischen und wirtschaftlichen Instabilität und (Hyper-)Inflation bis 1923 und später in der schweren ökonomischen Krise ab 1929 – die Instabilität von Sinn- und Lebensentwürfen besonders akut erfahren wird.

4) Das primäre Wirkungsmittel des dämonischen Individuums und damit die Basis seiner Macht ist, wie der oben zitierten Stelle aus *Dichtung und Wahrheit* zu entnehmen ist, die Suggestion. »Vergebens, daß der hellere Teil der Menschen sie als Betrogene oder als Betrüger verdächtig machen will«, heißt es da von den dämonischen Menschen, »die Masse wird von ihnen angezogen«. Die Tatkraft, die das dämonische Individuum zu entfalten versteht, ist folglich eine, die aus der Suggestion als Interaktion zwischen dem dämonischen Individuum und der Masse hervorgeht. Dass der Suggestion ein Moment der Irrealisierung innewohnt, wird deutlich, wenn Goethe davon spricht, dass die dämonischen Individuen »durch nichts zu überwinden [sind], als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen«. Hier wird an christliche Vorstellungen des Dämonischen angeschlossen, wonach Dämonen, die an der von Gott geschaffenen Welt und ihren Gesetzen selbst nichts verändern können, durch das Mittel der Täuschung wirken.²⁹ Dies ist natürlich dasjenige Element des Dämoniediskurses, das ihn zum willkommenen Mittel zur Selbstexkulpation nach dem grausamen Fiasko des Nationalsozialismus machte. Es wohnt dabei dem Goetheschen Konzept des Dämonischen ein gewisses, an den antiken Prometheus-Mythos anschließendes fatalistisches Moment inne, denn letztlich ist das dämonische Handeln, das mit der Verfassung des Universums zu brechen versucht, als großes Illusionierungsmanöver zum Scheitern verurteilt. Der Ausgang der dämonischen Energieentladung erscheint demnach nicht als kontingent, sondern als vorgegeben – was in einem Widerspruch zur produktiven Rolle steht, die dem Dämonischen in der menschlichen und moralischen Welt zugesprochen wird.

4.2 Drei Versuche der Bändigung des Dämonischen

Der Diskurs über das Dämonische ist ein Schauplatz, an dem sich vollzog, was Hans Blumenberg das »Fahrenlassen« des »deutschen Realismus zugunsten ei-

²⁹ Vgl. Schäfer (2008): Die Dämonen der Philosophen, S. 103–107.

nes deutschen Mythos«³⁰ nannte. Die Begrenzung der Geltungssphäre der Moral, die in der Realpolitik des 19. Jahrhunderts ursprünglich ein Gebot der praktischen Klugheit, der *phronesis* im aristotelischen Sinne, gewesen ist, wird nun mit einer transmoralischen, mythischen Größe, dem Dämonischen, in Verbindung gebracht. Die Mythisierung des politischen Amoralismus hat zum einen die erwähnte, anti-westliche identitätspolitische Funktion, zum anderen aber mit Blick auf die demokratiefeindlichen Bestrebungen von Machtakteuren auch eine legitimatorische Funktion, bedeutet doch die Selbstunterwerfung unter das Regelwerk der neu eingerichteten parlamentarischen Demokratie die Entfremdung von eben den ursprünglichen, destruktiv-schöpferischen Kräften, mit denen man die Fühlung bewahren soll – entgegen der Verführung zum Glauben an die Moralisierung und vollständige Befriedung bzw. überhaupt Abschaffung des genuin Politischen, die von den Siegermächten und dem Liberalismus betrieben werde. Und schließlich wird die prometheische Figur des dämonischen Politikers, der im Widerstand gegen die Gesetze der Welt seinen Willen machtvoll und grandios durchsetzt, zur Projektionsfläche in Anbetracht des Drucks einer durch Kriegsniederlage und ökonomische Krisen gekennzeichneten Wirklichkeit.

Indes stellt dieser positiv-mythisierende, tatsächlich durch das Verwenden von mythischen Begrifflichkeiten das Politische lustvoll mystifizierende Diskurs des Dämonischen nicht die Gesamtheit der Dämoniediskurse von Weimar dar. Es wurde durchaus – wie bereits bei Goethe – das Dämonische als Phänomen der menschlichen und somit der politischen Wirklichkeit anerkannt, ohne aber einen Sinn von Distanz und Skepsis gegenüber diesem zu verlieren. Es sind dies dann Versuche, durch Moral und Rationalität entgegen Goethes Einschätzung doch dem Dämonischen beizukommen und diesem nicht, wie es im zum Faschismus führenden Diskursstrang geschieht, uneingeschränkte Rechte und Freiheiten zuzugestehen.

4.2.1 Warnung vor den Dämonen: Max Weber

Blickt man auf die oben angeführten Beispiele der Rede vom Dämonischen aus den 1930er und 1940er Jahren, wird deutlich, dass das Dämonische mit der Macht als Grundelement des Politischen und insbesondere dem Willen zur Macht als Antrieb politischen Handelns zu tun hat. Umso bedeutender ist, dass die Dämonie im richtungsweisenden politiktheoretischen Text von Max Weber von 1919 eine grundlegende Machtlosigkeit anzeigt, mit der der Mensch in der Lebensordnung der Politik konfrontiert ist, nämlich: Er ist der Unverfügbarkeit der Resul-

³⁰ Blumenberg (2014): Präfiguration, S. 27.

tate und damit des Sinnes der eigenen politischen Handlungen ausgesetzt, die innerhalb der kontingenten Wechselwirkungen in der politischen Sphäre stets prekären Charakter haben. Das heißt also, dass die mit guten Intentionen ausgeführten Handlungen am Ende des Tages dem Bösen in die Hände spielen können. Es ist diese »Irrationalität der [politischen] Welt«, welche das Politiktreiben den auf das Seelenheil bedachten Religionen seit jeher suspekt erscheinen ließ, deren Erfahrung nach Weber sogar »treibende Kraft aller Religionsentwicklung« gewesen sei:

Die indische Karmanlehre und der persische Dualismus, die Erbsünde, die Prädestination und der Deus absconditus sind alle aus dieser Erfahrung herausgewachsen. Auch die alten Christen wußten sehr genau, daß die Welt von Dämonen regiert sei, und daß, wer mit der Politik, das heißt mit Macht und Gewaltsamkeit als Mitteln, sich einläßt, mit diabolischen Mächten einen Pakt schließt, und daß für sein Handeln nicht wahr ist: daß aus Gutem nur Gutes, aus Bösem nur Böses kommen könne. Sondern oft das Gegenteil. Wer das nicht sieht, ist in der Tat politisch ein Kind.³¹

Hier spricht Weber nicht nur als Religionssoziologe, der aus einem umfassenden Wissensvorrat über die historische und kulturelle Vielfalt religiöser Denk- und Ausdrucksformen schöpfen kann, sondern im Bewusstsein über die religiösen Anlehnungen, derer sich der politische Diskurs eines Teils seiner Zuhörerschaft bediente: Anlehnungen nicht nur an die christliche Überlieferung – insbesondere die Bergpredigt mit ihrem Gebot der Gewaltlosigkeit –, sondern auch an außer-europäische Traditionen wie dem Hinduismus, der, wie im vorhergehenden Abschnitt bereits ausgeführt wurde, u. a. über den bengalischen Dichter Rabindranath Tagore von zahlreichen Zeitgenossen intensiv rezipiert wurde. Was Weber an den revolutionären Pazifisten seiner Zeit beobachtet, die nicht nur den inneren und äußeren Frieden als unbedingtes Ziel ausgaben, sondern auch von einem Pazifismus der Mittel überzeugt waren, ist eine Ausdehnung der Rationalität des religiös-ethischen Heilstrebens auf das Feld der Politik.

Durch den Verzicht auf Gewalt kann der Pazifist nur an das Gewissen appellieren, nur mit dem eigenen Leben für seinen Glauben an das Gute in den Anderen eintreten, nur das Eintreten der Wandlung oder Umkehr erhoffen, diese aber nicht absichern. Er liefert sich damit den Kräften in der politischen Sphäre aus, der Erfolg seiner Bestrebungen liegt nicht in seiner Hand. Er entscheidet sich bewusst für ein hohes Maß an Ohnmacht mit Blick auf die Steuerung des Geschehens, in dem Glauben, dass dieses nicht allein durch Macht und Gewalt zu steuern ist und dass die wesentlichen Veränderungen nicht durch Zwang, son-

31 Weber (1988): Politik als Beruf, S. 554.

dern nur durch das Beispiel, das Vorbild, durch den so häufig beschworenen Geist möglich ist.

Eben dies unterscheidet aber nach Weber den Verantwortungspolitiker vom Gesinnungspolitiker, nämlich die Einschätzung der Macht als dem einzig verlässlichen Mittel, den Erfolg der eigenen Bestrebungen gegen den Willen und die Bestrebungen anderer durchzusetzen.³² Der Pazifist und Gesinnungspolitiker hofft auf eine Wende in der Geschichte, die sein Handeln am Ende als gerechtfertigt erscheinen lässt, mögen auch in der Gegenwart die Zeichen dagegenstehen. Er vertraut auf etwas Unbeweisbares und in der gegenwärtigen Verfasstheit ihrer Umwelt mehr als Fragwürdiges, also auf die Belehr- und Bekehrbarkeit des Menschen und auf Erkenntnisprozesse, die durch die Bezeugung der Wahrheit in exemplarischen Akten ausgelöst werden. Der Verantwortungspolitiker rechnet hingegen mit dem Menschen, so wie er gegeben ist. Er rechnet also auch mit »Dämonen«, denen er Herr zu werden streben muss: indem er sie mit Gewalt unterwirft oder sie durch die richtige Beeinflussung ihm gefügig werden lässt. Der wahre Politiker vertraut letztlich allein seiner Macht. Er kalkuliert nicht mit Faktoren und Kräften, die außerhalb seiner Verfügungsmöglichkeiten liegen. Er hofft nicht.

Mit anderen Worten: Der Realist Weber scheint die pazifistisch Gesonnenen unter seiner Hörschaft davor zu warnen, zu hohe Erwartungen an den Menschen als Adressaten moralischer Botschaften und beispielgebender Akte und damit an die Wirkmacht der Moral zu richten. Die Gefahr einer solchen Überschätzung liegt nicht nur in der Verfehlung der eigenen Ziele, sondern vielmehr darin, dass die bereits erreichten Standards sittlichen Handelns zerstört werden. »Wenn es [...] in der akosmischen Liebesethik heißt ›Dem Übel nicht widerstehen mit Gewalt‹, so gilt für den Politiker der Satz: du *sollst* dem Übel gewaltsam

32 Vgl. Webers bekannte Definition der Macht lautet: »Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht«; Weber (2005): *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 38, Hervorhebung im Original. In *Politik als Beruf* spricht Weber von »Macht, hinter der Gewaltsamkeit steht«, als dem »sehr spezifischen Mittel«, mit dem Politik arbeitet; vgl. Weber (1988): *Politik als Beruf*, S. 550. Mit Blick auf das legitime Gewaltmonopol des Staates ergibt sich daraus, dass eine verantwortungspolitisch vertretbare (revolutionäre) Auflehnung gegen letzteren folglich nur vertretbar wäre, wenn das Gewaltmonopol ernsthaft gefährdet werden kann. Dies ist aber im Falle des Münchner revolutionären Milieus nicht der Fall. Zu Webers Einschätzung der Münchner Revolutionäre im Lichte seines politischen Realismus und seiner Verantwortungsethik vgl. Adair-Toteff (2007): *Max Weber and Ernst Toller*; zu Webers Revolutionsverständnis generell vgl. Swatos (1981): *The Disenchantment of Charisma*.

widerstehen, sonst – bist du für seine Überhandnahme *verantwortlich*.«³³ Weber ist – in diesem Punkt wird er von einer oberflächlichen Auseinandersetzung mit seinen Überlegungen häufig missverstanden – damit weit davon entfernt, die Moral aus der Politik zu verweisen oder Politik als eine amoralische Sphäre zu verstehen. Auch war er offenbar nicht ohne Sympathie für den Wunsch nach einer Ablösung des machtfixierten politischen Denkens, das seine jüngeren Zeitgenossen zu Recht mit der zusammengebrochenen alten Ordnung in Verbindung brachten. So findet sich in *Politik als Beruf* eine dem Gedanken einer moralischen Loslösung von der »alten« politischen Moral durchaus nahestehende Verurteilung des Strebens nach der »Macht lediglich um ihrer selbst willen«. Weber gibt explizit den »Kritikern der ›Machtpolitik‹ vollkommen recht«, insofern das Wirken des »bloße[n] ›Machtpolitiker[s]«, wie ihn ein auch bei uns eifrig betriebener Kult zu verklären sucht, [...] in der Tat ins Leere und Sinnlose« führe, und fährt wortgewaltig fort:

An dem plötzlichen inneren Zusammenbruch typischer Träger dieser Gesinnung haben wir erleben können, welche innere Schwäche und Ohnmacht sich hinter dieser protzigen, aber gänzlich leeren Geste verbirgt. Sie ist das Produkt einer höchst dürftigen und oberflächlichen Blasiertheit gegenüber dem Sinn menschlichen Handelns, welche keinerlei Verwandtschaft hat mit dem Wissen um die Tragik, in die alles Tun, zumal aber das politische Tun, in Wahrheit verflochten ist.³⁴

Alle Macht sei nichtig, wenn sie nicht im »Dienst der Sache« steht, und die »Sünde gegen den heiligen Geist beginnt da, wo dieses Machtstreben *unsachlich* und ein Gegenstand rein persönlicher Selbstberauschung wird, anstatt ausschließlich in den Dienst der ›Sache‹ zu treten.«³⁵ Webers Annäherung an sein Publikum geht jedoch nicht weiter, er bleibt bei der Ablehnung einer Ideologisierung des Machtgedankens, ohne aber den Machtgedanken als praktischen Leitfaden der Politik aufzugeben.

Nichts spricht jedoch dagegen, sich die Pazifizierung Deutschlands, das Niederringen des Revanchismus und Militarismus und die Durchsetzung eines verbindenden Willens zum Aufbau eines geläuterten, demokratischen, sich in einen friedlichen Verband der Nationen eingliedernden Deutschlands zur »Sache« zu machen, der man mit realisiertem Gebrauch verfügbarer Machtmittel dient. Es

33 Weber (1988): *Politik als Beruf*, S. 550 f. Ideengeschichtlich lässt sich diese »defensive« Anschauung von Politik als Widerstand gegen das andrängende Schlechte auf Luther zurückführen, der davor warnte, das christliche Liebesgebot auf die Politik auszuweiten, und in der Funktion des Schutzes vor dem sonst ungebunden wirkenden weltlichen Bösen das Existenzrecht des Staates bzw. der weltlichen Obrigkeit sieht, der sich Christen unterzuordnen hätten. Vgl. Luther (1983): *Von weltlicher Obrigkeit*.

34 Ebd., S. 547. Weber nennt zuvor das »parvenümäßige Bramarbasieren mit Macht und die eitle Selbstspiegelung in dem Gefühl der Macht, überhaupt jede Anbetung der Macht rein als solcher«; ebd.

35 Ebd.

besteht kein Zweifel, dass dies die »Sache« war, die vielen im freistudentischen Publikum Webers vor Augen stand. Sein politischer Realismus ist als defensiver Idealismus zu charakterisieren: ein sittlicher Idealismus, der sich aber selbst eine letzte Grenze dort setzt, wo das revolutionäre, experimentelle, ins Ungewisse schreitende Handeln sich der Gefahr aussetzt, die äußeren Bedingungen seiner Selbsterhaltung zu gefährden. In diesem Sinne entwirft Weber eine »idealistische Machtmoral«, wie sie von seinem Fachkollegen Alfred Vierkandt noch während des Krieges gefordert wurde.³⁶ »Der einzelne kann auf seine Gefahr den sittlichen Weltgeist antizipieren. Er handelt in diesem Falle heroisch. Der Staat [und damit der Politiker, der die Geschicke des Staates lenkt; Anm. A. D.] kann das nicht«³⁷ – dieses Diktum von Heinrich Scholz aus dem Ersten Weltkrieg gilt auch für Weber.

Seine Ablehnung des revolutionär-pazifistischen Maximalismus ist nicht Ausdruck eines amoralischen Verständnisses von Politik, sondern basiert auf der realistischen Prämisse, dass die tatsächliche Förderung des Guten einer korrekten Einschätzung der situativen Umstände und der Menschen bedarf. Andernfalls droht mit einem falschen Schritt nach vorne ein drastischer Rückfall eingeleitet zu werden. Darüber hinaus gilt, dass im Zweifelsfall bei der Abwägung zwischen der »progressiven«, jedoch riskanten Verfolgung moralischer Imperative und der »konservativen« Erhaltung des sittlichen Niveaus im Sinne der letzteren zu entscheiden sei. Oberste Sorge der Politik muss der Erhalt der eigenen Macht sein als einem Mittel, das zu guten Zwecken eingesetzt werden kann. Dieser Macht ist in allen Fällen vor der Durchsetzungsfähigkeit der Wahrheit und der Einsichtsfähigkeit der Menschen zu vertrauen. Dass Politik und damit politische Macht sittlichen – damit »überpolitischen« – Zwecken zu dienen haben, dass diese erst das Lebelement der Politik sind, die sonst – wie aus der oben zitierten Textpassage ersichtlich wird – für Weber zu einem sinnlosen Kampf um Macht verkommt, das wird nie in Frage gestellt.

Webers pessimistisch anmutende Einschätzung des Menschen ist weder als anthropologische Grundannahme zu verstehen, wie sie bei Machiavelli zu finden ist, noch als Glaubensüberzeugung, wie sie bei einem christlich-konservativen politischen Denker wie Carl Schmitt vorkommt.³⁸ Stattdessen ist es eine heuristische Grundannahme, von der eine politische Ethik der Verantwortung, die auch als eine solche der *Vorsicht* bezeichnet werden könnte, ausgehen muss. Wie bei Machiavelli steht jedoch gleichermaßen für Weber außer Frage, dass aus Gutgläubigkeit entstandener Schaden, der auf einer dem Politiker anvertrauten ›Sache‹ fußt, in der Politik unverzeihlich ist. Seine Warnung vor den Dämonen

36 Vgl. Vierkandt (1916): Machtverhältnis und Machtmoral, S. 48.

37 Scholz (1915): Politik und Moral, S. 35.

38 Vgl. Münkler (2007): Machiavelli, S. 263–280; Schmitt (1996): Politische Theologie.

– die ›Dämonie‹ oder die Rede vom ›Dämonischen‹ ist bei Weber nicht zu finden³⁹ – Anfang des Jahres 1919 ist vor dem historischen Hintergrund der Gefahr des Verspielens der demokratischen Revolution und der Installation einer reaktionär-autoritären Ordnung als Folge aussichtsloser politischer Experimente zu verstehen.

In dieser brodelnden Atmosphäre fordert der Heidelberger Gelehrte in München einen Kompromiss zwischen berechtigten Erneuerungsbestrebungen und dem Spielraum des Möglichen. Ohne Erfolg bekanntlich: Nur wenige Wochen nach seinem Vortrag, im April 1919, sollte in München die Räterepublik ausgerufen werden. Webers Intervention in einer Situation akuter Gefahren sollte aber von nachhaltiger Bedeutung für die philosophische Repräsentation des Politischen in der Weimarer Republik sein. Die Rede von den Dämonen in der Politik zieht nämlich eine Grenze gegenüber dem Geltungsbereich moralischer Prinzipien. Sie verweist die Moral in ihre Schranken und markiert die Politik als einen Raum des Irrationalen, der Gewalt und der Notwendigkeit der baren Selbstbehauptung des Subjekts gegenüber existentiellen Bedrohungen. Die Welt der Dämonen stellt das dunkle Gegenbild zu den Erleuchtungsimaginationen der Expressionisten und anderer »ethischer« Revolutionäre dar. Den Zwängen dieser Welt vermag nur zu entkommen, wer selbst Zwang auszuüben imstande ist. Zweifellos ist hier der pietistische Gedanke des Nichtvertrauens in die schlechte irdische Welt vorhanden, das der Philosoph Arnold Metzger später als zentral für das dämonische Denken in der deutschen Geistesgeschichte erachten sollte.⁴⁰ Webers realistische politische Ethik ist von dem Motiv bestimmt, Sorge um das in der Gesellschaft vorhandene Maß des Guten zu tragen. Der Keim des Guten bzw. Werthafte, um das es dem politischen Handeln geht, ist in eine ihm feindliche Welt eingesetzt. Das dämonische Element der Politik besteht darin, dass dieser Keim mit Mitteln verteidigt und beschützt werden muss, die mit dem guten Leben eigentlich unvereinbar sind. Anders als bei Lukács, zu dessen Ethik der Revolution eine unübersehbare Nähe besteht, fehlt aber die geschichtseschatologische Perspektive einer Überwindung dieser Situation moralischer Zerrissenheit.

³⁹ An dieser Stelle sei bemerkt, dass in Webers Text neben den bedrohlichen Dämonen aus der christlich-jüdischen Tradition auch jene der antiken griechischen Mythologie herbeizitiert werden – als *δαίμωνιον*, das den berufenen Politiker leitet und das zugleich als handlungsleitendes Gewissen und als die »Sache« zu verstehen ist, die »Gebietet« seiner »leidenschaftliche[n] Hingabe« sei; Weber (1988): Politik als Beruf, S. 345. Über Max Webers Persönlichkeitsideal mit besonderer Berücksichtigung der Politik vgl. Marty (2018): Keine Spur vom Adel unserer Natur.

⁴⁰ Vgl. Metzger (1964): Das Dämonische im deutschen Denken.

4.2.2 Ritual und Sinnkonkurrenz: Helmuth Plessner

Die von Weber zum kategorischen Imperativ der Politik erhobene Bewältigung der Dämonie in der politischen Welt wurde damit auch für das theoretische Denken zu einer unumgänglichen Herausforderung. Angeschlossen wurde an Webers vielrezipierte Mahnung an die Dämonie in der Politik auf unterschiedliche Weise. Einige Jahre nach seiner Münchner Rede, zu Beginn der Stabilisierungsphase der jungen Weimarer Republik, sollte Helmuth Plessner, einer seiner Schüler, ganz im Sinne der politischen Morallehre von *Politik als Beruf* schreiben:

›Flectere si nequeo superos Acheronta movebo.‹ Mut zur Sünde verlangt die Menschheit von ihren Führern. Mit der Wirklichkeit rechnen heißt mit dem Teufel rechnen. Und mit dem Teufel rechnen, ohne ihm zu verfallen, ohne zu entarten, ist eine schwere Kunst, das wahre Problem einer Ethik nicht der einfachen Negation der Widerstände gegen die Forderungen der Ehrlichkeit, Überzeugung und Liebe, sondern einer Ethik des wahren Ausgleichs, der wahren Mitte.⁴¹

Eine Äußerung wie diese erinnert an das Pathos der Schrift Webers, an die Rede von der »Tragik, in die alles Tun, zumal aber das politische Tun, in Wahrheit verflochten ist«, weil es die Spannung zwischen den notwendigen Zugeständnissen gegenüber den »diabolischen Mächten«⁴² und seinen moralischen Strebungen aushalten muss. Tatsächlich aber verlieren bei Plessner die »Teufel«, mit denen man zu rechnen hätte, ihren bedrohlichen Charakter. Das manichäische Bild in der Deutung des Politischen, mit dem Dämonischen als einem Pol und dem Heiligen als anderen, weicht einem an der aristotelischen *Mesotes*-Lehre angelehnten Bild der ausgewogenen Mischung.⁴³

Plessners Beschäftigung mit dem dämonisch-abgründigen Element der Politik ist vor dem Hintergrund eines anderen Aufgabenhorizonts geschrieben als Webers *Politik als Beruf*: Es geht nicht mehr um die Bewältigung einer akut drohenden Eskalation destruktiven Agierens wie im Winter 1919, sondern um das Kanalisieren der aggressiven Handlungsimpulse im Rahmenwerk der eingerichteten politischen Institutionen und in der Routine der demokratischen Praktiken. Die Politik erscheint hier nicht als anrühige und unbarmherzige Sphäre, auf die sich niemand einlassen soll, der nicht dazu bereit ist, seine Gewissensfrieden der vertretenen Sache zuliebe zu opfern. Die Bändigung der Teufel passiert vielmehr im Ritual, zu dem sich die Politik in Plessners Vision des politischen Lebens hochent-

41 Plessner (2015): Grenzen der Gemeinschaft, S. 126. Das lateinische Zitat stammt aus Vergils Aeneis (VII, 312) und lautet übersetzt: »Beuge ich nicht die Oberen (die Götter), so werde ich die Archonten bewegen.«

42 Weber (1988): Politik als Beruf, S. 547.

43 Ebd., S. 550.

wickelt hat. Politik, so wie sie ihm vorschwebt,⁴⁴ ist eine Kultivierung des »Willens zur Macht«, des »Triebes nach Geltung« und von »Gewalt«, die es falsch wäre, »als etwas schlechthin Verwerfliches oder Minderwertiges, unserer tierischen Natur Entstammendes anzusehen«. Es bestehe

kein Anlaß, dem Willen zur Macht, dem Drang des Lebens nach Überfluß, nach Luxus der Bewegungsmöglichkeiten, nach Spiel und Gefahr zu mißtrauen. Sie sind als Triebformen, als dynamische Strukturen wertindifferent, aber den Pflichten, welche der Geist im Hinblick auf die seelische Individuation formuliert, konkordant.⁴⁵

Seine aggressiven Tendenzen, die Gewalt selbst sind in der Natur des Menschen dergestalt verankert – so Plessners anthropologische Grundthese, aus der die politischen Konsequenzen gezogen werden –, dass sie sich nicht ausschließlich destruktiv auswirken und daher in jedem Fall zu unterdrücken wären. Stattdessen sind sie als »Schutzmittel der Distanz und Verhaltenheit, Vornehmheit und Künstlichkeit«⁴⁶ für den seelischen Haushalt und die Ausbildung einer Persönlichkeit unerlässlich. Politik soll nun nach Plessner gerade ein Handlungszusammenhang sein, wo diese »widervernünftigen, doch von der Natur erzwungenen Formen des sozialen Verhaltens« ihre Veredelung erfahren sollen im »Kampf ums Prestige«⁴⁷ oder »ums Sosein«⁴⁸, d. h. im Kampf um Anerkennung.

Es ist hier nicht der Raum, Plessners hier nur sehr grob skizzierte anthropologische Grundannahmen eingehender zu diskutieren oder sein individualistisches Verständnis des politischen Konflikts, den er auf einen Wettkampf um soziale Anerkennung sich gegenüberstehender Akteure reduziert, auf seine Plausibilität zu prüfen. Von Bedeutung ist hier lediglich der Gedanke einer Aufhebung des dualistischen Gegensatzes von Sittlichkeit und notwendiger Amoralität durch den Gedanken der Kultivierung der irrationalen, aggressiven Anlagen des Menschen, die gerade als Politik stattfinden soll. Plessner verschiebt hier das Dämonische (oder bei ihm eher »Teufelische«) aus dem Bereich der Moral in den der Zivilisationstheorie. Die »Teufel«, von denen Plessner spricht, sind weit harmloser als die »Dämonen« Max Webers, da im von Plessner entworfenen Raum der Politik der Kampf und der Einsatz von Gewalt vor dem letzten Mittel, nämlich der Tötung des Gegners, Halt machen: eine Möglichkeit, die für die Zuhörerschaft Webers in der revolutionären Umbruchssituation 1919 hingegen sehr real war. Der Begriff des Dämonischen taucht dementsprechend bei Plessner nur als Grenzbe-

44 Plessner weist sein Politikverständnis nicht als ein normatives aus, sein Status zwischen Deskriptivität und Normativität bleibt in der Schwebe.

45 Plessner (2015): Grenzen der Gemeinschaft, S. 130.

46 Ebd., S. 132.

47 Ebd., S. 89.

48 Ebd., S. 133.

griff auf: nämlich als Form, die die »Energie« der irrationalen menschlichen Anlagen annimmt, »wenn lebensfeindliche oder geistfeindliche Moralisten mit ihrer Verneinung« sie »der Verdrängung zuführen, die dann um so dämonischer nach Luft verlangt«⁴⁹ – ein klares Verdikt gegenüber der Vorstellung einer Moralisierung der Politik.

Weber machte Anfang 1919 auf die Verkehrungen aufmerksam, die der Sinn von politischen Handlungen in der Geschichte erleben kann, und warnte davor, dass ein leidenschaftliches, aus echter Empörung heraus motiviertes, aber ohne Augenmaß getätigtes Handeln eben dieses Schicksal erleiden könnte. Er wies damit auf die Grenzen der Anwendbarkeit moralischer Kategorien hinsichtlich einer historischen Bewertung politischer Handlungen hin. Gut handelt der Gesinnungsethiker vor seinem eigenen persönlichen Gewissen, jedoch ist es fragwürdig, ob sein Handeln vor den Augen seiner Mitwelt oder der Geschichte gerechtfertigt erscheinen wird. Für den Politiker zählt aber allein diese Rechtfertigung, mithin der Erfolg seiner Bestrebungen. Die ethische Ambivalenz im politischen Handeln liegt dabei nicht nur darin, dass der Politiker sich dazu gezwungen sehen kann, mit »diabolischen Mächten« einen Pakt zu schließen, um so gerade den gefährdeten realen Spielraum an sittlichen Entfaltungsmöglichkeiten zu bewahren – der Gedanke an die Situation der Regierung Eberts 1918/19 liegt nahe. Es kann der Politiker selbst dieses Ziel nur effektiv erreichen, wenn er diese Mächte im Sinne seiner Zwecksetzungen gleichsam zu bespielen versteht; und er wird umso erfolgreicher in der Verfolgung seiner Ziele sein, je ausgeprägter seine Fähigkeiten dazu sind.

Mehr als bei Weber kommt bei Plessner ein bestimmtes artistisch-virtuoses⁵⁰ Verständnis des politischen Handelns zur Geltung. Vor allem zeigt sich dies in seiner – an Machiavellis *occasione*-Konzept angelehnte – Definition der Politik als »Kunst, [...] aus Gelegenheiten Ereignisse zu machen und im Element einer unausgesetzten Willkür mit den tatsächlichen Mächten, Triebkräften, d. h. in den Grenzen des Möglichen, einen Sinn hervorzubringen«.⁵¹ Macht ist nach Weber und Plessner essentiell dies: die Indienstnahme von vorliegenden Strebungen, Emotionen, Denkweisen für die eigene »Sache«, die Suggestion, von der oben im Zusammenhang des Goethe-Zitats gesprochen wurde. Um dies zu können, bedarf es allerdings einer gewissen Vertrautheit mit den Elementen, die man sich

49 Ebd., S. 131.

50 Vgl. Arendt (2016): Freiheit und Politik, S. 206. Der weitere ideengeschichtliche Hintergrund dieser Auffassung ist zweifellos Machiavellis Begriff der *virtú*.

51 Plessner (2015): Grenzen der Gemeinschaft., S. 125 f. Hier handelt es sich klar um eine Anspielung auf das Bismarck zugeschriebene bekannte Zitat »Politik ist die Kunst des Möglichen«.

zunutze machen möchte.⁵² Der fähige Politiker beherrscht die dunklen und niederen Gewalten und instrumentalisiert sie zur Durchsetzung seines Willens, seiner Sache.

Es ist eine bei Plessner *in nuce* entwickelte Beobachtung, dass, während die moralische Rationalität in der Politik in die Krise gerät, eine Affinität zwischen Kunst und Politik besteht. Während die Moral nicht anders kann, als die niederen Mächte als Teil der im obigen Zitat genannten »tatsächlichen Mächte« zu bekämpfen, erfordert Politik das Vermögen, dieser habhaft zu werden, sie zugunsten der eigenen Zwecksetzungen zu manipulieren. Die Nähe oder sogar Einheit von Künstlertum und Politik ist dabei eine ganz andere, sogar jener entgegengesetzt, die in der pazifistischen Münchner »Schriftstellerrepublik« vom Frühjahr 1919 Gestalt annehmen sollte.⁵³ Der Pazifismus der Schriftsteller und Philosophen setzte ja gerade in Missachtung der bestehenden Kräfteverhältnisse und Gefahren auf den »Geist«,⁵⁴ richtete sich an die Brüderlichkeit und an das moralische Gewissen, an den durch die Katastrophe geläuterten Menschen: also jene höchst unsicheren Größen, auf die zu setzen Weber gewarnt hatte. Plessners Überlegungen zu der »Sinn hervorbringenden« Politik erinnern an Thomas Manns aus dem Ersten Weltkrieg stammenden Bemerkungen über die dämonische Kultur der Deutschen, die sich in besonderer Weise der dunklen, irrationalen, tendenziell destruktiven Kräfte als Grundlage der kulturellen Produktivität bewusst seien. Auch bei Plessner bringt der Politiker »Sinn« mithilfe dieser Kräfte hervor. Das Mannsche Konzept der Kultur als »Sublimierung des Dämonischen« wird von ihm in seiner oben angeführten Äußerung über das durch den Moralismus in der Politik unterdrückte und darum umso schädlicher sich Luft verschaffende Dämonische auf die Politik angewendet.

Die von Plessner durch solche Winke nur angedeutete, nicht weiter ausgearbeitete Nähe zwischen Kunst und Politik lässt sich auch in einer anderen Hinsicht feststellen, nämlich mit Blick auf die Ausrichtung auf die Öffentlichkeit, die auf beide zutrifft. Jede Setzung von Sinn – Plessner spricht auch von »werterschaffender« Praxis – ist auf Öffentlichkeit angewiesen, will sie nicht idiosynkratisch beschränkt bleiben und damit vom Unsinn nicht zu unterscheiden sein. Die Öffentlichkeit aber ist, wie sie von Plessner beschrieben wird, ein Ort des Kampfes gegenläufiger, konkurrierender Bestrebungen, Persönlichkeiten, Sinnprojekte. Plessner beschreibt die Öffentlichkeit als Feld des Kampfes um Anerkennung

52 Die »Hellsichtigkeit« ist ein Attribut, das mit dem Dämonischen als Persönlichkeitszug oft verbunden wird, u. a. bei Alfred Weber; vgl. Harrington (2008): *A Sociology*, S. 103.

53 Vgl. dazu: Wirtz (2018): Rausch und Tollheit.

54 Den »Geist« bezeichnet Thomas Mann als »antidämonisches« Prinzip; Mann (1914): *Gedanken im Kriege*, S. 147f.

und Prestige. Jede Setzung von Sinn ist – so ließe sich an ihn anschließend sagen – in gewisser Weise politisch, ist Durchsetzung gegen entgegengesetzten Sinn, ist damit Macht. Der Zusammenstoß der Sinnstrebungen und -entwürfe ist potentiell gewaltauslösend – Arnold Metzger hatte wie im Vorhergehenden ausgeführt argumentiert, dass das reflexive Bewusstsein vom Sinn als »Setzung« des Subjekts gewaltfördernd sei⁵⁵ –, doch in Plessners Öffentlichkeitskonzeption ist der Kampf zwischen diesen eben in hohem Maße regelgeleitet, ritualisiert und damit gebändig. Die letzte Konsequenz in der Wahl der Gewaltmittel, die Tötung des Gegners, ist wie bereits erwähnt tabu, und dieses Tabu ist der gesamten Konzeption Plessners stillschweigend vorausgesetzt.

Politik in diesem Sinne ist nicht notwendig von moralischen Motiven getrieben. Dem Politiktreiben liegt der aggressive Impuls zugrunde, einen Gegner und sein Sinnunternehmen – ein bestimmtes, wertgeleitetes gesellschaftlich-politisches Gestaltungsziel – niederzuwerfen. Aber indem in ihr die destruktiven Tendenzen des Menschen in gebändigter oder »sublimierter« Form ausgelebt werden, dient sie in der gehegten Form, in der sie bei Plessner erscheint, letztlich einem moralischen Gut. Sie befriedet, indem sie der Gewaltsamkeit »Maß und Begrenzung«⁵⁶, eine zivilisationserhaltende Form gibt. Mit dieser Vorstellung der Politik als Einheit von Wert- oder Sinnstiftung und einem regelgebundenen und stark personalisiert konzipierten Kampf bewegt sich Plessner in den Spuren Max Webers, der eben dies – die Durchsetzung von sozialen Sinnstiftungen (»neue Ideen«) durch den charismatischen Führer – als die höchste Leistung des Systems der »plebiszitären Führerdemokratie« angesehen hat.⁵⁷ Der Kampf der Führerschaftsanwärter wird bei Weber durchaus mit demagogischen Mitteln, mit Appellen an Emotionen und agonalen Schemata des Wir-gegen-Sie ausgefochten.⁵⁸ Das Charisma als positiv energetisierendes Element, das er in *Wirtschaft und Gesellschaft* als eine potentiell »große revolutionäre Macht«⁵⁹ betrachtet, soll ebenso wie das aggressive, potentiell gewaltsame Moment, das in Webers Rede von den Dämonen angezeigt wird, in einen Prozess überführt werden, dessen Austragungsorte die politische Öffentlichkeit als »offene[s] System des Verkehrs zwischen unverbundenen Menschen«,⁶⁰ die ritualisierte Form der parlamentarischen Auseinandersetzung, der regelmäßig stattfindende Wahlkampf sind.

55 Siehe Kapitel 2.8.

56 Plessner (2015): Grenzen der Gemeinschaft, S. 131.

57 Weber (1988): Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, S. 401 f.

58 Vgl. ebd.; siehe auch Llanque (2023): Demokratie, Demagogie und Populismus. Vgl. auch Kapitel 10.4.2 dieses Buches.

59 Weber (2005): Wirtschaft und Gesellschaft, S. 180.

60 Plessner (2015): Grenzen der Gemeinschaft, S. 95.

4.2.3 Blick in den moralischen Abgrund: Paul Tillich

An den Beginn seines für die weitere Diskussion des Dämonischen wegweisenden Aufsatzes von 1926 setzt Paul Tillich eine Bemerkung, die das Dilemma jeder philosophischen oder auch theologischen Rede über das Dämonische verdeutlichen soll: »Entweder wird der Dämon aufgeweckt, der in jedem wohnt und bereit ist, ihn zu verderben. Oder das, was schöpferisch ist im Dämonischen, das um dessentwillen man überhaupt von ihm reden kann, wird enthüllt, aus der Tiefe gehoben und dadurch entleert.«⁶¹ Das letztere Urteil Tillichs kann auf die beiden bislang vorgestellten Theorien des Dämonischen bezogen werden. Das Dämonische wird hier zu einem widerständigen Faktor, den der Politiker in seinen Handlungen zu berücksichtigen und zu meistern hat (Weber), oder zu einer anthropologischen Grundbeschaffenheit, die durch eine institutionell gerahmte Praxis (Plessner) ›zivilisiert‹ werden soll. Es wird damit in der Perspektive Tillichs zu einer Normalität des politischen Lebens verharmlost und zum Gegenstand kulturtechnischer Bewältigung trivialisiert. Tillich hingegen verlegt den Akzent von der Bewältigung des Dämonischen auf das moralische Skandalon, das darin liegt, dass das Gute sich nur realisieren lässt, indem getan wird, was dem Guten entgegengesetzt ist. Es gilt, diesen moralischen Skandal als solchen zu erkunden, ohne an ihm irre zu werden.

Ein schlagendes und aus der Perspektive des Theologen besonders beunruhigendes Beispiel, das Tillich in seinem Text anführt, entnimmt er der Literatur. »Das unserer Zeit eindrucklichste, die letzte Tiefe der heiligen Dämonie erfassende Symbol ist der ›Großinquisitor‹, wie ihn Dostojewski geschaut und dem Christus gegenübergestellt hat: die Religion, die sich absolut setzt und damit den Heiligen, auf dessen Namen sie ruht, vernichten muss – der dämonische Machtwille des sakralen Seins.«⁶² Die Religion der Nächstenliebe und der Gewaltlosigkeit bedurfte der Strategen, der Politiker, der Gewaltorganisation schließlich, um nicht aus der Weltgeschichte zu verschwinden; die Kirche musste die Lehre ihres Messias verraten, um seinem Wort Geltung in der Welt zu verschaffen.

Das Bemühen, eine »dunkle« Tiefendimension der Politik und der Geschichte auszuloten, zu der das messianische Denken der Pazifisten und Revolutionäre von 1918/19, aber auch das rationalistisch-moralische der Konstrukteure des Völkerbunds und der geistigen Vertreter der liberal-parlamentarischen Ordnung wie

61 Tillich (1988): Das Dämonische, S. 99.

62 Der Großinquisitor wird auch in Max Webers *Politik als Beruf* erwähnt und fungiert dabei wie bei Tillich als Skandalon für das moralische Denken: »Der Gesinnungsethiker erträgt die ethische Irrationalität der Welt nicht. Er ist kosmisch-ethischer ›Rationalist‹. Sie erinnern sich, jeder von Ihnen, der Dostojewskij kennt, der Szene mit dem Großinquisitor, wo das Problem treffend auseinandergelegt ist.« Weber (1988): *Politik als Beruf*, S. 553.

Plessner und Weber nicht hinreichen, rückt Tillich in die Nähe eines Carl Schmitt, der in seiner *Theorie des Politischen* die Identität von Integration und (aggressiver) Exklusion postuliert. Von Schmitts religiös-existentieller Deutung des Politischen und des Kampfes⁶³ weicht aber Tillich entscheidend ab. In der theologischen Begrenzung des Politischen, nicht in seiner theologisch-existentiellen Aufladung wie bei Carl Schmitt, für den das Standhalten vor dem Feind zum Glaubensakt wird, liegt nämlich der von Tillich gewählte Weg.

Tiefe ist dabei im Sinne von moralischer Abgründigkeit zu verstehen.⁶⁴ »Die Tiefe des Dämonischen ist gerade die, daß das Sinnhafte und Sinnwidrige in ihm unlöslich verbunden sind – Sinnwidrigkeit deshalb, weil das Sich-Bewähren einer Idee in der Welt auf der praktischen Negation ihrer Geltung beruht. Darauf beruht seine Unentrinnbarkeit, seine übergreifende Kraft, von der jedes Moralisieren zur Ohnmacht verurteilt ist«,⁶⁵ heißt es bei Tillich Mitte der 1920er Jahre. Die »Sündhaftigkeit« ist, so deutet Tillich dieses Problem innerhalb des christlich-theologischen Rahmens, die »allgemeine Voraussetzung jeder Dämonie« und wird »in Verbindung mit einer positiven, tragenden, schöpferischerstörerischen Gestalt« zur »wirklichen Dämonie«.⁶⁶ Dieses Koinzidieren von Zerstörung und Schöpfung, von Sünde und Wertsetzung entgehe dem »Pazifismus der Schwachheit«, der »Mystik« und dem »rationalen Weltbürger- und Weltproletariat«,⁶⁷ die allesamt noch Spielarten der modernen Bestrebungen der »Entdämonisierung« der Welt und einer »zweidimensionale[n] Denkweise«⁶⁸ seien, während der »Nationalismus« »die letzte große Dämonie der Gegenwart«⁶⁹ darstelle.

Zweidimensionales Denken kennt für Tillich nur einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Gut und Böse, Zerstörung und Schöpfung, Krieg und Frieden. »Die Utopie übersieht die Tatsache des Dämonischen als Element aller geschichtlichen Schöpfung«, so Tillich. »Sie nimmt eine diesseitige, entdämonisierte Welt in Aussicht. Sie weiß nichts von der Verbundenheit der Menschheit mit der Natur und allem Seienden unter der Zweideutigkeit und Wesenswidrigkeit.«⁷⁰ Für den Liberalismus oder den Sozialismus als typische Ausdrucksformen des zweidimensionalen Denkens stellen die mit der geschichtlichen Schöpfung und der

63 Schmitt (1953): *Der Begriff des Politischen*. Vgl. das Buch Michael Großheims über den politischen Existentialismus: Großheim (2002): *Politischer Existentialismus*.

64 Tillich (1988): *Das Dämonische*, S. 104.

65 Ebd., S. 122.

66 Ebd.

67 Ebd.

68 Ebd., S. 119.

69 Ebd., S. 122.

70 Ebd., S. 110.

Selbsterhaltung von Staaten oder anderen politisch-sozialen Institutionen verbundene Gewalt und Zerstörung stets Defizienzsymptome einer nur unvollkommen eingerichteten politischen und sozialen Ordnung dar. Der »Nationalismus« sei hingegen als mythologisches Gedankensystem »dämonisch«, da ihm Zerstörung und Tod als Kräfte der Selbstreproduktion und -erneuerung gerechtfertigt sind, diese zwei Pole ihm also nicht im Widerstreit stehen. Das Zusammenfallen des moralisch Gegensätzlichen, das für das christliche Denken wie auch für die an dieses anschließende zweidimensionale moderne Moral schockierend ist, bleibt für das mythologische Denken wie auch für den Nationalismus unproblematisch. Die »nationalen Impulse [...] durchbrechen die reine Rationalität ständig«, sie »schaffen ein bluthaft unmittelbares Dasein [...], das vom Intellektualismus noch wenig zersetzt ist [...] und das durch Erfüllung mit Konkretheiten das Bewußtsein vor völliger Sinnentleerung bewahrt«. ⁷¹ Man kann hier die von René Girard in ihrer gemeinschaftsstiftenden Funktion analysierte archaische Logik des Opfers angedeutet finden, durch das sich die rituelle Gemeinschaft periodisch erneuert und das die politische Mythologie des Nationalismus unter den Bedingungen der modernen Welt aktualisiert. ⁷²

Die Überlegungen zur Dämonie des Nationalismus haben durchaus konkrete politische Hintergründe: Der religiöse Sozialist Tillich dachte zeitweise über eine strategische Allianz zwischen dem »revolutionären Proletariat« und den »revolutionären Vertretern der politischen Romantik« nach. ⁷³ Der Theologe und Philosoph war indes weit davon entfernt, ausgehend von seinen phänomenologischen Erkundungen das Dämonische oder den Mythos zu einem positiven Leitbegriff zu erheben oder gar einen Kult darum zu betreiben, wie es andere Autoren vor und nach ihm taten. Ihm ist die »Erkenntnis der Dialektik des Dämonischen« insbesondere ein Mittel, sich vom moralischen und religiösen Schauer und der Verunsicherung, die das Dämonische erregt, zu befreien – nicht auf dem profanen Weg des »Fortschritts« oder der »bloße[n] Revolution«, die in einer utopischen Zukunft die Politik und alle anderen menschlichen Verhältnisse von Gewalt und Lüge befreien würden, sondern auf dem religiösen Weg des Glaubens an »Schöpfung und Begnadigung«. ⁷⁴ Darüber hinaus gilt es aber, die im Phänomen des Dämonischen liegende Verführung des moralischen und religiösen Bewusstseins zu erkennen und zu verstehen.

Die Erkenntnis der Dialektik des Dämonischen stellt nämlich den Menschen nach Tillich vor eine Alternative, denn entweder führt die »Schau des

71 Ebd.

72 Girard (1983): *Das Ende der Gewalt*, bes. S. 14–52.

73 Zit. n. Kreppel (2001): *Erwartung ist das Symbol des Sozialismus*, S. 362.

74 Tillich (1988): *Das Dämonische*, S. 120.

Dämonischen« zu einem »Mißtrauen gegen Gott«⁷⁵ oder aber zum Glauben als entschiedenes Vertrauen, dass das Dämonische, das sich dem Menschen als Skandalon zeigt, in der Schöpfung und damit im Transzendenten, dem Menschen nicht Begreifbaren, aufgehoben ist. Allein in dieser heilsgeschichtlichen Perspektive könnte Geschichte, so Tillich, nach der Erfahrung des Dämonischen noch »unbedingten Sinn«⁷⁶ haben.

Das Dämonische legt – so lässt sich Tillichs schwer zugängliche Argumentation mit Blick auf die von ihm gegebenen Beispiele verständlich machen – den existentiell und moralisch erschütternden Verdacht nahe, dass alles, was sich historisch als Wert und Maßstab, als Recht, Moral, Wahrheit oder auch Schönheit durchgesetzt hat, im Wesentlichen nichts anderes ist als Gewalt, die sich selbst zum Gesetz, zum Wert und zum Maßstab, schließlich zur Gottheit erhoben hat. Dieser Verdacht ist einer, zu dem die Geschichte eine Unzahl von Anlässen gibt, von der Entstehung von Staaten und Kulturen bis hin zur Geschichte des Christentums. Das Dämonische nennt Tillich daher die »Gewalt des Sinnwidrigen«⁷⁷; die geschichtlichen Sinnstiftungen der Moral, der Religion, der Wissenschaft sind »zerstört« in dem Moment, in dem sich in Anbetracht ihrer Geschichte das Misstrauen an dem aufkommt, was sich als das Gute, Wahre, Gerechte darbietet. Es ist dies ein Misstrauen, das die für das moralische und das religiöse Bewusstsein »sinnwidrige«⁷⁸ (und nur für das mythische Bewusstsein sinnhafte) Verstrickung von Wert und Gewalt, die Abhängigkeit des Wertes von der Gewalt, erregt.

Das von Tillich anvisierte Grundphänomen lässt sich mit dem Verhältnis von Sittlichkeit und Staat veranschaulichen, wie es in der Philosophiegeschichte von Machiavelli erstmals gedeutet wurde – dies allerdings mit einer säkularisierenden Wendung, die nicht im Sinne Tillichs wäre. Sittlichkeit ist demnach das Verfolgen moralischer Ideale von Menschen in einer Gemeinschaft, die Arbeit an ethischer Selbstvervollkommnung (Tugenden) und die Verwirklichung moralischer Güter (Gerechtigkeit). Aber die erforderlichen Bedingungen, um diese zu verfolgen, kann die Sittlichkeit selbst nicht herstellen. Sie ist insofern abhängig vom Staat, und der Staat wiederum ist eine Gewaltorganisation, die in ihrem Wirken nach innen und nach außen ständig ihre Opfer fordert. Der Staat ist gleichsam die paradigmatische dämonische Wesenheit.⁷⁹ Auch das Chris-

75 Ebd., S. 109.

76 Ebd., S. 110.

77 Ebd., S. 111.

78 Ebd., S. 114.

79 Dies war bereits eine Einsicht, die Friedrich Meinecke in seinem zwei Jahre vor dem Text Tillichs erschienenen Werk *Die Idee der Staatsräson* hatte: »Nur zu viele Dinge [...] gibt es, in denen Gott und Teufel zusammengewachsen sind. Zu ihnen gehört allen voran [...] die Staatsräson. Rätselhaft, führerisch und

tentum ist in dem Maße, in dem es zu seiner Verbreitung und Behauptung sich parastaatlich als Kirche organisieren musste, auf dem dämonischen Element aufgebaut.

Einen innerweltlichen Weg zur Eliminierung des moralischen Skandalons gibt es nicht. Das katastrophale Resultat eines solchen Versuches wurde bereits von Weber in *Politik als Beruf* vorweggenommen: die Multiplikation der Gewalt und der Opfer durch den Versuch, nach dem Grauen des Krieges durch einen letzten großen Kraft- und schließlich Gewaltakt die Ursachen des Krieges und der Gewalt ein für alle Mal auszulöschen.⁸⁰ Gerade das zweidimensionale Denken des mit letzter Konsequenz verfolgten Fortschrittswillens wird in der geschichtsphilosophischen Betrachtung als dämonische Gewalt sichtbar. Der Glaube an den Fortschritt zu immer rationaleren, gewaltfreieren Zuständen lebt von Erfolgen, denen Gewalt zugrunde liegt. So bleibt als Ausweg, der dem Menschen in Anbetracht solcher Verstrickungen nach Tillich noch freisteht, nur der Sprung in den Glauben an die Transzendenz, die die Geschichte durchwirkt, an die göttliche Schöpfung, die auch das für das dem moralischen und religiösen Bewusstsein nicht kommensurable Dämonische umfasst ist. Die bodenlose Ambivalenz von Gut und Böse, die das Dämonische für den Betrachter bedeutet, ist im göttlichen Heilsplan wieder aufgelöst.

4.3 Virtuosität der Gewalt

Die Gefahr, die in der Schau des Dämonischen und damit in der Selbsttransparenz des geschichtlich handelnden Menschen liegt,⁸¹ sind die moralischen Konsequenzen, die aus der Entdeckung der Gewalt als verschwiegene und verdrängte wertermöglichende Kraft gezogen werden können: aus der Entdeckung, dass Gewalt allem Werthafsten zugrunde liegt, dass sie als das eigentliche *ens realissimum* der geschichtlichen Wirklichkeit sinnwidrig sinnermöglichend ist. Gewalt wäre damit der Stoff, den es zu beherrschen gilt, um das werthafte Dasein herzustellen. Durch diese prometheische Selbstermächtigung würde aber umgekehrt werden, was theologisch der eigentliche Sinn des Dämonischen als Skandalon ist,

verführerisch schaut sie, seitdem sie den Menschen zu Beginn der neueren Geschichte wieder zu Bewußtsein gekommen ist, ins Leben. Die Kontemplation kann nicht müde werden, in ihr Sphinxantlitz zu blicken, und kommt ihr doch nie ganz auf den Grund. Dem handelnden Staatsmanne aber darf sie nur zurufen, daß er Staat und Gott zugleich im Herzen tragen müsse, um den Dämon, den er doch nie ganz abschütteln kann, nicht übermächtig werden zu lassen. « Meinecke (1960): Die Idee der Staatsräson, S. 510.

⁸⁰ Weber (1988): *Politik als Beruf*, S. 553.

⁸¹ Vgl. Danz (2013): *Das Göttliche und das Dämonische*.

nämlich eine Manifestation der Endlichkeit des Menschen und der Angewiesenheit auf das Göttliche.

Wird das Bewusstsein im Sinne Tillichs vom Gedanken der dämonischen Produktivität des Gewaltsamen durchdrungen und wird dieser Gedanke zum Prinzip der praktischen Orientierung, muss dies zu nicht weniger verheerenden Folgen führen als der moralische Fanatismus, der im Bestreben, die Welt vom Bösen zu reinigen, massenhaft Opfer hervorbringt. Das artistisch zu nennende Verständnis des Dämonischen in der Politik, wie es bei Plessner angetroffen wurde, lässt sich in diesem Sinne gefährlich radikalisieren. Über die bei Weber zu findende defensive Auffassung hinaus, dass um des Erhalts von Macht willen im politischen Handeln auf die reine Verwirklichung sittlicher Prinzipien verzichtet werden muss, wird der Gedanke der Abhängigkeit des Sittlichen vom widersittlichen Handeln – in Goethes oben zitierten Worten: der »Einschlag«, der erst den »Zettel« der Moral fixiert – in der offensiv zu nennenden Idee auf die Spitze getrieben, dass in einer von Gewalt und menschlicher Unzulänglichkeit bestimmten Welt gerade jene am stärksten das Werthafte zu befördern vermögen, die eben diese Wirklichkeit am rücksichtslosesten für sich zu nutzen verstehen. Gerade der unbefangene Amoralismus wäre dann, so könnten Tillichs Überlegungen radikalisiert werden, notwendig, um prometheisch-dämonisch die Bedingungen herzustellen, die für die Realisierung des Werthaften notwendig wären.

Dieses Werthafte, das in eine feindliche Welt hineingebaut – hineingeschlagen – wird, kann jedoch nicht mehr als moralisch Gutes gefasst werden, das sich vor der Welt rechtfertigen ließe: Es ist Gegenstand des egoistischen Genusses unter Ausschluss und auf Kosten der Anderen. Die abgründige Ambivalenz, vor der ein Paul Tillich taumelte, wird dann zugunsten des reinen Amoralismus nivelliert. Die Vorstellung des Schöpfers verbindet sich mit dem ungezügelt gewaltmächtigen Menschen, der in einer vom Recht des Stärkeren bestimmten Welt – dass die Welt von diesem bestimmt wird, ist ein vom neusachlichen Geist der Zeit mit Blick auf das Leben der Individuen immer wieder bekräftigter Gemeinplatz⁸² – als einziger eine mit Sinn und Wert erfüllte Existenz zu erreichen vermag, während die Schwachen nicht imstande sind, jene Werte zu bewahren, an denen sie festhalten. In den Genuss des Werthaften gelangt nur die auserwählte Gruppe der Gefolgschaft, über die der dämonische Gewaltmensch gebietet und die er zur Verwirklichung seiner Visionen nutzt.

Bereits in einem kurzen Text von 1917 mit dem Titel »Die Güte der Seele und die Dämonie des Lichts« warnte Ernst Bloch vor der Attraktivität einer Ethik der prometheischen Gewalt. Es sei ein Grundsatz der »Moral der Produktivität« und der,

⁸² Zum Bild der Gesellschaft in der Neuen Sachlichkeit vgl. Lethen (1994): Verhaltenslehren der Kälte.

wie Bloch mit Aristoteles schreibt, »dianoetischen«,⁸³ also auf das *Gelingen* als entscheidendem Kriterium herstellender Praxis bezogenen Weisheit, auch das Zerstörerische und Aggressive als einen Teil des schöpferischen Aktes zuzulassen. Es könne insbesondere mit Blick auf die Geschichte der Kunst »der Satz gewagt werden: alle Produktivität sei böse«. Doch Gefahr droht, wenn – und hier steht Bloch offenbar eine Tendenz des Zeitgeistes vor Augen – dieser Satz generalisiert, von einem für einen begrenzten Bereich gültigen dianoetischen Grundsatz zum ethischen wird – »dergestalt gar, daß Bestien sich faustische Größe umhängen«, und damit »die schrecklichste Grenzverschiebung«⁸⁴ entsteht.

Eben diese Grenzverschiebung sollte fatalerweise in der politischen Vorstellungswelt gängig werden. Wolfram Pyta hat in seiner Hitler-Biographie umfassend dargelegt, dass die im spezifisch deutschen Geniediskurs zu findende Rechtfertigung des Amoralismus des außergewöhnlichen Individuums, nach der die Selbstermächtigung auf Kosten anderer durch das Werk legitimiert erscheint, das Genie also den herkömmlichen Standards der moralischen Beurteilung enthoben ist, auch im Selbstverständnis und in der (Selbst-)Inszenierung des »Führers« eine bedeutende Rolle gespielt hat.⁸⁵ Hitler, der bereits in einer im Münchner Hofbräuhaus gehaltenen Rede vom 27. April 1920 »einen Diktator, der ein Genie ist«, für Deutschland fordert,⁸⁶ hat selbst sein politisches Handeln weniger als ein immoralisches, vielmehr als ein regellos-genialisches verstanden, wie eine Äußerung aus einer privaten Unterredung nahelegt.⁸⁷ Es ist dabei bedeutend, dass die Berechtigung zum Regelbruch und zur entgrenzten Gewalt, die der »Führer« als exceptionelles Individuum seitens seiner Gefolgschaft zugestanden bekommt, nicht nur ein grundlegend antidemokratischer Akt ist, sondern eine Art partizipativer Egomane begründet, in der Einzelne um des »genialisch« in schrankenloser Willkür verfolgten monumentalen Projekts des Führer-Künstlers willen geopfert wird. Die deutsche Selbstmythisierung als dämonisches Volk geht auf in der Selbstmythisierung des Führers, der sich zugleich als durch Moral ungebundenes Genie und Schicksal der Deutschen versteht.

83 Bloch (1964): Über die Güte der Seele, S. 143.

84 Ebd., S. 144.

85 Vgl. Pyta (2015): Hitler, S. 254–260.

86 Zit. n. Schwarz (2009): Geniewahn, S. 88.

87 So Hitler in den Gesprächen mit Hermann Rauschning: »Ich werde selbstverständlich es nicht zu einer prinzipiellen Frage machen, im konventionellen Sinne unmoralisch zu handeln. Ich halte mich eben an gar keine Prinzipien – das ist alles.« Zit. n. Lukács (1955): Die Zerstörung der Vernunft, S. 594.

4.4 Hyperrealismus. Ernst Niekisch und Oswald Spengler gegen Staatenbund und Demokratie

Die Vorbehalte eines Max Webers gegenüber der uneingeschränkten Anwendung moralischer Prinzipien im Bereich der Politik weichen im Weimarer Hyperrealismus einem lustvollen Denunzieren jeder Moralität in der Politik. Nicht nur sei der Lehre vom Amoralismus der Politik allein Vertrauen in einer Welt zu schenken, die vom Kampf ums Dasein bestimmt ist und wo Moralität als gleichbedeutend mit Schwäche gesetzt wird. Die bestehenden Einhegungen der Politik seien aktiv zu zerstören, denn sie beruhen auf einer Verstellung der Natur des Politischen und hemmen den Machtwillen hervorragender Einzelner und ganzer Völker. Aber gerade indem diese rechtlichen und institutionellen Rahmenwerke zerstört werden, wird erst eine Wirklichkeit geschaffen, die diesen Ideen von der Natur des Politischen entspricht. Die Theorie stellt durch eine von ihr geleitete Politik die Bedingungen ihrer eigenen Gültigkeit her.

Politik als Kampf um existentielle Selbstbehauptung in einer feindlichen Welt: Dieses basale Motiv der Konzeption des Politischen, die bereits die deutsche ›Realpolitik‹ des 19. Jahrhunderts charakterisierte, bestimmt ein politisch-philosophisches Denken, das sich als spezifisch »deutsche« geistige Opposition zu den Ideen des Liberalismus und Marxismus versteht, die diese Kampfdimension der Politik zu neutralisieren suchen. Als Vertreter eines intellektuellen »Widerstandes« gegen eine »fortgeschrittene, versittlichte, demokratisierte und locarnisierte Gegenwart«⁸⁸ deklariert sich auch der Nationalbolschewist Ernst Niekisch in seinen *Gedanken über deutsche Politik* von 1929, in denen im Geiste eines unerschrockenen Realismus, der Politik auf Machtkampf und Selbstbehauptung reduziert und der Einhegung des politischen Konflikts durch internationale Institutionen, Vertragswerke, Rüstungsbeschränkungen zum einen, durch parlamentarische Debatte und Interessenkompromiss auf der anderen im Namen des »deutsche[n] Menschen«⁸⁹ eine Absage erteilt. Zum Repertoire dieses Widerstands gehört der Verdächtigungs- und Entlarvungsgestus gegenüber den moralischen Ansprüchen, die mit diesen Einrichtungen verbunden sind. Die Institutionen der internationalen Politik sind in dieser Betrachtungsweise nur auf der Oberfläche Mittel der rationalen Regulierung zwischenstaatlicher Gegensätze und in Wahrheit gegen Deutschland gerichtete Machtorganisationen; die Rede von der Sicherung des Friedens in Europa nur Täuschungsmanöver, um vom Interesse an der Bewahrung hegemonialer Verhältnisse abzulenken. Eine solche Delegitimation geht natürlich einher mit einer Tendenz zur Eskalation,

⁸⁸ Niekisch (1929): *Gedanken über deutsche Politik*, S. 353; o. S. (Vorwort).

⁸⁹ Ebd., S. 386.

vor der Denker wie Niekisch, der den deutschen »Aufstand gegen Europa«⁹⁰ fordert, keine Scheu zeigen.

Auch wenn der Begriff des Dämonischen bei Niekisch zu diesem Zeitpunkt noch nicht verwendet wird, so können seine beiden Schriften von 1929 – neben den *Gedanken über deutsche Politik* erscheint die kürzere, theoretischer angelegte Schrift *Politik und Idee* – gleichsam als Systematisierung des antimoralischen Hyperrealismus angesehen werden. Dieser setzt bei der Demaskierung des Völkerrechts und der dieses rechtfertigenden moralischen Argumente an und fährt fort als eine Allgemeingültigkeit beanspruchende Deutung des rein instrumentellen Charakters der Moral in der Politik. »Unter den politischen Mitteln ist die sittliche Idee das Staats- und Festkleid«,⁹¹ schreibt Niekisch. Politik unterwirft sich nicht moralischen Idealen, aber sie gibt permanent vor, es zu sein.⁹² Dies gilt nicht nur für bestimmte Ideale – jenen des bekämpften merkantil-pazifistischen Internationalismus –, sondern für jede Politik. Politik ist jedoch auf die Erzeugung dieses sittlichen Scheins grundsätzlich angewiesen, und ein Teil von ihr als Kunst der Machterringung besteht eben in der Fertigkeit, überzeugende sittliche Legitimationsstrategien und -narrative zu entwickeln. Die Idee als eine Aufgabe der Politik zu betrachten, die Politik dem Dienst an der Idee zu unterstellen, wie es Weber noch in seiner politischen Ethik tun wollte, erscheint nur noch als Naivität.⁹³ In der authentisch-politischen Einstellung, die Niekisch als eine genuin von der moralischen Betrachtung von Handlungen zu unterscheidende, politische Handlungen einzig und allein nach dem Kriterium des Erfolgs im Kampf um Macht beurteilende versteht,⁹⁴ ist die Idee ein Instrument zum Machtgewinn. Das Verhältnis von Moral ist mit Blick auf den Ausgangspunkt bei Weber umgekehrt. »Der Mensch ist durch die sittliche Idee zu packen, er will sie allmächtig sehen«⁹⁵ und sträubt sich gegen den Anblick der nackten Gewaltwillkür – so Niekischs rudimentäre anthropologische Prämisse, aus der der politische Zwang zur moralischen Legitimation erfolgt:

Daß nur irgend eine Norm herangezogen werde, das bringt die Tat in einen umfassenden Zusammenhang, erfüllt sie mit einem allgemeineren Sinn; sie hört damit auf, »sinnlos« und das heißt beunruhigende Willkür zu sein. Willkür ist das, was sich durch keinen Sinn, keine höhere Bedeutung, keine innere oder äußere Notwendigkeit ausweisen und verantworten kann.⁹⁶

90 Ebd., S. 383.

91 Niekisch (1929): *Politik und Idee*, S. 29.

92 Ebd., S. 26.

93 Ebd., S. 3.

94 Ebd., S. 33.

95 Ebd., S. 34.

96 Ebd., S. 36.

Die Ambivalenz des politischen Handelns in moralischer Hinsicht, die Weber mit der Rede von den Dämonen in der Politik angezeigt hatte und deren Behandlung bei Plessner und Tillich nachverfolgt wurde, das Spannungsverhältnis zwischen sinngebender Moral und der Faktizität der Macht wird hier zugunsten letzterer aufgelöst. Für Niekisch gibt es keinen tragischen Konflikt mehr, den der politische Handelnde auszuhalten hat, wie Weber ihn gesehen hat, und ebenso wenig einen Abgrund, den der Blick auf das Dämonische in der Geschichte eröffnen würde wie bei Tillich. Moral wird vollständig reduziert auf den immer gleichen Willen zur Macht.

Wenn Niekisch daran geht, historische Exempel für einen gelungenen Einsatz der Moral zur legitimatorischen Verfestigung von Machtansprüchen zu beschreiben, kommt er wenig überraschend wiederholt auf die Friedensverträge von Versailles und den Völkerbund zurück.⁹⁷ Dabei gelangt er zu einer Abrechnung mit jenen Ideen der »Umkehr« und der »Geistpolitik«, die im deutschen philosophischen und politischen Diskurs der unmittelbaren Umbruchsphase ab 1918 eine dominante Stellung einnahmen. Niekischs Vorwurf ist nun der, dass der moralische Idealismus eines deutschen Staatsmannes wie Gustav Stresemann diesen zur Unfähigkeit verurteilte, die Konstruktion des Völkerbundes als das zu durchschauen, was sie in den Augen der federführenden Mächte selbstverständlich war: einen moralisch verbrämten Versuch der Durchsetzung des Rechts der Stärkeren, ein Instrument der Machtinteressen der Siegerstaaten. Als das gutgläubige Lamm unter Wölfen, sprich als Idealist unter Realpolitikern habe sich nach Niekisch der deutsche Außenminister auf dem internationalen Parkett bewegt. Sein naiv-illusionärer Glaube an die historische Bedeutung des vom Völkerbund artikulierten Ziels der dauerhaften Befriedung Europas durch eine Verrechtlichung der zwischenstaatlichen Beziehungen, zu dessen Verwirklichung Deutschland seinen Beitrag leisten sollte, sei bloßes Wunschenken aus Ohnmacht und Ausdruck mangelnden Machtinstinkts gewesen.⁹⁸ Hingegen hätten ein pazifistischer Autor wie Friedrich Wilhelm Foerster und ein revolutionärer Politiker wie Kurt Eisner nach dem Krieg mit ihrer Rede von deutscher Kriegsschuld und Umkehr nichts anderes erreicht, als den Kriegsgegnern mo-

⁹⁷ In einen eklatanten Selbstwiderspruch, der ihm verborgen bleibt, begibt er sich jedoch, wenn er von der Überzeugungskraft der von den Siegermächten des Ersten Weltkrieges lancierten Argumente für diesen in seinen Augen gegen Deutschland gerichteten Machtverband in einem Ton der moralischen Empörung zu sprechen kommt, stellen diese doch gerade aufgrund ihrer Persuasivität ein Meisterstück in jener Kunst der moralischen Verbrämung des Machtinteresses dar, das er als Leistung fähiger Politiker ausgewiesen hatte. Niekisch hält also in seinen eigenen Ausführungen die Grenze zwischen politischer und moralischer Einstellung nicht ein. Vgl. die Rede vom »zynischen Missbrauch der sittlichen Idee«, ebd., S. 29.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 62, 64.

ralische Munition zu liefern, und zur Legitimation des harten Vorgehens gegen Deutschland beigetragen.⁹⁹

Es ist naheliegend, dass Argumente dieser Art, die just in jenem Jahr publiziert wurden, in dem die Konstruktionsschwächen der Nachkriegsordnung durch die Weltwirtschaftskrise schlagend wurden, zur Diskreditierung des moralischen Idealismus von 1918/19 und zur Wiedererlangung der Vorherrschaft durch das von jenem bekämpfte Machtparadigma im politischen Denken beigetragen haben. Niekisch betreibt mit Blick auf die internationale Politik, was neusachliche Autoren mit Blick auf den gesellschaftlichen Überlebenskampf der Einzelnen unter den Sachzwängen der Moderne betreiben: die Reinigung von allen Verbrämungen durch humanistische Vorstellungen, an denen man sich nach dem Krieg festzuhalten versucht hatte. Man kann hier von einem umfassenden kulturell-ethischen Programm sprechen, das die Liquidierung jenes auf Deutschlands Verankerung in der regelbasierten Nachkriegsordnung abzielenden moralisch-politischen Überzeugungssystems betreibt, dem der Kriegsschrecken emporgeholfen hatte und das sich nicht nur im Wirken von Schriftstellern, Künstlern oder Philosophinnen artikuliert hatte, sondern auch im Diskurs der Politik.

Die Zerstörung der legitimatorischen Vorstellungen der Institutionen, die 1918/19 geschaffen wurden und die den Rahmen der deutschen Politik bildeten, musste zur vollständigen Annullierung der Ergebnisse der Revolution aber auch nach innen gerichtet werden. Früher als Niekisch, nämlich bereits in der Geburtsstunde der Republik, hat Oswald Spengler den Amoralismus zum Prinzip seiner politischen Philosophie erhoben. In seiner aufsehenerregenden, 1918 und 1922 in zwei Bänden erscheinenden Studie *Der Untergang des Abendlandes* erscheint er eingebettet in eine vitalistische Geschichtsphilosophie von monumentalem Anspruch, in der der Gedanke der Amoralität – oder eher Transmoralität – der großen geschichtlichen Handlungen zugleich radikalisiert und vulgarisiert wird. Dabei wird der Antimoralismus gegen die Ideengläubigkeit der Demokratie gewendet, die in gleicher Weise wie bei Niekisch als Naivität und Entfremdung gegenüber dem einzig realen politischen Lebenselement, dem rücksichtslosen Willen zur Macht, gedeutet wird.

Während ein außenpolitischer Antimoralismus, der das Vertrauen in internationales Recht und internationale Institutionen zerstört und ihre Legitimität unterminiert, sich durchaus zur nationalistischen Massenideologie eignet, liegt es in der Natur von Spenglers Auffassungen über die Macht und Machtausübung in der Demokratie, dass sie einen manifest elitären Charakter haben. Die Macht nach außen hin ist eine, die von den Angehörigen eines Staates kollektiv ausgeübt

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 28 f., 32 f. Dies ist allerdings ein Vorwurf, den Max Weber in ähnlicher Weise bereits vorgebracht hatte; vgl. Weber (1988): Politik als Beruf, S. 548 f.

und genossen werden kann, die Macht nach innen hin ist aber das Prärogativ der Wenigen.

Auf die linken und liberalen Bestrebungen, die Politik moralischen Prinzipien zu unterstellen, reagiert die Rechte mit der Radikalisierung des realistischen Paradigmas. Der hypertrophen Steigerung der realpolitischen Geringschätzung völkerrechtlicher Verträge steht bei Spengler die Radikalisierung der Abwertung der Wahrheit zugunsten der *Doxa* gegenüber.¹⁰⁰ Es geht hier darum, den Glauben an Wahrheiten und moralische Ideale nicht nur als Mittel der Herrschaft über die Masse zu erkennen und ihn bloßzustellen, sondern ihn für sich zu nutzen. »Außenrechte wie alle Friedensverträge« seien, wie Spengler schreibt, »dem Wesen nach nie wahr und nie wirklich [...] und erheben gar nicht den Anspruch, gerecht zu sein«. Oft sind sie das Ergebnis von Kriegen, sie sind auch ohne den entlarvenden Diskurs mit Blick auf die ihnen zugrunde liegenden Machtinteressen durchschaubar. Hingegen seien »Innenrechte [...] das Ergebnis eines streng logisch-kausalen, auf Wahrheit gerichteten Denkens«, an ihren Wert wird von den Herrschaftsunterworfenen tatsächlich geglaubt. Doch »ihre Geltung [bleibt]«, so Spengler, »jederzeit abhängig von der materiellen Macht ihres Urhebers, sei er Stand oder Staat«.¹⁰¹

Macht im Inneren konstituiert sich, so Spengler, vornehmlich nicht durch die Gewalt der Waffen, sondern durch die Bestimmung der Regeln eben des »logisch-kausalen, auf Wahrheit gerichteten Denkens«. Das Entlarvungsschema des Realismus ist also gegen ein Denken zu richten, das seine Wahrheitsansprüche mit den Institutionen und Verfahren der Demokratie verknüpft. Dazu gehört zentral die Vorstellung eines »kollektiven Vermögens zur Wahrheit«¹⁰², das zur Teilhabe an der politischen Bewältigung der Angelegenheiten des Gemeinwesens berechtigt. Die Bestrebungen, die bestehende politische Ordnung geistig zu unterminieren, richten sich hier also nicht auf eine Moral der politischen Mittel und auf die Frage der Gewalt, sondern auf die Erwartungen gegenüber der Leistungskraft der politischen – d. h. demokratischen – Institutionen.¹⁰³

Das »Denken« der Demokratie ist dabei für Spengler etwas anderes als die Demokratie als reales Herrschaftsgebilde. Der Staat sei seiner korrekten Bestimmung nach grundsätzlich kein Ensemble von Gesetzen und Institutionen, die durch unpersönliche Prinzipien wie Wahrheit oder Gerechtigkeit gerechtfertigt werden, wie es die rationalistische Staatsideologie glauben mache. Hingegen sei er ein Herrschaftsinstrument im Dienst Einzelner oder herrschender Gruppen.

100 Siehe Kapitel 2.3 dieses Buches.

101 Spengler (1997): Der Untergang des Abendlandes, S. 1009.

102 Badiou (1996): Wahrheiten und Gerechtigkeit, S. 68.

103 Damit weist die Diskussion von Spenglers Gedanken auf den zweiten Teil der Studie voraus.

Als Inbegriff von Staatlichkeit gilt Spengler dementsprechend der Absolutismus, und zu diesem hin glaubt er die in seinem Verständnis positiven und schöpferischen geschichtlichen Kräfte stets tendieren zu sehen.

Die Fähigkeit, den demokratischen und anderweitig ausgerichteten Glauben an wahre Prinzipien als Illusion zu durchschauen und allein vom Streben nach der größtmöglichen Fülle von Macht bestimmt zu sein, mache den »Adel«¹⁰⁴ als sozio-moralischen Typus aus, und dem Machtstreben eines neuen Adels – den *Cäsaren* – würde die Demokratie bald zum Opfer fallen, prophezeit Spengler im zweiten Band seines *Opus magnum*. Die Wahrheit des Politischen, nämlich unbarmherziger Kampf zu sein, ist eine, die für den größeren Teil der Menschheit nicht erträglich ist, der entsprechend in demokratischen und anderen humanistischen Illusionen Zuflucht sucht. Wenn Spengler schreibt, es gäbe »in der geschichtlichen Wirklichkeit [...] keine Ideale«, sondern »nur Tatsachen«,¹⁰⁵ dann passiert dies mit einem kommunikativen Gestus, in dem ein Geheimwissen an einen auserlesenen Kreis der Eingeweihten weitergereicht wird – was paradox erscheint mit Blick auf den für ein philosophisches Werk außergewöhnlichen Verkaufserfolg des Buches. Sloterdijks im vorhergehenden Kapitel erwähnte These, dass der »realistische« Diskurs von Weimar ein vormaliges Geheimwissen von Machteliten popularisierte, trifft in eminentem Maße auf Spengler zu. Es könnte hinzugefügt werden, dass er damit eine gewisse narzisstische Genugtuung anbietet, indem er die Lesenschaft am elitären Hohn über den naiven Glauben der demokratischen Masse teilhaben lässt.

Nun ist aber die Demokratie der vorgegebene Kampfplatz, auf dem sich die Herrschaft des neuen Adels erheben soll. Das bedeutet, dass der aristokratische Machtmensch sich der demokratischen Formen bedienen und sie seinen Zwecken dienstbar machen muss. Er »beherrscht«¹⁰⁶ sie, ohne an ihre ideellen Inhalte zu glauben. Er durchschaut die ideologische Fassade der demokratischen Institutionen und erkennt, dass »Demokratie und Plutokratie gleichbedeutend sind«,¹⁰⁷ dass die Zerstörung ständischer Herrschaftsvorrechte und monarchischer Autorität sowie die Auflösung der überlieferten ideellen Legitimationsgründe nur die Schranken aufgehoben haben, die die traditionale Gesellschaft noch der Herrschaft des Geldes gesetzt hatte. Nun herrsche das entfesselte Geld mit den Mitteln der Massenmanipulation, was für Spengler im Jahr 1922 noch in erster Linie bedeutet: durch die Presse.

104 Spengler (1997): Der Untergang des Abendlandes, S. 1143.

105 Ebd., S. 1015.

106 Ebd., S. 1072.

107 Ebd., S. 1061.

Die Voraussetzungen für den Sieg des Cäsarismus sind die vollständige Zerstörung des Glaubens an die Demokratie und ihre Entlarvung als Herrschaft des Geldes, die aber für den cäsarischen Adel und die zu beherrschende Masse Unterschiedliches bedeutet. Die Macht der Presse als Instrument der Meinungsbildung über die Masse erscheint bei Spengler als schrankenlos, die Staatsbürger und Staatsbürgerinnen sind bloß passives Objekt der Beeinflussung. Die »Presse und in Verbindung mit ihr der elektrische Nachrichtendienst«, schreibt der Autor, »halten das Wachsein ganzer Völker und Kontinente unter dem betäubenden Trommelfeuer von Sätzen, Schlagworten, Szenen, Gefühlen, Tag für Tag, Jahr für Jahr, so daß jedes Ich zur bloßen Funktion eines ungeheuren geistigen Etwas wird.«¹⁰⁸ Die Überforderung, die aus dieser sich mit Fortentwicklung der technischen Mittel intensivierenden Bearbeitung der Bevölkerung resultiert, führt zu Reaktionen, die die Beeinflussbarkeit der Masse steigern. Auf die Masse inkohärenter Informationen, die auf die Subjekte einströmen, wird mit der selektiven Beschränkung auf bestimmte Informationsquellen geantwortet, durch die sie zum Gegenstand einer bestimmten »Gedanken-zucht«¹⁰⁹ werden.

In der »späte[n] Demokratie« werde die »erträumte Selbstbestimmung [...] zu einem radikalen Bestimmtwerden der Völker durch die Gewalten, denen das gedruckte Wort gehört«. ¹¹⁰ Die Presse ist für Spengler das moderne Mittel der politischen Organisation der Masse zu den Unterstützerheeren der Parteien und Politiker, sie ist »eine Armee mit sorgfältig organisierten Waffengattungen, mit Journalisten als Offizieren und Lesern als Soldaten«. ¹¹¹ »Was ist Wahrheit?«, schreibt Spengler, das in diesem Buch noch wiederkehrende Pilatus-Wort aus dem Johannes-Evangelium aufgreifend, und fährt fort:

Für die Menge das, was man ständig liest und hört. Mag ein armer Tropf irgendwo sitzen und Gründe sammeln, um »die Wahrheit« festzustellen – es bleibt *seine* Wahrheit. Die andre, öffentliche des Augenblicks, auf die es in der Tatsachenwelt der Wirkungen und Erfolge allein ankommt, ist heute Produkt der Presse. Was sie will, ist wahr. Drei Wochen Pressearbeit, und alle Welt hat die Wahrheit erkannt. ¹¹²

Als Machtmittel lebt sie aber vom noch nicht zerstörten Glauben an die Wahrheit. Die Manipulierbarkeit der Masse setzt ihr Festhalten an ihnen zugänglichen Wahrheiten voraus.

Der cäsarische Einsatz der Macht- bzw. Geldmittel hat nun nach Spengler nicht lediglich das Ziel, die Bevölkerung im Rahmen der bestehenden Demo-

108 Ebd., S. 1137.

109 Ebd., S. 1142.

110 Ebd., S. 1140, Hervorhebung im Original.

111 Ebd., S. 1140 f.

112 Ebd., S. 1139.

kratie zu bestimmten Wahlentscheidungen zu beeinflussen. Damit verbliebe man doch im Rahmen der Demokratie und bei Bürgerinnen und Bürgern, die Ansprüche auf Wahrheit stellen. Der Cäsarismus will über diesen hinausgehen. In der Demokratie muss sich die Herrschaftsausübung noch hinter der Fassade von öffentlicher Debatte, Parlamentarismus und Wahl verstecken. Die Leitvorstellung des selbstständigen und mündigen Staatsbürgers als Teilinhaber der Volkssouveränität setzt der Herrschaft noch gewisse Grenzen. Im Cäsarismus ist dies nicht mehr notwendig, und zwar deshalb, weil der stimmberechtigte Bürger insgeheim das Vertrauen in die Möglichkeit, eine informierte Entscheidung zu fällen, verloren und selbst die Verfahrensweisen und Institutionen der öffentlichen Debatte und Meinungsbildung als eine Farce abzulehnen begonnen hat. Die Bürgerinnen und Bürger haben damit dieselbe Illusionslosigkeit erreicht, die die cäsarische Elite von vornherein hatte; aber sie sind auf einem anderen Wege zu ihr gelangt, nämlich einer Zermürbung ihres Glaubens an die demokratischen Institutionen und Praktiken, die wesentlich von den cäsarischen Akteuren vorangetrieben wurde.

Spengler selbst wollte zu diesen Prozessen durch die Errichtung einer von der Schwerindustrie finanzierten Zentralstelle zur Lenkung der rechtsgerichteten Presse beitragen.¹¹³ Der vollendete Cäsarismus verlangt, dass die Mechanismen der Einflussnahme und Manipulation sichtbar und als unauflöslich mit der dadurch diskreditierten Demokratie verbunden aufgefasst werden. Er verlangt, dass die Bevölkerung dahin gebracht wird, auf die durchsichtig gewordene Macht des Geldes über Wahlen und Meinungsbildung nicht mit der Forderung nach einer authentischen Umsetzung dieser zu antworten, sondern mit der Aufgabe der Vorstellung einer Wahrheit, zu der der öffentliche Diskurs gelangen kann. Es seien dann nur noch »Schwachköpfe, die sich am Gedanken der Pressefreiheit begeistern«.¹¹⁴ Das Ziel ist die restlose Entwertung der demokratischen Institutionen, die »von nun an ohne Sinn und Gewicht«¹¹⁵ sind und als »Komödie« abgetan werden, aber damit auch des Gedankens einer öffentlichen Wahrheitssuche. Man »wirft sie mit Gelächter in den Abgrund«.¹¹⁶

Damit wird der Raum frei für die Herstellung einer ständisch-hierarchischen Ordnung. Die Massen – bzw. der »Nichtstand«¹¹⁷, wie Spengler schreibt –, die

113 Vgl. Hoser (1990): Ein Philosoph im Irrgarten der Politik. Spengler ging dabei davon aus, dass eine geheime Zentralorganisation der linken Presse mit dem Ullstein-Verlag, dem Mosse-Konzern sowie der *Frankfurter Zeitung* als zentralen Akteuren bestehe, gegen die seine Organisation eine Gegenmaßnahme darstelle; vgl. ebd., S. 440.

114 Ebd.

115 Spengler (1997): Der Untergang des Abendlandes, S. 1101.

116 Ebd., S. 1142.

117 Ebd., S. 1121.

eben noch mit den Cäsaren über die Glaubenssätze der Demokratie höhnten, suchen nun nach deren Zerstörung Zuflucht in Unterordnung und Gefolgschaft:

Man ist der Geldwirtschaft müde bis zum Ekel. Man hofft auf eine Erlösung irgendwoher, auf einen echten Ton von Ehre und Ritterlichkeit, von innerem Adel, von Entsagung und Pflicht. Und nun bricht die Zeit an, wo in der Tiefe die formvollen Mächte des Blutes wieder erwachen, die durch den Rationalismus der großen Städte verdrängt worden sind.¹¹⁸

Nicht dem Bestehen einer Wahrheit und der Diskussion als Weg zu dieser ist zu vertrauen, sondern allein der Fähigkeit, sich im Kampf um Macht durchzusetzen. Das Vertrauen der verunsicherten Masse erhält also der, der den Typus des Machtmenschen am überzeugendsten verkörpert und sich in der Machtposition, in die er erhoben wird, zu bewähren versteht. An die Stelle der demokratischen Anmaßung, sich selbst zu regieren auf der Basis öffentlicher Beratschlagung, tritt der Wunsch, sich im Kampf der Anwärter auf die Cäsarenschaft in das Gefolge und damit den Schutz des richtigen, sich durchsetzenden zu begeben. Die Cäsaren werden die Welt wieder »als Privatbesitz beherrschen«, aber eben deshalb dürfte die vom Status des »Nichtstandes« wieder zu dem des dienenden Standes hinabgestiegene Masse erhoffen, dass ihr besser gedient werde als in der Demokratie, denn die »formlose und grenzenlose Macht« der Cäsaren enthalte »doch eine Aufgabe, die der unermüdlichen Sorge um diese Welt« als ihrem Eigentum, die »ein hohes Ehrgefühl und Pflichtbewusstsein«¹¹⁹ erfordere.

Diese Zerstörung der demokratischen Ideale und des staatsbürgerlichen Selbstbewusstseins im Zuge der Hinwendung zum Cäsarentum bedeuten einen von Spengler bejahten Wertewandel und den Durchbruch dessen, was er als das geschichtsphilosophische *ens realissimum* zu demonstrieren versucht. Es ist die Rückkehr eines Kulturkreislaufes vom Endstadium eines dem Leben entfremdeten Rationalismus an den Anfangspunkt, dem Wirken roher Kräfte des »Blutes« und der »Rasse«¹²⁰:

Das *Leben* ist das erste und letzte, das kosmische Dahinströmen in mikrokosmischer Form. Es ist die Tatsache innerhalb der Welt der Geschichte. Vor dem unwiderstehlichen Takt der Geschlechterfolgen schwindet zuletzt alles hin, was das Wachsein in seinen Geisteswelten aufgebaut hat. Es handelt sich in der Geschichte um das Leben und immer nur um das Leben, die Rasse, den Triumph des Willens zur Macht, und nicht um den Sieg von Wahrheiten, Erfindungen oder Geld. *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*: sie hat immer dem stärkeren, volleren, seiner selbst gewisseren Leben Recht gegeben, Recht nämlich auf das Dasein, gleichviel ob es vor dem Wachsein recht war, und sie hat immer die Wahrheit und Gerechtigkeit der Macht, der Rasse geopfert und die Menschen und Völker zum Tode verurteilt, denen die Wahrheit wichtiger war als

118 Ebd., S. 1143.

119 Ebd., S. 1144.

120 Ebd., S. 1142.

Taten, und Gerechtigkeit wesentlicher als Macht. So schließt das Schauspiel einer hohen Kultur [...] wieder mit den Urtatsachen des ewigen Blutes, das mit den ewig kreisenden kosmischen Fluten ein und dasselbe ist.¹²¹

Wie beim ursprünglichen Cäsar hängt die Aushebelung der Demokratie mit einer verschärften kriegerischen Außenpolitik zusammen. Spengler sah 1922 seine Gegenwart als das Vorspiel zu neuen Kriegen.¹²² Das bewusste Hinzielen auf eine Enthegung der Politik bis hin zum erneuten großen Krieg ist hier bereits mit der Vorstellung einer geschichtsmetaphysischen Erneuerung verbunden. Im Spektrum der nationalistischen Bewegungen der Weimarer Republik setzte Spengler wie auch Niekisch allerdings nicht auf jene Kraft, die sich schließlich durchsetzen sollte – eine politische Kraft, die den politischen Amoralismus in Programmatik und Praxis am weitesten treiben sollte.¹²³ Ein Philosoph hingegen, bei dem sich die Vorstellung einer metaphysischen Reinigung durch den Krieg sich mit dem Nationalsozialismus verbinden sollte, war Martin Heidegger. Mit einem kurzen Ausblick auf dessen politische Überlegungen aus der Zeit des Nationalsozialismus, die den Charakter eines End- und Höhepunktes der hier analysierten philosophischen Rechtfertigung des politischen Amoralismus haben, sollen die Ausführungen zur Liquidierung der moralischen Erneuerung der Politik nach dem Ersten Weltkrieg beschlossen werden.¹²⁴

4.5 Ordo, aktiver Nihilismus und revolutionärer Chiliasmus.

Ein Ausblick

Blickt man auf die Philosophie des Ersten Weltkrieges, so ist zu beobachten, wie weit der machtpolitische Hyperrealismus bei Autoren wie Niekisch und Spengler sich vom idealistischen Nationalismus des Krieges entfernt hat. Die Kriegesphilosophien des Neukantianismus, der Lebensphilosophie oder der jungen Phänomenologie verbanden die Forderung nach einer robusten Macht-

121 Ebd., S. 1194.

122 Vgl. ebd., S. 1100.

123 Vgl. Spengler (1980): Jahre der Entscheidung; Thöndl (1993): Das Politikbild von Oswald Spengler, S. 436–443. Spenglers Vorbehalte waren allerdings weniger in einer Ablehnung des Antisemitismus oder gar der politischen Methoden der NSDAP zu suchen, sondern im »demagogischen«, mit dem Aristokratiedanken Spenglers unvereinbaren und damit zu weit »linken« Zug der nationalsozialistischen Ideologie sowie einer zu starken Ideologieorientierung zulasten von realpolitischem Pragmatismus.

124 Es soll mit den folgenden Ausführungen keinesfalls der Anspruch erhoben werden, dem komplexen Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus Genüge zu tun. Zu diesem vgl. Losurdo (1995): Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland; Morat (2007): Von der Tat zur Gelassenheit; Pöggeler (1990): Philosophie und Nationalsozialismus; Faye (2009): Heidegger.

politik und Kriegstüchtigkeit mit der Idee einer deutschen Weltmission, einer künftigen Modellhaftigkeit und internationalen Strahlkraft des deutschen »Korporatismus« (Max Scheler), »Sozialismus« (Johann Plenge) oder der »deutschen Freiheit« (Ernst Troeltsch). Die Vereinigung des deutschen Militarismus mit dem nie ganz ausgelöschten, doch ins Hintertreffen geratenen, 1914 als Mobilisierungsressource wiederentdeckten und wieder auferstehenden philosophischen Idealismus – dies bildet den geistesgeschichtlichen Kern der Ideen von 1914.

Selbstbehauptung – dieser zentrale Begriff der Realpolitik – wird im Laufe der 1920er Jahre wieder zum Prinzip der Politik schlechthin erhoben: entweder wie bei Carl Schmitt in abstrakter Form in der These von der Freund-Feind-Unterscheidung¹²⁵ – als Grundsituation des politischen Verhältnisses – oder offener auf die nationale Situation bezogen wie bei Niekisch, der vom »in den tiefsten Fundamenten seiner Existenz angegriffenen und tödlich verwundeten Volke«¹²⁶ spricht. Der deutsche rechtsintellektuelle »Widerstand« im Vorfeld der »Machtergreifung« der Nationalsozialisten bringt jedoch eine radikalisierte Selbstbehauptungsideologie ohne Ideale hervor, in Berufung auf die er sich ethisch oder geschichtsphilosophisch rechtfertigen würde. Helmuth Plessner schreibt 1935 rückblickend auf die unmittelbare Vorzeit des Nationalsozialismus von der »Zerstörung der Philosophie als Instanz« und einer »Kapitulation vor der Politik«, ¹²⁷ insofern die deutsche Philosophie keine positive Staats- und politische Ordnungsidee mehr hervorzubringen vermochte und die neue Politik des harten Realismus sich einer solchen auch nicht mehr zu bedienen gedachte. Als Rechtfertigungsinstanz setzen sich schließlich der »Blutglaube« und die »biologische Weltansicht«¹²⁸ durch, die eine Selbstbehauptungsideologie in den Begriffen der Wahrung, Pflege und Stärkung des Volkskörpers als rassistisch-biologischer Substanz anbieten, der auch die Philosophie instrumentell untergeordnet werden soll.

125 Schmitt (2002): Begriff des Politischen, S. 28–37.

126 Niekisch (1929): Gedanken über deutsche Politik, S. 386.

127 Plessner (2015): Die verspätete Nation, S. 184.

128 Ebd., S. 210. Exemplarisch kann hier aus dem mit »Krieg und Frieden im Lebenskampf« betitelten, einen philosophischen Anspruch zeigenden ersten Kapitel aus Hitlers 1928 entstandenen, zu Lebzeiten unveröffentlichten »zweiten Buch« zitiert werden, das die hypertrophe und beklemmende Form gut illustriert, die die Weltanschauung des Kampfes ums Dasein annimmt, ebenso wie den Gestus des überlegenen, illusionslosen Realismus: »Politik ist werdende Geschichte. Geschichte selbst ist die Darstellung des Verlaufs des Lebenskampfes eines Volks. Ich setze hier mit Absicht das Wort ›Lebenskampf‹ ein, weil in Wahrheit jegliches Ringen um das tägliche Brot, ganz gleich ob im Frieden oder kriege, ein ewiger Kampf ist gegen tausend und abertausend Widerstände, so wie das Leben selbst ein ewiger Kampf gegen den Tod ist. [...] Und wenn tausendmal der fleischlose Ästhet gegen eine solche Behauptung Protest einlegt, so ist doch die Tatsache seiner eigenen Existenz die Widerlegung des Protestes. Was aus Fleisch und Blut besteht, kann sich nie den Gesetzen entziehen, die sein Werden bedingen. Sowie der menschliche Geist glaubt, darüber erhaben zu sein, vernichtet er jene reale Substanz, die der Träger des Geistes ist.« Hitler (1961): Hitlers zweites Buch, S. 46.

Plessner nimmt hier jedoch nicht davon Notiz, dass abseits des biologistischen Rassendenkens der Selbstbehauptungsgedanke auch eine philosophische Radikalisierung erfuhr. Zentral in diesem Zusammenhang ist Martin Heidegger. Die Stellung der Selbstbehauptung erschließt sich mit Blick auf das Konzept der *Wiederholung*, das ein Kernelement der Analyse der Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* bildet. In den Ausführungen zur Einbettung des Daseins in das »Geschick« eines »Volkes« wird deutlich, dass das Dasein des Volkes wesentlich im Selbstbehauptungskampf besteht. Die Möglichkeiten, die dem Dasein sich in seinem existentiellen Seinkönnen erschlossen sind, schreibt Heidegger hier, sind »ausdrücklich aus dem überlieferten Daseinsverständnis zu holen«. In dieser Weise wird »die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit [...] zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Die *Wiederholung* ist die ausdrückliche Überlieferung, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins.« Was bis hierher eine hermeneutische Überlegung zur Traditionsabhängigkeit individueller Identität ist, die lediglich die konservative These enthält, dass authentisches Dasein nur in der Aktualisierung einer Überlieferung möglich ist, nimmt eine Wende hin zum Selbstbehauptungsprinzip, wenn ausgeführt wird, dass das Dasein in der Wiederholung »seinen Helden« in der »vorlaufenden Entschlossenheit« – Heideggers Terminus für das Konfrontieren der Möglichkeit des Todes – wähle; der Konfrontierung des Todes, in der »allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren«. ¹²⁹

»Volk« und »Überlieferung« werden als etwas grundsätzlich Gefährdetes und eines entschlossenen Einstehens für sie Bedürftiges dargestellt; weil aber nur in der Wiederholung der Überlieferung das Dasein sich verwirklichen kann, sind die Gegenwart von »Gefahr« und »Not« Bedingungen für eine authentische Existenz. Das »Ausbleiben der Bedrängnis« hingegen sei das »zutiefst Leerlassende«, wie es in den Vorlesungen *Die Grundbegriffe der Metaphysik* von 1929/30 lautet, »die im Grunde langweilende Leere«. ¹³⁰ Langweilig ist die Existenz in der gegebenen, durch die liberaldemokratische Ablehnung der Gewalt im Inneren und Äußeren geprägten Wirklichkeit, in der man »der Meinung ist, es nicht mehr nötig zu haben, stark zu sein und [sich] der Gefahr entgegenwerfen zu dürfen«, in der man sich »zusammen aus der Gefahrenzone des Daseins fortgeschlichen« ¹³¹ hat.

Auch wenn Heidegger hinzufügt, dass Wiederholung nicht das »Wiederbringen des ›Vergangenen‹« oder »Zurückbinden der ›Gegenwart‹ an das ›Überholte‹« bedeute, legt doch Heideggers politische Entwicklung nahe, dass er bereits

¹²⁹ Heidegger (1972): *Sein und Zeit*, S. 385 f. Hervorhebung im Original.

¹³⁰ Heidegger (2018): *Grundlegung der Metaphysik*, S. 244, Hervorhebung im Original.

¹³¹ Ebd., S. 246 f.

Ende der 1920er Jahre als die für das deutsche Volk und sein »Schicksal« entscheidende »kämpfende Nachfolge« die Fortsetzung des im Ersten Weltkrieg begonnenen Selbstbehauptungskampf ansah. Im frühen Nationalsozialismus, als Heidegger sich politisch klar bekannte, zeigte der Freiburger Rektor einen entsprechenden Eifer, seinen Beitrag zur von Jünger für die völkische Revolution geforderten »totalen Mobilmachung« durch die Organisation des Universitätswesens zu leisten. Philosophie und Militarismus sollten wieder zur engen Bindung gelangen, in der sie im ersten großen Krieg standen. Während der Umkehrgedanke in der Revolutionszeit 1918/19 im Zeichen der Bemühungen um eine dauerhafte Befriedung und Entmilitarisierung der Gesellschaft stand, begrüßt Heidegger in seiner mit bellizistischen Signalwörtern gespickten Freiburger Rektoratsrede 1933 die nationalsozialistische Gleichschaltung von »Wissensdienst«, »Arbeitsdienst« sowie »Wehrdienst«¹³² und erklärt letztlich das ganze »studentische Dasein« zu einem solchen.¹³³ Die heroisch-nationalistische Vorstellung der kämpferischen existentiellen Selbstbehauptung des Volkes wird jedoch bald abgelöst durch eine noch radikalere und weit neuartigere Deutung des großen Kampfes der Nation, die gleichzeitig eine Ablösung vom Gedanken der Selbstbehauptung und des zu dieser gehörenden Kampfes um Macht und seine Steigerung zum Extrem beinhaltet. Nach dem Scheitern seiner universitätspolitischen Pläne und der Entfremdung gegenüber der NSDAP sowie der philosophischen Neuorientierung von der Daseinsanalyse hin zur Seinsgeschichte deutet er den neuen Krieg, dessen entgrenztes Eskalationspotential ihm klar ist, als Exekution und Vervollkommnung des abendländischen Nihilismus und damit als Vorspiel einer kommenden seinsgeschichtlichen Erneuerung.

Gegen Ende des Ersten Weltkriegs hatte Arnold Metzger den geschichtsphilosophischen Sinn des katastrophalen Verlaufs des Krieges als Offenbarwerden eines Irrweges gedeutet; die Zerstörung sei Resultat eines Verfehlens der ontologisch fundierten Wertordnung, einer axiologischen *Ordo*. Der Wille zur Macht, die in der *Ordo* nicht das höchste Gut darstelle, wäre zu Unrecht zuoberst gekehrt worden. An noch prominenterer Stelle ist dieses *Ordo*-Motiv in der Zwischenkriegszeit bei Max Scheler und Nicolai Hartmann zu finden.¹³⁴ Metzger nennt dieses Unternehmen in seinem Habilitationsversuch über *Phänomenologie und Metaphysik* Anfang der 1930er Jahre einen Versuch der metaphysischen »Restauration«¹³⁵, die auf ein durch den Weltkrieg und seine Folgen akut gewordenes Bewusstsein der moralischen Anarchie antwortet. Dem steht ein Denken gegen-

132 Heidegger (2000): Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, S. 113.

133 Ebd.

134 Vgl. Hartmann (1925): Ethik.

135 Metzger (1966): Phänomenologie und Metaphysik, S. 282.

über, das an die Stelle ontologisch fundierter ›Ideen‹ oder ›Werte‹ ein hermeneutisches Konzept von ›Sinn‹ setzt, der im Subjekt als sinngebender Instanz gründet. Dieses durch Nietzsche, die Lebensphilosophie und die Phänomenologie entwickelte Denken findet in Heideggers Daseinsanalytik einen Höhepunkt.

Mit diesen zwei philosophischen Grundanschauungen korrespondieren, wie man sagen könnte, entsprechend den Apperzeptionsweisen des Wertes bzw. des Sinns zwei moralische Grundhaltungen. Dem Ordo-Denken entspricht die Demut. Dem an der moralischen Erneuerung Teilhabenden kommt die Aufgabe zu, »die Dinge an sich herantreten zu lassen und demütig und fromm jenes Unbegreifliche zu schauen: daß die Welt ein Inbegriff von unendlicher Ordnung und Gesetzmäßigkeit ist«,¹³⁶ schreibt Metzger bereits in seiner 1917 im Kriegsgefangenenlager herungereichten Broschüre über den *Subjektivismus unserer Zeit und seine Überwindung*. Unter den Bedingungen moderner Selbstreflexivität reicht es jedoch oft nicht hin bis zur ein gewisses Maß an Naivität erfordernden Demut, und so setzt sich an ihre Stelle lediglich der Wunsch nach Demut, die »Sehnsucht«.¹³⁷ Dem existentialistischen Denken der Sinnsetzung entsprechen dagegen der Wille zur Macht oder, wie Metzger Ende der dreißiger Jahre schreiben sollte, die Dämonie. Das Ordo-Denken versteht seinen Wertbezug, seine Ideen als Erkenntnisse. Die Philosophie verfügt demnach über Einsichten in die ontologische Ordo, und aus diesen heraus formuliert sie Maßstäbe und Richtlinien für die Politik. Die Existentialphilosophie als vollendeter Subjektivismus hingegen versteht Ideen und Werte als (Durch-)Setzungen.

Das von Nietzsche in die Philosophie eingeführte Bewusstsein vom Subjekt als der sinnsetzenden Instanz ist mit einer Crux verbunden: Jede Setzung von Sinn zerstört sich gewissermaßen in dem Moment selbst, in dem sie als kontingente Setzung bewusst wird, und so kann der Existentialist nicht an das Gesetzte glauben in der Weise, in der der Ordo-Gläubige an Ideen und Werte glaubt. Am Ende dieser Selbsttransparenz des sinnsetzenden Subjekts steht, wie im Vorhergehenden bereits diskutiert wurde,¹³⁸ der seiner selbst bewusst gewordene Wille zur Macht, dem die Fragen der Wahrheit und des Werts zu Fragen der (Durch-)Setzung *seiner* Wahrheit und *seines* Wertes werden. Der Existentialismus mündet also im Voluntarismus und Dezisionismus. Im Kampf der Subjekte gegeneinander kann die Philosophie eine überparteiische oder (schieds)richterliche Funktion nicht ausüben, denn solch eine bedürfte doch der Maßstäbe, die selbst nicht mehr Setzungscharakter haben. Anstelle der maßgeblichen Ordo tritt der Wille zur Macht, der Kampf der Subjekte wird Ort der Entscheidung über konkurrie-

136 Metzger (1979): *Phänomenologie der Revolution*, S. 182.

137 Metzger (1966): *Phänomenologie und Metaphysik*, S. 324.

138 Siehe Kapitel 2.8.

rende Sinnentwürfe.¹³⁹ Transzendent begründete ethische Maßstäbe sind nicht nur außer Reichweite, sondern werden weder gesucht noch ersehnt.

Domenico Losurdo legt in seiner Studie zur »Kriegsideologie« Heideggers überzeugend dar, dass dessen Bejahung des Nationalsozialismus im Lichte seiner Analysen des Nihilismus zu sehen sind, die der Philosoph in der Zeit des Hitler-Regimes in Auseinandersetzung mit Nietzsche ausarbeitete. Der Nationalsozialismus wäre demnach die politische Manifestationsweise des »aktiven Nihilismus«, der seinsgeschichtlich den Höhepunkt des Nihilismus darstellt und den »Zusammenbruch schon verkommener und unglaublicher Werte beschleunigt und zu Ende führt.«¹⁴⁰ Er besteht eben in der restlosen Selbsttransparenz des Willens zur Macht. »Der aktive Nihilismus erkennt die Wahrheit als eine Gestalt des Willens zur Macht und als einen Wert von bestimmtem Rang«, so Heidegger in den 1940er Jahren. Er erfährt den Willen zur Macht »ausdrücklich als [...] Grund der Möglichkeit von Wahrheit«, die als eine »Funktion des Willens zur Macht (als Gerechtigkeit) begriffen und gestaltet« werden kann. Dieses Bewusstsein bleibt aber nicht bei der bloßen theoretischen Einsicht stehen:

Weil [...] der aktive Nihilismus bereits den Willen zur Macht als Grundcharakter des Seienden erkennt und anerkennt, ist für ihn der Nihilismus überhaupt keine bloße ›Betrachtsamkeit‹, kein bloßes Nein des Urteils, er ist das Nein der Tat: ›man legt Hand an‹; ›man richtet zu Grunde‹. Man beschaut nicht nur etwas als Nichtiges, man beseitigt es, man stürzt um und schafft freies Feld.¹⁴¹

Der Nationalsozialismus wäre demzufolge eine politische Ideologie, die auf dem Boden dieses Bewusstseins steht. Als Ideensystem ist er damit fundamental vom noch naiv-idealistischen Nationalismus des Ersten Weltkrieges zu unterscheiden. Er wäre der Einsicht Nietzsches in den Willen zur Macht als Grund allen Wahrheitsbezuges folgend auch seinsgeschichtlich als ein Schritt über den Sozialismus und dem Liberalismus – und am Ende auch als ein solcher gegenüber dem nationalistischen Konservativismus, der an einen Ursprungsmythos tatsächlich glaubt – hinaus zu betrachten, da der Nationalsozialismus sich nicht nur zum Willen zur Macht bekennt, sondern die eigenen Wahrheiten und Wahrheit als solche als Setzung des Willens zur Macht erkennt – was letztlich bedeutet, dass er den Gedanken der Wahrheit nihilistisch negiert. Er entspricht dem dämonisch verfallenen Bewusstsein, so wie es von Tillich beschrieben wurde. Natürlich ist dieses Wahrheitsverständnis nicht das letzte Wort: Es bereitet als Endpunkt der nach Heidegger zu überwindenden Metaphysik einem neuen seinsgeschichtlichen Anfang den Weg.

139 Vgl. Plessner (2015): Die verspätete Nation, S. 185–212.

140 Losurdo (1995): Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland, S. 173.

141 Heidegger (2008): Nietzsche II, S. 82.

Der Nationalsozialismus als aktiver Nihilismus leugnet nicht nur eine an sich seiende Wahrheit, er verneint auch vehement die humanistischen Moral- und Wertvorstellungen, zu denen sich die demokratische Revolution nach dem Ersten Weltkrieg bekannt hatte und in deren Namen die internationale Nachkriegsordnung aufgebaut wurde. Insbesondere in seinem Brechen mit diesen Werten und Grundsätzen sah Heidegger den seinsgeschichtlichen Wert des Nationalsozialismus, wie eine Aussage wie folgende aus dem Jahr 1934 zeigt: »Der Nationalsozialismus ist ein barbarisches Prinzip. Das ist sein Wesentliches und seine mögliche Größe. Die Gefahr ist nicht er selbst – sondern dass er verharmlost wird in eine Predigt des Wahren, Guten und Schönen.«¹⁴² Für Heidegger sind Demokratie, Liberalismus und Sozialismus ebenso Phänomene des auf technologisch-wissenschaftlicher Machterweiterung aufgebauten »europäischen Nihilismus« wie der Nationalsozialismus. Aber während erstgenannte nur passive Formen desselben darstellen, die sich selbst nicht als nihilistisch erkennen, repräsentiert der Nationalsozialismus die Radikalisierung des abendländischen Nihilismus, der durch die Zerstörung der Ikonen der humanistischen Moral und der Zivilisation gegangen ist und der ein reinigendes Inferno apokalyptischen Ausmaßes bringen würde.

Heidegger führt in seinem Lob auf die Barbarei in seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit ein Motiv aus, das Ernst Jünger 1929 noch in vitalistischer Terminologie als Befreiung des »Elementaren« gegen seine Bändigung durch die Moral verstand, die gleichzeitig ein Geschehen der Zerstörung und der geistigen Läuterung bedeutet. Moral wird als Sache der verhassten Bürger verächtlich gemacht, sie ist Teil ihres auf Sicherheit ausgelegten Lebensmodells, das der sich rücksichtslos auslebenden, geschichtsmetaphysisch zur reinigenden Gewalt erhobenen Barbarei der durch die Gewaltereignisse des Krieges und der Revolution Erzeugenen weichen muss:

Was hat denn das Elementare mit dem Moralischen zu tun? Dem Elementaren aber, das uns im Höllenrachen des Krieges seit langen Zeiten zum ersten Male wieder sichtbar wurde, treiben wir zu. Wir werden nirgends stehen, wo nicht die Stichflamme uns Bahn geschlagen, wo nicht der Flammenwerfer die große Säuberung durch das Nichts vollzogen hat. Wer das Ganze leugnet, der kann nicht aus den Teilen Früchte ziehen. *Weil wir die echten, wahren und unerbittlichen Feinde des Bürgers sind, macht uns seine Verwendung Spaß.* Wir aber sind keine Bürger, wir sind Söhne von Kriegen und Bürgerkriegen, und erst wenn dies alles, dieses Schauspiel der im Leeren kreisenden Kreise, hinweggefegt ist, wird sich *das* entfalten können, was noch an Natur, an Elementarem, an echter Wildheit, an Ursprache, an Fähigkeit zu wirklicher Zeugung mit Blut und Samen in uns steckt. Erst dann wird die Möglichkeit neuer Formen gegeben sein.¹⁴³

142 Heidegger (2014): Überlegungen II–VI, S. 194.

143 Jünger (2001): »Nationalismus« und Nationalismus, S. 507, Hervorhebung im Original.

Das vom nicht-nationalsozialistischen Faschisten Jünger evozierte »Wir« verlangt nach der Eskalation des politischen Konflikts im Inneren und die eine Wiederaufnahme des Krieges bringende Aggression nach außen, es will den Barbarisierungs- und damit Reinigungsprozess, der im letzten Krieg begonnen wurde, fortsetzen und auf die Spitze treiben. Dabei bleibt es recht unbestimmt, wie bereits zuvor erwähnt wurde, wofür diese Gewalt eingesetzt werden soll. Vom unvermeidlichen Mittel zum politischen Zweck wird sie zum metaphysisch gerechtfertigten Akt der Befreiung von den Befangenheiten durch eine überkommene »bürgerliche« Moral, der eine entheroisierte, gefahr- und gewaltlos sich in bestimmten rechtlich regulierten Verfahren vollziehende Politik entspricht – eine dem Leben oder im Falle Heideggers dem Sein metaphysisch entfremdete Politik.

Die Radikalisierung der Entbindung von Moral und Politik und der philosophischen Gewaltlegitimation mündet in einem politisch-metaphysischen Extremismus, in dem die Gewalt zum Ausdrucks- und Vollzugsmedium einer ethisch-metaphysischen Verwandlung wird, die der sie Ausübende durch sie erreichen will. Leo Strauss sprach 1941, also bereits inmitten des Kriegs, in seiner Rede über *German Nihilism* vom Eindruck des »beinahe desinteressierten Vergnügens« an Zerstörung, Folterung und am Töten,¹⁴⁴ den die Nationalsozialisten vermitteln: eine Gewalt, die nicht der Durchsetzung irgendeiner strategischen oder politischen Maßnahme oder der Sicherung von Herrschaft dienen soll, die überhaupt jede funktionelle Bestimmung verloren hat und nichts anderes erreichen soll, als zu beweisen, dass sämtliche Grundregeln und Rücksichten der Humanität durch den sogenannten »Herrenmenschen« außer Kraft gesetzt wurden.¹⁴⁵ Dabei kommt eine Gedankenfigur Nietzsches in fataler Weise zum historisch wirkmächtigen Durchbruch, die Helmuth Plessner bereits zu Beginn des Hitler-Regimes in Erinnerung gerufen hatte:

Nicht die Gottlosigkeit, sondern die noch nicht überwundene Gottgläubigkeit eines halben Nihilismus kennzeichnet nach Nietzsche den Verfallszustand der gegenwärtigen Welt. Das Verlangen nach dem Sinn des Daseins, nach einer Sicherung des Entscheidens durch wie auch immer verstandene Werte und Sittengesetze zeitloser Art deutet darauf hin, daß die Geschichte der am Sündenbewußtsein erkrankten Seele noch nicht zu Ende ist. Und deshalb fordert Nietz-

144 Vgl. Strauss (1941): *German Nihilism*, S. 341.

145 Dolf Sternberger spricht bezüglich der berühmten Posener Rede Heinrich Himmlers vom 4. Oktober 1943 vom »hochesoterischen Stolz« auf die »unbedingte Unterdrückung« und das »absolute Einfrieren des Gewissens« in der Ausübung des »Ausrottungs-, Vertilgungs-, Liquidations- und Exekutionsberufs[s]«, der in Himmlers Lob auf die »Anständigkeit« seiner SS-Leute im Vollziehen des Massenmordes zum Ausdruck kommt. Sternberger merkt an, dass der Holocaust nicht mehr in einer Ökonomie der Macht bzw. der Herrschaft begründet werden kann und eher aus einem chiliastisch-heilsgeschichtlichen Denken heraus zu verstehen sei. Vgl. Sternberger (1984): *Die Wurzeln der Politik*, S. 437 f., 431.

sche die Therapie der Steigerung des Krankheitszustandes bis zur Krise, die ihre Lösung nur in einer Moral der Amoral auf dem Boden des radikalen Nihilismus findet. Sie hat er symbolisch mit der Lehre vom wahren Übermenschen oder Herrenmenschen bezeichnet, der [...] zu dem geworden, was er als Mensch immer schon war: Wille zur Macht. Als solchen sich erkennen und bejahen bedeutet die Wiederherstellung des ursprünglichen Grundtextes des Lebens im Menschen durch den endlich und endgültig befreiten Menschen.¹⁴⁶

Während aber Nietzsche den Übermenschen einerseits als heroischen Einzelnen denkt und andererseits als Schöpfer von Werten versteht, bestimmt Heidegger die Mission der Überwindung des Nihilismus als eine völkische und erblickt im nationalsozialistischen Deutschland nur den Akteur der Zerstörung, nicht der Erneuerung, die Heidegger als Konzept grundsätzlich ablehnt. Vielmehr folgt sein Denken einem chiliastischen Motiv: Aus der radikalen Zerstörung der letzten Reste von Christentum und seines Surrogats, des Humanismus, die der aktive nationalsozialistische Nihilismus betreibt, würde der Umschlag in das Gegenteil, nämlich in eine neue Seinsnähe oder Seinsfülle folgen. Die Zerstörung ist der Teil, den das nihilistische Subjekt selbst besorgen kann; der neue Seinsbezug ist aber – hier geht Heidegger über Nietzsche hinaus – Sache des Empfangens, nicht der Leistung.

Mit Blick auf die Bewertung des Kriegs und der Gewalt in der zu Beginn dieses ersten Teiles behandelten Idee der Umkehr lässt sich also eine Struktur der invertierten Rückkehr zum Krieg als Wahrheitseignis erkennen. In beiden Fällen bedeutet der Krieg eine Zerstörung der falschen Ideale, der falschen Ikonen, und bei beiden ermöglicht dieser Zusammenbruch eine Läuterung und den radikalen Neuanfang. Auf der einen Seite wird rückblickend die Zerstörung des Kriegs, auf der anderen Seite der kommende bzw. laufende Krieg in dieser Weise gedeutet. Nach dem Ersten Weltkrieg waren Zerstörung und kollektiver Schmerz Evidenzen für die Falschheit des ungebändigten, sich selbstständigenden Willens zur Macht. Deshalb sollten der Kampf um Macht Regeln unterworfen, Politik ethisiert und der mit dem Willen zur Macht verbundene Subjektivismus durch ein ontologisches Ordo-Denken abgelöst werden. Die Richtung führt vom Krieg weg zur wahren Ordnung. Hingegen verbindet sich zu Beginn des Zweiten Weltkrieges, als Ergebnis der zunehmenden Mystifizierung des Verhältnisses von Gewalt und Politik, die Entfesselung der Gewalt mit der Vorstellung einer Verheißung des radikal Neuen, dem endlichen Durchbruch des Wahren.

146 Plessner (2015): Die verspätete Nation, S. 194.

5. Zwischenresümee

Gerechtigkeit und Frieden küssen sich

Psalm 85,11

Das Problem der Gewalt stellt sich im Lichte der behandelten Überlegungen als die Suche nach dem Ausgang aus einem Dilemma dar, vor das man sich durch zwei Erkenntnisse gestellt sieht. Die erste lautet: Dem Guten ist in bestimmten Situationen nur durch Gewalt eine Chance gegeben, sich zu verwirklichen. Eine prinzipielle Gewaltverneinung wäre nur dann angebracht, wenn die Gewaltlosigkeit jederzeit notwendige Bedingung wäre für die politische Verwirklichung des Guten. Angesichts des Waltens des moralisch Falschen und von Zerstörung und Zynismus müsste sich das moralisch bemühte Subjekt dann mit der Vorstellung trösten, dass das Böse und Falsche sich am Ende selbst zugrunde richtet. Die Verwirklichung des Guten und Gerechten läge somit aber nicht in der Hand der handelnden Menschen, sondern in einem diesen transzendierenden Gesetz begründet. Die spezifisch politische Verantwortung für das Gute beginnt aber, wie man in Anlehnung an Max Weber sagen könnte, wo man sich nicht auf ein solches verlässt.

Dieser relativen Berechtigung der Gewalt als *ultima ratio* steht aber die ihr immanente Tendenz zur Reproduktion ihrer selbst und zur Steigerung entgegen, die zu solchen Verhältnissen führt, die der Realisierung des Guten entgegen gesetzt sind. Die Gewalt ist ein Mittel, so die zweite Erkenntnis, das dazu tendiert, sich der Kontrolle dessen, der sie zu einem bestimmten Zweck ausübt, zusehends zu entziehen und sich gegen diesen Zweck zu wenden. Gewalt ist kein Instrument, sondern eine Interaktion, die auf den sie Ausübenden und seine Ziele zurückschlägt und diese absorbiert. In der Spannung dieser beiden Momente – Gewalt als *ultima ratio* zur Bewahrung des Guten und Gewalt als ein nicht zu meisterndes Mittel – ist die Frage der politischen Gewalt in einer gegebenen Situation zu beantworten und wurde sie von den diskutierten Autoren und Autorinnen behandelt.

Die ethische Frage der Berechtigung von Gewalt als Mittel der Politik lässt sich nicht auf eine kategorische Weise beantworten. Sie ist Sache der *Phronesis*, also der situationsbezogenen Beurteilung ihrer Zweckdienlichkeit. Eine kategorische Beantwortung des Problems würde die Komplexität der Beziehungen zwischen

der Gewalt und dem Zweck der Politik und des Rechts, nämlich die Einrichtung guter und gerechter Lebensverhältnisse, ausblenden.

Demgegenüber gilt die Monopolisierung der legitimen Gewaltausübung¹ im modernen Staatsdenken geradezu als die Voraussetzung für die Fähigkeit des Staates zur Realisierung der Zwecke, denen er dienen soll: der Erhaltung eines Rechtszustandes, der Sicherheit von Leben und Eigentum, schließlich der Herstellung gerechter und guter Lebensbedingungen für die Subjekte. Kant hat aus diesem Grund das Recht auf gewaltsamen Widerstand, wie es bei Locke zu finden ist,² kategorisch abgelehnt; wird einmal das Gewaltmonopol des Staates relativiert und werden die Bürger dazu berechtigt, im Falle eines subjektiv wahrgenommenen Übergriffes auf ihre natürlichen Rechte durch den Staat bzw. den Herrscher diese zu verteidigen, wird die Eindämmung der Gewalt zur Unmöglichkeit, die Gesellschaft fällt aus dem ungerechten Rechtszustand in den Naturzustand zurück.³ Der Krieg aller gegen aller ist aber ein größeres Übel als das ungerechte Recht.

Durch den Staat und das Recht ist demnach für die normale Situation die Frage nach der Gewalt als Mittel bereits entschieden; sie sind unvereinbar mit dem Recht des Subjekts, über die Berechtigung der Gewaltanwendung zu richten. Für das Individuum stellt sich in der Normalsituation konstituierter Staatlichkeit damit das Problem der politischen Gewalt nicht. Revolutionen sind aber eben nicht Normalsituationen, sondern solche, in denen durch Gewaltanwendung darüber entschieden wird, wer in welcher Form Gewalt für sich monopolisiert und sie in Form von Staat und Recht etabliert, die dann den Rahmen darstellen, innerhalb dessen das Streben der Subjekte nach dem Guten und Gerechten und damit politisches Handeln erfolgen. Die demokratischen Revolutionen in Mitteleuropa im Herbst 1918 waren eine Folge der Unfähigkeit der sich im Krieg zugrunderichtenden Monarchien, ihr Gewaltmonopol noch weiter an der kriegsmüden Bevölkerung durchzusetzen, und nicht einer gewaltsamen Anfechtung dieses Gewaltmonopols. Nachdem die Revolutionen einen gewaltlosen Anfang genommen hatten, gelang es nicht, die Kriegsmüdigkeit in eine politische Moral des Gewaltverzichts zu überführen und auf diesem Weg – dem Weg eines freiwilligen Verzichts, die eigenen Ansprüche gewaltsam durchzusetzen – das Gewaltmonopol des Staates aufrecht zu erhalten. Die parlamentarisch-demokratische Ordnung wurde gegen ihre Gegner in Deutschland mit einem erheblichen Einsatz von Gewalt durchge-

1 Vgl. Weber (1988): Politik als Beruf, S. 506.

2 Vgl. das 18. Kapitel des *Second Treatise of Government*; Locke (1977): Zwei Abhandlungen über die Regierung, S. 325–332.

3 Vgl. Kant (1992): Über den Gemeinspruch, S. 148 f.; Kant (1977): Die Metaphysik der Sitten, A 176/B 206, S. 439 f.

setzt. In Ungarn folgte, nachdem die demokratische Revolution gewaltlos zu einer proletarischen Revolution weitergetrieben wurde, im Sommer 1919 die brutale Niederschlagung der Räterepublik. Nur in Deutschösterreich gelang es weitgehend, solche Eskalationen zu vermeiden.

Mit Blick auf die revolutionäre Gewalt ist bei ihren Advokaten eine defensive von einer offensiven Rechtfertigung zu unterscheiden. Nicht selten wurde dabei im Bolschewismus bzw. im deutschen Spartakismus eine offensive Praxis mit einer defensiven Legitimation verbunden. Der Bürgerkrieg des Proletariats gegen das Kapital erscheint dann als Ausübung von Notwehr, die sich nicht gegen eine von konkreten Personen ausgeübte tyrannische Herrschaft richtet, die für die ihr Unterworfenen existenzbedrohend ausfällt, wie im Falle des Widerstandsrechts bei Locke, sondern gegen den Kapitalismus als ökonomisches System und strukturelle Bedingung von Herrschaftsverhältnissen. Bei Rosa Luxemburg etwa erscheint der Weltkrieg als Äußerung der Zerstörungskräfte des Kapitalismus, die zwar durch den Friedensschluss in Mitteleuropa vorerst keine akute Bedrohung des Lebens mehr darstellen, die sich in einem prognostizierten zukünftigen Großkonflikt jedoch noch fataler äußern würden, sodass als Alternativen das Intaklassen der kapitalistischen Ordnung und der früher oder später eintretende Untergang der Zivilisation oder aber ihre revolutionäre Abschaffung bestehen. Zur Abschaffung des Kapitalismus bestehe aber in der Gegenwart der unmittelbaren Nachkriegszeit eine einmalige Chance – und damit, so die implizite ethische Folgerung, die Pflicht. Die Abwendung des Untergangs ist aber eben nur revolutionär zu erreichen: durch die Einrichtung eines neuen Systems der Politik, einer neuen Form der ökonomischen Kooperation, damit verbunden eines neuen Systems der Bedürfnisse, schließlich eines neuen Menschen als Subjekt dieser Politik, Ökonomie und Kultur. Das Minimum der Erhaltung der Bedingungen des Guten, also die Selbsterhaltung der menschlichen Zivilisation, und die revolutionäre Einrichtung des Sozialismus sind demnach identisch, denn die Vorstellung eines nicht-katastrophischen Kapitalismus ist, so die These, eine Illusion. Um zum rettenden Sozialismus zu gelangen, ist aber ein letzter Gewaltakt notwendig, der sich der Mittel der bekämpften Ordnung bedient, um diese gegen sie selbst einzusetzen.

Wie Judith Butler schreibt, ist der entscheidende Punkt aller auf das Prinzip der Selbstverteidigung rekurrierenden Strategien der Legitimation von Gewalt – es gibt kaum andere als solche –, wie dieses Selbst bestimmt wird, welchen Umfang das zu verteidigende (Kollektiv-)Subjekt erhält. Ist dieser Umfang weit genug, bezeichnet es wie im Falle der Gewaltlegitimation der Kommunisten nach dem Weltkrieg nicht primär das unmittelbare Selbst, sondern die Arbeiterklasse oder gar die Menschheit als Ganzes, die vor einem künftigen Krieg bewahrt werden sollen und in deren Namen man zur Tat schreitet, verschwimmen die Gren-

zen von defensiver und offensiver Gewalt und von Gewaltverhinderung und Gewaltvermehrung.⁴ Nicht nur aufseiten von Pazifisten wie Foerster, sondern auch linker Revolutionäre wie Ernst Däumig wurde die Spirale der Eskalation, den diese revolutionäre Gewaltpolitik herbeiführen musste, erkannt. Die Politik der Gewaltlosigkeit, die vertreten wurde, ging so weit, nicht weiter bedingungslos am Recht zur Verteidigung des bedrohten Selbst festhalten zu wollen und die wehrlose Selbstopferung in Kauf zu nehmen, um mit der fatalen Dynamik von Schlag und Gegenschlag zu brechen. Ein solches Denken befindet sich aber an der Grenze zwischen Politik als einem Handeln, das auf Machtbetätigung aus ist, und einem rein gestischen oder – in den Worten Max Webers – »gesinnungsethischen« Agieren, das eine trotzig Negation der schlechten Gesetze der Welt in sich gestisch zur Darstellung bringen will, aber nicht imstande ist, die realen Mechanismen der Macht für seine Zwecke in Bewegung zu setzen.

Eine unverhüllt offensive Rechtfertigung der Gewalt, die nicht mehr als bloßer Schutz vor der Vernichtung des Werthafte erscheint, sondern im Gegenteil als Instrument zu deren Schaffung, ist im Gedanken des Dämonischen zu finden. Man kann das Dämonische als zentrales Motiv einer Vulgärphilosophie der Politik betrachten, deren verheerendste Spielart die Ideologie des Nationalsozialismus darstellt. Autokratismus und Amoralismus werden hier mit einer gewissen Ästhetisierung der Politik verbunden, alle politischen Erwartungen und Hoffnungen richten sich an die Gestalt des tyrannischen Schöpfergenies, das von seiner durchorganisierten Gefolgschaft als ihm zur Verfügung stehendes Mittel Gebrauch macht, um seine megalomanischen Schöpfungsakte zu verwirklichen. Der dämonische Künstlerpolitiker ist die verkörperte Zuspitzung des Subjektivismus, wie er von Arnold Metzger beschrieben wurde – der Einheit von Macht und Wert, von Selbstbehauptung und Sinn.

Der politische Amoralismus, der nicht nur im Bild des dämonischen Politikers, sondern auch in der Vorstellung einer chiliastischen Erneuerung durch die Amplifizierung der Gewalt in einen zweiten, noch barbarischeren und dadurch mit der überkommenen Zivilisation und Kultur endgültig brechenden Weltkrieg kulminiert, hat seine Vorgeschichte in der Realpolitik des wilhelminischen Kaiserreichs. Unter dem Begriff des Pathischen wurde der Versuch diskutiert, dieses moralisch-politische Erbe der alten Ordnung zu liquidieren. Auch wenn der Pazifismus zweifellos besonders in den ersten Jahren der Zwischenkriegszeit eine noch nicht dagewesene Popularität erreichte⁵ und im gewaltlosen Widerstand während der Ruhrbesetzung seine heroischen Momente hatte, setzte sich im Laufe der zwanziger Jahre zuerst im Rahmen einer auf das Individuum zugeschnitte-

⁴ Vgl. Butler (2021): *The Force of Non-Violence*, S. 53.

⁵ Vgl. Lütgemeier-Davin (1981): *Basismobilisierung gegen den Krieg*.

nen »Verhaltenslehre der Kälte« (Helmut Lethen), zusehends aber auch mit Blick auf das politische Leben eine Weltanschauung durch, nach der zum Überleben als Individuen und als Kollektiv in einer Welt, die Schwäche nicht vergibt, Skrupellosigkeit und Härte notwendig sind: eine Vorstellung, die zum festen Inventar der Neuen Sachlichkeit als kulturgeschichtlicher Formation gehört. Diese Vorstellungswelt, die an sich keiner bestimmten politischen Ideologie exklusiv zuzuordnen war, musste zur Plausibilisierung der Gewaltethik des Faschismus, die im neusachlichen Kontext von einem Autor wie Ernst Jünger die gesamte Zwischenkriegszeit über vertreten wurde, beitragen.

Die Entwicklung der theoretischen Reflexion über politische Gewalt führte dazu, dass die Ablösung der Politik von herkömmlichen moralischen Standards, die Kern der Lehre der Realpolitik ist, über ihr ursprüngliches Geltungs- und Anwendungsgebiet der zwischenstaatlichen Politik auf die innerstaatlichen Auseinandersetzungen ausgeweitet wurde, und zwar durch Theoretiker und Theoretikerinnen der radikalen Linken wie auch der radikalen Rechten. Das Problem der Gewalt ist jedoch nicht isoliert und lediglich als eine Frage des Wechselverhältnisses von Zwecken und Mitteln zu betrachten. Die Frage nach der Gewalt als einem Weg zum Erreichen des politischen Zweckes stellt sich nämlich in der Regel erst, wenn das Erreichen des Zweckes auf dem Wege der legalen und gewaltlosen politischen Prozeduren als eine Unmöglichkeit erscheint. Das Vertrauen in die Fähigkeit der politischen Institutionen, den Subjekten das Recht zuteilwerden zu lassen, das ihnen zusteht, der Glaube an ihre Gerechtigkeit bzw. ihre *Gerechtigkeitsfähigkeit* also, ist die stärkste Kraft der nachhaltigen politischen Befriedung einer Gesellschaft.

Dieser Zusammenhang zeigt sich im Rahmen dieses Buches unter dem spezifischen Gesichtspunkt der revolutionären Herstellung einer neuen politischen Ordnung. Walter Benjamin argumentiert in seiner Schrift *Zur Kritik der Gewalt* von 1921 unter dem Eindruck der Gründungsgewalt der Weimarer Republik, dass die »rechtsetzende Gewalt« stets von der Gefahr bedroht werde, vom Rückstoß des ordnungsbegründenden Aktes eingeholt zu werden. Die »rechtserhaltende Gewalt« bestehe dann darin, diesen Rückstoß einzudämmen; sie ist eine Fortsetzung der gründenden Gewalt und bekämpft fortgesetzt die Geister, die diese rief.⁶ Das aufrecht gehaltene Bewusstsein von der Gewaltsamkeit der Gründung bedingt, dass dieser Rückstoß kein Ende nimmt: auf der einen Seite in Form des Widerstandes ihrer Opfer, die die konstitutive Fiktion eines *contrat social* mit der Erinnerung an die Gewalt der Lügen strafen und die Republik als Diktatur der Bourgeoisie denunzieren; auf der anderen Seite in der Vorstellung der regellosen Gewalt als *ens realissimum* des Politischen, die der Ablauf insbesondere der deut-

6 Benjamin (1991): *Kritik der Gewalt*, S. 186–188.

schen Revolution zu bestätigen scheint, und in Gestalt der Exekutoren der Gründungsgewalt durch die Republik geistert, die darauf warten, nachdem sie in einem vorübergehenden Zweckbündnis mit der Republik sich gegen deren Feinde von links gewandt hatten, gegen jene selbst vorzugehen.

Benjamin evoziert in seinem Text eine, wie er schreibt, aus der Mythologie vertraute Vorstellung einer zyklischen Temporalität, in der Ordnungen an den Rückwirkungen ihres Herstellungsaktes zugrunde gehen müssen. Die Frage stellt sich, wie aus dieser herauszutreten ist. Die utopisch-eschatologische Lösung einer »göttlichen« – als Gegensatz zur »mythischen« rechtsetzenden, dem Rückstoß ausgesetzten und zum Kampf und zur letztlich Niederlage gegen diesen verurteilten – Gewalt, die mit dem Gesetz des Rückstoßes bricht und deren politische Manifestation im Sorelschen proletarischen Generalstreik Benjamin erwägt, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Hingegen soll im Folgenden der Gedanke leitend sein, dass das geteilte Vertrauen in die Institutionen ein Weg ist, um dieser Vergangenheit, die die Ordnung einzuholen droht, mächtig zu werden; die Ursprungsverletzung, die am Anfang der Ordnung steht, zu heilen – oder, in der theologischen Diktion Benjamins verbleibend, sie zu sühnen. Der gewaltsame Ausschluss, der für die Begründung der Ordnung einen konstitutiven Charakter hat, würde somit progressiv annulliert durch den integrativen Effekt, der von der Vorstellung ihrer Potenz zur Herstellung des Richtigen ausgeht.⁷

Damit erscheint es als Aufgabe, die Bedeutung der in der Revolution geschaffenen Institutionen zu explizieren. Die Verfestigung der politischen Ordnung bedarf eines sammelnden *Logos*, der die Vielen mit ihren abweichenden, vielfach gegensätzlichen Zwecken und Interessen in der Bejahung dieser Ordnung, ihrer politischen Institutionen, Regeln und Verfahren zusammenführt. Die unterschiedliche Art und Weise, mit der Subjekte ihre eigenen Gerechtigkeitsforderungen interpretieren, entspricht dabei unterschiedlichen Präferenzen die institutionell-politische Ordnung betreffend – solche, die über die liberale Demokratie hinauschießen, und solche, die sich in sie einfinden. Sie alle teilen jedoch die Bemühung um die Bannung der Gewalt kraft des Vertrauens in die geschaffenen Institutionen. Mit Blick auf die Revolutionen von 1918/19 wird im Rahmen dieses Buches in der Untersuchung unterschiedlicher Koppelungen von philosophischen Gerechtigkeitskonzeptionen und politischen Formen die Frage im Mittelpunkt stehen, welche Verbindungen die liberal-parlamentarische Demokratie als politische Form eingeht. Dabei sind die Argumente für den Wert der liberalen Demokratie in epistemischer und rechtsphilosophischer Hinsicht untrennbar von der Kritik überzogener und verfehlter Wissensansprüche – Ansprüche, die in ähnlicher Form nach wie vor gegen die liberaldemokratische

⁷ Vgl. Hauerwas/Coles (2008): *Christianity, Democracy and the Radical Ordinary*, S. 6.

Ordnung ins Feld geführt werden. Der Schwerpunkt liegt dabei auf jener philosophischen Schule, die zum Zeitpunkt der demokratischen Revolution den philosophischen Diskurs über die Fragen des Rechts und der Gerechtigkeit in (West-)Mitteleuropa beherrschte: dem Neukantianismus.

Zweiter Teil:
Der Kampf um das Recht

6. Einleitung zum zweiten Teil

6.1 Die Metaphysik des Kampfes, der Streit der Parteien und die Stellung der Philosophie¹

Es kann als ein ideengeschichtlich gut bekannter Sachverhalt gelten, dass eine heraklitische Metaphysik des Kampfes, des Streits, der Konkurrenz, des Antagonismus das Denken des 19. Jahrhunderts über Gesellschaft, Politik, Geschichte und schließlich Kultur bestimmte. Thomas Robert Malthus, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche, Karl Marx schließlich sind nur die bekanntesten Vertreter dieses Weltbildes. Von ›Metaphysik‹ kann hier insofern gesprochen werden, als die Dimension des Kampfes gleichsam das ›wahre Sein‹ darstellt, das hinter dem Schein von Statik und Ordnung zu finden ist: der Ordnung der gesellschaftlichen Institutionen, des Rechts oder der moralischen und kulturellen Normen und Werte. Philosophie, Nationalökonomie, Biologie, Geschichtswissenschaften, schließlich die junge Soziologie beteiligten sich an einer Dechiffrierung der konfliktiven Dimension, aus der stets nur auf Zeit stabile Ordnungen hervorgehen und die als ständige Bedrohung letzterer und produktive Unruhe nie ganz auszuschalten ist.

In seinen Vorlesungen am Collège de France von 1976, von denen die beiden ersten unter dem Titel *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte* 1986 in deutscher Sprache erschienen sind, gibt Michel Foucault eine konzise Zusammenfassung der Grundanschauungen dieses Diskurses »über den Krieg als Boden der Gesellschaftsbeziehungen«:²

Der Krieg ist der Motor der Institutionen und der Ordnung. Auch in dem geringsten seiner Räderwerke wird der Frieden vom Krieg getrieben. Anders gesagt: man muß unter dem Frieden den Krieg herauslesen. [...] Wir befinden uns im Krieg – die einen gegen die anderen. Eine Schlachtlinie durchquert die gesamte Gesellschaft durchgängig und andauernd, und diese

¹ Dieses Kapitel basiert auf einer publizierten Vorarbeit; Dikovich (2018): Paul Natorps Sozialidealismus, S. 125–136. Textidentisch übernommene Passagen werden nicht eigens gekennzeichnet.

² Foucault (1986): Licht des Krieges, S. 10.

Schlachtlinie stellt jeden von uns in ein Lager oder in ein anderes. Es gibt kein neutrales Subjekt, man ist unvermeidlicherweise der Gegner von jemandem.³

Der letzte Satz des Zitats deutet an, dass dieser Diskurs wesentlich auch ein Diskurs über den Status des erkennenden, Wissenschaft oder Philosophie betreibenden Subjekts in der (sozialen) Welt ist. Alle Wissenschaft ist gemäß dieser »Metaphysik« immer schon in die Sphäre der konfligierenden Kräfte und Interessen hineingezogen, sie erscheint unvermeidlich als parteiisch. Die Kämpfenden sind sich selbst und dem Zufall überlassen; kein göttlicher Richterspruch, kein absoluter Geist entscheidet über den Ausgang des Kampfes. Die Geschichte der Wahrheit, der Vernunft oder des Geistes wird zu einer Geschichte siegreicher Macht.

Foucault spricht von einer Ablösung des »philosophisch-juristischen Diskurs[es]« der Universalität und Neutralität durch den »politisch-historischen Diskurs«. ⁴ Der traditionelle Anspruch von Wissenschaft überhaupt und von Philosophie im Speziellen auf Neutralität und Allgemeingültigkeit scheint hier bedroht zu sein und bedarf einer neuen Beglaubigung und Rechtfertigung. Welche Position oder Stellung kann und soll die Philosophie angesichts dieser allgegenwärtigen Kämpfe beziehen? Diese Frage ist insbesondere für ihr Verhältnis zu Politik und Recht bedeutend. Der Kampf umfasst nämlich zwar alle Sphären des Gesellschaftslebens: von der wissenschaftlichen über die kulturelle hin zur wirtschaftlichen und biologischen. Dabei hat aber die politische eine Sonderstellung: Der politische Kampf ist nämlich bewusste Austragung dieser antagonistischen Dimension der Gesellschaft – eine Austragung innerhalb und auch außerhalb der zu diesem Zweck geschaffenen Institutionen und Regelsystemen: die explizite Artikulation der gegensätzlichen Interessen, der kollidierenden Zielrichtungen des Wollens. Der politische Konflikt schließt den Konflikt um den Einsatz der staatlichen Macht- und Gewaltmittel zur Regulierung des gesellschaftlichen Konfliktzustandes ein. Die einzelnen gesellschaftlichen Konfliktsphären gravitieren also gleichsam um diesen speziellen und zugleich umfassenden Konflikt der Politik, in dem über sie entschieden wird.⁵

Das Paradigma des Kampfes hatte natürlich auch jener politischen Philosophie zugrunde gelegen, die weit über das Deutsche Reich hinaus unter dem Namen der »Realpolitik« bekannt war und zu der man sich während und nach der Revolution kontrovers verhielt.⁶ In dieser Denkschule kam dabei die Annahme

³ Ebd., S. 12.

⁴ Ebd., S. 21.

⁵ Vgl. Gierke (1874): Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien, S. 101.

⁶ Siehe Abschnitt 2.3 Der Kampf wurde über Rochau hinaus im späten 19. Jahrhundert und frühen 20. Jahrhundert als soziologische und rechtswissenschaftliche Grundkategorie systematisch entwickelt; siehe u. a. bei Jhering (1992): Kampf ums Recht (zuerst 1872); Ratzenhofer (1893): Wesen und Zweck

einer fundamentalen antagonistischen Verfasstheit von Politik im Grunde nur für die Außenpolitik uneingeschränkt zum Tragen. Die moralischen Konsequenzen, die man aus den »Naturgesetzen« des Politischen zog, betrafen – wie bereits erwähnt wurde – vornehmlich die zwischenstaatlichen Beziehungen, weniger aber die Politik im Inneren. Man kann also von einem Doppelstandard sprechen. Aus einer konsequenten Anwendung der realpolitischen Annahmen hätte sich nicht nur ein ungeschöntes Bild des Staatsinneren als eines durch Gegensätze und Kämpfe zwischen den Klassen, Regionen, Konfessionen und Parteien bestimmten ergeben. Es hätte diesen Zustand auch als einen natürlichen und unvermeidlichen Ausdruck eben jener grundlegenden anthropologischen Faktoren anerkennen müssen, aus denen der Kampf zwischen den staatlichen Gemeinwesen abgeleitet wurde. Kampf und *struggle for existence* (Robert Malthus) wären dann im Inneren und Äußeren gleichartige Manifestationen des die menschliche Natur bestimmenden Willens zur Macht.⁷

Doch dies war nicht im Sinne großer Teile des sich nach 1848 seiner revolutionär-demokratischen Bestrebungen begebenden und im Laufe des späten 19. Jahrhunderts zusehends in einer Interessenallianz mit dem preußisch-wilhelminischen Obrigkeitsstaat sehenden Bürgertums. Besorgt durch das Erstarken der Arbeiterbewegung betrachtete es den Parteienkampf daher als eine Störung der nationalen Einheit, die im realpolitischen Diskurs als das alternativlose Ideal der innerstaatlichen Ordnung postuliert wurde.⁸ Einheit im Inneren und Kampfverhältnisse nach außen stehen dabei nicht in einem Widerspruch, sondern ergänzen sich gegenseitig, bilden zwei Seiten einer Medaille. Der Kampf ist nämlich nicht allein der Gegenspieler des im 19. Jahrhundert mit seiner Religionskritik, seinen revolutionären Bewegungen und seinen sozialen Kämpfen in die Krise geratenden neutralen *Dritten* als Instanz des Wissens und der schiedsrichterlichen

der Politik (3 Bände); Berolzheimer (1904–1907): System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (5 Bände); oder in Simmel (1992): Soziologie, S. 284–382 (Kap. »Der Streit«).

⁷ Dieser Gegensatz zwischen der Bewertung des zwischenstaatlichen und des innerstaatlichen politischen Lebens wurde u. a. von Ferdinand Tönnies bemerkt; vgl. Tönnies (1901): Politik und Moral, S. 7–19. Zu Tönnies' Haltung gegenüber dem Parteiensystem im wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik vgl. Wierzock (2014): Wart-Turm.

⁸ Der »Kulturkampf« und das Sozialistengesetz von 1878 sind ebenso Manifestationen dieser Haltung gegenüber der politischen Antagonizität im Inneren wie die Bismarcksche Sozialgesetzgebung. Mit beiden wurde auf eine Vereinheitlichung des politischen Gemeinwesens abgezielt, die weiten Teilen des bürgerlichen Spektrums als erstrebenswert galt. So schrieb Paul Natorp noch 1915 über die Sozialgesetzgebung Bismarcks, dass man in ihr »einen Hauptgrund der Einheit, die uns stark gemacht hat, zu ahnen beginn[e]«. Hier lägen »die klaren Richtlinien für den Aufbau eines neuen Deutschland. Es muß zur Wahrheit werden, dass es in Deutschland keine Parteien mehr gibt, sondern nur noch Deutsche; denn sonst sind wir verloren.« Natorp (1915): Wiedergeburt unseres Volkes, S. 197. Der Verfasser dankt Alexander Wierzock für wertvolle Hinweise.

Entscheidung und Schlichtung, wie er von Foucault beschrieben wird, er kann selbst die Ausübung von Ordnungsmacht begründen. Die Ordnung der inneren Verhältnisse richtet sich nämlich am technischen Kriterium der größtmöglichen Mobilisierungskraft mit Blick auf die staatliche Selbstbehauptung nach außen aus.⁹ Im militaristischen Nationalismus ist der Kampf Instrument für die politische Einheitsstiftung, so wie umgekehrt das innerstaatliche Leben als Ressource für die Führung des zwischenstaatlichen Kampfes behandelt wird.

Es kann also festgestellt werden, dass die dominierende kampfbetonte politische Lehre im Wilhelminismus auch ein gewisses Ideal der Pazifizierung in sich enthielt: Der nationale Bewährungskampf, der in bestimmten zugespitzten Situationen in den Krieg kippen konnte, verlangt den Frieden im Inneren. So einseitig wie im realpolitischen Diskurs über zwischenstaatliche Relationen die Antagonizität hervorgehoben wird, so einseitig wird mit Blick auf das Innere die allen Partikularinteressen übergeordnete Pflicht zum Dienst am größeren staatlichen Ganzen betont. Dieses Denkmotiv war in der idealistischen deutschen Kriegesphilosophie geradezu omnipräsent.¹⁰ Es ist dies ein Denkmotiv, dessen massiver Wertverlust mit dem Zusammenbruch im November 1918 und der Kapitulation des Deutschen Reiches unvermeidbar war. Es erfolgten bereits in den letzten Kriegsjahren eine Abwendung vom Primat der Außenpolitik und eine allgemeine Hinwendung zu Fragen der innerstaatlichen Neuordnung, des Ausgleichs der sozialen Gegensätze, der Parteienpolitik und der Alternativen zu dieser – Debatten,¹¹ die begleitet wurden von der Furcht vor der staatlichen Desintegration und den zentrifugalen Kräften, die nach dem Wegfall der bindenden Klammer sich als Gegensatz der Klassen, aber auch der Regionen und Konfessionen ungehemmt geltend machen würden.¹² Dies ist die Situation, in der die philosophisch-politi-

⁹ Vgl. u. a. Scholz (1915): *Politik und Moral*, S. 2: »Die Ziele der äußeren Politik müssen durch die innere vorbereitet sein. In diesem Sinne wird die innere Politik fast immer irgendwie auf die äußere hinarbeiten haben. Nur ein innerlich kräftiger Staat wird auch nach außen hin wirken können.« Diese Einsicht in die Dialektik von Einheit und Antagonismus hat später Carl Schmitt in seiner epochemachenden und bis heute äußerst wirkungsreichen Schrift *Über das Politische* wieder aufgegriffen und zum Grundmotiv einer Denktradition in der politischen Philosophie gemacht; Schmitt (1953): *Der Begriff des Politischen*, S. 38.

¹⁰ Vgl. Mommsen (1990): *Geist von 1914*, bes. S. 407, 413. Eine Sammlung von zustimmenden Wortmeldungen zu dieser durch den Krieg gewonnenen Einheit durch deutsche Gelehrte gab der Publizist und Historiker Friedrich Thimme heraus; Thimme (1915): *Vom inneren Frieden*.

¹¹ Ein zentrales Ereignis stellten die drei Lauensteiner Tagungen von 1917 dar. Vgl. Werner (2021): *Ein Gipfel für Morgen*.

¹² So stellte Paul Natorp 1923 in einer Rede vor Jungsozialisten in Hofgeismar fest: »So erleben wir es, vielleicht greller als jemals, heute, daß das greifbarste Ergebnis des äußeren Krieges der Völker wider einander der unabsehbar verschärfte, bis zum äußersten sich zuspitzende innere Krieg der vorher miteinander kriegführenden Völker, siegender wie besiegter, ist.« Natorp (1924): *Der Deutsche und sein Staat*, S. 28.

schen Ordnungsideen und Rechtskonzeptionen, die im Folgenden diskutiert werden sollen, zu verorten sind, die Herausforderung, auf die eine Antwort gegeben werden sollte.

Der prekäre Status des sozialen Zusammenhalts und das Problem der ordnungsstiftenden Autorität angesichts einer durch materielle Interessengegensätze, aber auch durch unvereinbare Wertvorstellungen gespaltenen Gesellschaft waren indes bereits früher Gegenstand von Krisendiagnosen und theoretischen wie institutionellen Bewältigungsversuchen geworden. Dabei ging es auch um die Restitution einer über den Gegensätzen stehenden und die soziale Kohäsion sichernden Instanz, die in unterschiedlicher Form konzipiert wurde. Hervorzuheben ist der bereits zur Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelte Versuch des Staatswissenschaftlers Lorenz von Stein, der eine Erneuerung der seit der Französischen Revolution unter Legitimationsdruck stehenden Institution der Monarchie durch die Verknüpfung monarchischer Souveränität mit gesellschaftstechnischem Regulierungswissen vorschlug und mit dem sozialen Königtum eine Instanz des Ausgleichs der Interessengegensätze und der Befriedung des Klassenkampfes entwarf.¹³ Ab den 1890er Jahren, die einen Schub an gesellschaftsreformatorischer Ideenproduktion brachten, waren es vermehrt auch Philosophen wie Paul Natorp, Rudolf Stammler oder Friedrich Paulsen, die gesellschafts- und staatstheoretische Überlegungen mit praktischen Neuordnungsvorschlägen verbanden.¹⁴ Nicht nur die legitimatorischen Fundamente des Parlaments und des Parteiwesens wurden zur Diskussion gestellt, sondern auch

¹³ Einen guten Überblick über von Steins umfassendes Schaffen gibt Fischer (1990): *Wissenschaft der Gesellschaft*. Prägend war auch, wie Wolfgang J. Mommsen betonte, das Vertrauen in eine bürokratische Lösung innerer Konflikte durch eine allein dem Allgemeinwohl verpflichtete Beamtenschaft, das auf Hegels staatstheoretischer Einschätzung von letzterem als »allgemeinem Stand« zurückzuführen sei; vgl. Mommsen (1990): *Geist von 1914*, S. 409 f. Entsprechende Äußerungen Paul Natorps über die »strenge Uneigennützigkeit der Justiz und Verwaltung«, die eine »seltene, an besondere Bedingungen geknüpfte Ausnahme« darstelle, in Deutschland aber »zur selbstverständlichen, festen Voraussetzung unseres ganzen nationalen Lebens« geworden sei, finden sich in Natorp (1915): *Tag des Deutschen*, S. 79.

¹⁴ Angeführt seien hier nur Tönnies (1901): *Politik und Moral* (siehe dazu Wierzock [2014]: *Ein Wart-Turm über den Parteien*); Goldscheid (1902): *Zur Ethik des Gesamtwillens*; sowie Stammler (1896): *Wirtschaft und Recht*; und Natorp (1920): *Sozialpädagogik* (zuerst 1899). Die beiden letztgenannten Werke werden im Folgenden ausführlicher behandelt werden. Neben dem Neukantianismus bildete vorwiegend der Positivismus den philosophischen Hintergrund solcher politisch-sozialer Reformideen. Bemerkenswert dabei ist, dass den höchst unterschiedlichen philosophischen Grundlagen eine weitgehende Übereinstimmung in der negativen Bewertung der Politik, insbesondere des Parlamentarismus, gegenübersteht. Durch das Wirken einer neutralen, auf die Harmonisierung von Interessen und eine allgemeine Lustmaximierung abzielenden Planungsrationalität sollte, so ein Grundmotiv der positivistischen Gesellschaftsreformer, der politische Konflikt abgeschafft werden. Zu den Visionen einer »technokratischen Anti-Politik« und transpolitischen »Sachlichkeit« im Regierungshandeln insbesondere im Umfeld des Deutschen Monistenbundes siehe Lübke (1963): *Politische Philosophie*, S. 153–172.

die Stellung von Wissenschaft und schließlich auch der Philosophie gegenüber der Politik erörtert.¹⁵ Auf einen zur Jahrhundertwende erschienenen Text des Letzteren, der als exemplarisch für die intensiv geführte Debatte über das Wesen und die Probleme der modernen Politik in Deutschland gelten kann, soll im Folgenden näher eingegangen werden.

In seinem Vortrag »Parteipolitik und Moral« aus dem Jahr 1900 deutet der Berliner Philosoph und Pädagoge Paulsen das Parteiwesen im wilhelminischen Kaiserreich als Resultat des Verlusts gesellschaftlicher »Einmütigkeit«¹⁶ und evoziert das Bild der Politik als Fortführung des Krieges mit anderen Mitteln – eine Inversion also des berühmten Ausspruchs Clausewitz', die ebenso im oben zitierten Text Foucaults zu finden ist:

Die Parteien stehen sich [...] wie *kriegführende Mächte* gegenüber. Und hierdurch wird ihre Lebensbethätigung der Form nach wesentlich bestimmt. Alle dieselben Vorgänge, die dem Kriege eigen sind, kehren hier wieder: Siege und Niederlagen, Waffenstillstände und Friedensschlüsse, Bündnisse und Annäherungen, Strategie und Taktik; und auch auf die innere Organisation und Führung wird diese Naturbestimmtheit der Parteien zurückwirken.¹⁷

Durch das System der Parteien und das Parlament als öffentlicher Bühne der Auseinandersetzungen zwischen diesen wird der innergesellschaftliche Kampf Formen und Regeln unterworfen, gebändigt, aber auch als Normalität anerkannt und auf Dauer gestellt. Parteien sind durch geteilte Interessen, Ideen, Organisation und Führung zusammengehaltene quasi-militärische Einheiten, und das öffentliche Leben im modernen Staat gestaltet sich als ein Kampf dieser Einheiten um die Macht. Die »Lebensbestätigung«, das »Streben jeder Partei als solcher ist: *ihren Willen gegen den Willen der Parteien zum Willen des Ganzen zu machen*; sie strebt die herrschende Partei zu werden. [...] Der Wille zur Macht ist die Seele jeder Partei.«¹⁸

Paulsen deutet an, dass der politische Kampf sich nicht nur in der »Zerrissenheit des öffentlichen Lebens«, in der Hemmung »gemeinnütziger Wirksamkeit« im zivilen Bereich, schließlich auch durch die Verdrängung »sachlicher Erwägungen« durch »Parteirücksichten« in der Verwaltung und selbst in der Rechtsprechung bemerkbar mache, sondern sich darüber hinaus die Idee der Wahrheit einzuverleiben drohe.¹⁹ Er steht damit in einem antipodischen Verhältnis zur Philosophie. »Gerechtigkeit« oder »Gemeinwohl« verkommen zu Leerbegriffen, die von den unterschiedlichen Parteien entsprechend ihrer Ideologien und Interes-

15 Vom Bruch (1980): Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung, S. 435 f.

16 Paulsen (1900): Parteipolitik und Moral, S. 4.

17 Ebd., S. 20, Hervorhebung im Original. Vgl. Foucault (1986): Licht des Krieges, S. 8.

18 Paulsen (1900): Parteipolitik und Moral, S. 19, Hervorhebung im Original.

19 Ebd., S. 6.

sen unterschiedlich besetzt und gegeneinander ins Feld geführt werden. Ziel des politischen Streitgesprächs ist dann nicht die Feststellung der Wahrheit, sondern die Überredung möglichst vieler; nicht Wahrheitsliebe, sondern »Beredsamkeit«²⁰ ist die entscheidende Eigenschaft des Politikers. Daher werde auch der »Philosoph« und »ehrliche Mann« der Gegenwart wie schon Platon und Sokrates eine »Abneigung gegen Politik und Politiker, wie sie sind«, verspüren. Diejenigen, denen »Wahrheit und Gerechtigkeit etwas anderes sind, als das was der Menge scheint und gefällt, etwas anderes als schön klingende Wörter, mit denen in der Volksversammlung um den Volksbeschluß gekämpft wird«, können sich mit dem »politischen Leben [...] nicht befassen«.²¹

Die Wahrheit ist somit nicht nur Opfer des Krieges, sondern ebenso der parlamentarischen Politik. Der parlamentarische Kampf ist, da er der Logik des Krieges untersteht, der Dynamik der Verschärfung der Mittel ausgesetzt, von der Clausewitz gesprochen hatte – die allerdings unter Normalbedingungen verbale, in der »Kunst des Lügens«²² kulminierende Mittel bleiben. Diese Dynamik ist, wie das Äquivalent im »tatsächlichen« Krieg, in ethischer Hinsicht eine Dynamik der Aggravation, in der eine Grenze, ein Tabu nach dem anderen überschritten wird. Was darüber hinaus aus diesem politischen Kampf als gesetztes Recht hervorgeht, kann nie die kohärente Umsetzung eines Begriffs des Gemeinwohls oder eines Ideals der Gerechtigkeit sein, sondern nur Abbild der jeweils bestehenden Kräfteverhältnisse zwischen den konfligierenden und in der Regel zu Kompromissen gezwungenen Parteien und Ideologien. Der Staat und seine Institutionenlandschaft emergieren und reproduzieren sich aus diesem Kampf heraus. Die Philosophie ist nach Paulsen im Wesentlichen Außenstehende in diesem Prozess, der durch und durch kontingenten Charakter hat und in dem die Leidenschaft über die Vernunft und wissenschaftliche Sachlichkeit obsiegt. Dem Philosophen kommt allenfalls nur die Aufgabe zu, für dieses irrationale Geschehen einen ethischen Rahmen vorzugeben: eine politische Moral, der nach Paulsen der Charakter einer ein Mindestmaß von Verhaltensstandards sichernden »Kriegsmoral«²³ zukomme.

Darüber hinaus aber hat die Philosophie in sozialtheoretischer Hinsicht zu fragen, ob dem von Unvernunft gekennzeichneten Geschehen der Parteipolitik ein vernunftbegründetes Existenzrecht zukommt. Hier zeigt sich Paulsen, der viel Negatives über den Parteienstaat zu sagen weiß, jedoch auch als ein philosophischer Apologet desselben. In der »geschichtsphilosophischen Betrachtung«

20 Ebd., S. 23.

21 Ebd., S. 7.

22 Ebd., S. 28.

23 Ebd., S. 22.

zeige sich, dass »Parteien und Parteienkämpfe [...], so viel des Unerfreulichen sie mit sich bringen, dennoch eine unvermeidliche und eine innerlich notwendige Erscheinung des geschichtlichen Lebens sind.«²⁴ Doch die Bildung von Parteien werde aus der unorganisierten »Menge ein gegliedertes, verhandlungs- und entscheidungsfähiges Ganzes. Die Parteibildung ist gleichsam die in einer Menge *spontan entstehende Notorganisation, um überhaupt aktionsfähig zu werden.*«²⁵ Das in Parteien zerspaltene öffentliche Leben ist, mag man auch diesen permanenten inneren Kriegszustand beklagenswert finden, kein pures Chaos, sondern eine neue Organisationsform der Gesellschaft, die aus der Desintegration einer älteren Form hervorgeht.

Auch wenn er den Ursprung der im Parteienwesen zur politischen Repräsentation und Austragung kommenden sozialen Gegensätze als Zerfall eines Ursprungszustandes der Einmütigkeit erklärt, nimmt der Berliner Philosoph davon Abstand, der beschriebenen gesellschaftlichen und politischen Verfasstheit der Moderne das Gegenbild eines wiederherzustellenden organischen Staatswesens entgegensetzen. Im Gegenteil: Paulsen weist auf die Potentiale und Kräfte hin, die im Kampf der Parteien liegen und die es mit einer Moral der Parteienpolitik zu fördern gelte. Der inhaltlich vernunftlose Kampf der Parteien erfüllt in sozialwissenschaftlicher Perspektive eine rationale Funktion; er ist »das Mittel, alle in der Bevölkerung vorhandenen *lebendigen Kräfte zur Entwicklung, alle Interessen zur Geltung zu bringen und damit die Gesundheit des Ganzen zu sichern.*«²⁶

Paulsen, der sich im großen *System der Ethik* als Anhänger des sozialen Königtums im Geiste Lorenz von Steins deklariert hatte,²⁷ ringt sich in seiner kleinen Schrift *Parteipolitik und Moral* zur Anerkennung des Parteienkampfes als Faktum der modernen Gesellschaft durch, als einem nicht mehr zu entfernenden Teil des eben durch Gegensätze gekennzeichneten gesellschaftlichen Lebens, den es so kontrolliert einzurichten gilt, wie es möglich ist. Der Ethiker und der Sozialtheoretiker, das normative und das empirische Denken stehen dabei in einem Konflikt. Am Ende kommt dieses Programm nicht ohne die Figur des monarchischen Schlichters und Richters und damit die Instanz eines *über* den Gegensätzen und über jeder Parteilichkeit stehenden Dritten aus, der durch seine autoritäre De-zision dem Streit ein Ende zu setzen vermag.²⁸ Der Philosoph befürwortet al-

24 Ebd., S. 8.

25 Ebd., S. 9, Hervorhebung im Original.

26 Ebd., S. 12, Hervorhebung im Original.

27 Paulsen (1894): *System der Ethik*, S. 514–552.

28 Vgl. Paulsen (1900): *Parteipolitik und Moral*, S. 44 f. Zum Problemkomplex des »Dritten« in Philosophie und Kulturwissenschaften vgl. Bedorf (2003): Dimensionen des Dritten und Esslinger u. a. (2010): Figur des Dritten, darin insbes. Koschorke (2010): Institutionentheorie, sowie Koschorke (2006): Vermittlung und Unterbrechung.

so eine Repräsentation der unterschiedlichen Interessen und Weltanschauungen durch Parteien und eine durch konfrontative Debatte geprägte politische Öffentlichkeit, tritt aber für die konstitutionelle Monarchie und die im Deutschen Reich bestehende Einsetzung der Regierung durch den Monarchen ein; Parteien sollen auf die Regierung Einfluss nehmen können, doch sie sollen nicht regieren. Die Dezision des Monarchen als Dritten, die zwar ein subjektiv-willkürlicher, normativ grundloser Akt ist, sorgt dafür, dass den von der politischen Kampfsphäre ausgehenden Fliehkräften Grenzen gesetzt werden.

Paulsens Position kann mit Blick auf die Haltung der »deutschen Mandarine«²⁹ gegenüber der Parteienpolitik noch als eine fortschrittlichere gelten. Das elitäre Selbstverständnis der Intellektuellen, das mit der Ablehnung des Lärms von Parlamentarismus oder gar der sich auf den Straßen abspielenden Politik einherging, ein Monopolanspruch auf das »Geistige«, aus dem aber nicht die soziale Aufgabe der Aufklärung der Massen und Demokratisierung des Wissens gefolgert wurde, schließlich ein aus der Romantik stammendes, letztlich apolitisch zu nennendes Ideal innerstaatlicher Harmonie verhinderten eine weitergehende Annäherung an die demokratische Institution des Parlamentarismus. Durch den Schritt von der konstitutionellen Monarchie zur parlamentarischen Republik sollte aber nun jene Instanz des Dritten, die den politischen Konflikt auf ein erträgliches Maß herabdrücken sollte, wegfallen. Damit kommt es nun den Parteien des Konflikts selbst zu, dem Kampf Schranken zu setzen, ihn auf ein soziale Kohärenz bewahrendes Maß zu entschärfen.

Die Philosophie hatte sich gegenüber den neuen Verhältnissen bzw. in diesen Verhältnissen zu positionieren. Nicht in Paulsens Befürwortung der Monarchie, jedoch in seiner nüchtern-realistischen Einschätzung der modernen gesellschaftlichen Konflikte und in der Suche nach Formen der Kultivierung dieser als Aufgabe auch der Philosophie liegt im Keim eine Position angelegt, der sich im Revolutionsjahr 1918 insbesondere Vertreter des südwestdeutschen Neukantianismus wie Max Weber, Helmuth Plessner und der im Folgenden eingehender diskutierte Gustav Radbruch zuordnen lassen. Es ist die Position jener, die den Gegensatz der Interessen und der Wertvorstellungen als das unhintergehbare Signum und Schicksal der Moderne anerkannten und daher nach dem Zusammenbruch der Monarchie die Parlamentarisierung Deutschlands als Resultat geschichtlicher Entwicklungen akzeptierten oder sogar begrüßten. Die Steuerungsmöglichkeiten von Wissenschaft und Philosophie gegenüber dem politischen Geschehen wurden als beschränkt angesehen, dabei insistierte man jedoch auf einem starken Konzept wissenschaftlicher Objektivität. Es ist gerade der übergeordnete neutrale Standpunkt wissenschaftlicher Erkenntnis,

29 Vgl. Ringer (1987): Die Gelehrten, S. 120–185.

von dem her sich die Bestimmung des Kampfes zeigt, in der Politik der Vater aller existierenden Dinge zu sein. Der Kampf um Macht bestimmt demnach Politik, Wirtschaft und das kulturelle Leben gleichermaßen, er ist ein Grundzug des menschlichen Zusammenlebens und durch keine wie auch immer geartete harmonische Ordnung zu beseitigen. Allen Antworten auf die Fragen der Gerechtigkeit, des guten Lebens, des ästhetisch Schönen etc. ist, so die Gewissheit des Vertreters dieser Position, eine Parteinahme immanent. Die Philosophie sieht jedoch, dass keine bestimmte Kampfpartei als alleiniger Träger der Wahrheit auszuzeichnen ist, und weiß auch, dass der Kampf als unentscheidbarer auch ein potentiell unendlicher ist. Wissenschaft und Philosophie können den Streit der Interessen und Wertvorstellungen nicht schlichten. Ein epistemologisch bzw. metaethisch begründeter Wertrelativismus bedingt, dass die Philosophie das Monopol auf die Antwortkompetenz in den zentralen Fragen des politischen Lebens, auf die Frage nach der guten und gerechten Gesetzgebung, nicht für sich beanspruchen kann und daher die Entscheidung an den offenen politischen Streit der Parteien und der Weltanschauungen delegiert.

Doch diese neutrale Wissenschaft vom Politischen will nicht für das Treiben von Politik belanglos sein. Indem sie die Frage nach der Natur des politischen Handelns an sich stellt, will sie zum Selbstverständnis der Politiktreibenden und zur Zivilisierung der politischen Konfliktaustragung beitragen. Wenn die Philosophie Normen und Prinzipien des politischen Handelns oder Richtlinien für institutionelle Arrangements des politischen Lebens artikuliert, so werden diese nicht als Positionierungen innerhalb des Spektrums der konfligierenden Wertvorstellungen verstanden, sondern in der grundlegenden Verfasstheit von Politik als Moment des gesellschaftlichen Zusammenlebens begründet. Die Schranken der Enthaltung im Kampf der Werte sind jedoch bald überschritten. Wenn etwa Max Weber auf der Suche nach einer der antagonistischen Natur des sozialen Lebens entsprechenden Einrichtung des staatlichen Gemeinwesens den Gedanken vom politischen Betrieb als Wettkampf im Sinne der »politischen Führerauslese« entwickelt,³⁰ der in seiner optimalen Austragungsform die Durchsetzung des befähigteren Anwärter und Anwärterinnen wahrscheinlich macht,³¹ wenn weiter die Strategie zur Legitimation bestimmter Spielordnungen von Demokratie und Parlamentarismus abzielt auf deren Eigenschaft, ein effektives Selektionsverfahren zu sein, so ist bereits Parteinahme im Kampf der Werte vollzogen worden in Form einer Entscheidung für ein Wertideal, an dem die Antwort zu den Organisations-

30 Vgl. insbes. Weber (1988): Parlament und Regierung.

31 Vgl. ebd., S. 351–369. Die dabei ins Auge gefassten Vorkehrungen können den institutionellen Rahmen (Weber), aber auch politische Verhaltensnormen für Politiker (Paulsen) betreffen.

fragen des politischen Lebens ausgerichtet ist – ein Wertideal, das mit Hermann Cohen als »Kulturwert des Besten«³² bezeichnet werden könnte.

Diese Position war nicht ohne Gegen- und Konkurrenzentwürfe. Es lassen sich mit Blick auf die politisch-philosophische Landschaft im Vorfeld des Herbst 1918 wohl mindestens drei weitere idealtypische Positionierungen ausmachen:³³

Zum einen eine Position, in der sich die Philosophie als *kämpfende Philosophie* in dem umfassenden gesellschaftlichen Kampfgeschehen verortet sieht, aktiv an ihm teilnimmt und sich selbst als Kraft innerhalb desselben zu etablieren versucht, indem sie politischen Forderungen dazu verhilft, als ‚wahre‘ Gerechtigkeitspostulate vorgebracht zu werden. Durch die Philosophie wird das in den politischen Kampf verstrickte Subjekt verwandelt, denn durch sie vermag es, sein spezifisches Begehren durch Berufung auf allgemeingültige Normen geltend zu machen, mitunter eine Koinzidenz zwischen seinem Partikularwillen und dem Allgemeinen, dem Gemeinwohl herzustellen. Philosophie dient damit auch der politischen Intensitätssteigerung, denn das Bewusstsein der Wahrheit der eigenen Sache hat den Effekt der Mobilisierung politischer Energien.³⁴ Als exemplarisches Beispiel hierfür kann der revolutionäre Marxismus gelten. Für diesen ist das Interesse des Proletariats an seiner Emanzipation aus geschichtsphilosophischer Perspektive ein menschheitliches Interesse, denn der Weg zum Sozialismus mit der Endperspektive des Kommunismus bringt die Entfaltung der in Kapitalismus und Bourgeoisieherrschaft unterdrückten geistigen und moralischen Potentiale nicht nur einer Klasse, sondern der Menschheit als ganzer mit sich.

In dieser Position, die auf die bürgerlich-revolutionäre Naturrechtslehre des späten 18. Jahrhunderts zurückzuführen ist, verschmelzen die Parteinahme im Kampf und die Reklamation der Universalität. Die philosophische Wahrheit ist die »zu einer Waffe in den Kräfteverhältnissen« gewordene Wahrheit, von der Foucault in *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte* schreibt, dass sie »nur deswegen [...] gesucht«³⁵ werde, weil sie eben als intellektuelles und moralisches Kampfmittel die Stellung der kämpfenden Partei stärkt. Diese Position tendiert unvermeidlich dazu, nur ein legitimes Engagement anzuerkennen; nämlich das

32 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 420. Max Weber war sich dabei dieser Grenzüberschreitung stets bewusst. Vgl. Weber (1988): Wissenschaft als Beruf, bes. S. 600–613; weiter ders. (1988): Der Sinn der »Wertfreiheit«.

33 Diese vier Positionen sind als idealtypische Konstruktionen im Sinne Max Webers zu verstehen. Dass konkrete Autoren bzw. Werke sich nicht eindeutig zuordnen lassen und oft zwischen den einzelnen Positionen zu verorten sind, spricht nicht gegen letztere als heuristische Konstruktionen. Vgl. Weber (1988): Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, insbes. S. 190–212.

34 Die deutsche Kriegesphilosophie des Ersten Weltkrieges fällt zweifellos unter die hier aufgestellte Kategorie der »kämpfenden Philosophie«. Vgl. Abschnitt 2.4 dieses Buches.

35 Foucault (1986): Vom Licht des Krieges, S. 15.

für die eigene Partei. Die Frage ist, ob und inwiefern der Kampf noch bestimmten Einschränkungen zu unterwerfen ist. In der radikalen Spielart dieser Position beansprucht die Philosophie die Position des vom Gesichtspunkt der geschichtsphilosophischen Wahrheit über die Ansprüche der streitenden Parteien richtenden absoluten Wissens für sich, um dann das uneingeschränkte Recht einer Partei zur Durchsetzung zu postulieren. Dem Universellen wird Genüge getan, wenn die Partei des Universellen den Kampf zur Entscheidung bringt und den Gegner niederringt. Am Ende fallen hier die Frage des moralisch Richtigen und die richtige Wahl der zum Sieg verhelfenden Mittel zusammen. Ethik ist dann nicht zu unterscheiden von Taktik, gut ist die Utilität mit Blick auf die Erringung des Sieges, Politik wird in der radikalisierten Variante der »kämpfenden Philosophie« entgrenzt in der Extralegalität der Revolution, der Diktatur und des Bürgerkriegs.

In einer dritten Position verbinden sich die bereits aus der ersten Position bekannte Vorstellung einer unbeteiligten und neutralen Position der philosophischen Erkenntnis gegenüber der gesellschaftlichen Ordnung des Kampfes und die Idee einer direkt auf den Kampf einwirkenden Philosophie. Sie sucht jene Instanz in ihr Recht zu setzen, um deren Sturz es der skizzierten »Metaphysik des Krieges« zu tun war: die ordnende, über den Antagonismen des Gesellschaftlichen stehende, schlichtende und souverän entscheidende, universelle Vernunft. Es geht ihr um eine Bändigung und Unterwerfung der antagonistischen Sphäre, um eine Zurückweisung des Politischen in seine Schranken. Sie will Verbindlichkeiten setzen, die der politischen Anfechtung entzogen sind und damit Einigkeit garantieren. Sie versucht, die Autorität der Wissenschaft und Philosophie herzustellen, in den grundlegenden Streitfragen des politischen Gemeinwesens als Schlichtungs- und Entscheidungsinstanz zu agieren. Sie bejaht mit Nachdruck den von Hannah Arendt in kritischer Absicht so bezeichneten »apolitischen« Charakter des philosophischen Denkens und verbindet gerade damit den Anspruch der Philosophie, die Regentschaft im Staate zu übernehmen – jene »Ungeheuerlichkeit«,³⁶ mit der untrennbar der Name Platons verbunden ist und die wir heute eher als eine Skurrilität der Philosophiegeschichte zu betrachten gewohnt sind. Bändigen kann die Philosophie jedoch die Antagonizität des Sozialen nur, wenn sie selbst ein Raum des Einvernehmens ist. Dieses Einvernehmen hätte auf die noch gespaltene, uneinige Gesellschaft auszustrahlen.

Eine weitere, im Folgenden aber nicht näher ausgearbeitete Konstellation des Verhältnisses von Philosophie und Politik findet sich im Umfeld der verschiedenen Versuche von lebensreformerischen Gruppierungen oder anarchistischen Vereinigungen, eine alternative und bessere Gegenordnung zur bestehenden politisch-sozialen Wirklichkeit vor allem in Form sich vom Staat absondernder

³⁶ Arendt (1993): Philosophie und Politik, S. 382.

Lebens- und Sozialexperimente zu errichten. Philosophie soll hier den Auszug³⁷ aus dem Raum der alten sozialen Verhältnisse anleiten und damit aber auch aus dem Raum der alten Politik hin in eine neue, noch weitgehend unbestimmte, aber auf jeden Fall nach anderen Grundsätzen zu gestaltende Ordnung führen. Der Kampf um Macht, das Zusammenprallen des Eigeninteresses, die Ethik der Selbstbehauptung, all diese Konstituenten der verlassenen bzw. zu verlassenden Ordnung sollen hier außer Kraft gesetzt sein. Eine solche *Rebellion gegen Politik* wird 1918 exemplarisch von Gustav Landauer vertreten, dessen Denken als eines der »Antipolitik« charakterisierbar ist.³⁸ »Wir haben [...] keine politischen Bestrebungen, wir haben vielmehr Bestrebungen gegen die Politik«,³⁹ formuliert der Anarchist als Losung des von ihm vertretenen Anarchismus. Der Politik als Teil der radikal abgelehnten gesellschaftlichen Ordnung begegnet man hier mit der Haltung der anarchistisch-pazifistischen Totalverweigerung. Eine grundlegende gesellschaftliche Erneuerung wird zwar gefordert, doch die staatsbezogene Politik wird als mögliches Mittel zu deren Erreichung abgelehnt. Der staatliche Zwang ist Inbegriff der alten Ordnung und soll daher keine Rolle mehr spielen. Machtbeziehungen und staatliche Institutionen sollen durch freie und zwanglose Kooperation ersetzt werden.

So wie die neue Gesellschaft bzw. Gemeinschaft sich abseits des politischen Raumes formieren soll, so formiert sich auch der antipolitische Diskurs abseits der üblichen politischen Sprache. In der Versenkung des Philosophen in sich selbst, so Gustav Landauer, werden gerade durch die Wendung ins Innere die Konturen eines neuen Volkes erblickt.⁴⁰ In der durch das prophetische Wort des Visionärs versammelten charismatischen Gemeinschaft⁴¹ wird der Versuch unternommen, experimentell neue Formen des Zusammenlebens zu realisieren. Die literarisch-politische Prophetie des Neuen und die Bildung von Kreisen, Bünden und Kommunen sind in einer solchen Konzeption die entscheidenden Medien und Mittel der Formierung dieses neuen Gemeinschaftsgeistes. Das Phänomen einer philosophisch angeleiteten und als vorausweisendes Gegenmodell zu den bestehenden politischen und sozialen Verhältnissen verstandenen

37 In der Gegenwartsphilosophie wurde das Motiv des Exodus von Michael Walzer aufgegriffen: Walzer (1985): *Exodus and Revolution*; vgl. auch Bolz (1989): *Auszug aus der entzauberten Welt*; Hindrichs (2017): *Philosophie der Revolution*, S. 296–322.

38 Vgl. Wolf (2010): *Einleitung*, S. 9 f. Zu Gustav Landauer in der Revolution vgl. Nielsen/Uebel (2017): *Zwei Utopisten in einer gescheiterten Revolution*; Löwy (2017): *The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, insbes. S. 264–266; Bartolf/Miething (2019): *Gustav Landauer and the Revolutionary Principle of Non-Violence*.

39 Landauer (2009): *Ein paar Worte über den Anarchismus*, S. 223.

40 Vgl. Landauer (1919): *Aufruf zum Sozialismus*, S. 6 f.

41 Vgl. Weber (2005): *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 198 f.

Gemeinschaftsbildung ist schon aus der Antike bekannt – man denke an den Bund der Pythagoräer oder die platonische Akademie –, im an Gründungen von Bünden so reichen, von der Lebensreform- und Jugendbewegung geprägten ersten Jahrzehnt des Jahrhunderts florierte dieses Phänomen regelrecht. Die sehr unterschiedlichen Bewegungen einte der Versuch eines präfigurativen kollektiven Lebensversuchs; die Gemeinschaft wurde zum »anderen Raum«⁴² gegenüber den abgelehnten staatlich-politischen Institutionen und politischen Parteien. In ihrer Zielrichtung ist diese letzte idealtypische Position radikal und kompromissfeindlich zu nennen und darin gewissen Spielarten der zweiten Position verwandt; sie setzt aber nicht auf eine Herbeiführung des Neuen durch den politischen Kampf, sondern auf die Erzeugung eines gegenüber der Politik abgedichteten Raumes.

6.2 Das umkämpfte Recht als Gegenstand der Politik

In der letztgenannten Konstellation wird aber Einheit durch das Verlassen der Einbettung in die konfliktuelle Vielheit hergestellt, die den Anlass und Gegenstand der Politik bildet. Die Konstellation von Auszug und Neugründung, das bestimmt wird vom Wunsch, »unter sich« zu sein, verhält sich also in Wahrheit zur Politik als eine Alternative oder ihre Negation. Politik soll hier als eine Form des Engagements innerhalb des Konfliktes der Interessen und Ordnungsentwürfe verstanden werden, das unterschiedlich denkende und Unterschiedliches wollende, jedoch in wechselseitiger Abhängigkeit miteinander verbundene Subjekte in eine gewisse Form der Kooperation und des Zusammenschlusses zu bringen versucht. »Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen«, und sie »handelt vom Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*«,⁴³ lautet es zu Beginn von Hannah Arendts Abhandlung *Was ist Politik?*. Im Weimarer Kontext kann Hermann Heller als Gewährsmann für dieses paradigmatische Politikverständnis dienen: »Politik heißt die Ordnung des Zusammenwirkens menschlicher Gegenseitigkeitsbeziehungen aller Art«,⁴⁴ schreibt dieser in einem kurzen Artikel mit dem Titel »Der Sinn der Politik« aus dem Jahr 1924. Von diesem Politikverständnis soll hier ausgegangen werden. Unter Politik soll diejenige menschliche Interaktion verstanden werden, in der die Beteiligten ihre jeweiligen Interessen mit den Ansprüchen des sozialen Miteinander-Seins und dem Faktum wechselseitiger Abhängigkeit in Übereinstimmung zu bringen versuchen, und zwar

42 Vgl. Foucault (1992): *Andere Räume*.

43 Arendt (2010): *Was ist Politik?*, S. 9, Hervorhebung im Original.

44 Heller (1992): *Der Sinn der Politik*, S. 433.

unter den Bedingungen einer Heterogenität von Zwecken, die Spaltungen und Konflikte enthält. Sie mündet ein im Gebrauch von Macht, die nicht ausschließlich vermittels kommunikativer Akte ausgeübt wird, sondern – hier entfernen wir uns von Arendt – auch das Zwangsmittel der Gewalt enthält. Die Gewalt als Mittel der Erzwingung einer bestimmten Form des Zusammenwirkens ist Teil der Politik. Die kommunikative durchdringt dabei jedoch die nicht-kommunikative, physische Seite der politischen Machtausübung: Die Gewalt muss, sofern es zu ihrer Anwendung kommt, in der Weise kommunikativ eingeholt werden, dass sie mit Verweis auf prinzipiell intelligible Gründe gerechtfertigt wird.

Im politischen Leben sind diese Gründe umkämpft. »Politik entsteht in dem *Zwischen-den-Menschen* [...] und etabliert sich als der Bezug«,⁴⁵ schreibt Arendt. Die Rede vom »Zwischenmenschlichen« und vom »Bezug« impliziert eine bestimmte elementare Gleichartigkeit und Horizontalität der sich politisch zueinander Verhaltenden, die auch durch die von Arendt als Wesensmerkmal der Politik hervorgehobene Verschiedenheit nicht aufgehoben sind: nämlich die Gleichheit zum Denken befähigter Wesen und die Anerkennung eines bestimmten Anspruches auf Rechtfertigung und Begründung. Das politische Verhältnis steht demnach unter der Prämisse, ein Verhältnis zu *anderen Menschen* zu sein, was impliziert, dass die Angabe von Gründen und Rechtfertigung vonnöten ist, wo man »innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durch[setzt]«,⁴⁶ worin nach der Definition von Max Weber die Ausübung von Macht besteht.

Man kann mit Blick auf diesen Anspruch auf Rechtfertigung vom elementaren Recht der Subjekte gegenüber der Herrschaftsinstanz, denen sie unterworfen sind, sprechen. Dieses Recht, das allem kodifizierten Recht vorausgeht, folgt aus der reinen Anerkennung als Menschen. Es impliziert noch nicht das weiterführende Recht, Mitsprache halten zu können bei der Bestimmung dessen, was als guter Grund für die Anwendung der zur Verfügung stehenden Macht in Anschlag gebracht werden kann. Es ist nicht der Fall, dass Rechtfertigung gleichzusetzen wäre mit der Abhängigkeit von Zustimmung. Im Grenz- und Extremfall sind die Anerkennung als Mensch und die Anwendung von Gewalt gegen das Subjekt, das als Feind ausgeschalten werden soll, in ein und demselben Moment möglich. Wo etwa revolutionäre Gewalt gegen die Reaktion angewendet wird, geschieht dies etwa im Namen des Kommunismus, der als rechtfertigendes Prinzip auch von den Opfern prinzipiell anerkannt und eingesehen werden könnte und sogar müsste. Die revolutionäre Gewalt hat hier den Status der *ultima ratio* zur Durchsetzung der als gut erkannten Zielsetzungen, die nach dem Ausschluss aller

45 Arendt (2010): Was ist Politik?, S. 11, Hervorhebung im Original.

46 Weber (2005): Wirtschaft und Gesellschaft, S. 38.

anderen möglichen Mittel angewendet wird. Sie geschieht also nach der Adressierung der Gegner als wesenhaft gleiche und als Antwort auf ihr Nichterhören. Als *ultima ratio* gehört die Gewalt noch zum Raum der Politik. Wo aber der Andere aufgrund seiner sozioökonomischen Situierung als grundsätzlich unfähig angesehen wird, den Wahrheitsgehalt des Sozialismus zu erkennen, wird der Schritt zu einem Handeln gemacht, das von den Akteuren als ein mehr technisches denn politisches Handeln verstanden wird: als »Ausmerzungen« von »Schädlingen« und dergleichen. Wo die Anerkennung als gleicher Mensch nicht geschieht, ist die Gewalt, mit der eine bestimmte Gruppe zu bestimmten Handlungen gezwungen wird, im Verständnis der Agierenden ein Verhalten gegenüber Dingen, nicht Menschen, womit es nicht mehr Teil der Politik wäre.

Rainer Forst hat in diesem Zusammenhang Macht als die Möglichkeit definiert, über den »Raum der Gründe«, der sich die Herrschaft zu ihrer Rechtfertigung bedienen kann, zu bestimmen.⁴⁷ Die Herrschaftsunterworfenen in theokratisch-feudalen Gesellschaften hatten die Rechtfertigung hinzunehmen, die von der Religion für die staatliche Herrschaftsordnung geliefert wurde. Es ist jedoch entscheidend, dass die Bestimmung dessen, was ein guter Grund ist, nicht den Charakter der Willkür hat. Wenn eine Autoritätsinstanz hier ein Urteil ausspricht, das für die Allgemeinheit verbindliche Wirkungen hat, dann geschieht dies im Namen einer übergeordneten Instanz, in dem zu sprechen sie befugt ist. Die Autorität ist dieser Instanz ebenso verpflichtet wie jeder Herrschaftsunterworfenen. Sie spricht im Namen einer Wahrheit, die in der vormodernen, religiös verankerten Gesellschaft die Form einer von der Kirche verwalteten Offenbarungswahrheit hat. Mit Bezug auf diese Wahrheit besteht eine Gleichheit, die alle Unterschiede des sozialen Ranges und der Macht durchbricht, ohne sie aber außer Kraft zu setzen – im Gegenteil stabilisiert und legitimiert sie als die Lehre von Gottes Willen die soziale Ordnung. Auf die Wahrheit besteht ein gleiches Recht, und dieser gleiche Anspruch des Einzelnen auf sie ist dem Begriff der Wahrheit, die eine und damit für alle die gleiche ist, immanent. Die Wahrheit schließt, wie Alain Badiou schreibt, »inegalitäre Aussagen«⁴⁸, d. h. die partikularistische Beschränkung aus, als Wahrheit kann sie immer nur *gleichgültig* für alle sein.

Wenn die »Sammlung« (*réunion*)⁴⁹ der Vielen als Tätigkeit der Politik auf der Basis von Gründen und Rechtfertigungen passiert, ist der Politik – anders als Arendt es behauptet – ein Wahrheitsbezug immanent. Für die Gründe, in deren Na-

47 Forst spricht desbezüglich von »noumenaler Macht«; vgl. Forst (2015): Normativität und Macht, S. 58–84.

48 Badiou (2010): Philosophie und Politik, S. 43

49 Badiou (1998): Abrégé de Métapolitique, S. 157.

men politische Handlungen getätigt werden, wird wenn schon nicht Wahrheit, so doch zumindest ein plausibler Vorgriff auf Wahrheit, eine begründete Annahme über das Wahre beansprucht. Dies trifft auch dann zu, wenn die Form der politischen Machtausübung gerade dadurch legitimiert wird, dass Wahrheit in den Fragen der Politik, in der Frage der guten Einrichtung des Gemeinwesens und der Gerechtigkeit der Verhältnisse eine gesicherte Erkenntnis nicht möglich ist, oder wo behauptet wird, dass Wahrheitsansprüche tyrannische Haltungen fördern und damit aus dem Raum der Politik auszuschließen sind. Behauptete man eine strenge Trennung von Wahrheit und Politik, würde man übergehen, dass eben diese Aussagen, aus denen politische Ordnungsmodelle und Machtbeziehungen gefolgt werden, den Status von Wahrheiten haben.

Sofern aber das Denken das Medium dieses Wahrheitsbezuges ist, ist Politik als eine Form des Denkens »in einem Register, das einzig ihr eigen ist«, zu verstehen: dem Register des in jeder Gesellschaft existenten und durch Politik zu bewältigenden »Konflikts«⁵⁰, wie Badiou schreibt, und dem damit zusammenhängenden Register der Macht, wie ergänzt werden müsste. Der begrifflichen Einheit der Wahrheit steht die empirische Vielheit der Anschauungen darüber, was wahr ist, gegenüber. Die spezifisch politische Form, die das Verhältnis dieser Anschauungen zueinander annimmt, ist die des Konflikts. Der Konflikt und der Wahrheitsbezug stehen dabei in einem historisch variablen Verhältnis. In traditionellen, kulturell-ethnisch homogenen Gesellschaften ist der Umfang der Wahrheiten, die im politischen Konflikt zur Disposition stehen, im Vergleich zur Moderne beschränkt. Weniger die soziale Ordnung als solche als lediglich die richtige Erfüllung der von ihr dem Einzelnen vorgeschriebenen Rollen und Aufgaben oder die legitime Besetzung dieser Rollen durch Individuen ist hier Sache von konfligierenden Urteilen und Wahrheitsansprüchen, die im Raum der Politik aufeinander treffen.⁵¹ Die Ordnung des Gemeinwesens hingegen ist ausreichend durch die autoritativen Lehren vor allem der Religion bzw. Theologie begründet.

Hier tritt nun in dem Moment ein entscheidender Wandel ein, in dem sich das grundlegende philosophische Wahrheitsverständnis und das Selbstverständnis einer Gesellschaft gleichzeitig verändert. Epistemologische und politische Neuerungen stehen mit Blick auf diesen Wandel in einem engen Zusammenhang. In dem Moment, wo die dem Menschen als Menschen eigene Vernunft sich nicht mehr damit zufriedengeben kann, die Wahrheit aus den Händen der kirchlichen Autorität zu erhalten, sondern die selbstverantwortliche Suche und der individuelle Einsatz zu ihrer Erringung notwendig werden, verändern sich auch die Rechtfertigungsansprüche mit Blick auf die staatliche und politische

50 Badiou (2010): Philosophie und Politik, S. 37.

51 Vgl. Kellermann/Plassmann/Schwermann (2019): Kritik am Herrscher.

Herrschaft. Eine Epistemologie, die die Erkenntnis der Wahrheit an Erfahrung und Forschung bindet bzw. diese zur Grundlage der Beeinspruchung des als wahr Geltenden habituiert, muss auf lange Sicht die Konsequenz mit sich ziehen, dass das Recht zur Mitsprache an der Bestimmung der guten Gründe für Herrschaftshandeln bzw. die Einrichtung der Herrschaftsverhältnisse überhaupt eingefordert wird. Aus dem Recht auf Wahrheit, das im Sprechakt der Rechtfertigung impliziert ist, folgt nunmehr auch das Recht, an der Feststellung des Wahren teilzuhaben. Eine gewisse Rationalisierung der Unterordnung unter die Herrschaft wurde bereits zuvor gefordert; nun wird aber von den Unterworfenen verlangt, dass diese Gründe einer Prüfung unterzogen werden. Die öffentliche Meinung setzt sich als Legitimationsinstanz jeder politischen Herrschaft.⁵²

An der Bewältigung der Herausforderung, die damit der politischen Ordnung gestellt ist, versucht sich auch die Philosophie zu beteiligen – die Philosophie, die es nach Badiou »zur Aufgabe [hat], die Ausübungsbedingungen des Denkens im einzigartigen Register der Politik zu begreifen.«⁵³ »Ausübungsbedingungen« ist hier in einem zweifachen Sinne zu verstehen: zum einen im epistemologischen Sinne der Ausübungsbedingungen des denkenden Bezugs auf Wahrheit; zum anderen in dem Sinne der Einrichtung eines epistemischen und institutionellen Einrichtungs umfassenden und diese verschaltenden Dispositivs, durch die dieses Denken zum Vollzug kommt und politische Wirkungen zeitigt. Beide Hinsichten hängen wesentlich miteinander zusammen. Je nachdem, wie die Bestimmung der guten Gründe als Akt des Denkens verstanden wird, fallen die institutionelle Gestaltwerdung dieses Denkens, die Verkörperung und Repräsentation des Subjekts dieses Denkens im politisch-staatlichen Gefüge der Macht unterschiedlich aus.

Die entscheidende Frage wird dabei, wie eine denkende Sammlung der Vielheit, eine *Vergemeinschaftung durch den Wahrheitsbezug* angesichts der Pluralisierung, der Berechtigung des Einzelnen zum Eigensinn und zum Einspruch noch möglich sein kann. Zwei Grundtendenzen sind hier festzustellen: eine, die am Gedanken einer privilegierten Position festhält, von der aus die Disparität der gegensätzlichen Anschauungen überwunden werden kann, die also auf dem Unterschied des Rechts, an der Wahrheit teilzuhaben, und des Rechts auf die Teilhabe an der Bestimmung dessen, was wahr ist, beharrt und die praktisch-institutionellen »Ausübungsbedingungen« des Denkens an Autoritätsinstanzen und ein hierarchisches System der Kompetenzen und Befugnisse bindet; zum anderen eine Tendenz, die auf ein Verfahren der Entscheidung über und Einsetzung von konkurrierenden Verständnissen des Wahren abzielt, an dem die Einzelnen

⁵² Vgl. Heller (1992): Staatslehre, S. 276 f., 287.

⁵³ Badiou (2010): Philosophie und Politik, S. 37.

gleichberechtigt teilnehmen, das aber unweigerlich das Moment des perennierenden Konflikts enthält und in dem die Sammlung immer nur eine unvollkommene, durch die Fliehkräfte des Konflikts bedrohte darstellt.

Hier soll auf den Begriff des Dispositivs näher eingegangen werden. Gilles Deleuze fasste den Kern des Foucaultschen Dispositivkonzepts prägnant als die Einheit von Wissen, Macht und Subjektivität.⁵⁴ Auf die bisherigen Ausführungen lässt sich dies wie folgt anwenden: Ein bestimmtes Wissen schafft die Möglichkeit von institutionalisierten Machtbeziehungen dadurch, dass es Handlungsorientierungen und Zielsetzungen bei den Subjekten erzeugt, deren Realisierungserwartungen sich auf bestimmte rechtlich-institutionelle Prozeduren (Wahlen, Parlamentarismus, öffentliche Debatte etc.) richten, die eben durch Machtrelationen (Regieren, öffentliche Kontrolle etc.) bestimmt sind. Philosophie ist Teil der »Ausübungsbedingungen« des Denkprozesses im Sinne Badiou, wenn sie Kategorien und Prinzipien formuliert und bereitstellt, die den konfligierenden Bestimmungen der erstrebenswerten Ordnung zugrunde liegen. Dabei ist nicht allein das jeweilige Wissen von der guten Einrichtung des Gemeinwesens entscheidend, das in den politischen Bestrebungen der Subjekte in Anschlag gebracht wird, sondern auch das Wissen von diesem Wissen, d. h. das reflexive Verständnis der eigenen Wahrheits- und Erkenntnisansprüche. Aus diesem kann – entscheidend für die liberale Demokratie – folgen, dass die Anerkennung der eigenen Wahrheitsansprüche nicht als Kriterium für die Legitimität politischer Macht- und Herrschaftsausübung verabsolutiert wird – mögen dafür nun konsequentialistisch die Einsicht in die unerwünschten praktischen Folgen eines solchen absolutistischen Beharrens auf der Wahrheit der eigenen Überzeugungen oder eine relativistische Epistemologie ausschlaggebend sein.

Ein Dispositiv wird dadurch konstituiert, dass eine (philosophische) Episteme »Denkmittel« bereitstellt, durch deren Gebrauch Subjekten das Sich-Einfügen und Sich-Engagieren im Rahmen eines Arrangements institutionalisierter Machtrelationen als sinnvoll, rational, wünschenswert erscheint. Die Episteme der Philosophie schafft in diesem Sinne für bestimmte politisch-staatliche Gefüge »disponierte« Subjekte, oder aber erzeugt Widerständigkeit sowie Strebensrichtungen und politische Energien, die auf die Korrektur oder – wie im Falle der in der Aufklärung kulminierenden epistemologischen Revolution der Neuzeit oder aber später im Falle der materialistischen Kritik der aufklärerisch-rationalistischen Grundideen der bürgerlichen Demokratie – auch auf die Ersetzung des bestehenden Gefüges abzielen. Natürlich sind dabei politische Entscheidungsprozeduren nicht allein von der Eigenlogik kommunikativer Wahrheitsuche bestimmt, sondern von der Notwendigkeit, auf Handlungsdruck zu reagieren und

54 Vgl. Deleuze (1992): *What is a Dispositif?*, S. 159. Siehe auch Agamben (2008): *Was ist ein Dispositiv?*

legitime Entscheidungen mit praktischem Erfolg zu generieren. Das normativ Geforderte und das praktisch Mögliche sind in Übereinstimmung zu bringen.

Im sich formierenden Dispositiv der 1918/19 eingerichteten parlamentarischen Demokratie nehmen die politischen Ausübungsbedingungen des Denkens die Form an, dass im Rahmen einer öffentlichen Auseinandersetzung von politischen Konkurrenten für Zustimmung zu unterschiedlichen, mitunter unvereinbaren politischen Projekten und Vorstellungen geworben wird, die über Verfahren der Entscheidungsfindung, die die Partizipation der Bürgerschaft durch Wahlen und Volksentscheiden beinhalten, zu gesellschaftsgestaltender Wirkmächtigkeit in Form von staatlicher Machtausübung gelangen. Die im Namen der Angehörigen eines Staates von politischen Repräsentanten und Repräsentantinnen getätigte und sich mit Berufung auf deren Willensäußerungen wie Wahlen und Plebisziten legitimierende Machtausübung besteht darin, das Zusammenleben von Menschen in einer bestimmten Weise zu regeln. Das Mittel dazu ist das Recht. Der Akt, in dem die Politik schöpferisch rechtliche, das heißt durch die Zwangsmittel des Staates bewehrte Regelungen des Zusammenlebens im Gemeinwesen hervorbringt, ist die Gesetzgebung. Insofern das Recht den Rahmen des gebotenen und verbotenen Handelns bestimmt und damit den durch es verbundenen Rechtsgenossen eine bestimmte Form des sozialen Verkehrs mit der Begründung auferlegt, bestimmte Güter zu sichern, kann das Recht als die grundlegende gesellschaftliche Institution gewertet werden, durch die sich das Gemeinwesen eine bestimmte Gestalt gibt und das Zusammenleben an bestimmten Vorstellungen des Erstrebenswerten ausrichtet.

Politik verwirklicht sich in diesem Sinn in zwei »Medien«: dem Staat als einer »organisierte Wirkungs-« und »Entscheidungseinheit« im Sinne Hermann Hellers, als Organisation eines Handlungskollektivs mit Befehlshierarchie, Entscheidungs- und Sanktionierungskompetenzen, spezialisierten Zuständigkeiten etc., die einen machtförmigen Eingriff in die Ordnung des Sozialen erlauben, und das Recht als Zweck dieser Machtausübung, als Regelung der sozialen Interaktionen, die natürlich die Interaktionen innerhalb der staatliche Organisation umfasst.⁵⁵ Recht ist »geronnene Politik«⁵⁶, formuliert der Rechtswissenschaftler Dieter Grimm prägnant. Die im Vorhergehenden genannten, politische Wert- und Interessenkonflikte ausdrückenden Deutungskämpfe resultieren letztlich in geschaffenenem Recht.

In der Rechtsordnung steht dabei in synchroner Geltung, was Hervorbringung einander diachron ablösender Gesetzgeber und Ordnungszustände ist; in ihr durchdringen sich gegenwärtiger und vergangener, in bestehendem posi-

⁵⁵ Vgl. Heller (1992): Staatslehre, S. 339.

⁵⁶ Grimm (1969): Recht und Politik, S. 502.

tivem Recht abgelagerter Ordnungswillen, der – zumindest unter der Bedingung von Rechtsstaatlichkeit – den Ansatzpunkt und Rahmen für die Ordnungsabsichten der gegenwärtigen Inhabenden der politischen Macht darstellt. Die Schaffung von neuem Recht findet also statt mit Blick auf ein gesellschaftliches Zusammenleben, das bereits bestehenden Regelungen unterworfen ist. Sie kann notwendig werden durch das Entstehen neuer Formen der Interaktion, für die keine adäquate Regelung besteht, oder durch die Veränderung der dominierenden gesellschaftlichen Vorstellungen über die gute Einrichtung des Zusammenlebens – oder aber einer gleichzeitigen Gegebenheit beider Faktoren. Das bedeutet aber, dass die gesellschaftlichen Beziehungen und Interaktionen dem Recht entwachsen können, und zwar bis zu dem Punkt, wo eine bloße Weiterentwicklung der bestehenden Rechtsordnung als nicht mehr möglich erscheint und eine neue Rechtsordnung auf dem Wege des revolutionären Bruches mit der bestehenden Rechtsordnung eingesetzt wird.⁵⁷ Dies inkludiert den politischen Konflikt selbst, der natürlich ebenso Teil des rechtlich regulierten zwischenmenschlichen Handelns ist.

Politik vom Recht her zu begreifen erfordert, das Verhältnis zwischen der konstituierten Ordnung der sozialen Verhältnisse in Gestalt des Rechts und der konstitutiven Dynamiken und Kräfte des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu verstehen. Diese gesellschaftlichen Prozesse können in unterschiedlicher Weise einen Bedarf an neuer rechtlicher Regulierung erzeugen. So kann etwa durch technische Innovationen und die Entwicklung damit verbundener neuer Praktiken ein Bereich sozialer Interaktion entstehen, der durch den existierenden Bestand rechtlicher Regeln nicht adäquat abgedeckt wird. Dabei wird aber die rechtliche Abdeckung dieses Bereiches nicht notwendigerweise zum Gegenstand des politischen Streites; es ist durchaus möglich, dass sich hier die Schaffung neuer Rechtsnormen als bloße Anwendung unbestrittener Prinzipien darstellt. Die Schaffung neuen Rechts hat dann einen bloß technischen Charakter und ist Sache reinen Regierens. Politik kommt dann ins Spiel, wenn soziale Veränderung zu einem politischen Kampf um die leitenden Prinzipien der Gestaltung des Gemeinwesens führt; sei es um die »richtige« Ausdeutung allgemein anerkannter Prinzipien, sei es um die Bestimmung dieser Prinzipien selbst.

Welche Prinzipien sind dies aber? Das Recht als Regelung sozialer Beziehungen und Handlungen dient dem Zweck der Einrichtung einer bestimmten, als werthaft erachteten Gestalt des Zusammenlebens. Werthaft ist aber eine bestimmte Form des sozialen Zusammenlebens deshalb, weil in ihr den

⁵⁷ Zur Frage von Bruch und juristischer Kontinuität in Bezug auf die Novemberrevolution vgl. Sander (1919/29): Das Faktum der Revolution und die Kontinuität der Rechtsordnung; Danz (2008): Rechtswissenschaft und Revolution.

Rechtsunterworfenen das zukommt, worauf sie einen gerechtfertigten Anspruch erheben, wenn also jedem und jeder zukommt, was ihm und ihr in Form von rechtlich zu garantierenden Gütern und Handlungsmöglichkeiten »zusteht«. Politischer Konflikt entsteht, wenn zwischen dem, was die Rechtsgenossen als gerechtfertigte Ansprüche verstehen, und dem, was durch das Recht garantiert wird, eine Differenz besteht. Der politische Konflikt ist, wie der Jurist Rudolf von Jhering es in einer gleichnamigen, 1872 erstmals erschienenen Abhandlung schrieb, ein »Kampf ums Recht«⁵⁸, der sich vom bloß juristischen Rechtskampf dadurch unterscheidet, dass in ihm nicht lediglich um die Zuerkennung dessen, was nach dem gesetzten Recht den Einzelnen zusteht, gekämpft wird, sondern um die Bestimmung dessen, was den Einzelnen durch das Recht garantiert werden soll. Ersterer ist ein Kampf um die *rechtmäßige* Behandlung der Individuen durch den Staat und dessen Institutionen, er findet in der Immanenz der Ordnung des positiven Rechts statt. In letzterem werden die gesetzten, positiven rechtlichen Normen selbst an diesen übergeordneten normativen Maßstäben gemessen.

Der Kampf um das Recht ist durch die Anrufung einer dritten Instanz strukturiert, die den umkämpften Anspruch der Betroffenen bestätigt oder negiert, die also ein informiertes, gut begründetes Urteil über den Streitgegenstand fällt, das durch die Ausbreitung der Argumente der Streitparteien vorbereitet werden soll. Im Fall des juristischen Rechtsstreites ist diese Instanz des Dritten, durch den der Kampf zu einer Entscheidung gelangt, die richterliche. Der Richter oder die Richterin handelt als Funktionär der bestehenden Rechtsordnung, er hat die Aufgabe, das bestehende Recht auf den spezifischen Fall anzuwenden und auf diese Weise den Streitparteien zuteilwerden zu lassen, was diesen laut dem gesetzten Recht zusteht. Im politischen Kampf um das Recht ist es indes diejenige Instanz, die im Besitz der Macht ist, Recht zu schaffen, die angerufen wird, den Streit durch ein richtiges Urteil zu entscheiden. In vordemokratischen Gesellschaften ist diese dritte Instanz eine den Streitparteien gegenüberstehende, von diesen abgesonderte; der Fürst oder Monarch wird zum Gegenstück des schlichtenden und entscheidenden Richters im Konflikt der Interessen. In vom Prinzip der Volkssouveränität geleiteten demokratischen Systemen sind hingegen die Streitparteien selbst Teil der Instanz, die die Entscheidung über die entgegengesetzten Ansprüche fällen soll; es ist in letzter Konsequenz der Demos selbst, der das Urteil fällt.

Von den politischen Streitparteien werden dabei nicht wie im juristischen Kampf geltendes Recht in Anschlag gebracht, sondern Zweckbestimmungen des Rechts, also Bestimmungen von Gütern, die das Recht den Subjekten garantieren soll. Die Streitfrage ist dann, ob das existierende Recht solche Zweckbestimmun-

58 Vgl. Jhering (1992): Der Kampf ums Recht.

gen abdeckt, von denen ausgegangen wird, dass sie allgemein anerkannt werden, oder aber die Frage, ob neue Zweckbestimmungen als Resultat eines politischen Verhandlungsprozesses Anerkennung finden sollen und entsprechend neues Recht geschaffen werden soll. Der politische Kampf um das Recht ist nicht einer um die richtige Anwendung bestehender Rechtsnormen, sondern ein Kampf um die Zwecke, denen die Normen als Mittel dienen sollen. Er ist ein Streit um die Frage, ob das bestehende Recht *gerecht* ist und was im Falle einer negativen Beantwortung gerechtes Recht wäre: ein Streit darüber, ob es den einzelnen Subjekten in gleicher Weise die Güter garantiert, die es ihnen sichern soll, ob es mit Blick auf bestimmte Situationen, bestimmte Lebensumstände und soziale Beziehungen seine Zweckbestimmung verfehlt und daher geändert werden muss; oder aber darüber, welches denn die Güter und damit Zwecke sind, denen das Recht als Mittel dienen soll, und wie es sich mit der Priorisierung bestimmter Güter über andere verhält. Ein politisches Leben findet nur dann statt, wenn derlei Zwecke an das Recht herangetragen werden.⁵⁹

Ziel der Rechtsprechung ist die korrekte Subsumtion des Einzelfalles unter Begriffe und Normen des bestehenden Rechts, die sich aus der Analyse des problematisierten Sachverhaltes und der entsprechenden Rechtsnormen ergeben soll. Da hier nur relative Maßstäbe in Betracht gezogen werden – jene des bestehenden positiven Rechts –, steht hier nur die Korrektheit der Normenanwendung in Frage, nicht aber der Wahrheitsgehalt dieser Normen. Die im politischen Streit vorgebrachten Argumente zur Frage, welchen Zwecken Recht dienen soll, erheben jedoch nicht Anspruch auf bloße Korrektheit, sondern auf Wahrheit. Es ist dies zum einen die Frage der notwendigen Bedingungen für die Verwirklichung eines Gutes wie der Freiheit, die vom Recht den einzelnen garantiert werden soll, deren Vereinbarkeit mit bestimmten, vom bestehenden Recht zugelassenen gesellschaftlichen Beziehungen und Lebensbedingungen aber in Frage gestellt werden kann. Zum anderen ist es die Frage, welches die Ordnung von Werten ist, nach denen die durch das Recht zu garantierenden Güter zu bestimmen sind: ob etwa die freie und ungebundene Entfaltung der Individuen den obersten Zweck des Rechtes darstellen soll oder die Wahrung der kollektiven Identität und des überlieferten Gemeinschaftsgefüges.

Der Kampf um das Recht ist, wenn auch von partikularen Interessen motiviert, zumindest auf der Oberfläche der Argumente kein bloßes Aufeinanderprallen von gegensätzlichen Interessen. Im politischen Kampf um das Recht wird die Nichtanerkennung der eigenen gerechtfertigten Ansprüche als ein Defizit des Rechts selbst präsentiert. »In *meinem* Rechte ist *das* Recht gekränkt und verneint, wird es verteidigt, behauptet und wieder hergestellt«, wie Jhering schreibt. Das

⁵⁹ Vgl. Heller (1992): Staatslehre, S. 331.

persönliche Interesse wird zum allgemeinen Interesse an einem Recht sublimiert, das seine wahre Bestimmung erfüllt. Als Verfehlung dieser Bestimmung des Rechts selbst ist ein gewisses, mich betreffendes Übel aufzuheben, nicht als Verletzung meiner Person. Jhering fährt entsprechend fort:

Welche hohe Bedeutung gewinnt damit der Kampf des Subjekts um sein Recht! Wie tief unter der Höhe dieses idealen, weil allgemeinen Interesses am Rechte liegt die Sphäre des rein Individuellen, die Region der persönlichen Interessen, Zwecke, Leidenschaften, in denen der Unkundige die alleinigen Triebfedern des Rechtsstreites erblickt.⁶⁰

Es wäre durchaus ein Kampf möglich, in dem die einander gegenüberstehenden Parteien sich bloß eine bestimmte Ordnung von Regeln zum eigenen Vorteil aufzwingen möchten. Es wäre dies aber ein Kampf der bloßen Willkür und der Eigeninteressen, von dem sich der politische Kampf um das Recht dadurch unterscheidet, dass er sich auf das Recht als eine übergeordnete, der Willkür der Subjekte zu entziehende Instanz bezieht. Das falsche, bekämpfte Recht ist eben das partikulare, von der subjektiven Willkür oder den subjektiven Mängeln seines Schöpfers gekennzeichnete Recht. Die Argumente, die zugunsten des geforderten, bejahten Rechts vorgebracht werden, erheben den Anspruch auf allgemeine Zustimmungsfähigkeit, stellen den Anspruch auf Wahrheit. Der Anspruch der Allgemeingültigkeit und Wahrheit schließt die Willkür aus. Ein Machthaber, der von der aus der *Politeia* bekannten Lehre des Thrasymachos geleitet wäre, dass Gerechtigkeit jeweils das ist, was der Mächtige als gerecht setzt,⁶¹ dürfte diese Überzeugung nicht aussprechen, anderenfalls er in einen performativen Widerspruch geraten würde.⁶² Die manipulative Rede und die kalkulierte Lüge können nur Wirkung entfalten, solange bei einem ausreichend großen Teil der Herrschaftsunterworfenen ein zumindest rudimentäres Festhalten am Glauben an Wahrheit und Wahrhaftigkeit gegeben ist, der sie für die Manipulation empfänglich macht.

6.3 Neukantianismus und Kampf um das Recht

Wenn aber Politik im Streit darum besteht, was das Gerechte und die gute Ordnung sind, dann haben Politik und Philosophie dieselben Gegenstände, mit Blick

60 Jhering (1992): Der Kampf ums Recht, S. 112, Hervorhebungen im Original.

61 Vgl. Platon (1978): *Politeia* 338 a–341 a, S. 80–83.

62 Dies ist eine Einsicht, die Hitler in einem Privatgespräch mit Hermann Rauschning teilte: »Moralische Gemeinplätze sind unentbehrlich für die Massen. Nichts wäre fehlerhafter für einen Politiker, als in der Pose des unmoralischen Übermenschen zu erscheinen.« Zit. n. Lukács (1955): Die Zerstörung der Vernunft, S. 594.

auf die sich die Geister scheiden. Es ist, folgt man Cornelius Castoriadis, kein Zufall, dass die europäische Philosophie und die Demokratie gleichzeitig und am selben Ort entstanden sind.⁶³ Demokratie wie Philosophie sind Produkte der Auflösung durch Mythos und Brauchtum überlieferter Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten. Während letztere mit Blick auf den Kosmos und das Seiende in seiner Ganzheit eine Klärung der letzten Gründe sucht, betreibt die Demokratie eine Verständigung über die grundlegenden Prinzipien des wohlgeordneten Gemeinwesens. Weil aber die Polis selbst ein Teil des Kosmos und ein Sondergebiet des Seienden ist, fallen auch die Grundfragen der Politik in den Kompetenzbereich der Philosophie. Wenn nun auch Philosophie und Politik den Gegenstand teilen, so besteht doch eine Abgrenzung durch die Art und Weise, wie dieser behandelt wird. Diese Abgrenzung ist, wie dies Platon in seinen Dialogen *Gorgias* und *Politeia* zeigt, eine wechselseitige. Die Philosophie grenzt sich von der politischen – was bei Platon gleichbedeutend ist mit: sophistischen – Behandlung der Frage nach der gerechten und guten Ordnung dadurch ab, dass sie letzterer vorwirft, sich mit Plausibilitäten und Meinungen, mit der bloßen *Doxa* zufrieden zu geben und das Interesse an der Macht über das an der Wahrheitsfindung zu stellen.⁶⁴ Die Politik bewertet das Eintreten für die eine oder andere »Wahrheit«, die Positionierung in der Frage nach dem Gerechten und Guten unter dem Gesichtspunkt der Instrumentalität für den politischen Erfolg, so der Vorwurf.

Dagegen ist die Philosophie seitens der Politik dem Vorwurf ausgesetzt, mit ihrer übermäßigen Gewissenhaftigkeit und ihrem Wahrheitsfanatismus zur Entfremdung gegenüber dem öffentlichen Leben und damit zur Unfähigkeit zu praktischer Wirksamkeit zu führen. Philosophie ist eine Beschäftigung für Jünglinge, an der festzuhalten einem Manne nicht ziemt, wie Sokrates im *Gorgias*⁶⁵ vorgeworfen wird; sie führe letztlich zur Weltflucht, zu Kontemplativität anstelle von Tatkraft, zur bloß verbalen Überlegenheit des Diskutanten, der reale Ohnmacht in der Praxis gegenübersteht, und damit zur Schwächung der Bürgerschaft. Wer sich wie die Philosophen darauf kapriziert, die Erkenntnis der reinen Wahrheit zur Vorbedingung des Handelns zu machen und das Handeln auf der Grundlage der bloßen Meinung als Surrogat für die Wahrheit abgelehnt wird, erreicht damit nur, dass sich Politik und Wahrheitssuche vollends voneinander trennen und damit das Gegenteil der wahrheitsgeleiteten Politik gefördert wird, die man will.⁶⁶ Wo aber der Philosoph sich bereits im Besitz der Wahrheit sieht, dort intendiert

63 Castoriadis (2010): *Das Imaginäre*, S. 42.

64 Vgl. die Ausführungen zur »politischen« Behandlung der Wahrheit in der Lehre der Realpolitik in Abschnitt 2.3 dieses Buches.

65 Platon (1963): *Gorgias* 484 d–486 d, S. 239–242.

66 Vgl. dazu die Polemik Anna Siemsens gegen Leonard Nelson und seinen Kreis, die im Abschnitt 10.4 diskutiert wird.

er, als Tyrann unter Ausschluss der anderen, Unwissenden zu herrschen,⁶⁷ wie ein bereits beim späten Platon zu findender Verdacht der attischen Bürgerschaft lautet.

Sich dem politischen Kampf um das Recht philosophisch zu nähern bedeutet, den Kampf aufeinandertreffender Wahrheitsansprüche zu untersuchen, und zwar mit einem Interesse nicht bloß an der legitimatorischen und dadurch herrschaftsstabilisierenden Funktion dieser Wahrheitsbezüge, sondern an der Wahrheit selbst – also schließlich mit einem Interesse an der Möglichkeit und den Grenzen einer wahrheitsgeleiteten Politik. Hier können eben die Positionierungen der Philosophie gegenüber der politischen Kampfsphäre festgestellt werden, die im Vorhergehenden genannt wurden. Das politische Denken Rudolf Stammers, Paul Natorps (Kap. 7) und Leonard Nelsons (Kap. 10) ist von der Vorstellung bestimmt, dass die Philosophie dazu imstande sei, im Konflikt der Wahrheitsansprüche als Schlichterin zu agieren, auf der Basis von Wissen anstelle von Meinung zu entscheiden und schließlich den politischen Kampf der Parteianschauungen über das Gute und Gerechte, der nicht nur überflüssig, sondern aufgrund der Möglichkeit demagogischen Wirkens auch gefährlich ist, zu ersetzen. Hermann Cohen und insbesondere Max Adler (Kap. 8.3) hingegen erkannten den Einsatzpunkt der Philosophie im Parteienkampf nicht in einer Position übergeordneter Neutralität, sondern inmitten desselben in Form der Auszeichnung einer der zur Wahl gestellten Vorstellungen als die an Wahrheit überlegene. Hans Kelsen und Gustav Radbruch hingegen sahen die Philosophie ebenfalls in der Rolle einer dritten Instanz; nicht jedoch einer, die die Entscheidungen der Politik aufgrund ihrer Einsichten zu fällen sich anschickt, sondern einer, bei der aus der Relativierung der Wahrheitsansprüche die Aufwertung der Prozeduren folgt, innerhalb welcher in der Demokratie die Austragung und Vermittlung der Gegensätze erfolgt: zum einen mit Blick auf deren Funktion für die Wahrung des gesellschaftlichen Friedens, zum anderen aber auf den epistemischen Wert dieser Prozeduren. Die vierte Position, die Vorstellung des Auszugs aus der politischen Konfliktsphäre, wird hier nicht behandelt werden, bedeutet sie ja gerade das Ausweichen vor dem Kampf um das Recht als durch die Philosophie zu bewältigender politischer Wirklichkeit.

Die genannten Autoren sind sämtlich philosophisch im Neukantianismus verwurzelt. Zwar war zum Zeitpunkt der Geburt der demokratischen Republiken in Mitteleuropa der Zenit dieser Strömung der deutschen Philosophie bereits überschritten,⁶⁸ nichtsdestotrotz kam dem Neukantianismus im Bereich der

⁶⁷ Vgl. Platon (1969): *Politikos* 299 c, S. 58.

⁶⁸ Vgl. Beiser (2013): *Weimar Philosophy and the Fate of Neo-Kantianism*, S. 115 f.

Rechtsphilosophie⁶⁹ und der politischen Philosophie⁷⁰ in der frühen Zwischenkriegszeit noch keine andere philosophische Schule an Produktivität und Einfluss gleich. Die politische Philosophie des Neukantianismus ist dabei als Teil seiner Rechtsphilosophie zu verstehen; der politische Konflikt hat in seiner Perspektive das Recht als zentralen Bezugspunkt. Wenn Politik, wie Castoriadis schreibt, die »Selbstinstitution«⁷¹ der Gesellschaft darstellt, also einen Prozess, in dem sie den in ihr bestehenden zwischenmenschlichen Verhältnissen eine bestimmte Gestalt gibt und diesen Akt mit Bezug auf bestimmte Ideen begründet, dann ist es das Recht, in dem dieser Prozess dem Neukantianismus folgend einmündet und von dem er zugleich immer wieder von Neuem ausgeht.

Als politische Philosophie widmet sich der Neukantianismus dem Problem des gemäß eines nicht bloß rechtlichen Maßstabs »wahren« Rechts, auf das auch, wie im Vorhergehenden ausgeführt wurde, die erklärten Absichten der politischen Streitparteien abzielen: sei es, um einen normativen Maßstab zu formulieren, der auf das positive Recht und politische Ordnungsvorstellungen angewendet werden könnte, sei es, um skeptizistisch bzw. relativistisch die Fähigkeit der Philosophie wie auch jeder anderen Instanz zu bestreiten, den politischen Kampf der Meinungen und Interessen durch ein wahres Urteil überflüssig zu machen bzw. zugunsten einer bestimmten Partei zu entscheiden, oder sei es schließlich, um der Demokratie als einer bestimmten Austragungsform des Kampfes um das Recht das Potential zuzuerkennen, einen Prozess des Lernens und der wachsenden Einsicht in den »wahren« Rechtszustand darzustellen.

Von zentraler Bedeutung ist dabei das Verhältnis zwischen den Antworten auf die epistemologische Frage, ob ein normativer Maßstab zu finden ist, der Grundlage der Entscheidung des Streites der Wertvorstellungen und Interessen sein könnte, und den unterschiedlichen institutionellen Rahmungen der Politik, für die in Konsequenz der unterschiedlichen Antworten auf diese Frage optiert wurde. Im politischen Aufeinanderprallen unterschiedlicher Vorstellungen des Gerechten und Guten wird der von Hegel zuerst aufgezeigte Umstand deutlich,

69 Zur neukantianischen Rechtsphilosophie vgl. Ebbinghaus (1988): Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus; Müller (1994): Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus; Kersting (2002): Neukantianische Rechtsbegründung; Alexy u. a. (2002): Neukantianismus und Rechtsphilosophie; Eichhorn (2004): Wirkungen der praktischen Philosophie Kants; Trejo-Mathys (2015): Neokantianism in the philosophy of law.

70 Zur politischen Philosophie des Neukantianismus vgl. Lübke (1958): Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus; Holzhey (1994): Ethischer Sozialismus; Sandkühler (1974): Kant, neukantianischer Sozialismus, Revisionismus; Tucker (1983): Ereignis; Willey (1978): Back to Kant; Sieg (1994): Aufstieg und Fall des Marburger Neukantianismus und jüngst Widmer (2023): Left-Kantianism in the Marburg School. Demnächst soll Will Levines Dissertation *The Movement is Everything: Radical Kantianism and the Ideal of Emancipation in Modern German Political Thought* (University of Chicago, 2019) erscheinen.

71 Castoriadis (1996): La montée de l'insignifiance, S. 274.

dass das Gesetz der praktischen Vernunft, der kategorische Imperativ, als Prinzip der Prüfung des moralisch Pflichtmäßigen die Subjektivität des moralischen Urteils nicht überwindet. In der Sprache der Politik, in der bestimmte Gesetze und Projekte der Öffentlichkeit präsentiert werden, wird allgemeine Zustimmungsfähigkeit postuliert, werden mögliche Gegenstände einer »allgemeinen Gesetzgebung«⁷² vorgeschlagen. Die Anhängerschaften unterschiedlicher politischer Parteien können durchaus aufrichtig ihre Positionen der Prüfung unterzogen haben, die der kategorische Imperativ verlangt; dennoch gelangen sie auf der Basis unterschiedlicher Interessen, Wertorientierungen und Erfahrungen zu unterschiedlichen Resultaten. Die moralische Gewissensprüfung ist Vorwegnahme allgemeiner, einhelliger Zustimmung, die auch den idealen Fluchtpunkt demokratischer Verfahren darstellt. Während aber die Moral monologisch stellvertretend für das Ganze die Frage nach dem Gesollten vor einer internalisierten universellen Willensgemeinschaft stellt, wo der zustimmende Andere natürlich ein Spiegel ist der eigenen subjektiven Interpretationen dessen, was die Existenz als Zweck an sich erfordert, haben Politik und Recht mit einer *de facto* Heterogenität solcher Interpretationen zu tun. In der neukantianischen Behandlung des Politischen wird damit das Problem der Einheit der Erkenntnis zu einem Problem der praktischen Philosophie und damit von Recht und Politik in praktischer und in normativer Hinsicht; wie ist eine Entscheidung über konfligierende Forderungen möglich, wenn deren Unterschiedlichkeit in bestimmten, kulturell und sozial bedingten Vorstellungen über das gute Leben und die Würde des Einzelnen als materiell-ethischen Maßstäben begründet ist, wenn also das Denken der Vielen mit unterschiedlichen, einander widersprechenden Grundlagen arbeitet?

Die Frage der Einheit in der Vielheit ist demnach das Kardinalproblem der neukantianischen Rechtsphilosophie und politischen Philosophie. Recht und Politik werden dann Formen der vernunftgemäßen Bewältigung einer vorgegebenen Vielheit. In dieser theoretischen Grundorientierung spiegelt sich der historische Entstehungshintergrund der einschlägigen neukantianischen Entwürfe. Die Jahre von 1890 bis zu den mitteleuropäischen Revolutionen waren eine Zeit der gesellschaftlichen Pluralisierung und damit des erhöhten politischen Integrationsbedarfs.⁷³ Es sind im für die Entwicklung des Neukantianismus ausschlaggebenden deutschen Kontext die Jahre nach der Aufhebung des Sozialistengesetzes, in denen in der Sozialdemokratie als stärkster politischer Partei im Reichstag eine ideologische Auseinandersetzung geführt wurde in der Frage, ob man sich in den bestehenden Staat integrieren und an dessen Reform arbeiten oder aber

72 Kant (1980): Kritik der praktischen Vernunft, A 54, S. 140.

73 Nipperdey (1995): Deutsche Geschichte 1866–1918, S. 517.

sich maximalistisch auf einen revolutionären Bruch mit der bestehenden Ordnung einstellen soll. Die 1890er Jahre erlebten auch eine bedeutende Stärkung der Frauenrechtsbewegung mit ihren Forderungen nach rechtlicher und politischer Gleichstellung der Frau, das Aufkommen der Jugendbewegung, die zwar bis zum Weltkrieg weitgehend unpolitisch blieb, die jedoch Züge einer kulturellen Rebellion gegen die Verhaltensnormen und Tabus der wilhelminischen Gesellschaft trug,⁷⁴ von Migrationsbewegungen etwa von osteuropäischen Juden in das Reich, schließlich der Herausforderung der Integration nationaler Minderheiten wie der Polen in Preußen oder der Dänen in Schleswig-Holstein.⁷⁵ Ähnliche Entwicklungen fanden natürlich auch im Habsburgischen Reich statt, wo Hans Kelsen und Max Adler den Neukantianismus rechts-, politik- und sozialphilosophisch weiterentwickelten. Das Problem der gesellschaftlichen und staatlich-politischen Integration wird in der neukantianischen Philosophie als ein Problem der Synthesis formuliert und bearbeitet: als Frage nach der Synthesis der heterogenen Interessen und damit der Willen und Zwecke, wie in der Terminologie des Marburger Neukantianismus zu formulieren wäre, sowie der – der südwestdeutschen Schule folgend formuliert – Wertvorstellungen. Synthesis kann die Zusammenführung des Heterogenen und Gegensätzlichen von einer Position überlegener Einsicht aus sein, die im Falle gegensätzlicher Wahrheitsansprüche eine Lösung durch den Ausschluss des Falschen herbeiführt (Stammler, Natorp, Nelson), eine Herstellung von zunehmender Einheit nicht von »oben nach unten« durch das Wirken des Staates, sondern »von unten nach oben« durch die demokratische Selbstorganisation der Gesellschaft (Cohen) oder die revolutionäre Herstellung von Interessen- und Werthomogenität (Adler), oder aber einen Grundbestand an geteilter Wertorientierung bedeuten, der als Gegenkraft zu den Fliehkräften einer in sich heterogenen, werterepluralistischen Gesellschaft stark genug ist, um den Frieden im Inneren und ein Mindestmaß an sozialer und politisch-staatlicher Kohäsion zu gewährleisten (Kelsen, Radbruch). Jede dieser Vorstellungen zur institutionellen Rahmung und Bewältigung der politischen Konfliktsphäre kann als eine bestimmte Form der Vergemeinschaftung durch den Bezug auf Wahrheit verstanden werden: eine Wahrheit, deren Erkenntnis einer übergeordneten Schlichtungsinstanz zuerkannt wird, die sich am Ende eines friedlichen kommunikativen oder eines gewaltsam revolutionären Prozesses durchsetzt oder aber als ein gemeinschaftsstiftender Bestand an Überzeugungen und als Errungen-

74 Von den im Folgenden untersuchten Philosophen waren Leonard Nelson und Paul Natorp in der Jugendbewegung engagiert. Vgl. Natorps Rede auf dem Hohen Meißner-Fest von 1913, Natorp (1914): Hoffnungen und Gefahren unserer Jugendbewegung. Vgl. Nelson (1971): An die freie deutsche Jugend und ihre Freunde; Jegelka (1992): Paul Natorp, S. 187–193.

75 Vgl. Freytag (2018): Das Wilhelminische Kaiserreich 1890–1914, S. 112–116.

schaft der verbindenden historischen Erfahrung Legitimitätsressource für Recht und Institutionen des bestehenden Staates ist.

Wenn die Synthesis gleichermaßen das Grundprinzip der Politik wie der Erkenntnis ist, dann ist die politische Vernunft angesichts der Heterogenität der gesellschaftlichen Interessen und Zwecke vor dieselbe Herausforderung gestellt wie die theoretische Vernunft in der Erfahrung: nämlich eben Einheit in der Mannigfaltigkeit herzustellen. Das Wirken der Vernunft besteht in der Bewältigung einer kontingenten, faktisch gegebenen, nicht selbst aus der Vernunft ableitbaren Mannigfaltigkeit nicht allein der Gegenstände, sondern auch der Wissensbestände und – im Bereich der Praxis – der Willensstrukturen. Der Inhalt des sozialen Lebensprozesses ist in dieser Perspektive der Politik und dem von ihr geschaffenen Recht schon vorgegeben, die Politik schafft diesen nicht, sie ist gewissermaßen eine nachrangige ordnende Tätigkeit. Diese »schwache« philosophische Konzeption von Politik steht in einem Naheverhältnis zu einer Politik, die 1918/19 im Wesentlichen auf eine Änderung des Rahmenwerkes für die Austragung von Weltanschauungs- und Interessengegensätzen abzielte, die im Wesentlichen davor bereits in der Monarchie ausgetragen wurden. Der Revolution fehlten damit aber das dem Begriff der Revolution immanente Moment der radikalen Erneuerung ebenso wie der unbedingte Wille, die Neuordnung zu erzwingen. Wenn Ernst Troeltsch 1919 schreibt, die deutsche Demokratie sei nicht das Produkt einer Revolution, sondern tatsächlich das »Gegengift«⁷⁶ gegen diese, so ist dies eben in diesem Sinne zu verstehen.

Dass der demokratischen Revolution damit ein Mangel innewohnen würde, ist eine wiederholt gegen sie vorgebrachte Kritik. Während der Revolution wurde bereits von Philosophen eine Politik im Modus des monumentalen In-Geltung-Setzens metaphysischer und sittlicher Ideen als Maßstab an die Ereignisse angelegt.⁷⁷ Später sollte Carl Schmitt der Weimarer Nationalversammlung vorwerfen, sich zu keiner existentiell-ethischen *Entscheidung* durchgerungen zu haben, sodass die Verfassung ein Potpourri widersprüchlicher Intentionen und Wertbekenntnisse darstelle.⁷⁸ Eine in diese Kerbe schlagende, frühe Kritik formuliert auch Erich Kaufmann, der die politischen Schwächen des Neukantianismus aus seinen systematischen Defiziten abzuleiten sucht.

In seiner *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie* von 1921 macht der Jurist Kaufmann der letzteren zum Vorwurf, einem formalistischen Verständnis des

⁷⁶ Troeltsch (2002): *Aristokratie*, S. 270.

⁷⁷ Vgl. Liebert (1919): *Vom Gest der Revolutionen*; Wichmann (1920): *Philosophie und Politik*.

⁷⁸ Ausführlich dazu Kapitel 9.4.4.

Rechts zu folgen, für das man sich zu Unrecht auf Kant berufe.⁷⁹ Das Recht erscheint hier als Form, in die das gesellschaftliche Leben als Stoff gebracht werden soll. Diese Vorstellung beruhe in den Unklarheiten der kantischen Theorie der Erkenntnis. Der Neukantianismus betreibe in der Erkenntnistheorie das

eitle Bestreben, in der kategorialen Sphäre synthetischer Funktionen den Wahrheitswert der Erkenntnisse begründen zu wollen. Der Schein, daß das geht, wird dadurch vorgetäuscht, daß die synthetischen Funktionen zu Normen derselben Qualität und Dignität heraufgeschraubt werden wie die Wahrheitsnorm: sei wahr! Erkenne die Wahrheit!⁸⁰

Wahrheitserkenntnis besteht für den Neukantianismus demnach im Akt der Synthesis, die Wahrheit eines Urteils liegt im logisch kohärenten Zusammenstimmen mit der Gesamtheit anderer Erkenntnisurteile. Dieser intellektualistischen oder – moderner gesprochen – kohärenztheoretischen Interpretation sei aber die Rede Kants von der Affektion der Sinnlichkeit durch die Dinge an sich als Ursprung der Vorstellungen und damit der Erkenntnis⁸¹ sowie seine Unterscheidung einer materialen von der bloßen formalen, d. h. logischen Wahrheit von Urteilen entgegengesetzt. Kants Theorie der Wahrheit enthält nach Kaufmann also auch ein korrespondenztheoretisches Modell, das in einen konsistenten Zusammenhang mit den kohärenztheoretischen Annahmen zu bringen weder Kant selbst noch den Neukantianern gelungen sei.⁸² Während die Kohärenztheorie nicht klären kann, wie die Sachhaltigkeit von Erkenntnissen begründet werden soll, kann die Korrespondenztheorie nicht angeben, was unter der Übereinstimmung von Urteil und Gegenstand zu verstehen ist.⁸³

Kaufmann argumentiert, dass der Erkenntnistheorie der Sprung zwischen zwei Polen nicht gelingt, die sie selbst erst auseinandergerissen hat. Was die Erkenntnistheorie nicht zu verbinden vermag, ist aber in der faktischen Erfahrung gegeben in Form der Evidenz, in der Erfahrung auf die Dinge selbst bezogen zu sein, und damit der Erschlossenheit des Wahrheitswertes.

Die im absoluten Wahrheitswert liegende Norm [...] »steckt« in keinem Sinn in der Wirklichkeit, »gehört« in keinem Sinne zur Realität, sondern sie begründet eine Dignität unserer Erkenntnisse, die nicht allen, sondern nur einigen unserer synthetischen Verknüpfungen zu Gegenständen innewohnt.⁸⁴

79 Zu Kaufmanns kritischer Einlassung gegen den Neukantianismus im Kontext des rechtsphilosophischen Antipositivismus in der Weimarer Republik vgl. Le Bouëdec (2007): Gustav Radbruch, S. 222–230.

80 Kaufmann (1921): Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, S. 42. Zu Kaufmann vgl. Schale (2011): Zum Frühwerk von Erich Kaufmann.

81 Vgl. Kant (1976): Kritik der reinen Vernunft, A 19/B 33, S. 63.

82 Vgl. Kaufmann (1921): Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, S. 40–42.

83 Vgl. Zanetti (2002): Kants Auffassung von Wahrheit.

84 Kaufmann (1921): Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, S. 43.

Die ganz triviale Erfahrung ist also in einem gewissen Sinne »monistisch« und »metaphysisch«⁸⁵, insofern sie sich der Nicht-Identität des Phänomenalen und des Noumenalen bewusst ist – im Wissen vom Fehlurteil – und zugleich ihre Trennung durchbricht im Bewusstsein, nicht bloß auf Vorstellungen, sondern auf die Dinge selbst bezogen zu sein.

Die logische Synthesis ist dabei eine Funktion der systematischen Entfaltung dieses ursprünglich erschlossenen Wahrheitswertes im Prozess der Erfahrung. Entsprechend muss die Synthesis der Werte durch die praktische Vernunft die Systematisierung und in sich kohärente Entfaltung eines Wertes sein. Die Pole des Formellen – der Synthesis – und des Materiellen – die Werte – sind nicht in der Weise voneinander trennbar, dass eine »reine« Rationalität, losgelöst von allem materiellen Wertbezug, bestehen könnte. Das Recht und die vernunftgeleitete Politik synthetisieren nicht lediglich von außen die Vielheit der Zwecke, Interessen und Wertvorstellungen, die das Handeln der Individuen bestimmen, und bringen diese zu formaler Einheit und Übereinstimmung, sondern synthetisieren sie gemäß eines materialen Wertes, sind selbst dicht-inhaltlicher Ausdruck von Wertvorstellungen. Gegen den seiner Einschätzung nach wertblinden Formalismus und – im Falle von Vertretern wie Hans Kelsen und Gustav Radbruch – Relativismus der Neukantianer gewendet fordert Kaufmann kurz nach der Revolution eine Rechtsphilosophie, die dem generellen Bedürfnis nach Orientierung nachzukommen vermag und eine sinngebende, Vergemeinschaftung stiftende Wertidee ausspricht – eine Wertidee, deren monumentale Einsetzung in der Revolution versäumt wurde.

Den Gegensatz von Form und Stoff bzw. Materie setzt Kaufmann mit dem von Abstraktion und Konkretum, von Rationalität und Leben gleich. Die »abstraktesten, jedes konkreten Inhaltes entleerten Allgemeinbegriffe« seien zu

Surrogaten von weltanschauungsmäßigen Werten geworden, [...] die Realitäten des geistigen Lebens sind ausgehöhlt, und ihr Wertgehalt ist statt in konkrete lebendige Geistigkeit in leere Formen und Abstraktionen verlegt. Wo von Sinn und Gültigkeiten gesprochen wird, sind es unter den analytischen Gesichtspunkten der Erkenntniskritik gewonnene logische Abstraktionen, keine schaubaren und erlebbaren Werte. [...] Aushöhlung und Entleerung alles Lebendigen ist das letzte Wort.⁸⁶

Er merkt 1921 an, dass sich in der Philosophie bereits »immer vernehmbarer« eine Auflehnung des »zurückgedrängte[n], aber nicht zurückdrängbaren ›Leben[s]«, des »Nichtrationalisierbaren« gegen die »rationalistische Hybris«⁸⁷ andeute. Wenn der philosophische Rationalismus keinen Platz für eine substan-

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 38.

⁸⁶ Ebd., S. 100.

⁸⁷ Ebd., S. 101.

tielle Wertorientierung lässt, dann wende sich jedoch das Bedürfnis nach einer solchen rationalitätsfeindlichen Denkweisen zu. Der Erfolg des Wertorientierungen nur noch voluntaristisch und dezisionistisch begründenden politischen Existentialismus sollte, so scheint es, diese Diagnose Kaufmanns bestätigen. Die existentialistische Aufladung des Politischen in der Zwischenkriegszeit beschwört immer wieder die Vorstellung einer unbedingten Selbstverpflichtung gegenüber dem absolut Werthafte – in der Regel das »Volk« du sein Gedeihen – oder aber die Idee der Politik als monumentale Schöpfung des Sinn- und Werthafte in einer feindlichen, sinngefährdenden Welt.⁸⁸

Gerade als letzter großer Versuch vor dem Überhandnehmen lebensphilosophischer und existentialistischer Tendenzen, das politische Leben in der Tradition der Philosophie der Aufklärung denkend zu bewältigen, interessiert der Neukantianismus hier. Dem metaphysischen Bedürfnis der Zeit nicht nachgegeben zu haben,⁸⁹ darin kann gerade der Vorzug des Neukantianismus gesehen werden. Die Unentschiedenheit, die ihm vorgeworfen wurde, ist Normalität in der Demokratie. Dort, wo er am Weitestgehenden in die Demokratie einfand, setzte der Neukantianismus das kritizistische Wissen über das Wissen, die Selbsteinschränkung der Erkenntnis gegen die politische Übersetzung von Ansprüchen auf metaphysische, absolute Wahrheit. Er stellte somit die gedanklichen Mittel bereit, um mit dieser Unentschiedenheit und Offenheit zu leben. Jedoch wurde diese Harmonisierung von Kritizismus und Demokratie nicht immer erreicht, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Kaufmanns Kritik ist indes dahingehend zuzustimmen und gleichzeitig zu relativieren, dass der Neukantianismus mit seinen unterschiedlichen Konzeptionen einer Synthesis der wert- und interessenmäßigen Gegensätze in der Gesellschaft durchaus von einem bestimmten Wertgehalt geleitet ist, dass er aber keine ausreichenden Unternehmungen tätigt, um dies auszuweisen und theoretisch zu begründen. Es ist dies der Wert des gesellschaftlichen Friedens, der im Zuge einer von der »ungeselligen Geselligkeit« des Menschen bestimmten Geschichte sich als erstrebenswertes Gut manifestiert. Das Bestreben der Philosophie, die Politik ihren Regeln zu unterstellen, wird, wie es Kant in seiner Geschichtsphilosophie ausgeführt hat,⁹⁰ angetrieben von erfahrener Not. Es ist

88 Siehe Kapitel 4 dieses Buches. Moritz Julius Bonn sollte 1925 argumentieren, dass das Verlangen nach monumentalen Bedeutungen und Ideen Resultat des Krieges und der Propaganda gewesen sei. Das Furchtbare wäre nur durch sie zu ertragen gewesen. Dieses Verlangen nach geistigen Inhalten im Register des Leidenschaftlichen und Heroischen, aber auch Phantastischen sei dann in der Demokratie erhalten geblieben, die es aber unweigerlich enttäuschen musste. Vgl. Bonn (2015); Zur Krisis der europäischen Demokratie, S. 160.

89 Vgl. Thornhill (2007); German Political Philosophy, S. 293.

90 Siehe Abschnitt 2.4 dieses Buches.

dies die konkrete Not, die die zugespitzten politischen und sozialen Konflikte in der Revolution und der Folgezeit brachten, auf die eine Antwort gegeben werden soll. Die Herausforderung liegt darin, die Forderungen der Gerechtigkeit mit jenen des Friedens zu vereinen. Dabei hängt von den jeweils vorausgesetzten epistemologischen und sozialphilosophischen Prämissen ab, ob diese Einheit durch eine zum Richterspruch über die konfligierenden Willen fähige Instanz oder durch die revolutionäre Durchsetzung der vernunftgeforderten Gesellschaftsordnung hergestellt werden soll oder aber aufgrund der kritizistischen Einsicht in die inneren Spaltungen und Grenzen der praktischen Vernunft der verbindende Wille zu Vorkehrungen, die ein Zusammenleben trotz bleibender Gegensätze ermöglichen, als die höchste erreichbare Form von Einheit gilt. Auf diese Verknüpfung von Wahrheitsbezug und Noterfahrung, auf die Noterfahrung als untergründiges Motiv und Beweggrund des Denkens soll in der Diskussion der neukantianischen Autoren im Folgenden eine besondere Aufmerksamkeit gelegt werden. Die Not kann als Modus der Affektion verstanden werden, die die immer wieder erneute Herstellung der Synthese in Form der Rekonstruktion der zwischenmenschlichen Verhältnisse durch die politische Aktion und die Veränderung des Rechts fordert. Das affizierende Objekt und das affizierte Subjekt, das die politische Verbindung herstellende und das politisch verbundene Subjekt sind hier identisch; die Not ist Erfahrungsweise der zwischenmenschlichen Verhältnisse als einer objektiven Realität, die Politik ist zwischenmenschliche Aktivität, die diese Verhältnisse formt und durch diesen Eingriff neue Noterfahrungen hervorbringt, solange nicht in einem idealen Ende der Geschichte und der Politik die Gesellschaft sich in eine Form gebracht hat, in der sie absolut mit sich selbst identisch ist.

Ein weiterer von Kaufmann gegenüber dem Neukantianismus geäußerter Vorwurf lautet, dass dieser in seinem »formalistischen« Absehen vom stofflichen Substrat des Rechts, den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen, die Machtverhältnisse in seinen Konstruktionen des richtigen Rechts übergehe. »Weil das Recht als soziologische Erscheinung ein ›Machtelement‹ enthalten muß«, so Kaufmann,

kann das Recht nur dann wertvolles Recht sein, wenn diese Macht in den Dienst von wertvollen, den Rechtsgenossen »zumutbaren« konkreten Gemeinschaftszwecken gestellt ist. Gewiß ist das Recht ohne es tragende und stützende Macht und reale Interessen, die sich in seinen Dienst stellen, kein »wirklich geltendes« Recht, keine das Leben wirklich beherrschende »Macht.«⁹¹

Man wollte sich nicht nur kontemplativ zu den Fragen der Politik und des Rechts verhalten, wie es den Philosophen im *Gorgias* vorgeworfen wird, man

⁹¹ Kaufmann (1921): Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, S. 69.

wollte die Gestaltung des Rechts anleiten. Dafür war es aber notwendig, sich mit den gesellschaftlichen Machtverhältnissen zu synchronisieren, um die in ihnen bestehenden Tendenzen zu nutzen und gleichsam auf ihrem Rücken zur angestrebten vernunftgemäßen Politik zu gelangen. Tatsächlich ist aber bei einzelnen Vertretern die Vorstellung einer von einer übergeordneten Stellung aus getätigten Beurteilung von politischen Bestrebungen und Zielsetzungen mit der illusionären Vorstellung verknüpft, souverän die Rolle des Schlichters und Schiedsrichters ausüben zu können. Es besteht durchaus die Tendenz, sich nicht eingehender mit der Frage der politischen Machtgrundlage auseinanderzusetzen. Diese illusionäre Selbstverortung und Machtvergessenheit bilden den Ausgangspunkt der folgenden vier Kapitel. Anders als Rudolf Stammler und Paul Natorp ist der Zusammenschluss der Willen und Interessen bei Hermann Cohen nicht Akt einer Ordnungsinstanz, die über den Kräften und Bewegungen der Gesellschaft steht, sondern Resultat der staatlich-rechtlichen Selbstorganisation letzterer. Beim Marxisten Max Adler wird die Frage der Selbstorganisation der gesellschaftlichen Pluralität zur Frage nach der autoritären Reorganisation durch das diktatorisch regierende Proletariat. Hans Kelsen und Gustav Radbruch gehen hingegen vom Befund einander entgegengesetzter, zugleich sich nicht gegen den Widerstand der anderen Seite durchzusetzen vermögender Interessen aus, die eine prekäre Statik hervorbringen. Diese auf Dauer gestellte gesellschaftliche Spaltung und Nicht-Entscheidung des Konflikts finden bei ihnen einen Widerschein in der Spaltung der praktischen Vernunft und der Unmöglichkeit einer rationalen Entscheidung über die konfligierenden Vorstellungen über das Gute und Gerechte. Im vierten Kapitel zu Leonard Nelson wird gleichsam der Kreis geschlossen, indem wieder zu einem Vertreter der Idee einer Herrschaft der Philosophen zurückgekehrt wird: eine Rückkehr, die sich angesichts von Gefahren vollzieht, die der Demokratie innewohnen und in ihr anwachsen, und Ausdruck fehlenden Vertrauens ist, diese mit den Mitteln der Demokratie bewältigen zu können.

7. Synthesis von oben. Die sozialpolitische und sozialpädagogische Herstellung von Willenseinheit

7.1 Rudolf Stammler und das »richtige Recht«

Die politische Philosophie und Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus weisen eine Zielsetzung auf, die von sämtlichen ihrer Vertreter geteilt wird: nämlich die Unterordnung des ohne den Beitrag der Philosophie irrational verlaufenden politischen Lebens unter die Gesetze der Vernunft. Die Aufgabe liegt dementsprechend darin, die Gesetze des vernunftgemäßen Lebens nicht des Einzelnen, sondern der Gesellschaft als ganzer zu formulieren und philosophisch zu begründen, die dann als Kriterium bei der Prüfung politischer Bestrebungen dienen oder selbst bestimmte Zielsetzungen fundieren. Die philosophisch angeleitete Politik wäre eine, die vom Standpunkt der einzigen und einheitlichen Vernunft die Interessen- und Wertkonflikte der Gesellschaft beurteilt und in diese eingreift.

Neukantianische Denker wie Rudolf Stammler, Hermann Cohen, Paul Natorp, Franz Staudinger oder Karl Vorländer, die in den 1890er Jahren mit gesellschaftskritischen und sozialreformerischen Schriften auftraten, formulierten ihre Ideen im historischen Kontext zum einen des deutschen Imperialismus, und der damit einhergehenden Dominanz macht- und realpolitischer Episteme des Politischen, zum anderen einer gleichzeitigen innenpolitischen Öffnung (Aufhebung des Sozialistengesetzes 1890), aufkommender soziokultureller Reformbewegungen (Jugendbewegung, Siedlungsbewegung, Lebensreformbewegung) und eines steigenden Lebensniveaus der Arbeiterklasse, die in der sozialdemokratischen Theorie und Propaganda zur Erbin der bürgerlichen Kultur und Trägerin gesellschaftlichen Fortschritts erklärt wurde. Einen tendenziell gegenkulturellen Charakter hatte die politische Philosophie der Marburger Neukantianer dadurch, dass ihre Vertreter sich den Zielsetzungen nicht nur der Sozialdemokratie und der Arbeiterbewegung, sondern auch der Jugendbewegung und der Reformpädagogik sowie der in den 1890er Jahren aus dem angloamerikanischen Raum in die deutschsprachigen Länder gelangenden »Ethischen Bewegung« verbunden sa-

hen, die in den Worten Max Adlers »in eine Welt des Kampfes und des Hasses [...] die Ethik als ein Panier der Versöhnung« zu tragen und die »ökonomischen und politischen Kämpfe unserer Zeit zu ›ethisieren‹«¹ versuchte. Mit ihrem normativen Zugang zur Politik stand sie in Opposition zur Realpolitik als dem herrschenden politisch-philosophischen Paradigma des Wilhelminismus. Auch wenn die geschichtstheoretischen Begründungen unterschiedlich ausfielen, so war den Protagonisten die Erwartung gemein, dass die Tendenzen der Geschichte die Politik in die Bahnen der Vernunft leiten würden. Das »engagierte Denken« der Neukantianer ist Ausdruck der Zuversicht, dass die Philosophie nach einer bis zur gescheiterten Revolution von 1848 zurückreichenden Periode der Entpolitisierung zu einer neuen, leitenden Rolle in der Politik aufsteigen würde.²

Blickt man auf den hier interessierenden Kampf der Parteien und sozialen Gruppen im Inneren der Gesellschaft, der von Friedrich Paulsen als eine Art latenter Kriegszustand beschrieben wurde, ist ein zentraler normativer Grundbegriff, den der Neukantianismus zur Anwendung bringt, jener der *Einheit des sozialen Wollens*. Die Willenseinheit kann als eine Rekonstruktion des Rousseauschen *volonté générale* mit den Mitteln der Transzendentalphilosophie Kants angesehen werden, die sich jedoch in bedeutenden Punkten von dessen eigener Rekonstruktion unterscheidet. Willenseinheit herzustellen bedeutet, die Gesellschaft von ihrem Seinszustand der widerstreitenden Sonderinteressen und sich bekämpfender Machtbestrebungen zum Sollzustand der konfliktfreien Zusammenstimmung und Vereinigung der Einzelzwecke zu führen. So wie die Erfahrung und das individuelle sittliche Handeln steht auch der Zusammenschluss von subjektiven Einzelzwecken und Bedürfnissen in einer gut eingerichteten sozialen Ordnung unter dem Vernunftgesetz der Einheit.

Das primäre Mittel, eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung und damit ein Zusammenwirken der Subjekte durchzusetzen, ist das Recht. Soll eine Gesellschaft zum Zustand der Willenseinheit geführt werden, so muss ihr Recht Ausdruck dieses Zusammenstimmens der Einzelwillen sein. So bildet sich im Kontext des Marburger Zweigs des Neukantianismus die systematische Reflexion auf die normativen Grundlagen sozialpolitischer Praxis im Rahmen rechtsphilosophischer Theoriebildung aus. Eine maßgebliche Bedeutung kommt dabei dem heute weitgehend in Vergessenheit geratenen, durch sein 1896 erschienenen monumentales Werk *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* aber mit Blick auf die zeitgenössische Debatte einflussrei-

1 Adler (1924): Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, S. 6. Angehörige dieser Bewegung, die in der Zeitschrift *Ethische Kultur* ihr publizistisches Hauptorgan hatte, waren in der Philosophie Friedrich Paulsen, Paul Natorp, Ferdinand Tönnies, Friedrich Wilhelm Foerster und, Franz Staudinger.

2 Vgl. Lübke (1974): Politische Philosophie in Deutschland, S. 9–26, 83–89.

chen Rechtswissenschaftler und Philosophen Rudolf Stammler zu. Aufgrund ihrer Bedeutung für die neukantianische rechtsphilosophische Diskussion sollen Stämmers Überlegungen hier etwas ausführlicher untersucht werden.

Es entspricht dabei der übergreifenden, am »Faktum der Wissenschaft« als Rationalitätsgaranten philosophischer Grundlagenreflexion orientierten Methodik des Marburger Neukantianismus,³ dass Stammler bei der Normbegründung von einer erkenntnistheoretischen Analyse der konstitutiven Begriffe des Gegenstandsbereiches der empirischen »Wissenschaft von dem sozialen Leben«⁴ ausgeht. Mit Blick auf die Forschungsarbeit der Nationalökonomie und der Jurisprudenz stellt er die Frage nach einem »allgemeingültigen gesetzmäßigen Zusammenhang aller besonderen hier möglichen Erkenntnisse«, einer der »Gesetzmäßigkeit der Natur« analogen »allgemeine[n] Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens der Menschen«⁵, von deren Verfasstheit es abhinge, welche Methoden in den Sozialwissenschaften sachadäquat zur Anwendung zu bringen sind. Die Pointe der umfangreichen kritischen Auseinandersetzung Stämmers mit der »materialistischen Geschichtsauffassung« ist nun die, dass die »materialistische« Anwendung des Kausalitätsbegriffs auf die Phänomene des sozialen Lebens deren teleologische Verfasstheit verfehle. Das soziale Leben sei Gegenstand von zusammenhängenden Regelungen immer höherer Ordnung,⁶ was den Begriff einer umfassenden und durchgehenden Regelung notwendig mache. Diese »formale Regelung« sei es, die »als begriffliches Merkmal das gesellschaftliche Dasein der Menschen konstituiert und als einen Gegenstand eigener Art möglich macht«⁷ und die daher als Regulativ der sozialwissenschaftlichen Erkenntnisarbeit dienen soll, deren Ziel eben im Erfassen des sozialen Regelungszusammenhanges liege.

3 Zur Methodologie des Marburger Neukantianismus im Allgemeinen vgl. Luft (2015): *The Space of Culture*, v. a. S. 25–74 (zu Hermann Cohen); und Renz (2002): *Die Rationalität der Kultur*; mit Bezug auf die politische Philosophie und Rechtsphilosophie vgl. Gigliotti (1994): *Ethik und das Faktum der Rechtswissenschaft* bei Hermann Cohen; Müller (1992): *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus*, S. 31–80.

4 Stammler (1896): *Wirtschaft und Recht*, S. 3. Zu Stämmers systematischem Ansetzen bei der epistemologischen Kritik der juristischen Erkenntnis vgl. Wenn (2003): *Juristische Erkenntniskritik. Dass sich Kant, anders als in der Kritik der reinen Vernunft, in der er »die eigentlichen metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft ermittelt und aufgerichtet« habe, sich in der praktischen Philosophie nicht in entsprechender Weise an der Rechtswissenschaft als Gegenstück orientiert habe, wird ihm dabei von Hermann Cohen, dem Haupt der Marburger Schule des Neukantianismus, zum Vorwurf gemacht; siehe Cohen (1904): *Ethik des reinen Willens*, S. 215. Kritisch zum Verständnis der kantischen Methodologie bei den Marburgern verhält sich Wolfgang Kersting; siehe Kersting (2002): *Neukantianische Rechtsbegründung*, S. 26–29; Kersting (1999): *Die doppelte Negation des Rechts*.*

5 Stammler (1896): *Wirtschaft und Recht*, S. 4 f.

6 Vgl. ebd., S. 455.

7 Ebd., S. 136.

Soziale Regeln unterteilen sich in primär aus Sitte und überlieferten gesellschaftlichen Verkehrsformen stammenden Konventionalregeln, die »lediglich zufolge der Einwilligung des Unterstellten« gelten, und Recht, das »formal als Zwangsgebot über dem Einzelnen in Geltung stehen« will, das also an eine Instanz gebunden ist, die diese Zwangsbewehrung durchzusetzen vermag.⁸ Stammler ist nun in erster Linie daran interessiert, die erkenntnistheoretischen Grundlagen für die Analyse der modernen Gesellschaft zu liefern, deren Komplexität und Dynamik eine zunehmende Durchdringung des zwischenmenschlichen Verkehrs durch das Recht bedingen. Dementsprechend konkretisiert sich seine Analyse der sozialen Regelung auf das Verhältnis von Recht und Wirtschaft, das gegen die marxistische Ableitung des Rechts als Überbauphänomen gerichtet als Form-Materie-Relation bestimmt wird. Wirtschaftliche Interaktionen stellen die Materie des sozialen Lebens dar, deren Formbestimmtheit erst durch Rechtsregeln konstituiert wird. Durch das Recht nehmen die Ökonomie als ein bestimmtes »auf Bedürfnisbefriedigung gerichtetes menschliches Zusammenwirken«⁹ und das soziale Leben als eine »zusammenstimmende Tätigkeit«¹⁰ feste Gestalt an. Welchen Grad der Durchdringung durch Regulierung eine Wirtschaft erhält und in welchem Maße sie Räume der individuellen Initiative freilässt, die Alternative zwischen gemeinschaftlicher Planung oder spontanem Marktgeschehen, ist durch diese Begriffsbestimmung noch offen gelassen; wesentlich ist nur, dass die einzelnen Tätigkeiten ihren Endzweck nicht in sich selbst unter Absehen der Zwecke anderer Subjekte haben, sondern aus der Perspektive des Rechts sich durch eine einheitliche Regelung in eine zusammenstimmende Tätigkeit zusammenfassen lassen müssen.

Der rechtlichen Regelung als *causa formalis* gesellschaftlicher Interaktionen ist also eine *causa finalis* der gesellschaftlichen Zielbestimmung immanent. Spätestens hier ist auf die Frage einzugehen, inwiefern in Stammlers regulativ-erkenntnisleitenden Begriff der rechtlichen Regelung ein bestimmtes normatives Gesellschaftsideal geschmuggelt und Erkenntnistheorie mit normativer Sozialphilosophie vermengt werden – ein Problem, das auf den ersten Seiten von *Wirtschaft und Recht* bereits deutlich wird, auf denen Stammler behauptet, mit dem Begriff der sozialen Regelung nicht nur eine Grundlegung für die sozialwissenschaftliche Erkenntnisarbeit, sondern auch einen Maßstab für »konkrete sozialpolitische Fragen« an die Hand zu geben, die nun »nach dem Grundgesetze des sozialen Lebens neu gerichtet und bestimmt«¹¹ werden könnten. Max Weber, dessen Forschungen

8 Ebd., S. 129.

9 Ebd., S. 137.

10 Stammler (1902): Die Lehre von dem richtigen Rechte, S. 7.

11 Stammler (1896): Wirtschaft und Recht, S. 6.

sich auf eine Vielfalt sozialer Phänomene erstrecken, gegenüber der Stammlers Philosophie sich als eine repetitive Reduktion der Vielfalt des Sozialen auf ein abstraktes Grundprinzip ausnimmt, hält Letzterem in einer schonungslosen Besprechung der zweiten Auflage von *Wirtschaft und Recht* unter anderem entgegen,¹² dass dem Empiriker sich eine Pluralität von sozialen Regelungen zeige, die zwar in Wechselwirkung zueinander stehen, sich aber nicht systematisch-einheitlich als Teile einer Gesamtregelung aufeinander beziehen lassen. Schon der regulative Begriff der »sozialen Gesetzmäßigkeit« sei also für die unvoreingenommene empirische Sozialforschung unbrauchbar, geschweige denn dessen Kurzschließung mit der praktisch-normativen Ebene. Stammlers Unternehmen schwanke unentschieden zwischen einer sozialtheoretischen Rekonstruktion des Gesellschaftlichen (Sein) und einer Begründung sozialpolitisch leitender Normen (Sollen) und müsse letztlich beide seiner Zielsetzungen verfehlen.

Es liegt nahe, diesen systematischen Fehler Stammlers in seiner disziplinären Prägung als Jurist begründet zu sehen, liegt doch der juristischen Rechtsauslegung und -anwendung die heuristische These eines umfassenden und einheitlichen Regelungszustands aller möglichen sozialen Interaktionen zugrunde.¹³ Dieses operative Axiom juristischer Praxis,¹⁴ die Gesellschaft als einen Bereich durchdringender rechtlicher Regelung bestimmt, wird bei Stammler sozialphilosophisch zur Grundbestimmung des Gesellschaftlichen generalisiert. Dem entspricht, dass Stammler das Recht zu einer »Grundbedingung« der »Ausführung« der »Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens im ganzen«¹⁵ erklärt, was den Schluss nahelegt, dass mit der zunehmenden Verrechtlichung des sozialen Lebens und der Verdrängung der Pluralität vorrechtlicher, kein System zusammenhängender Satzungen darstellenden Konventionalregelungen auch ein gesellschaftlicher Defizienzzustand überwunden werde und eine Gesellschaft gleichsam erst durch das bewusst gesetzte Recht und den gesteigerten Ordnungsgrad aus einem Zustand ursprünglicher Zerstreung zu sich gelangt.¹⁶

12 Ähnlich harsch fällt Max Adlers Kritik aus, die den selben Schwachpunkt offenlegt; vgl. Adler (1922): *Marxistische Probleme*, S. 214–254.

13 Vgl. auch Max Adlers kritische Beobachtung des »praktische[n], ja juristische[n], jedenfalls aber nicht theoretische[n] Grundinteresse[s] der stammlerschen Problemstellung«; vgl. Adler (1974): *Marxistische Probleme*, S. 167.

14 Hans Kelsen hat dieses unter dem Einfluss des Marburger Neukantianismus und damit Stammlers Begriff der durchgehenden Regelung wirkungsreich in seiner *Reinen Rechtslehre* grundgelegt. Seine Idee der Grundnorm stellt im Wesentlichen eine Weiterentwicklung einer in der formalen Rechtslehre Stammlers (siehe die folgenden Ausführungen) zu findenden Idee dar. Vgl. Kelsen (2008): *Reine Rechtslehre*.

15 Stammler (1896): *Wirtschaft und Recht*, S. 13.

16 Diese Perspektivierung des Rechts Stammler folgt dabei dem bereits genannten methodologischen Grundsatz, die philosophische Grundlagenrekonstruktion beim Faktum der Wissenschaft beginnen zu

Dazu gesellt sich noch eine zweite Extrapolation einer heuristischen Fiktion der Jurisprudenz: die Annahme eines Willens als intentionaler Grund der Regelung, der auf eine bestimmte Form des geordneten Zusammenwirkens als seinen Zweck abzielt. Das Recht ist Mittel eines auf das soziale Leben gerichteten zwangsbewehrten Ordnungswillens, oder in Stammlers Worten: »Recht ist das unverletzbar selbstherrlich verbindende Wollen.«¹⁷ Dass Satzungen einer Rechtsordnung in ihrer Ganzheit Ausdruck eines einheitlichen Willens darstellen, ist natürlich eine Fiktion, die in Spannung zur faktischen Rechtsgenese steht. Es ist ein Hilfsmittel der Vereindeutigungsarbeit der juristischen Interpretation, die aus einem heterogenen, historisch gewachsenen Material von positiven Normen einen einheitlichen teleologischen Sinn konstruiert.

Die theoretische Bestimmung von Gesellschaft erfolgt also von Konstruktionsbegriffen der Rechtsauslegung her. Diese Perspektive auf das soziale Leben von seiner rechtlichen Regulierung her ist nicht nur erkenntnis- und sozialtheoretisch, sondern auch für die von Stammler anvisierte Praxis, die er ebenso wie die Sozialwissenschaft grundlagentheoretisch fundieren will, folgenreich. Die heuristischen Fiktionen des Juristen bestimmen auch die Vorstellung von der geforderten sozialpolitischen Gestaltung: die durchgehende Regelung, die einen einheitlichen sozialen Lebensprozess konstituiert, und das Zusammenstimmen der Tätigkeiten als Ausdruck eines übergreifenden Willens des Gesetzgebers. Gesellschaft bzw. soziales Leben erscheinen als Gegenstand eines souveränen Zugriffs, die Willenseinheit des sozialen Lebens gilt ihm als Resultat der Durchsetzung eines ordnend-gestaltenden Willens durch das Mittel des Rechts.

Nun ist aber die Bestimmung, zwangsbewehrte Regelung sozialen Handelns darzustellen, auf jeden Bestand positiven Rechts anwendbar; durchgehende Regelungen sozialen Handelns sind in unterschiedlicher Weise und zu unterschiedlichen Zwecken möglich. Aus den bisherigen Bestimmungen des sozialen Lebens und des Rechts ergibt sich noch kein Maßstab, um über die Güte unterschiedlicher Ordnungssysteme zu richten. Dies ist nun auch nicht herkömmlich Aufgabe des Juristen. Die juristische Rationalität beschränkt sich auf die Subsumtion von Handlungen unter die Satzungen einer Rechtsordnung und die Systematisierung letzterer in der Rechtsauslegung, sie geht über die Mitarbeit an der Einrichtung einer einheitlichen »Rechtswelt« durch rechtliche Satzungen geordneter Zustände und Handlungen nicht hinaus. Die Sphäre der Politik bedarf jedoch noch

lassen. Ausgangspunkt ist damit wie Cohen schreibt, nicht die unmittelbare »Gegebenheit von Dingen«, sondern ihre Vergegenständlichung in der wissenschaftlichen Erkenntnis; Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 88. Dementsprechend fallen bei Stammlers Thematisierung des Rechts zahlreiche – um mit Husserl zu sprechen – »Abschattungen« des Rechtsphänomens weg, u. a. seine politische Genese oder die soziale Bedingtheit seiner Geltungskraft.

¹⁷ Stammler (1925): Begriff und Bedeutung der Rechtsphilosophie, S. 10.

der Anreicherung des Rechtsbegriffs um ein weiteres Kriterium, das sie imstande setzt, unter alternativen rechtlichen Ordnungswollen und konkurrierenden Formen des Zusammenwirkens die »richtigen« zu bestimmen.

Stammler unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen dem »Begriff des Rechtes« und der »Idee des Rechtes«. Ersterer bestimmt lediglich die konstitutiven Elemente, die dem Rechtscharakter einer sozialen Regel zugrunde liegen, durch letztere wird dem Recht eine »ideale Aufgabe« gestellt, nämlich die »Gemeinschaft frei wollender Menschen«.¹⁸ Recht als solches stellt einen beliebigen Zusammenhang des sozialen Lebens her; an der Idee des Rechtes gemessen »richtiges Recht« nähert diesen an das »soziale Ideal«¹⁹ an. Stammler führt bei dessen Bestimmung das kantische Kriterium der Selbstzweckhaftigkeit der einzelnen rechtlich Verbundenen ein, an dem richtiges rechtliches Ordnungswollen ausgerichtet sei. Im richtigen Recht ist das Zusammenstimmen der Einzelzwecke nicht bloß Folge der gemeinsamen Unterwerfung unter eine zwangsbewehrte Regel und der damit einhergehenden Begrenzung zulässigen Handelns und möglicher Zwecksetzungen, sondern der Arbeit an einer »Harmonie«²⁰ der sozial verbundenen Willenssubjekte und ihrer Bestrebungen.

Stammler beharrt nun darauf, dass sein Ideal des Rechts nicht mit naturrechtlich begründeten subjektiven Rechten²¹ oder einer Bezugnahme auf rechtsexterne moralische Größen zu verwechseln ist, und behauptet eine immanente Ableitbarkeit des Rechtsideals aus den im Rechtsbegriff zusammengefassten konstitutiven Bestimmungen des Rechts. Die Ableitung sucht er im 1902 erschienenen Werk *Die Lehre von dem richtigen Rechte* zu leisten, in dem der Autor sich auf die normative Grundlegung der Rechtsbewertung konzentriert, und zwar durch die Einführung eines anthropologischen Elements in die Begriffsbestimmung des Rechts:

Wenn wir untersuchen, was in dem Begriffe einer rechtlichen Verbindung von Menschen dem sachlichen Inhalte nach in einer allgemeingültigen Weise gelegen ist, so kommen wir zu dem Ziele: dass die Vereinigten, indem sie zusammenstehen wollen, ihre Zwecke besser zu fördern in der Lage sind. Es ist in jeder Rechtsordnung notwendig das Eine gedacht, dass die ihr Unterstellten den Kampf um das Dasein mit grösserem Erfolge führen mögen, so dass durch die Einfügung der Gemeinschaft jeder zugleich sich am besten noch dienen kann.²²

18 Stammler (1925): *Begriff und Bedeutung der Rechtsphilosophie*, S. 15 f.; siehe auch Stammler (1896): *Wirtschaft und Recht*, S. 572.

19 Ebd., S. 588.

20 Stammler (1902): *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, S. 196.

21 Der Vorwurf, mit seiner Theorie des richtigen Rechts in das alte Naturrecht zurückgefallen zu sein, wurde gegen Stammler wiederholt erhoben. Vgl. Cathrein (1922/23): *Naturrechtliche Strömungen in der Rechtsphilosophie der Gegenwart*, S. 62.

22 Stammler (1902): *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, S. 196.

Ist die Genese sozialer und weiterer Folge rechtlicher Zusammenschlüsse anthropologisch auf die Steigerung von Befriedigungschancen der Bedürfnisse der verbundenen Individuen zurückzuführen, so verwirklicht eine Arbeit an der rechtlichen Regulierung, die »ein sachliches Zusammenstimmen unter den allgemein geltenden und stofflich besonderen Elementen«²³ in der Weise herstellt, dass nicht nur »Widerspruch zwischen diesen Elementen« vermieden, sondern auch die Steigerung der individuellen Befriedigungschancen erreicht wird, die grundlegende Zweckbestimmung jeder Rechtsordnung. Aus dieser allgemeinen teleologischen Zweckbestimmung des Rechts meint Stammler ein allgemeingültiges Kriterium und damit einhergehend eine objektive »Methode« zur Bewertung von Rechtsordnungen ableiten zu können: Wenn das »Ziel der rechtlichen Gemeinschaft« in der »Verbindung der einzelnen Verbundenen in ihrem Wollen als Selbstzwecke«²⁴ besteht, so ist »allgemeingültiges Element der Rechtssätze [...] der Gedanke des Abwägens der Einzelwünsche im Sinne der Gemeinschaft«.²⁵

Ideengeschichtlich ist von Interesse, dass zeitgleich zu Stammler in Frankreich Émile Durkheim in seinen zwischen 1890 und 1900 gehaltenen *Leçons de sociologie* (Untertitel: *Physique des mœurs et du droit*) ein Verhältnis zwischen der Gesellschaft als Materie von Recht und Politik und dem Staat als regulierender Instanz entwirft, das sich sachlich mit den Ideen Stammlers deckt. Anders als der vormoderne Staat, der genuin staatliche Zwecke wie »Macht [...] zu vergrößern und seinem Namen mehr Glanz zu verleihen«²⁶ verfolgt habe, habe die moderne Entwicklung des Staats mit sich gebracht, dass die »Entwicklung des Individuums« der Zweck von staatlichem Handeln und Recht wird. Dabei gehen die Impulse dieser Entwicklung vom Individuum selbst aus, das möglichst frei über »materielle und moralische Ressourcen« verfügen soll; der Staat hat nur eine sekundäre, unterstützende Rolle, er hat nur »gewisse schädliche Wirkungen der Vereinigung zu verhindern«.²⁷ Im Falle konfligierender Zwecke der Individuen tritt er als schlichtende Instanz ein: als »Organ« der Gesellschaft, das, wie Durkheim schreibt, »die Aufgabe hat, bestimmte Vorstellungen zu entwickeln, die für die Gesellschaft bindend sind«²⁸ – sprich rechtliche Regulierungen der sozialen Interaktion. In dieser Herstellung von Einheit besteht vor aller exekutiver Gewalt als »äußeren Handlungen oder Bewegungen« die Aktivität des Staates: »Das Leben des Staates«, so Durkheim, besteht in »gedanklichen Aktivitäten, das heißt

23 Ebd.

24 Ebd., S. 197.

25 Ebd., S. 196.

26 Durkheim (1991): *Physik der Sitten und des Rechts*, S. 77.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 75.

in Vorstellungen.«²⁹ »Autorität«³⁰ und damit die Anerkennung seiner Entscheidungen kann der Staat dabei beanspruchen, weil sein Denken sich über die Perspektive der einzelnen konfligierenden Interessen erhebt; er ist kein »bloßes Instrument der Kanalisierung und Konzentration«, die in der Gesellschaft schon vorhanden wären, sondern der »Sitz eines speziellen, beschränkten Bewußtseins, das jedoch schärfer und klarer ist«, in dem sich »nichts von der Dunkelheit und Unbestimmtheit der kollektiven Vorstellungen findet, die in der Gesellschaft verbreitet sind« und durch das sie schließlich auch eine »lebendigere Vorstellung von sich selbst« erlangen kann.³¹

Aber welches sind die Begriffe und Kriterien dieses neutralen, sich über die Sphäre des Partikularen erhebenden ordnenden Denkens? Rudolf von Jhering, an den Stammler terminologisch durch die Rede vom »richtigen Recht« anschließt,³² hatte als abstrakten Zweck allen Rechts die »Sicherstellung der Lebensbedingungen der Gesellschaft«³³ bestimmt. Lebensbedingungen aber umfassen nicht bloß das physische Dasein, »sondern alle diejenigen Güter und Genüsse, welche nach dem Urtheil des Subjects erst seinen wahren Werth verleihen.«³⁴ In modernen, von heterogenen Interessenlagen und Bedürfnissen der Subjekte charakterisierten Gesellschaften ist dieses Urteil jedoch nicht einhellig. Diese Heterogenität erscheint nicht als ein aufzuhebender Mangel wie in manchen Theorien der sozialen Homogenität, sondern als eine Faktizität, die mittels des Rechts zu bewältigen, aber nicht aufzuheben ist. Stammler zeigt sich als Liberaler, wenn er den Beitrag des Rechts zur Herstellung der gesellschaftlichen Lebensbedingungen darin sieht, ein Miteinander-Sein der Subjekte unter den Bedingungen dieser Heterogenität, ein Zusammenbestehen der unterschiedlich orientierten Freiheiten nicht nur zu ermöglichen, sondern zum größtmöglichen Vorteil aller rechtlich Verbundener zu organisieren. In dieser wechselseitig förderlichen Zusammenfügung der Freiheiten liegt der Zweck, auf den hin trotz der Differenzen zwischen den Subjekten ein gemeinsames Interesse bei den Subjekten, mithin Willenseinheit bestehen kann.

Weil es sich beim Recht um eine äußere zwangsbewehrte Regelung handelt, die der Verfolgung von Zwecken Möglichkeitsräume und Grenzen setzen, nicht aber die subjektive Hervorbringung von Zwecken bestimmen kann, so besteht

29 Ebd., S. 76.

30 Ebd., S. 70.

31 Ebd., S. 74 f.

32 Vgl. Jhering (1877): *Der Zweck im Recht*, S. 36 f. Recht ist nach Jhering als eine zu bestimmten Zwecken hervorgebrachte menschliche Schöpfung »richtig«, insofern es eben die ihm zugrundeliegende Zwecksetzung erfüllt.

33 Ebd., S. 443.

34 Ebd., S. 435.

die »richtige« Anerkennung der Selbstzweckhaftigkeit der Einzelnen in Grenzen, die ihren wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnissen untereinander zum einen, der Regelung ihres Verhaltens durch das Recht selbst zum anderen gesetzt sind. Stammler konkretisiert in diesem Zusammenhang die kantianisierende Rede von der Achtung der Selbstzweckhaftigkeit des rechtlich Verbundenen mit den *Grundsätzen des Achtens und des Teilnehmens*: Erstere zielen darauf ab, »den einzelnen rechtlich Verbundenen in seinem eigenen Wollen in rechter Freiheit und richtiger eigener Bestimmung zu halten«,³⁵ letztere darauf, dass »das rechtliche Gebot, welches die einzelnen zu einem gemeinsamen Kampfe um das Dasein einigt, sich selbst [...] untreu«³⁶ würde, indem es einzelne der rechtlich Verbundenen zu ausschließlichen Trägern rechtlicher Pflichten macht.

Mit diesen Grundsätzen des Abwägens von Einzelzwecken glaubt Stammler den Schlüssel für eine objektiv-allgemeingültige Schlichtung sozialer und politischer Konflikte gefunden zu haben.³⁷ Politik versteht er analog zur Schlichtung von Rechtsfragen; sie steht damit auf einer Linie wie das Gericht oder die Verwaltung.³⁸ Diese quasi-richterliche Urteilsfindung ist dabei natürlich nicht mehr Sache der Jurisprudenz und Rechtsprechung, die sich immer im Rahmen einer vorgegebenen Rechtsordnung bewegt, sondern einer Praxis, die über alternativen Interessen und entsprechenden Ordnungsentwürfen steht und souverän zwischen diesen wählt. Es wäre dies das Tätigkeitsfeld der Politik. Regieren wäre jedoch der passendere Ausdruck im Falle Stammlers. Jede Gesetzgebung stellt bei Stammler eine Art schiedrichterliches Urteil über konfligierende Interessen dar. Wissenschaftliches Regieren, das mit Stammlers Aufarbeitung der »unbedingte[n] Gesetzmässigkeit des gesellschaftlichen Daseins«³⁹ möglich wurde, »löst« das Problem der inneren Interessengegensätze einer Gesellschaft in einer neutralen Weise und von der Position eines abgesonderten und unparteiischen Dritten

35 Stammler (1902): Die Lehre von dem richtigen Rechte, S. 208.

36 Ebd., S. 211. Im Detail lauten die jeweils in zwei Untersätze aufgeteilten Grundsätze wie folgt: »1. Es darf nicht der Inhalt eines Wollens der Willkür eines anderen anheimfallen. 2. Jede rechtliche Anforderung darf nur in dem Sinn bestehen, dass der Verpflichtete sich noch der Nächste sein kann.« – Grundsätze des Achtens; »1. Es darf nicht ein rechtlich Verbundener nach Willkür von der Gemeinschaft ausgeschlossen sein. 2. Jede rechtlich verliehene Verfügungsmacht darf nur in dem Sinne ausschliessend sein, dass der Ausgeschlossene sich noch der Nächste sein kann.« – Grundsätze des Teilnehmens. Der erste Grundsatz des Achtens schränkt den Umfang ein, in dem ein rechtlich Verbundener den anderen zum Mittel seines Zwecks machen darf; der zweite den Umfang, in dem das Recht den Einzelnen zum Mittel der Realisierung des gemeinsamen Zweckes in die Pflicht nehmen darf. Die Grundsätze des Teilnehmens sichern hingegen, dass die Einzelnen in »gleichmäßiger Art« verbunden sind, enthalten also das Prinzip der Gleichheit vor dem Recht. Ebd., S. 208, 211, 213.

37 Stammler (1896): Wirtschaft und Recht, S. 411.

38 Vgl. Stammler (1925): Mandevilles Bienenfabel, S. 114.

39 Stammler (1902): Lehre von dem richtigen Rechte, S. 197 f.

aus, in die der Richtende sich kraft der objektiven Kriterien der Beurteilung und Entscheidung erheben kann: der gesamtwirtschaftlichen Produktivität (als materieller Zweck des rechtlich geregelten Zusammenwirkens und Voraussetzung der allseitigen Bedürfnisbefriedigung) und der rechtlichen Anerkennung der Selbstzweckhaftigkeit der Einzelnen.

Was in Stammlers Sozialpolitik verdrängt wird, ist die politische Dimension im eigentlichen Sinne, nämlich der Kampf um die Formulierung und Durchsetzung von Grundsätzen der juristischen Schlichtung von Streitfällen in Gesetzesform und um die Macht, diese durchzusetzen. Politik besteht in der Installation von Urteilsmaßstäben, die in Konflikten zur Schlichtung herangezogen werden – ein Prozess, der aber selbst konfliktförmig ist. Dieser politische Prozess wird übersprungen bzw. durch die wissenschaftlich-philosophische angeleitete Schlichtungstätigkeit überflüssig. Der sozialpolitische Gesetzgeber ist, ähnlich wie bei Rousseau der ursprüngliche, verfassungsgebende Gesetzgeber,⁴⁰ eine der Sphäre des Streitigen entthronte Instanz, und diese höherstufige Ebene, von der aus er den gesellschaftlichen Prozess beurteilt, wird durch die Theorie vom richtigen Recht erreicht.

Die Fiktion einer schiedsrichterlichen und neutralen Hoheitsinstanz vermengt sich dabei mit der Vorstellung, Politik als technische Operation durchführen zu können. Ansatzpunkt dieser Operation ist aber eine historisch überlieferte, in Geltung stehende Rechtsordnung, die an die von der sozialen Materie – Ökonomie als Ort der Ausbildung von Bedürfnissen und Interessen – ausgehenden Herausforderungen angepasst werden muss. Diese »Politik« ist also in ihrer Grundausrichtung eine nicht-revolutionäre, reformerische und mit Blick auf den geltenden Rechtsbestand und den bestehenden Staat eine positivistische und bewahrende. Stammlers Politik will durch die Harmonisierung der im Wandel befindlichen und konfliktive Energie erzeugenden sozialen Materie der Reproduktion der bestehenden rechtlich-staatlichen Ordnung dienen. Der Ursprung der sozialen Dynamiken liegt im sub-rechtlichen Raum der Wirtschaft; sie werden jedoch aufgefangen und harmonisiert »von oben«, durch das Operieren der Sozialpolitik. Unweigerlich ist hier an die Bismarcksche Sozialgesetzgebung und den Ende des 19. Jahrhunderts entstehenden modernen Sozialstaat mit seiner Zwecksetzung zu denken, durch ökonomischen Interessenausgleich staatliche Integrität zu sichern. Kontinuität besteht in der Entpolitisierung der sozialen Frage, die als Gegenstand einer rein verwaltungsmäßigen Bearbeitung bewältigt werden soll.⁴¹ Stammler begegnete der Revolution, in der er eben die befürchtete

40 Rousseau (1968): *Der Gesellschaftsvertrag*, S. 72.

41 Vgl. Llanque (1995): *Die Theorie politischer Einheitsbildung in Weimar*, S. 159.

Sprengung der Rechtsordnung erkennen musste, entsprechend mit Ablehnung.⁴² Zugleich aber lassen seine Schriften auch erkennen, dass die schiedsrichterlich-hoheitliche Position, die vorausgesetzt wird, als eine rein prinzipielle Verhältnisbestimmung gegenüber der gesellschaftlichen Konfliktsphäre zu verstehen ist, deren konkrete institutionelle Umsetzung eine offene Variable bleibt und dem jeweiligen politischen System als Ausgangslage entsprechend unterschiedlich konkretisiert werden müsste.⁴³

Stammlers Theorie ist darüber hinaus in ideengeschichtlicher Nähe zum sogenannten *Juristensozialismus* zu verorten, der gegen Ende der 1880er Jahre als Bewegung in der deutschsprachigen Rechtswissenschaft aufkam und besonders eng mit dem Namen des Österreicher Anton Menger verknüpft ist. Menger, der die »heutige Wirtschaftsordnung als eine unerschütterliche Tatsache« betrachtete und die »Grundlagen der geltenden Eigentumsordnung«⁴⁴ nicht zu erschüttern vorhatte, forderte angesichts der steigenden Macht und staatsfeindlichen Gesinnung des Proletariats Reformen insbesondere des Privatrechts als Aufgabe einer über die sozialen Zustände informierten und rechtswissenschaftlich angeleiteten Gesetzgebung, die er als »legislativ-politische Jurisprudenz« bezeichnete. Deren Aufgabe bestünde darin, »den überlieferten Rechtsstoff mit den Zuständen der Gegenwart zu vergleichen und daraus zu schließen, welche Änderungen derselben in der Zukunft notwendig sein werden«.⁴⁵ Ziel sei eine »ewig bewegte Gesetzgebungsmaschine«, die »jedem Bedürfnis, ja jeder auftauchenden Strömung« insbesondere der armen Bevölkerungsschichten »durch Schaffung neuer Gesetze«⁴⁶ entgegenkommen sollte. Diese sozialpolitischen Vorstellungen verfolgen trotz der Anerkennung einer Begünstigung der besitzenden Klasse durch das geltende Rechtssystem und sogar einer an Marx erinnernden Deutung der durch ökonomische Interessen bestimmten Rechtsgenese eben keinerlei jenseits der bürgerlichen Gesellschaft liegende Zielsetzung. Sie sind auch nicht primär von einem humanitär-ethischen Motiv bestimmt, sondern vom Ziel der Selbsterhaltung der bürgerlichen Rechts- und Eigentumsordnung angesichts der sich zuspitzenden sozialen Spannungen, die eben, um sich zu erhalten, in einer für die Situation der besitzlosen Klassen sensiblen Weise reformiert werden muss:

Jede Rechtsordnung ist ein großes System von Machtverhältnissen, die sich innerhalb eines Volkes im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung herausgebildet haben. Die Interessen der herrschenden Klassen, wenn sie sich dauernd behaupten, verwandeln sich in Rechte und Rechts-

42 Vgl. Eberle (o. J.): Rudolf Stammler.

43 Vgl. Stammler (1902): Die Lehre von dem richtigen Rechte, S. 245 f.; Stammler (1925): Mandevilles Bienenfabel, S. 120.

44 Menger (1908): Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen, S. 33 f.

45 Menger (1905): Über die sozialen Aufgaben der Rechtswissenschaft, S. 4.

46 Ebd., S. 6.

normen, die von allen übrigen Staatsgenossen als etwas objektiv Gegebenes Anerkennung heischen. Ändern sich aber diese Machtverhältnisse für die Dauer, so verlieren die Rechte und Rechtsnormen ihre natürliche Grundlage und sinken wieder in den Zustand der Interessen und Interessenskämpfe zurück. [...] Es ist nun die Aufgabe der sozialen Rechtswissenschaft, dieses Auf- und Abwogen der Machtverhältnisse genau zu beobachten, um daraus ihre Schlüsse für die Rechtsgestaltungen der Zukunft zu ziehen. Sie hat insbesondere die Kongruenz zwischen Recht und Macht zu erhalten und den sozialen Katastrophen, die aus dem Gegensatze beider so oft entstehen, rechtzeitig vorzubeugen.⁴⁷

Weit offener als bei Stammler ist hier ausgesprochen, dass die gestaltende Rolle des Rechts gegenüber den sozialen Verhältnissen mit ihren die bestehenden rechtlichen Regelungen zu sprengen drohenden Entwicklungen reaktiven Charakter hat.⁴⁸ Dabei glaubte Menger wie Stammler, dass der legislativ-politischen Jurisprudenz in ihrer vermittelnden und dadurch stabilisierenden Tätigkeit und ihrer »volle[n] Unabhängigkeit nach oben und unten [...] in Zukunft notwendig bis zu einem gewissen Grade das Schiedsrichteramt zwischen den verschiedenen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft zufallen«⁴⁹ würde. Die Frage, wie diese behauptete Unparteilichkeit sich zum Interesse am Erhalt einer Rechtsordnung verhält, die man selbst als Ordnung im Interesse einer Klasse ausgewiesen hat, wird bei ihm indes nicht gestellt.

Anders als beim pragmatisch argumentierenden Menger ist Stammlers Sozialpolitik durchaus auf sittlichen Motiven begründet. »Politik ist die Tätigkeit, die auf das Bewirken guter sozialer Zustände gerichtet ist«,⁵⁰ schreibt der Philosoph und Rechtswissenschaftler 1920. Als reaktive Gestaltung des sozialen Lebens bezweckt die Sozialpolitik jedoch nicht, wertorientiert eine bestimmte soziale Lebensweise zu verwirklichen. Dementsprechend betont Stammler, dass die schlichtende Arbeit keine Unterschiede mit Blick auf die Wertungen von »höheren« und »niederen« Bedürfnissen machen dürfe.⁵¹ Vielmehr transzendiert das soziale Ideal als rein formaler Beurteilungsgesichtspunkt die historisch relativen »Ansichten« darüber, »was gut sei«⁵²: also auch jene Einsichten, die sich in der bestehenden Verfassung des sozialen Lebens manifestieren. Es sei zwar »unmöglich [...], von den geschichtlich gegebenen Bedingtheiten eines Zusammenlebens sich zu entfernen«;⁵³ diese konkreten ethischen Vorstellungen sind jedoch Teil der Materie, die es gemäß dem Prinzip der gesetzmäßigen Zusammenstimmung

47 Ebd., S. 21 f.

48 Vgl. die Ausführungen zur Rechtskritik von Georg Lukács unter Kap. 8.3.3.

49 Menger (1905): Die sozialen Aufgaben der Rechtswissenschaft, S. 22.

50 Stammler (1920): Sozialismus und Christentum, S. 125.

51 Vgl. Stammler (1896): Wirtschaft und Recht, S. 141–148.

52 Stammler (1920): Sozialismus und Christentum, S. 94.

53 Ebd., S. 131.

der Zwecke zu beurteilen und weiterzuentwickeln gilt. Diese Korrekturarbeit an bestehenden Wertvorstellungen führt sie gleichsam aus einem Zustand der bornierten Indifferenz gegenüber Bedürfnissen Anderer hin zur »Willensreinheit«⁵⁴. Das soziale Ideal stellt im Verhältnis zu den unterschiedlichen Zwecken und damit Vorstellungen des Guten, die die Subjekte einer Gesellschaft verfolgen, den Standpunkt der Universalität dar.

Konträr etwa zu Max Weber, der die Entscheidung für ein bestimmtes politikleitendes Wertsystem als nicht rationalisierbare Glaubensfrage gewertet und gleichzeitig eine solche Entscheidung als für jede Politik unausweichlich angesehen hat,⁵⁵ meint Stammler eine höherstufige Rationalität philosophisch-wissenschaftlich begründet zu haben, die die Entscheidung von Zweckkonflikten auf allgemeingültiger Grundlage erlaubt. Es ist aber nicht schwer, dies in Frage zu stellen. Man blicke etwa auf den Konflikt zwischen wirtschaftlichem Liberalismus und Sozialismus als zwei Wirtschafts- und Gesellschaftsmodellen mit ihren jeweils zugrundeliegenden Wertvorstellungen. Eine Gemeinschaft, die an den Wettbewerb glaubt, der die Auszeichnung des Einzelnen im Konkurrenzkampf ein hoher Wert ist – es sei an den von Max Weber analysierten religiösen Unterbau des Kapitalismus in angelsächsisch-protestantischen Ländern erinnert⁵⁶ –, hat trotz des Konkurrenzverhältnisses der einzelnen Marktteilnehmer nicht weniger ein Zusammenstimmen der Willen aufzuweisen als eine sozialistische Gesellschaft, die im solidarischen Zusammenarbeiten bei der Produktion der gemeinsamen Lebensgrundlage ihren höchsten ethischen Wert verwirklicht. Im Raum der wirtschaftlichen Konkurrenz besteht im ersten Fall bei den Partizipierenden mit Blick auf ihre leitenden Zwecksetzungen eben der Schnittpunkt, dass sie das Geschehen des Wettkampfes als solches bejahen und sie gleichsam kooperativ Nicht-Kooperation in Form von Konkurrenz umsetzen. Sozialismus und liberaler Konkurrenzindividualismus sind zwei in sich konsistente Systeme des Zusammenstimmens von Zwecken.

Nach Stammlers Kriterium der formalen Zusammenstimmung der Zwecke wären also beide Ordnungen gleichwertig. Gemeinschaft als ein rein formaler Begriff trifft auf beide Alternativen zu; es kann diesen Wertekonflikt also nicht zur Lösung bringen. Wie aber soll entschieden werden, wenn eine Gesellschaft sich in die Anhänger dieser beiden Ordnungssysteme spaltet? Die beiden leitenden Grundwerte, die als individualistische Selbstverantwortung und solidarische Gegenseitigkeit bezeichnet werden könnten, konfliktieren miteinander. Anhänger des klassisch-liberalen Freiheitsbegriffs würden etwa sozialstaatliche Fürsorge

54 Stammler (1911): *Theorie der Rechtswissenschaft*, S. 488.

55 Vgl. Weber (1988): *Wissenschaft als Beruf*.

56 Vgl. Weber (1988): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.

oder regulierende Eingriffe in das Wirtschaftsleben durch den Staat als Beschneidungen der Selbstverantwortung ablehnen. Umgekehrt setzt die Forderung der »Solidarität« von der Gegenseite die Ersetzung von konkurrenzwirtschaftlichen Strukturen durch staatlich garantierte Versorgungsleistungen voraus.

Stammler gibt sich in dieser zentralen ideologischen Konfrontation seiner Zeit als neutral. Die Volte, die der Autor dabei schlägt, ist die Einschränkung der in Betracht gezogenen Bedürfnisse und Zwecksetzungen auf solche ökonomischer Natur und die Ausblendung der unversöhnlichen Bedürfnisse »kultureller« oder ethischer Art. Unter dieser Voraussetzung kann Stammler behaupten, die Frage Sozialismus oder Liberalismus, »Einheitswirtschaft oder freie Beiträge«,⁵⁷ sei situationsabhängig und ideologiefrei auf dem Wege von Gedankenexperimenten und mit Blick auf prognostizierbare ökonomische Effekte der sozialpolitischen Eingriffe entscheidbar.⁵⁸ Mit dieser Reduzierung der gesellschaftlichen Konfliktmasse auf das Problem ökonomischer Teilhabe steht Stammler natürlich nicht alleine da – man denke nicht nur an den orthodoxen Marxismus und seine Reduktion ideologischer Überbauphänomene auf den ökonomischen Unterbau, sondern auch an die Beglaubigung dieses theoretischen Modells durch die Praxis seines Gegenspielers, an die in hochindustrialisierten Staaten seit dem späten 19. Jahrhundert erfolgreich gefahrene Strategie, durch die Besserung der materiellen Situation der Arbeiterklasse diese aus der ideologischen Opposition zur kapitalistischen Staats- und Marktordnung herauszulösen.

Tatsächlich hat der Philosoph mit den formalen Grundsätzen des Achtens und des Teilnehmens, die er zur allgemeingültigen Grundlage der Bewertung von kollidierenden Zwecksetzungen erklärt, in Wahrheit keine Lösung für den politischen Streit vorzuweisen, sondern nichts anderes als gerade auf die Kampffelder oder Streitfragen der Politik hingedeutet. Dies liegt gerade an ihrem rein formalen Charakter. Mit der Formulierung dieser normativen Prinzipien ist nur wenig erreicht, denn ihre materielle »Auffüllung« ist Sache der konkurrierenden Definitionsversuche. Wie ist etwa objektiv zu bestimmen, wo nach dem Prinzip des Achtens die Grenze für die Belastung von Einzelnen zu setzen ist, wenn diese Belastung einer Minderheit dem allgemeinen Wohl förderlich ist? Es ist hier etwa an die sich in der Zwischenkriegszeit dramatisch stellende Frage der Versorgung von Arbeitslosen denken. Wie ist weiter zu entscheiden, wer im Sinne des Grundsatzes des Teilnehmens vollwertiges Mitglied der Rechtsgemeinschaft sein

57 Stammler (1902): Die Lehre von dem richtigen Rechte, S. 252.

58 »Unter den aus dem [...] sozialen Leben hervorgegangenen Bestrebungen, die einander widerstreiten, [ist] diejenige auszuwählen, bei deren Durchführung sich andere gleichheitliche Massenerscheinungen voraussagen lassen, deren grundsätzlicher Sinn besser, als seither es war, in der Richtung des idealen Blickpunktes reiner Gemeinschaft gelegen ist.« Stammler (1925) Mandevilles Bienenfabel, S. 118.

soll und wer nicht, wer in den Genuss des sozial-ökonomischen Zusammenwirkens und damit auch Konsumierens gelangen soll und ab wann es die Beschränkung der Teilhabe es den Subjekten nicht mehr erlaubt, sich selbst der oder die Nächste zu sein? Hier kann an die Frauenbewegung erinnert werden, deren Forderungen nach ökonomischer und politischer Teilhabe einhergehen mit der Neubestimmung des weiblichen Rollenverständnisses. Der Kampf um Achtung und Teilnahme besteht wesentlich in der politischen Selbstartikulation von um politische Rechte und ökonomische Teilhabe kämpfenden sozialen Gruppen wie Arbeitern und Frauen, die nicht nur die moralischen Bewertungsmaßstäbe für legitime und illegitime – also mit dem Kriterium der Selbstzweckhaftigkeit vereinbare – Verfügung über sie als Mittel zu sozialen Zwecken neu zu bestimmen streben, sondern auch ihr ökonomisches Gewicht und ihre soziale Macht als Druck- und Kampfmittel in die Waagschale werfen – ein die gesellschaftliche Koordination von Bedürfnisbefriedigungen bestimmender Faktor, der bei Stammler außer Acht gelassen wird.

Stammlers Grundsätze können als *Gemeinschaftsgrundsätze* bezeichnet werden, die die Form politischer Artikulation bestimmen, aber für sich genommen leer sind. Ihre inhaltliche Konkretion zu »Kriterien« finden sie, wie aus der Perspektive der Gegenwartsphilosophie zu sagen ist, erst durch die Akteure und Akteurinnen in sozialen und politischen Kämpfen um Rechte und Anerkennung, die sich unter anderem in historisch wandelbaren Vorstellungen der *Würde*⁵⁹ als Grenzbestimmung für das legitime Maß der Verfügung über Personen manifestieren. Die Bestimmung der Würde als Richtmaß ist aber nicht *a priori* zu leisten, sie ist vielmehr ein Ergebnis des sozialen Lebens in seiner materiellen Konkretheit, abhängig von einer Vielfalt von Faktoren wie gesellschaftlich zur Verfügung stehenden technischen Ressourcen, Vorstellungen des guten Lebens, überlieferten Rollenverständnissen und kulturellen Legitimationen von Herrschaftsbeziehungen, bestehenden Rechtsansprüchen von Individuen und nicht zuletzt der materiellen und ideellen Möglichkeiten der Subjekte, ihre Bedürfnisse zu artikulieren und hörbar zu machen.

Stammlers Schlichtungsakte laufen also auf Dezisionen ohne Begründung in rational zwingenden Evidenzen hinaus. Seine Sozialpolitik basiert im Wesentlichen auf einer epistemischen Präention. Dabei bleibt die Frage der Autorisierung bzw. der Legitimation des souverän-hoheitlichen Handelns der Sozialpolitik außerhalb des Blickfeldes seiner politischen Philosophie: Wer reguliert hier in wessen Namen? Die fehlende Reflexion auf die Frage der Legitimität als Bedingung des überparteilichen Regierens spiegelt sich darin, dass bei Stammler der Begriff der Gemeinschaft ausschließlich eine formale Rela-

59 Vgl. Abschnitt 8.3.2 dieses Buches.

tion von Zwecken bezeichnet, nicht aber einen kollektiven Akteur. So bleibt es unklar, in welchem Verhältnis das Subjekt der Regelung im *Genitivus Objektivus* zu jenem im *Genitivus Subjektivus* steht. Dass er in der Begründung des richtigen Rechts auf eine sozialanthropologische Zweckbestimmung des rechtlichen Zusammenschlusses rekurriert, legt ein Verständnis nahe, das diese gleichsetzt. Der Zusammenschluss ist nämlich motiviert durch die Selbstzweckhaftigkeit des Individuums, das in der Gemeinschaft und durch sie seine individuelle Zweckverfolgung verwirklicht. Eine Regelungsarbeit, wie Stammler sie im Auge hat, müsste zumindest mittelbar gedeckt sein durch einen entsprechenden Willen der Beherrschten. Es stellt sich das Problem der kommunikativen Rückkoppelung zwischen Staat und Gesellschaft und damit notwendigerweise von demokratischen Mechanismen.

Der Stammler sachlich nahe Durkheim hat dies weit klarer erkannt. »Unerlässlich ist es«, schreibt der französische Soziologe, »daß die [...] Gesellschaft weiß, was der Staat denkt und tut, daß sie ihn beobachtet und urteilt. Es ist notwendig, daß zwischen diesen beiden Teilen der gesellschaftlichen Organisation eine möglichst vollkommene Harmonie besteht.«⁶⁰ Diese Harmonie könne die Demokratie am ehesten herstellen, da durch die »ständige Kommunikation« zwischen Bürgerschaft und Staat zum einen der Staat sich ein Bild darüber machen kann, was den größtmöglichen Nutzen für seine Angehörigen bringt, und ihn damit befähigt, seine Aufgabe bestmöglich zu erfüllen, zum anderen aber der Staat »für den Einzelnen keine äußere Kraft mehr« ist, »die in gänzlich mechanischer Weise auf ihn einwirkte.«⁶¹ Bei Durkheim darf diese Rückkoppelung jedoch nicht so weit gehen, dass der Staat im Sinne eines Mandats der Gesellschaft handelte und die Trennung zwischen den Standpunkten von Gesellschaft und Staat eingegeben würde. Auch in der wissenschaftlichen Politik Stammlers würde der Staat zum Nutzen der Zusammengesetzten handeln, weil diese selbst ihn als in ihren unmittelbaren Interessen heterogene und widersprüchliche nicht zu realisieren vermögen, nicht aber in deren Auftrag.

Der demokratische Mehrheitsentscheid vermag eine Gemeinschaft der Zwecke nicht herzustellen, sondern nur Interessenkollisionen und darin bestehende quantitative Verhältnisse zu verdeutlichen. Dies wäre ein Verfahren der Eruiierung nicht nur von Interessenlagen und Bedürfnissen, sondern auch von zu berücksichtigenden gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen und Spielräumen legitimer Machtausübung, das aber eine Herstellung »richtigen Rechts« nicht garantieren kann, wenn diese von Mehrheits- und Minderheitsinteressen unabhängig ausschließlich in der gesetzmäßigen Zusammenstimmung der Zwecke besteht

⁶⁰ Durkheim (1991): *Physik der Sitten und des Rechts*, S. 133.

⁶¹ Ebd., S. 131.

und dessen Einrichtung nur durch eine von politischen Mehrheitsverhältnissen unabhängige wissenschaftliche Rationalität besorgt werden kann.⁶² Als von der Idee »richtigen Rechts« bestimmte Willensgemeinschaft stellt sich ein soziales Kollektiv demnach nur her, indem es sich einer regierenden Instanz unterstellt. Diese Unterstellung wäre begründet in einer Art sozialen Arbeitsteilung, die der Umsetzung des ursprünglichen Zweckes des Zusammenschlusses dient.

Erst im Ausgang von den Individuen, die sich selbst zum Objekt der sozialen Regelung und Gemeinschaftsformung machen, ist die Regierung der Willensgemeinschaft denkbar: also als eine sich »von unten nach oben« herstellende, von der sozialen Materie, den Interessen, Lebensmodellen usw. hin zur Steuerung zusammenschließende, nicht umgekehrt als eine »von oben« zusammengeschlossene. Die Gemeinschaft, von der Stammler spricht, ist eine des Zusammenwirkens – also eine der Kooperation. Die Glieder schließen sich nicht zusammen um der formalen Zusammenstimmung willen, sondern um ihrer Zwecke willen, die in Gemeinschaft realisiert werden. Soziale Kooperation bei der Verfolgung individueller Zwecke ist es, die eben eine »falsche« oder eben »richtige« Form annehmen kann, eine von wechselseitiger Unvereinbarkeit oder aber von wechselseitiger Förderung und »Sorge«: »In der Gemeinschaft«, so zitiert Stammler den Schweizer Politiker und Juristen Eugen Huber, »liegt ein Verhältnis, in dem das Individuum seine Interessen mit denen anderer verkettet, um fortan nicht nur für sich selber, sondern mit der eigenen Sorge zugleich auch für andere besorgt zu sein.«⁶³ Hermann Cohen prägte einige Jahre später in seiner *Ethik des reinen Willens* den Begriff der Genossenschaft, der den Ursprung von Recht und Staat in der sozialen Kooperation noch genauer fasst als Stammlers Begriff der Gemeinschaft.⁶⁴

Das Recht ist Mittel der rechtlich Zusammengeschlossenen, um sich selbst in einer bestimmten Gestalt zu setzen, die sie nur vermittels von Staat und Recht zu erhalten vermögen. Gemäß dem Ideal des richtigen Rechts ist dies nun die Gestalt selbstzweckhafter Träger von Rechten und Pflichten. Stammler bestimmt das Recht als einen »Zwangsversuch zum Richtigen«.⁶⁵ Die Frage drängt sich jedoch auf, wie der Gesetzgeber imstande sein soll, die Geltung einer Rechtsordnung bei den ihr Unterworfenen gegen deren Widerstand durchzusetzen. Stammlers Konzeption einer Sozialpolitik, an der der Philosoph auch in der frühen Weimarer Republik festhielt, ist insofern vom wilhelminischen Kontext geprägt, in dem sie entworfen wurde, als sie von einer existenten und unproblematischen souverän-

62 Vgl. Stammler (1925): Mandevilles Bienenfabel, S. 120.

63 Stammler (1902): Die Lehre von dem richtigen Rechte, S. 283 f.

64 Zu Cohen siehe den folgenden Abschnitt 8.2.

65 Ebd., S. 55.

hoheitlichen Machtinstanz ausgeht, die lediglich im Sinne des »richtigen Rechts« zu gebrauchen ist. Mit dessen Zusammenbruch stellt sich aber die Frage nach der Akzeptanz der Herrschaftsordnung durch die Herrschaftsunterworfenen als Basis der Macht. Die Möglichkeiten von sozialpolitischer Gesellschaftsgestaltung zeigen sich als abhängig vom Bewusstseinsstand der ihr Unterworfenen, von den bestehenden Bedürfnislagen und Verständnissen von dem, was eine selbstzweckhafte Existenz ist. Will sie sich nicht mit der imaginierten Macht begnügen, eine Gesellschaft zum Richtigen zwingen zu können, darf die sozialpolitische Reflexion nicht bei der »selbstherrlichen« Geltung stehen bleiben, die eine rein formale Bestimmung von Rechtsordnungen ist.

Stammler scheint sich dieser Problematik bewusst gewesen zu sein. Während er in *Wirtschaft und Recht* im Anschluss an Kant die Konstitution des Rechtszustandes unter Absehen von der moralischen Qualität der in ihm Verbundenen versteht und eine selbstgenügsame Theorie des Rechts ins Auge fasst, erhält das Moment der subjektiven Gesinnung der Rechtssubjekte in der *Lehre von dem richtigen Rechte* eine Aufwertung.⁶⁶ Sie erscheint unter dem Titel der *Sittlichkeit*, die nicht nur wie Kants Tugendbegriff ein innerlich-subjektives Komplement zu den äußerlich-objektiven Verpflichtungen des Rechtes bezeichnet, sondern mit Blick auf das Problem der legitimen Rechtserzeugung und -durchsetzung eine Bewusstseinslage, die den Spielraum der Umsetzung von richtigem Recht bestimmt. Stammler folgt in ersterem Werk im Wesentlichen Kants Rekonstruktion der Genese des Rechtszustandes aus einem Mechanismus des rationalen Interessenausgleichs und dessen These, das Rechtsprinzip sei ein bloß »analytischer Satz«, in dem ausschließlich das widerspruchsfreie Zusammenbestehen äußerer Freiheit ausgesprochen werde.⁶⁷ Wenn aber Stammler nun in der *Lehre von dem richtigen Rechte* betont, dass die Schaffung von richtigem Recht seitens des Gesetzgebers die Erkenntnis des Richtigen und den »Enthusiasmus zu seiner Verwirklichung« voraussetze, ist der kantische Dualismus von Rechts- und Moralsphäre durchbrochen. »Das richtige Recht bedarf zu seiner vollkommenen Erfüllung der sittlichen Lehre«:⁶⁸ und zwar nicht nur mit Blick auf die »zur Rechtsetzung Berufenen« betreffenden, nicht aber auf die Masse der Rechtsunterworfenen zugeschnittenen »Tugenden des Gesetzgebers«,⁶⁹ sondern auch auf die Rechtsunterworfenen. Der »Rechtsstaat« ist

66 Zur Beziehung von Recht und Ethik als Streitpunkt zwischen Stammler und Cohen vgl. Kersting (2002): Neukantianische Rechtsbegründung, S. 27 f.

67 Kant (1977): *Metaphysik der Sitten*, A 31/32, S. 527. Stammler, der sich selbst als Neukantianer verstand, war in dieser Beziehung orthodoxerer Kantianer als der Schulvater Hermann Cohen, der ihn für diese ethikfreie Rechtskonzeption scharf zurechtgewiesen hatte; vgl. Kersting (2002): Neukantianische Rechtsbegründung, S. 27.

68 Stammler (1902): *Die Lehre vom richtigen Rechte*, S. 87.

69 Ebd.

zwar »notwendige Bedingung« für die Beseitigung sozialer Missstände, »für sich allein aber ohnmächtig, das gewünschte Ziel zu erreichen«. ⁷⁰

Die gesetzgebende und regulierende Instanz erscheint, wie bereits erwähnt wurde, bei Stammler nicht nur gegenüber den ökonomischen Interessen als übergeordnete, neutrale Instanz, sondern auch gegenüber den unterschiedlichen wertmäßigen Orientierungen der Subjekte. Dies setzt voraus, dass die Logik des Rechts und die der Sittlichkeit zu trennen sind. Wenn nun aber die Gesetzgebung Aktivität von sittliche Motive verfolgenden Subjekten ist und die Stabilität der Rechtsordnung abhängig ist von ihrer Anerkennung durch die rechtsunterworfenen Subjekte, dann stellt sich die Frage, ob damit nicht die heterogenen Vorstellungen vom Guten, die Stammler der vom Recht bloß geregelten Materie des sozialen Lebens zugeordnet hatte, in die Gesetzgebung und in das Recht hineinspielen müssen. Jede Rechtsetzung als durch sittliche Motive des Gesetzgebers bestimmte versucht dann durch die Regelung des Verhaltens Bedingungen für die Realisierung einer guten Lebensgestaltung zu schaffen. Es gibt jedoch mehrere Entwürfe des gesellschaftlichen Zusammenwirkens, die ausgerichtet sind an unterschiedlichen Systemen von Zwecken. Das Recht würde damit in die Sphäre der entgegengesetzten Zwecke, Wertvorstellungen und Willensrichtungen gezogen werden.

7.2 Paul Natorps Sozialidealismus

7.2.1 Von der Regulierung zur Bildung. Die Sozialpädagogik

Eine Willensgemeinschaft kann nicht lediglich eine dem äußerlichen, durch rechtliche Regelung hergestellten Zusammenstimmen nach sein, sie bedarf auch einer diese tragenden Ausrichtung der kollektiven Gesinnung. Die Sozialpolitik Stammlers ist also auf ein Komplement angewiesen, das die Hinlenkung der sozialen Motive und Energien auf die Gemeinschaft hin besorgt. Dies ist der Ansatzpunkt der *Sozialpädagogik*, dem Betätigungsfeld des Freundes und ehemaligen Marburger Kollegen Stammlers, Paul Natorp. Vom Paradigma der Jurisdiktion wird im Entwurf von Politik damit zum Paradigma der *Bildung* bzw. *Erziehung* gewechselt.

Wie bei Stammler (und bei Cohen) ist für Natorps Sozialphilosophie und -pädagogik die Durchlässigkeit zwischen Erkenntnistheorie und Ethik, zwischen regulativen Prinzipien der theoretischen und normativem Prinzip – bei Kant: *Ge-*

⁷⁰ Ebd., S. 90.

setz – der praktischen Vernunft. Während aber Stammlers philosophische Rekonstruktion von Begriff und Ideal des Rechts beim sozialen Leben als Erkenntnisgegenstand ansetzt – nicht ohne später, wie von Max Weber kritisiert wurde und oben dargelegt wurde, unvermittelt ein normatives Element einzuführen –, setzt Natorp in erkenntnistheoretischer Hinsicht höherstufig an: nämlich nicht beim Faktum einer konkreten Wissenschaft wie den Sozialwissenschaften, sondern bei der Einheit des »denkenden Bewußtseins«⁷¹ als solchem und damit der identischen Grundstruktur von theoretischer und praktischer Vernunft.

»Das Verhältnis der Verstandesbildung zur Willensbildung [...] wird klar bestimmbar auf Grund der, beiden gemeinsamen, letzten Beziehung auf die Idee.« Diese gemeinsame Beziehung, die logisch der Differenzierung von theoretischer und praktischer Vernunft vorgeordnet ist, drückt sich als eine strukturelle Homologie zwischen den Verfahrensweisen aus, in denen theoretische Vernunft – *qua* wissenschaftlicher Erkenntnis – und praktische Vernunft – *qua* Willensbildung – bei der Konstruktion ihrer Objekte teleologisch voranschreiten: gesetzmäßige Zusammenhänge empirischer Gegenstände auf der einen Seite, gesetzmäßige Zusammenhänge zwischen Zwecken auf der anderen Seite. Die »Idee des Unbedingten« ist gemeinsame Sollensquelle für die beiden Verfahrensweisen der Vernunft oder »Weisen des Bewusstseins«. ⁷² Die Erfahrung als solche, argumentiert Natorp gut kantianisch in der 1899 erstmals erschienenen Schrift *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, bedürfe zwar »bloß ihrer selbst wegen keines positiven Abschlusses«, denn ist »ihr logisches Fundament gesichert, sind die Grundbegriffe, Grundsätze und Methoden, auf die sie sich stützt, klar definiert und zulänglich deduziert, so ist sie es zufrieden, zu wahren und wahreren Ansichten des Gegenstandes, ohne Abschluß in einer absolut wahren, aber auch ohne hemmende Schranke, fortzuschreiten«. Für den »theoretischen Verstand« hat die Idee des Unbedingten, in der Natorp die drei regulativen Ideen Kants (Gott, Seele, Welt) verschmelzt, demgemäß auch »zunächst bloß die negative Bedeutung, ihn zu begrenzen durch die Einsicht des stets bedingten Charakters seiner Erkenntnisse«. ⁷³ Analog spielt sich – um auf den oben dargelegten Einwand Max Webers gegen Stammlers »soziale Regelung« zurückzukommen – soziales Handeln in einer Pluralität von begrenzten Zweck- und Wertsystemen mit je eigenen »Spielregeln« wie den von Weber analysierten berufsspezifischen Exzellenzidealen von Politik und Wissenschaft ⁷⁴ ab, ohne sich notwendi-

71 Natorp (1920): *Sozialpädagogik*, S. 23.

72 Ebd., S. 33.

73 Ebd.

74 Vgl. Weber (1988): *Politik als Beruf*; Weber (1988): *Wissenschaft als Beruf*.

gerweise zu einem Gesamtzusammenhang von partikularen Handlungsordnungen zusammenschließen zu müssen.

Die Erkenntnis von Grenzen und Bedingtheit setzt jedoch einen Begriff des Unbedingten voraus. Der Beruf der Philosophie erschöpft sich aber nicht in dieser negativen Anwendung der Idee. »Wir haben die Idee des Unbedingten«, fährt Natorp fort,

und sie ist im letzten Grunde ursprünglicher als alle Erfahrung. Erfahrung ist selbst nur eine Weise des Bewusstseins; sie bleibt daher immer jenem letzten und höchsten Ausdruck des Bewusstseins, aufs Unbedingte, untergeordnet. Diese Erwägung führt auf eine ganz andre Art der Erkenntnis als Erfahrung, in der das Unbedingte nicht den bloß negativen Sinn der nie zu erreichenden äußersten Grenze des Erkennens hat, sondern vielmehr zum Zentrum genommen wird, von welchem aus die Data der Erfahrung (denn andre haben wir nicht) wie in einem neuen Licht erblickt werden und eine neue Bedeutung, eben durch diese positive Beziehung auf die Idee des Unbedingten, erhalten. Und dies nun, behaupten wir, sei der Ursprung des Sollens im praktischen Sinn. [...] Durch das Grundgesetz des Bewusstseins ist Einheit alles Mannigfaltigen oder Gesetzlichkeit bedingungslos gefordert. In dieser Forderung aber ist sie auch schon bedingungslos gesetzt; nicht als seiend im empirischen Sinn, d. i. wirklich oder tatsächlich, oder etwa als möglich im Sinne einer empirischen Hypothese, aber als sein sollend. Das ist jedoch auch Setzung eines Gegenstandes, nämlich des Gegenstandes der Forderung.⁷⁵

Diese hier *in extenso* zitierte Passage ist insofern bemerkenswert, als sie die von der kantischen Vorlage abweichende Ableitung des praktischen Imperativs verdeutlicht und jene systematische Position skizziert wird, von der aus auch Natorps Pädagogik und Politik entworfen werden. Es ist das Register der theoretischen Vernunft, in das der Ursprung des praktischen Sollens gesetzt wird, präziser »eine ganz andre Art der Erkenntnis als Erfahrung«, die anders als die bloße Verstandestätigkeit mit ihren begrenzten Synthesen die Gegenstände im Lichte der Idee der umfassenden Synthesis, der Totalität der Erkenntnis erscheinen lässt. Dieser Einstellungswechsel der Erfahrung besteht darin, dass die Forderung der Vernunft *als* Forderung (an)erkannt wird, was im ersten Modus der Erfahrung nicht passiert, und dass gleichsam die Autorität der Idee gegenüber der bornierten Partikularität geltend gemacht wird. Die in der Idee des Unbedingten enthaltene Totalität der Synthesis wird vom *Grenzbegriff* zur *Aufgabe*.

Diese Position gegenüber dem Partikularen und Begrenzten – man ginge in den Augen Natorps sicher nicht fehl, ihn den Standpunkt des *Idealismus* zu nennen – wird nun vom Theoretischen ins Praktische transponiert. Die praktische Vernunft verfährt nun prinzipiell nicht anders als die theoretische; sie

⁷⁵ Natorp (1920): Sozialpädagogik, S. 33 f.

ist ein systematisch ordnendes, Zusammenhänge bis zur umfassenden Einheit herstellendes Denken.⁷⁶

Der letztbestimmende Grund einer jeden Zwecksetzung, das Endziel, im Hinblick worauf jeder besondere Zweck sich bestimmt, ist nichts anderes als die jeder einzelnen Willensentscheidung vorhergehende weil logisch übergeordnete Einheit, in der alle Zwecksetzung sich vereinige. Das ist das »Endziel«, d. h. der letzte Endpunkt, den alle zweckliche Erwägung schließlich im Auge hat. Gemäß diesem letzten Ausblick, dieser letzten »Absicht« erst bestimmt sich dann auch jedes nähere, empirisch erreichbar gedachte Ziel; während diese letzte Absicht selbst immer unerreicht und unerreichbar bleibt, um so sicherer aber den unverrückbaren Richtpunkt für alle und jede zweckliche Erwägung, das oberste Prinzip für sie abgibt. [...] So wird die Zwecksetzung als eigene, selbstständig begründete Methode des Denkens in rein objektiver Erwägung klar und in ihrem unverkürzbaren Rechte begreiflich.⁷⁷

Die Zielrichtungen der praktischen und theoretischen Vernunft, die »Übereinstimmung der Zwecke unter sich« und die Totalität der partialen Erkenntnisse, sind Spielarten des »Grundgesetzes des Bewusstseins überhaupt«.⁷⁸ Beides sind keine bloß kontingenten Synthesen und unterstehen damit nicht der Willkür des empirischen Subjekts, sondern sind an transzendente Strukturen gebunden. So wie in der Erkenntnisarbeit sich Einheitsstiftung mittels der Anwendung der Kategorien bzw. Verstandesbegriffe vollzieht, so besteht in der Zusammenfassung von Zwecken und Aktivitäten in »Stufen der Aktivität«⁷⁹ ein Strukturäquivalent der »praktischen Erkenntnis«.⁸⁰ Die Erschließung der gesetzmäßigen Verbindungen zwischen den Phänomenen und die der Verbindungen zwischen den Zwecken vollziehen sich weiter beide als Prozesse der Erfahrung: »die Zwecksetzung, wie sehr auch ihrem letzten formalen Grunde nach von Erfahrung unabhängig, [bleibt] doch dem Stoff nach ganz auf Erfahrung angewiesen«.⁸¹ Die Betätigung der praktischen Vernunft teilt durch diese Erfahrungsabhängigkeit mit jener der theoretischen den Charakter der Endlichkeit und der Relativität ihrer Errungenschaften, und sie ist ebenso auf die Bewährung in einem Prozess der Verifikation und Falsifikation angewiesen. Der entscheidende Unterschied ist jedoch, dass die theoretische Erkenntnis in ihrer Ordnungsarbeit an die Rezeptivität der Anschauung gebunden ist, die Inkongruenz seiner Leistungen sich also dem Subjekt im Fluss der Anschauungen aufdrängt, während die Ordnung der Zwecke keinen anderen Ursprung haben kann als in der praktischen Vernunft

76 Vgl. Lembeck (2018): Die Menschwerdung des transzendentalen Subjekts; über das »Streben nach Einheit« im Kultur- und Gesellschaftsdenken Natorps vgl. Luft (2015); *The Space of Culture*, S. 88–92.

77 Natorp (1920): *Sozialpädagogik*, S. 37.

78 Ebd., S. 44.

79 Ebd., S. 54.

80 Ebd., S. 40.

81 Ebd., S. 38.

selbst, das Subjekt also in »falschen« Handlungen auch nicht wie bei falschen Erkenntnissen die phänomenale Welt verfehlt, sondern ausschließlich ein noumenal in ihm selbst gründendes, nichtsdestotrotz verfehlbares Gesetz. Weil das Subjekt der praktischen Vernunft zugleich Subjekt und Objekt der Erkenntnis ist, ist die sich in Krisen und Irrwegen manifestierende Selbstverlorenheit der Ausgangspunkt der Erkenntnissuche, das Ziel hingegen in einer krisenlosen Stabilität manifestierenden Selbstübereinstimmung des Subjekts zu suchen.

Pädagogik soll nun diesen Prozess der Selbsterkenntnis des Subjekts anleiten. Sie steht damit zwischen der praktischen Philosophie als Erkenntnis der transzendental begründeten, wahren Zweckordnung und der »psychologischen« und »soziologischen«⁸² Technik der Formung und Ausrichtung des Willens. Diese Aufgabe stellt sich in zweifacher Weise: einmal mit Blick auf den individuellen, einmal mit Blick auf den sozialen Lebensprozess. Philosophisch angeleitete Politik würde dann in dem Verfahren bestehen, die Zwecksetzungen in ihren vernunftgemäßen Relationen zu erkennen und technisch durchzusetzen: durch die rechtliche Regelung zum einen, durch die sozialpädagogische Formung der Subjektivität zum anderen.

Wollte man das Verhältnis von Natorps Ethik zu jener Kants charakterisieren, wäre auf die einseitige Akzentuierung der Universalisierungsformel des Sittengesetzes hinzuweisen, der eine Vernachlässigung der in der Selbstzweckformel ausgedrückten horizontalen Anerkennungsverhältnisse und des in der Idee des Reichs der Zwecke sich manifestierenden »republikanischen« Gemeinschaftsprinzips gegenübersteht. Natorp vollzieht damit eine – ganz in der Tradition des Neukantianismus stehende⁸³ – Modellierung der Ethik nach dem Vorbild der theoretisch-kontemplativen Vernunft, die als Komplement eine Technisierung der Politik hat. Mit beidem steht Natorp nicht mehr allein in der Tradition Kants, sondern in jener seines zweiten zentralen philosophischen Orientierungspunktes, Platon.

Natorps Entwürfe zur Sozialpädagogik und später zur Politik haben ihr Fundament in einem dreistufigen Modell der Subjektivität, das seine Ursprünge in Platons *Politeia* hat. Dort wird bekanntlich ausgeführt, dass der Aufbau der Seele wie jener des Staates sich in drei analoge Grundfunktionen unterteilen lasse: wie die Polis in die drei Stände des arbeitenden Volks, der Wächter (*phylakes*) und Helfer (*epikouroi*) und schließlich der Regierenden (*archontes*), unterteilt ist, die im wohlgeordneten Staat in einem in umgekehrter Reihenfolge geordneten Befehlsverhältnis stehen, so besteht die Seele aus dem begehrenden (*epithymêtikon*), dem

⁸² Ebd., S. 39.

⁸³ Initial für diese Lesart der praktischen Philosophie Kants ist Cohen (1877): Kants Begründung der Ethik, bes. S. 117–154.

mutartigen (*thymoeides*) und dem vernunfthaften Teil (*logistikon*), die in analoger Weise hierarchisiert sind. Natorp verfährt als orthodoxer Platoniker, wenn er diese Dreiteilung als Ordnungskonzept für den Individualwillen wie auch für das Sozialleben übernimmt und eine in dieser Strukturgleichheit gründende Parallelität zwischen individuellen und sozialen Tugenden annimmt. Platons drei Seelenteile werden allerdings transzendentalphilosophisch in eine dreistufige Struktur des Wollens und des praktischen Erkennens übersetzt. Diese vollzieht sich in drei aufeinander aufbauenden Aktivitätsstufen: dem *Trieb*, dem *Willen im engeren Sinn* und dem *Vernunftwillen*.

Jede dieser drei Stufen der Aktivität kennzeichnet ein je eigener Modus der Bewusstwerdung und Ausrichtung von Handlungsenergien, die die Aktivität des Subjekts als ein zunehmend kontrolliertes und bewusst zielgerichtetes konstituieren. Diese Willensaktivität vollzieht sich dabei nicht als eigener, von der theoretisch distanzierter, »bloß anschauenden« Erfahrung, die uns die gegenständliche Welt vor Augen führen würde, getrennter Modus, sondern bestimmt vielmehr unseren ganzen ursprünglichen erfahrungsmäßigen Bezug zur Welt, wie Natorp in einer auf die phänomenologische Aufarbeitung der vorwissenschaftlichen lebensweltlicher Erfahrung vorausweisenden Reflexion darlegt:

So wunderbar es ist, es gibt, und zwar in jedem Momente des Erfahrens, eine Art Bewußtsein des noch nicht, bezw. des nicht mehr im empirischen Sinne Bewußten. Es läßt sich faßlich mit *Richtung, Strebung, Tendenz* oder einem analogen Ausdruck bezeichnen. Am bekanntesten in der primitiven Gestalt des gewöhnlichen »Triebes« nach sinnlichem Genießen und nach motorischer Betätigung, ist es in Wahrheit von ganz allgemeiner Bedeutung im bewußten Leben. Es durchdringt auch das ganze Getriebe der Vorstellungen, das ja in mannigfach wechselnden, sich von Moment zu Moment gleichsam verschiebenden Verbindungen durchaus besteht, also ein Verhältnis gegebener und erst anzueignender, bezw. auch abzustoßender, sich aus dem jeweiligen Zusammenhang des Bewußtseins lösender Momente allzeit in sich schließt.⁸⁴

Trieb, Wille und Vernunftwille sind drei Modalitäten, in denen uns in der praktischen Erfahrung die Welt als ein Feld von Zwecken und damit Zielen der »energischen Anspannung der Aktivität«⁸⁵ erschlossen wird. »Lust und Unlust« sowie »positives und negatives Streben« seien die basalen, nämlich gefühlsmäßigen Weisen, in denen sich ein Willenssubjekt zu Gegenständen der Welt verhält und sich ein »annehmende[s] und ablehnende[s], [...] bejahende[s] und verneinende[s] Verhalten« manifestiert. In Lust- und Unlustempfindungen werde »der bloße Hoch- und Tiefstand des Gemüts, die bloße Augenblickslage verspürt«, im Streben hingegen werden diese Gemütszustände »als der eignen Tendenz des Bewußtseins (auf Einheit, auf Übereinstimmung) entsprechend

84 Natorp (1920): Sozialpädagogik, S. 56, Hervorhebung im Original.

85 Ebd., S. 57.

oder widerstreitend bewußt«, wodurch sich bereits auf dieser primordialen, in der Regel – in phänomenologischer Terminologie gesprochen – vorthematischen Empfindung ein »Moment der Richtung, mithin der Bewegung«, ⁸⁶ eine Tendenz auf ein Seinsollendes hin manifestiert.

Die nächsthöhere Stufe des Willens im engeren Sinn ist dann erreicht, wenn das Strebenziel zum Gegenstand einer bewussten Entscheidung und damit der »Freiheit der Wahl«⁸⁷ wird. Bewusstes Wählen ist nicht Willkür, sondern bereits ein auf »leitender Einsicht« beruhender Akt. »Soll ich wählen«, heißt es bei Natorp, »so fragt es sich nach der Norm, wonach ich mich richte, nach der ›Maxime« meines praktischen Urteils, nach Wahrheit und Falschheit; dann tritt die praktische Besinnung in ihr Recht, ist die Aufgabe gestellt für praktische Erkenntnis.«⁸⁸ Mit der Wahl ist damit die Sphäre der puren idiosynkratischen Subjektivität überschritten und die Ebene der Gründe und damit der Rechenschaftsfähigkeit erreicht.⁸⁹ Mit dem Einsichts- und Überzeugungscharakter des Wollens aber vollzieht sich auch eine Energetisierung des Willens; der Einsicht wohne unmittelbar Energie inne, »mit der sie, auch mächtig gegenwirkenden Tendenzen zum Trotz, die Aktivität in die Richtung zu lenken vermag, für die das praktische Urteil entschied.«⁹⁰ Der logisch-synthetische Akt der »Setzung einer Regel und Unterwerfung der jeweils vorhandenen Triebe unter diese« stellt in psychologischer Perspektive eine »konzentrierte Tätigkeit« dar, die Überzeugung von der Wahrheit der leitenden Maxime drückt sich »unmittelbar« in der »Tatkraft des Willens« aus.⁹¹

Diese Fixierung des Willens kann jedoch mit Blick auf unterschiedlichste Ziele erfolgen. Solange die Wahl dieses Zieles aber kriterienlos bleibt bzw. allein dem subjektiven Belieben untersteht, bleibt das »Regelsetzen«⁹² (die Bildung von Maximen) bloßer Ausdruck subjektiver Willkür. Mit dem Willen im engeren Sinn ist also noch nicht die Stufe der eigentlichen praktischen Vernunft erreicht; diese wird erst erklommen, wenn die jeweiligen praktischen Regeln bzw. Maximen vom »schlechthin übergeordneten Standpunkt des unbedingt Gesetzlichen«⁹³ beurteilt und geprüft werden. Dieser kann nun in nichts anderem bestehen als dem »reine[n] Formgesetz des Wollens«, dem »Gesetz der durchgängigen

86 Ebd., S. 58.

87 Ebd., S. 62.

88 Ebd., S. 68.

89 Zu den Problemkomplexen der Rechenschaft und der Rechtfertigung vgl. Forst (2015): Normativität und Macht und Butler (2007): Kritik der ethischen Gewalt.

90 Natorp (1920): Sozialpädagogik, S. 68.

91 Ebd., S. 68 f.

92 Ebd., S. 69.

93 Ebd., S. 74.

Einstimmigkeit, der absoluten Richtungseinheit des Wollens« – ein letztgültiger, in nichts anderem begründeter Maßstab, dessen apriorischer Geltungscharakter vergleichbar sei mit jenem vom Satz des Widerspruchs,⁹⁴ dessen strukturelles Verhältnis zu den niederen Willensstufen in den Begriffen der theoretischen Philosophie Kants hingegen eher als jenes der Vernunftsynthesis zur Verstandessynthesis zu beschreiben ist. Dieses reine Formgesetz kommt zwar bereits in jeder Maximenbildung und der Konzentrierung des Willens zum Tragen, die ja in der Überwindung eines Zustandes diffuser Begehungen in der einheitlichen Ausrichtung der Aktivität auf ein Strebensziel liegt. Zum *Vernunftwillen* aber wird der Wille erst dann, wenn er sich in der durchgängigen Einheitlichkeit des Wollens einer Zielbestimmung von unbedingter Geltung unterwirft, die über jedes besondere Strebensziel hinausgeht. Hier ist jener Einstellungswechsel und positive Bezug zur Idee erreicht, von dem Natorp in der oben zitierten Stelle mit Blick auf die theoretische Vernunft spricht: Die Richtungseinheit des Wollens, die für den empirischen Menschen unerreichbares Ideal bleiben muss, ist nicht mehr nur ein Grenzbegriff, in Bezug auf den der Mensch *ex negativo* die in seiner Endlichkeit begründeten inneren Widersprüche und Unzulänglichkeiten erkennt, sondern ein zwar unerreichbares, nichtsdestotrotz verpflichtendes Ziel des Strebens, das von ihm in Angriff genommen wird. Von einer permanenten Erinnerung an die menschliche Fehlbarkeit wird die Idee des Unbedingten damit zur allen Widerständen trotzendes Forderung des praktischen Idealismus.

Einheit des Wollens bedeutet aber auf dieser Stufe nicht mehr bloß einheitliches Streben eines Subjekts, sondern soziale Willensgemeinschaft. Die Tendenz auf diese ist, wie in Extrapolation von Natorps Ausführungen argumentiert werden kann, in jeder subjektiven Maximenbildung bereits angelegt, deren Sinn sich aber von diesem Ideal her erst voll erschließen lässt. Mit der Formulierung einer Handlungsregel oder Maxime wird das Wollen des Individuums zu einem intersubjektiv nachvollziehbaren und damit auch mit andersgearteten Maximen vergleichbaren. Die Kommunikation von Willenszielen und Maximen bringt eine Vielheit von subjektiven Willenszielen und Regeln zutage, die in Teilen unvereinbar sind. Die Mitteilung einer Maxime, ihre Veräußerung aus der »privaten« Sphäre idiosynkratischer Subjektivität in den »öffentlichen« Raum der Kommunikation, ist nun nicht konsistent motiviert, liegt ihr nicht die Annahme einer begründeten Zustimmungsfähigkeit zugrunde. Indem es sich durch die Angabe von Gründen verständlich macht, setzt ein Individuum eine soziale Zustimmungsfähigkeit von handlungsleitendem Ziel und Regel voraus und nimmt damit eine ideale soziale Willensgemeinschaft vorweg.

94 Ebd., S. 76.

Maximen, die nach Natorp ja mit einem Wahrheitsanspruch verbunden sind, postulieren also mögliche Gemeinschaften des Wollens. Es stellt sich damit das Problem der Gemeinschaft als Frage nach der richtigen – d. h. gesetzmäßigen – sozialen Ordnung der Einzelzwecke. Das Problem der Gemeinschaft stellt sich aber nicht nur objektseitig, also als Problem des allgemeingültigen Kriteriums der Entscheidung über Handlungsmaximen und Willensziele, sondern auch subjektseitig. Wenn – wie mit Blick auf die Maximenbildung erörtert – die Formierung des Willens in einem intersubjektiv-kommunikativen Feld der Mitteilung und Rechenschaft stattfindet, ist praktische Erkenntnis ein gemeinschaftlich vollzogener, nicht monologisch, sondern dialogisch zu denkender Prozess. »Gerade die selbsttätige Gestaltung des Inhalts in Denken und Gesinnung, die uns im Andern entgegentritt, ergreift unmittelbar das eigene Bewußtsein und setzt die eigene Selbsttätigkeit in Bewegung.«⁹⁵

Eine zentrale Funktion hat dabei, wie Natorp auf spätere sprachphilosophische Wendungen der praktischen Philosophie Kants vorausweisend ausführt, die *Sprache*. Die sprachliche Strukturierung alles Erkennens und Denkens, das selbst in der »Absonderung von unserer Umgebung im stillen einsamen Denken« sich der »Worte der Sprache« bedient und »wenigstens die Fiktion der Mitteilung« festhält, lässt es als »unpsychologisch« und »vollends unpädagogisch« erscheinen, »auch nur von der theoretischen Bildung des Einzelnen zu reden ohne Berücksichtigung dieser wesentlichen Bedingung, des Lebens in der Gemeinschaft«. Weil es ein sprachlich verfasstes ist, ist dem Selbstverhältnis des Subjekts das Verhältnis zum Mitmenschen, zum Anderen eingeschrieben. »Es gibt kein Selbstbewußtsein und kann keines geben«, so Natorp«, »ohne Entgegensetzung und zugleich positive Beziehung zu anderem Bewußtsein; keine Selbstverständigung ohne die Grundlage der Verständigung mit Andern«, weil der Selbstverständigung bereits eine Perspektivenübernahme immanent ist und in der Selbstadressierung des reflexiven Subjekts eine ursprüngliche Adressierung durch den Anderen nachhallt, die es zur Rechenschaft auffordert: »Nicht Frage noch Antwort, nicht Rätsel noch Auflösung, als Auftritte im Selbstbewußtsein des Einzelnen, wenn nicht das alles zuerst vorgekommen wäre im Wechselverhältnis der Individuen in der Gemeinschaft.«⁹⁶

Die »Wahrheit« der leitenden Maxime, die sich nach Natorp bereits der Wille im engeren Sinn angelegen sein lässt, hat sich also nicht allein vor dem Tribunal der selbstreflexiven Subjektivität zu bewähren, sondern auch vor dem intersubjektiven Tribunal einer durch ihre Handlungen aufeinander wirkenden Vielzahl von Subjekten. Der Wille ist

⁹⁵ Ebd., S. 88.

⁹⁶ Ebd., S. 90.

so lange noch nicht rein sittlich, d. h. erfüllt [...] nicht rein sein eigenes Gesetz, als man noch die eigene Sache gegensätzlich gegen die des Andern stellt; er ist es erst dann, wenn ich erkenne: meine Sache ist keine andre, soll keine andre sein, als die auch jedes Andern Sache sein sollte und der Wahrheit nach ist.⁹⁷

Die Einheit des Willens ist also nur im explizit geführten Dialog herzustellen, und in der Dialoggemeinschaft liegt der höchste »Ort« der Willensbildung. Die Synthesis des Willens als Konzentration und Zusammenfassung von »niederen weniger umfassenden Einheiten, deren jede gleichsam ihren eigenen Mittelpunkt hat, unter höheren und höheren Vereinigungspunkten«, die »eine allgemeine Tendenz [...] auf eine letzte, allumfassende Einheit« entstehen lässt, muss über die Selbstreflexion hinausgehen und sich bewähren »im Zusammentreffen zweier individuell verschiedenen geistigen Welten, d. i. in jeglichem geistigen Verkehr«.⁹⁸ Dass aber dieses Zusammentreffen nicht im Deutlichwerden der Inkommensurabilität von Willensausrichtungen endet, ist nach Auffassung Natorps durch die Einheit des transzendentalen Bewusstseins garantiert:

Weil aber doch die Grundkraft der Gestaltung in allen dieselbe, in der unbegrenzten Anwendung auf andere und andere Gebiete immer gleichartig und in der Wurzel zusammenhängend ist, so bleibt keine dieser verschiedenen Welten gegen die andere verschlossen, sondern vermögen sie wie in eine einzige zusammenzugehen; so können ihre Zentren oder Vereinigungspunkte, die untergeordneten und die übergeordneten bis zu den höchsten hinauf, gleichsam in Deckung gebracht werden; so kann, was im Einen nur begonnen oder nur überhaupt angelegt war, dadurch, daß er es im Andern vollendet erblickt, auch in ihm sich vollenden [...].⁹⁹

Wenn nun die höchste Synthesis des Willens, die nach Natorp ja eine der praktischen Erkenntnis ist, sich in dieser dialogischen Form vollzieht, so wäre, wie an dieser Stelle vorwegnehmend erwogen werden soll, die soziale und politische Willensgemeinschaft idealerweise dadurch herzustellen, dass ein institutioneller Raum geschaffen und eine kommunikative Praxis eingerichtet werden, in denen die Verständigung der Subjekte und die Vereinigung der unterschiedlichen Willensstrebungen ihren Ort haben und zur Umsetzung gelangen. Eine solche Institution wäre die Verkörperung der Willensgemeinschaft der sozial Verbundenen, in der der Vernunftwille gleichsam zu sich käme. Eine Philosophie der Politik und des Staates, die auf der ausgeführten Theorie des Willens aufbaut, hat die Einrichtung einer solchen Institution zum zentralen Problem und zur Aufgabe.

Natorp nähert sich diesem Problem durch eine Tugendlehre, die sich ausdifferenziert in eine auf das individuelle und eine auf das soziale Leben hin ausgerichtete. Gemäß der diskutierten Aktivitätsstufen des Bewusstseins werden Ex-

97 Ebd., S. 100.

98 Ebd., S. 87.

99 Ebd.

zellenzideale ausgearbeitet, die im individuellen Handeln und in den sozialen Tätigkeiten und Institutionen – auch jener angedeuteten höchsten staatlichen Institution der sozialen Willensbildung – verwirklicht werden sollen. Vernünftiges Wollen ist, wie im Vorhergehenden erläutert wurde, eines, dessen Ziele durchgehend durch seine Ausrichtung auf das Prinzip der Willenseinheit bestimmt sind. Tugenden sind dementsprechend die Formen, in denen sich diese Ausrichtung in den jeweiligen Aktivitätsstufen des Willens ausdrückt. Jede der Aktivitätsstufen ist dabei durch die funktionale Unterordnung unter die nächsthöhere Stufe bestimmt, die sich zum einen als Hierarchie der Elemente der menschlichen Persönlichkeit, zum anderen als eine der sozialen Tätigkeiten manifestiert. Die Ausbildung dieser Tugenden ist Aufgabe der Individual- respektive der Sozialpädagogik.

In enger Anlehnung an die platonische Vorlage unterscheidet Natorp die *Reinheit* oder das *Maß* als Tugend des Trieblebens (bei Platon *sôphrosynê* als Besonnenheit und Zügelung der Triebe); die *Tapferkeit* oder *sittliche Tatkraft* als Tugend des Willens (*andreia*, Mannhaftigkeit) und die *Wahrheit* als Tugend der Vernunft (*sophia*, Weisheit bei Platon), schließlich die *Gerechtigkeit* (*dikaïosynê*), die in der kategorischen Selbstverpflichtung der individuellen Tätigkeit gegenüber dem »Interesse der Gemeinschaft«¹⁰⁰ zur Erfüllung gelangt. Die Bündelung der »verfügbaren Energie des Triebs«¹⁰¹ in »Arbeit und Genuß«¹⁰² bereitet dem zielgerichteten Handeln das notwendige triebökonomische Substrat auf. Die Tapferkeit als Bewährungskraft des Willens in inneren wie äußeren Kämpfen, die für sich genommen im Dienste guter wie böser Zwecke stehen kann, erfüllt ihr Ideal wiederum im »unbedingten Einsatz aller Kräfte für das unbedingt Gute«.¹⁰³ Wahrheit, das »oberste Gesetz des Bewußtseins überhaupt«,¹⁰⁴ äußert sich als Tugend im Willen, die eigene Auffassung vom Guten einer Prüfung zu unterziehen und in »innerer Aufrichtigkeit«¹⁰⁵ und Unabhängigkeit »von Sitte und äußerem Gesetz, von bloß überlieferten Normen jeder Art, auch von dem Drucke der persönlichen Autorität überlegener Individuen«¹⁰⁶ nach praktisch-ethischer Einsicht zu suchen. Gerechtigkeit schließlich »bedeutet zugleich Wahrheit, Kraft und Reinheit der Sittlichkeit im Verhalten zur Gemeinschaft«,¹⁰⁷ sie manifestiert sich als gemeinschaftsbezogener Trieb: als Kraft, das Sittliche im »fortwährenden Kampf

100 Ebd., S. 136.

101 Ebd., S. 129.

102 Ebd., S. 133.

103 Ebd., S. 119.

104 Ebd., S. 108.

105 Ebd., S. 112.

106 Ebd., S. 111.

107 Ebd., S. 148.

mit der Gewalt natürlicher Strebungen und Gegenstrebungen, Sympathien und Antipathien«¹⁰⁸ zu behaupten und damit der Gemeinschaft in der besten Weise zu dienen; und als Sorge um das Schicksal der Wahrheit im Gemeinschaftsleben, dessen erste Voraussetzung das Verbot der Lüge darstellt – der Lüge, die »die sittliche Gleichheit und folglich die Gemeinschaft auf[hebt]«, indem sie den Anderen als Gegenstand der Manipulation und Täuschung zum Mittel zur Durchsetzung des eigenen Willens macht. »Der gleiche Boden, auf dem man sich gegenüberstehen soll, kann nur der der Wahrheit sein.«¹⁰⁹

Die Aufgabe der Sozialpädagogik ist es, diese Tugenden in sozialen Tätigkeiten und Institutionen zur Ausbildung zu bringen, die für diesen Zweck neu zu schaffen oder umzugestalten sind. Natorp benennt drei grundlegende soziale Tätigkeitsfelder: die *Arbeitsgemeinschaft*, die *Willensregelung* und die *vernünftige Kritik*.¹¹⁰ Die Arbeit ist dabei der grundlegende Begriff, von dem aus die sich in diesen drei Stufen konstituierende Gemeinschaftsbildung gedacht wird. Arbeit besteht auf der basalsten Ebene darin, den Trieb als »sinnliche Urform des Strebens« vom »bloßen Genuß« auf die »Gestaltung eines Werks«¹¹¹ hinzulenken und damit durch den Aufschub unmittelbarer Befriedigung Zwecken höherer Ordnung dienstbar zu machen. Wie Stammlers Sozialpolitik setzt Natorps sozialpädagogisches Programm bei der Wirtschaft als basaler »Materie des sozialen Lebens«¹¹² an; anders als bei letzterem gilt diese Materie Natorp aber nicht als ein Feld der heterogenen, zuweilen unvereinbaren Bedürfnisse und Bestrebungen, das zwar einem rechtlichen Rahmen unterworfen wird und durch staatliches Eingreifen bestmöglich koordiniert werden soll, aber letztlich aus sich spontan mit den Bedürfnissen auch die Zielrichtungen von ökonomischen Aktivitäten hervorbringt. Während sich bei Stammler letztlich die partikularen Bedürfnisse und Strebungen der Gesellschaft dem regelnden Zugriff des Gesetzgebers gegenüberstehen und nicht geklärt wird, wie die beiden Instanzen miteinander zu vermitteln sind, besteht bei Natorp zwischen den sozialen Tätigkeiten eine bruchlose Kontinuität: Sie sind nur Stufen des Prozesses, in dem eine Gemeinschaft sich selbst in ihrer Gesamtarbeit in einer bestimmten Verfassung ins Werk setzt.

Jede der Stufen hat neben ihrem spezifischen Gegenstand ihre spezifischen Rationalitätsstandards. Die Aufgabe der Wirtschaft ist es, die materiellen Lebensgrundlagen der Gemeinschaft in einer Weise herzustellen, dass nicht nur die »Erhaltung der Existenz« gesichert ist, sondern zunehmend überschüssige Kräfte

108 Ebd., S. 143.

109 Ebd., S. 142. Hier wird wieder die Destruktivität der Lüge zum Thema, wie sie in Zusammenhang mit der Analyse von Georg Lukács unter Kap. 3.4 behandelt wurde.

110 Ebd., S. 151.

111 Ebd., S. 150.

112 Ebd., S. 151.

aus dem »Reich der Notwendigkeiten« (Karl Marx) losgelöst und für nichtwirtschaftliche Tätigkeiten freigesetzt werden. »Kräfte zu jedweder Tätigkeit bereitzustellen, ist der eigentümliche Zweck der Wirtschaft«,¹¹³ und das gelingt ihr in zunehmendem Maße durch die Steigerung technischer Effizienz, in der damit das Leistungsideal dieses sozialen Tätigkeitsbereichs liegt. Die Aufgabe der *regierenden Tätigkeit* oder Willensregelung hingegen, unter denen die staatlichen Funktionsbereiche der Verwaltung und der Exekutive zu verstehen sind, hat in Natorps Worten die Aufgabe der »Unterwerfung der einzelnen, ohne das bloß triebartigen Tätigkeit unter den voraus aufgestellten Gesamtplan auf bestimmten Zweck gerichteten Tuns«. ¹¹⁴ Auch die regierende Tätigkeit ist als eine Technik zu charakterisieren, deren Vervollkommnung allerdings nicht in der Beherrschung außermenschlicher Materie besteht, sondern in der Herstellung kohärenter Regelungen des sozialen Lebens. Natorp zeigt dabei eine wie schon bei Stammler zu findende Vernachlässigung des Problems der Macht, wenn er in seinen knappen Erörterungen zur regierenden Tätigkeit den Faktor der Zwangsbewehrung der sozialen Regelung und damit der staatlichen Gewaltmittel übergeht – was seinen systematischen Grund darin hat, dass der heteronome Rechtszwang im Widerspruch steht zur Autonomie und Selbsttätigkeit des Bildungsprozesses. Zwang mag als Mittel der Erziehung zwar in bestimmten Zusammenhängen legitim und notwendig sein, die Bedeutung der regierenden Tätigkeit muss mit der zunehmenden Realisierung des idealen Gemeinschaftslebens jedoch zunehmend gegen null tendieren.¹¹⁵ Die offenbleibende Frage ist, wie eine im Sinne der Sozialpädagogik regierende Instanz eingesetzt werden könnte.

Schließlich sind es die den beiden vorhergehenden Tätigkeiten übergeordneten *bildenden Tätigkeiten* (auch *soziale Pädagogik*) und die vernünftige Kritik, die in einem Prozess der permanenten Selbstprüfung jene letzten Zwecke des sozialen Arbeitsprozesses bestimmen sollen. Arbeit, regierende Tätigkeit und bildende Tätigkeit sollen sich als »notwendig zusammengehörige Glieder [...] des Organismus der Menschenbildung [...] in harmonische Einheit fügen«. ¹¹⁶ Auf der höchsten Stufe der sozialen Vernunft, auf der nun nicht mehr eine technisch-instrumentelle Suche nach geeigneten Mitteln zum Zweck, sondern eine gleichzeitig normative und schöpferische Setzung von Zwecken geleitet wird, entwirft die Gemeinschaft ihre eigene Entwicklung und die Idealbilder ihrer selbst.

113 Ebd., S. 170

114 Ebd., S. 174.

115 Lediglich wird der Umstand bemängelt, dass in existierenden Gemeinwesen die »regierenden Tätigkeiten, bis zur Vergewaltigung anderer, vielleicht wesentlichere Zwecke, nur ihre eigene Bedeutung und Autorität um jeden Preis behaupten zu wollen scheinen«. Ebd., S. 175.

116 Ebd., S. 177.

Die sozialen Tätigkeiten Natorps beschreiben weniger ein konkretes Arrangement existierender Institutionen als in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehende Handlungsfelder mit je eigenen Rationalitätsformen und -standards – die Anwendung der Weberschen Unterscheidung von zweck- und wertrationalem Handeln wäre hier zutreffend –, deren Umsetzung in einer spezifischen Organisation des Zusammenlebens und -arbeitens offenbleibt. Eindeutig ist dabei nur, dass es eine vernunftgemäße Ordnung der Hinsichten gibt, nach denen Fragen der gesellschaftlichen Gestaltung zu beantworten sind, wobei der leitende Gesichtspunkt stets jener der Bildungsziele ist, zu deren Erfüllung wirtschaftliche Aktivität und administrativ-polizeiliche Tätigkeit dienen sollen.

Daraus ergibt sich aber, dass die in der bildenden Tätigkeit besonders Befähigten den legitimen Anspruch auf eine führende Rolle im Gemeinwesen erheben können. In weiterer Konsequenz erscheint der platonische Philosophenstaat als die vernunftgemäße Regierungsform. Natorp betont jedoch die Durchlässigkeit oder »Kontinuität« zwischen den sozialen »Grundfunktionen«¹¹⁷ und spricht nur von Klassen von Tätigkeiten, nicht aber von beruflichen oder sozialen Ständen.¹¹⁸ Das hierarchische Prinzip soll das Egalitäre gleicher Zugänglichkeit nicht ausschließen; zugleich soll aber das egalitäre Prinzip nicht die Differenzierung und Hierarchisierung der Tätigkeiten und Zuständigkeiten einebnen, die für die soziale Organisation aus der Verfasstheit der Vernunft selbst abgeleitet wurden. Im idealen Gemeinwesen Natorps besteht gleiche Zugänglichkeit aller Funktionen, wobei aber Zugänglichkeit von voraussetzungsloser Teilhabeberechtigung zu unterscheiden ist. Verlangt die Hierarchisierung der Rationalitätsformen, dass die »Gebildeten und Erzogenen [...] auch die Regierenden« sein sollten, so folgt aus dem dem Ideal der Gerechtigkeit immanenten Prinzip der Gleichheit, dass »allen eine solche Bildung und Erziehung gegeben werde, wie sie sie brauchen, um an der Regierung den Anteil nehmen zu dürfen, den das Gesetz des sozialen Lebens für alle fordert«.¹¹⁹ Die Gleichheit besteht also lediglich mit Blick auf die Möglichkeit, die Voraussetzungen zur politischen Teilhabe zu erwerben.

Ausgeschlossen aus dem System der Handlungsrationaltäten und der maßgeblichen Hinsichten ist das Sonderinteresse. Bei Stammler besteht prinzipiell die Materie des sozialen Lebens aus Sonderinteressen und -bestrebungen, die mittels der schlichtenden und harmonisierenden Instanz der Sozialpolitik in die Form weitestgehenden Zusammenwirkens gebracht werden. Bei Natorp wird die egozentrische Partikularität des Willens im Zuge der Teilnahme an der gestuften Rationalisierung von Wollen und Handeln gleichsam fortgeläutert. Alle Praxis

117 Ebd., S. 198.

118 Vgl. ebd., S. 166 f.

119 Ebd., S. 210.

im Bereich der Wirtschaft und im Bereich der (staatlichen) Herrschaft ist restlos den Zwecken der Menschenbildung unterstellt, und alle Zielsetzungen in letzterer Sphäre werden einem Verfahren der Prüfung und Klärung unterzogen, das zeigen soll, ob es sich um mögliche Gegenstände des Gemeinschaftswollens handeln kann. Dabei ist aber der Philosoph der Überzeugung, in seinem System der Sozialpädagogik der Individualität zu voller Geltung zu verhelfen und sie eben nicht durch die restlose Unterwerfung unter das Allgemeine der Gemeinschaft auszulöschen. Mit Blick auf die Wirtschaft – der Sphäre der Partikularinteressen bei den Denkern des klassischen Liberalismus, bei Hegel und bei Stammler – argumentiert er etwa, dass die Aufgabe der durch »Desorganisation«, Konkurrenz und Wettbewerb bestimmten Form des Wirtschaftslebens zur Freisetzung von Entfaltungspotentialen der Individualität führen würde. »Gerade der unbegrenzte ökonomische Individualismus müßte auf die Länge den Menschen uniformieren«, so Natorp, »den Arbeiter nicht bloß, sondern auch den Unternehmer zum Sklaven seiner Arbeit machen«, während die Arbeitsgemeinschaft durch die Ausweitung der Möglichkeiten zur »individuell freieren Betätigung zu allem, was über die unmittelbare Notdurft hinausgeht«,¹²⁰ auch die bestehenden Unterschiede in der Ausbildung von Kompetenzen nivelliert und damit die in der sozialen Arbeitsteilung angelegte Klassenschichtung zusehends durchbricht.

»Generalisation und Individualisation«¹²¹ fördern sich demnach gegenseitig in einer Weise, die an die These des jungen Karl Marx gemahnt, nach der das Individuum seine menschlichen Potentiale erst in der Aufgabe seiner »bornierten« Existenz als *bourgeois* und dem gattungsmäßigen sozialen Zusammenschluss in der kommunistischen Gesellschaft zum Gedeihen zu bringen vermag.¹²² Diese Entgrenzung hat bei Natorp als eine Bedingung das Verschwinden von jedem partikularen Macht- und Vorteilsstreben in den Sphären der Wirtschaft und des Regierens zur Folge. Mit welchen Mitteln dies über die Willenserziehung hinausgehend bewerkstelligt werden soll, ob es dafür auch eine Veränderung der Eigentumsverhältnisse und des Staats benötigt und wie diese gegebenenfalls genau auszusehen hätte, das bleibt in Natorps *Sozialpädagogik* noch ungeklärt. Die andere Bedingung ist die Annahme, dass Ziel- und Wertkonflikte grundsätzlich rational durch die praktische Erkenntnis zu lösen sind. Unter diesen Voraussetzungen verschwindet die Sphäre des politischen Kampfes aus dem Gemeinschaftsleben, und was bleibt, ist eine Dualität von wertrationalen Deliberationsverfahren über die Entwicklungsziele des Gemeinschaftslebens auf der einen und deren zweckrationale technische Umsetzung auf der andere Seite.

120 Ebd., S. 197 f.

121 Ebd., S. 198.

122 Vgl. Marx (1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte, S. 180–198.

Natorp nahm an, dass sein dreigliedriges Gesellschaftsideal nicht nur als eine Forderung der Vernunft philosophisch stringent begründbar sei, sondern dass die faktische Gesellschaftsentwicklung sich in die Richtung seiner Realisierung bewege. Im Versuch, dies darzulegen, skizziert er in wenigen Hinweisen eine Theorie des gesellschaftlichen Fortschritts, deren Nähe zum Marxschen Theorem vom Wechselverhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen unübersehbar ist. Mit den sich laufend weiterentwickelnden Möglichkeiten technischer Beherrschung der »toten Naturkraft«, prognostiziert Natorp, »ergeben sich [...] nicht bloß neue Möglichkeiten, sondern die entscheidenden Antriebe zu sozialen Gestaltungen, die auf mehr vereinte Arbeit zielen.« Ein »unentrinnbarer Zwang in der Richtung fortschreitender sozialer Konzentration zunächst der wirtschaftlichen Tätigkeit« fordere eine »durchgängig vernunftgemäße Regelung der sozialen Tätigkeit auf Grund sicherer wissenschaftlicher Erkenntnis der technischen (naturtechnischen wie sozialtechnischen) Bedingungen eines menschlichen Daseins auf Erden«. ¹²³ Der Idee einer vernunftgemäßen sozialen Planung und Regierung wächst demnach langsam in der institutionellen Realität ein entsprechender Körper.

Ein Grunddilemma dieser Entwicklung sei aber, so Natorp in ebenfalls an Marx und Engels erinnernder Manier, dass die politisch-staatlichen Formen – also die Formen der »regierenden Tätigkeit« – den wirtschaftlichen und technischen sowie den philosophischen Entwicklungen gleichermaßen hinterhinken würden. Allerdings ließe sich an bestimmten sozialen Innovationen eine dem sozialpädagogischen Entwicklungsideal entsprechende realhistorische Tendenz ablesen. Das Genossenschaftswesen, das auch seinem Lehrer Hermann Cohen als Modell einer neuen gesellschaftlichen Organisationsform galt und als solches vor allem vom neukantianischen Sozialisten Franz Staudinger entfaltet wurde, ¹²⁴ erhält dabei in Natorps Denken erst nach dem Krieg eine zentrale Bedeutung. Als Königsweg erschien Natorp vor dem Krieg eine Umgestaltung des staatlichen Schul- und Bildungswesens, zu dem er im dritten, praxisorientierten Teil der Schrift umfassende Vorschläge liefert. Auf der Suche nach Keimen des neuen Gemeinwillens wurde der Philosoph anderweitig fündig, und zwar auch bei Institutionen des wilhelminischen Staats wie der allgemeinen Wehrpflicht, die Natorp als eine Verpflichtung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft verstand und daher zu einer Vorschule der »Tugenden der Gemeinschaft« ¹²⁵

123 Natorp (1920): Sozialpädagogik, S. 184. Die zunehmende staatlich-bürokratische Regulierung der Wirtschaftssphäre ist in den 1890er Jahren in der philosophischen Staatstheorie u. a. von Friedrich Paulsen bereits diskutiert worden: Paulsen (1894): System der Ethik, S. 552–561.

124 Vgl. Staudinger (1919): Die Konsumgenossenschaft.

125 Natorp (1920): Sozialpädagogik, S. 202, 207–209. Natorp bemerkt hier, dass die allgemeine Wehrpflicht die Errungenschaft einer »aktiven Beteiligung an einer der wesentlichsten sozialen Funktionen« dar-

erklärte. Als durch den Weltkrieg die militärische Durchorganisation eine Ausweitung auf das Wirtschaftsleben erfuhr, diagnostizierte Natorp, dass das neue soziale Stadium der »Zweckgemeinschaft«, das auf das Stadium der »Vertragsgemeinschaft« nur äußerlich miteinander verbundener Individuen folge, in »festgegründeten, wohlbewährten Institutionen teilweise dargestellt und in den Grundlinien fast in jeder Hinsicht schon deutlich erkennbar geworden« sei. Vor diesem Hintergrund sprach er von einer sich abzeichnenden »Geburt einer neuen, einfacheren, doch allgemeineren, gleichmäßiger auf alle verbreiteten, streng sachgerechten Kultur, von der die Welt bisher kein Beispiel« kenne.¹²⁶ Der Krieg stelle einen qualitativen Sprung in der auf fortschreitenden Zusammenschluss und Kooperation drängenden geschichtlichen Tendenz dar.¹²⁷ Eine institutionelle Realität, in welcher der Philosoph nicht nur einen Keim, sondern einen echten Grundbau seines Gesellschaftsideals sah, brachte jedoch erst die Revolution.

stelle, bei der aber die geschichtliche Entwicklung nicht stehenbleiben würde; die allgemeine Beteiligung werde sich sukzessive auf die »Beteiligung an Funktionen der Gesetzgebung und der Rechtsprechung« ausdehnen. Denn »in sich schon widerspricht es, von irgend einem Gliede der Gemeinschaft zu verlangen, daß es im gegebenen Fall für sie sterbe, ohne daß man ihm gestattet, für sie auch zu leben«. Ebd., S. 209. Zur Diskussion über Natorps Verhältnis zum wilhelminischen Militarismus vgl. auch Jegelka (1992): Paul Natorp, S. 111–142.

¹²⁶ Natorp (1915): Tag des Deutschen, S. 85; 51. Eine »mit eherner Strenge durchgeführten Organisation« der gesamten »wirtschaftlichen Produktion und Konsumtion« betrachtete Natorp als alternativlose Perspektive für die durch Not und fortgesetzten nationalen Bewährungskampf gekennzeichnete Nachkriegszeit; ebd., S. 50. Ähnlich sprach Ernst Troeltsch von einem mit dem Krieg errungenen »Triumph der sachlichen Leistung«; Troeltsch (1916): Ideen von 1914, S. 614.

¹²⁷ Um zu verdeutlichen, in welchem Maße der Krieg für Natorp eine gemeinschaftsstiftende Funktion hatte und eben jene Überwindung der sozialen und weltanschaulichen Gegensätze brachte, die später der Rätestaat erreichen sollte, sei hier eine längere Passage aus seinem ersten Kriegsbuch zitiert: »Wenn eine Lehre uns durch diesen Krieg unverlierbar eingehämmert ist, so ist es die, daß der Staat kein Gaukelspiel ist, sondern die mächtigste, allernötigste Wirklichkeit, mächtiger und nötiger als alle Partei, mächtig über wirtschaftliche, religiöse, kulturelle Gegensätze und Eigenwilligkeiten, mächtig über die Rasse, über die Sprache und alle fortwirkenden Einflüsse geschichtlicher Erinnerungen. Nicht umsonst werden wir die große Stunde erlebt haben, die größte vielleicht, die je einer Nation zu durchleben beschieden war, die Stunde, da all die Millionen des Deutschen Reichs [...] wie ein Mann aufstanden und einander zuschworen, zusammenzustehen in diesem heiligen, bitter notwendigen Existenzkampf, wo sie alle, vom Kaiser bis zum letzten Sozialdemokraten, keine Partei mehr kannten und keine Klasse, keine Konfession und keine Rasse, sondern alle, einer wie der andre ans Vaterland [...] sich anschlossen und um des Vaterlands willen an jeden Vaterlandsgenossen, wie er auch sich nenne und was er bekenne.« Natorp (1915): Tag des Deutschen, S. 40 f.

7.2.2 Autorisierung und Sachlichkeit. Die Revolution und der Idealstaat¹²⁸

Am 22. Juni 1919 verliest der Schriftsteller Alfons Paquet in einer öffentlichen Versammlung der Frankfurter Ortsgruppe der KPD einen mit »lebhafter Zustimmung begrüßt[en]«¹²⁹ »Aufruf an das Proletariat«, der am Folgetag in einer Kurzfassung in der kommunistischen Hanauer Zeitung *Freiheit* und im Herbst desselben Jahres in voller Länge in der vom Jenaer Verleger Eugen Diederichs herausgegebenen »Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur« *Die Tat* erscheint. An die »Brüder im Proletariat« richtet sich hier ein Zusammenschluss von jenen, die »einigermaßen in Freiheit von der Notarbeit des äußeren Lebens« sich der »Geistespflege widmen konnten«. »Hinter uns liegt der Zusammenbruch, und wir stehen im Chaos«, lautet die Beschreibung der Situation, in der Arbeiter und Vertreter der Geistespflege zusammenzuwirken haben. Der Zusammenbruch sei nämlich eine Folge der tiefen Kluft zwischen der »Arbeit um die äußeren Lebensbedingungen« und jene »um den inneren Lebensgehalt« gewesen. Auf dem Zusammenwirken beider aber allein könne das »Gemeinleben« gegründet sein, das es wieder zu errichten gelte.

Als öffentliche Adressierung der Arbeiterschaft vonseiten der Vertreterschaft des Geisteslebens steht dieser Aufruf zur Zusammenarbeit für die Errichtung einer »edlere[n] Kultur, als Gemeingut aller« in den Revolutionsjahren nicht alleine da. Interessant ist er jedoch aufgrund der Hinweise zu dem Weg, auf dem dieses Ziel erreicht werden soll. »Politik im herkömmlichen Sinne, die alten Parteien und ihre Programme haben ausgespielt«, wird gegenüber einem Publikum konstatiert, das sich die Abschaffung des Parlamentarismus und die Einrichtung der Räterepublik auf die Fahnen und in das Programm geschrieben hat. Die Abschaffung der »Spaltungen der wirtschaftlichen Klassen und der politischen Parteien« erhält dabei eine idealistische und pazifistische Neuausrichtung; sie seien die »steilsten Mauern, die Seele von Seele, Geist und Geist voneinander trennen« und von »Haß und Blindheit« errichtet wurden. Der Kampf gegen diese Mauern sei nicht einer, der mit Mitteln der Gewalt zu führen ist:

Wir glauben nicht an die Gewalt. Gewalt weckt nur Gegengewalt, zerstört den Grund der Gemeinschaft, ertötet die Freiheit. Selbst rechtliche Gewalt, die auch den Gewalthabenden bindet, schafft nicht Freiheit und Gemeinschaft. Es gibt nur die eine Möglichkeit, daß wir in treuem Füreinanderarbeiten uns selbst wahre Freiheit schaffen. Unser Kampf darf allein der des Geistes um den Geist sein. Werdet ihr durch die Gewalt in die Gewalt mit hineingerissen, so richten wir nicht; aber wir warnen.

128 Die Abschnitte 7.2.2-3 basieren auf einer publizierten Vorarbeit; Dikovich (2018): Paul Natorps Sozialidealismus. Textidentisch übernommene Passagen werden nicht eigens gekennzeichnet.

129 Natorp u. a. (1919/20): Aufruf an das Proletariat.

Die Autoren des Aufrufs sehen sich damit in der Funktion des Gewissens des kämpfenden Proletariats: »Euer Hunger nach Freiheit muß sich vereinen mit dem Wissen um ihre geistigen Voraussetzungen, mit dem reinen Willen der Wahrheit und des Rechts.« Die ideale Vereinigung von Arbeit und Vernunftwillen, die von praktischer Erkenntnis geleitete Arbeitsgemeinschaft, wie Natorp sie in seiner *Sozialpädagogik* gezeichnet hatte, ist in dem geforderten unschwer Zusammenschluss wiederzuerkennen. Mit ihm werden, wie der Aufruf um Siegesgewissheit bemüht versichert, die »falsche[n] Trennungen von selbst fallen [...]: Tot sind dann die Klassen, frei der Weg zum freien Volk, Gleiche wir alle und Brüder!« Pathetisch und in einer mit dem eben geforderten Gewaltverzicht schwer vereinbaren Martialität schließt der Aufruf mit dem Angebot eines Paktes: »Wir bieten euch die Hand zur Kampfgemeinschaft dieses schwersten und edelsten Krieges: schlagt ein, und der Sieg ist unser!«¹³⁰

Einer der Unterzeichner und federführenden Mitautoren ist Paul Natorp. Im Erscheinungsjahr des Aufrufs konkretisiert der Philosoph seine Vorstellungen zu einem politisch-gesellschaftlichen Neuaufbau in einer mit *Sozial-Idealismus* betitelten Schrift, die das theoretische Resultat seiner Bemühungen ist, seine sozialphilosophischen und ethischen Überlegungen mit der Rätebewegung in Verbindung zu bringen.

Pál Szende, Soziologe und Finanzminister der kurzlebigen ersten demokratischen Regierung Ungarns unter Mihály Károlyi, bemerkte Jahre nach den Ereignissen in einer soziologisch-historischen Untersuchung der mitteleuropäischen Revolutionen von 1918/19, dass den Räten als Projektionsfläche utopischer Erwartungen der Charakter eines »messianistische[n] Erlösungswort[es]«¹³¹ zukam. Eine solche utopistische Aneignung des Rätegedankens kennzeichnet auch Paul Natorps Vorschläge aus der Revolutionszeit. Die Bedeutung und künftige Rolle der Räte waren dabei in der Revolution heftig umstritten. Während Kommunisten und Linkssozialisten in ihnen den Ausdruck und das Instrument des proletarischen Klassenkampfes sahen, waren sie für den Marburger Philosophieprofessor das Mittel zur Realisierung seiner Vorstellung eines sachlichen, Partikularinteressen und Partei- und Klassenschranken überwindenden Regierens.¹³² Er nimmt

130 Sämtliche Stellen aus ebd., S. 613–615. Die Entstehungsgeschichte des Aufrufs behandelt Jegelka (1992): Paul Natorp, S. 158–164.

131 Szende (1920): Krise der mitteleuropäischen Revolution, S. 358.

132 Die Arbeiter- und Soldatenräte, die im Zuge des militärischen Zusammenbruchs entstanden, übten in den November- und Dezembertagen überwiegend eine Kontrollfunktion über den weiterhin bestehenden militärischen und kriegswirtschaftlichen Verwaltungsapparat aus, hatten also ursprünglich eine vorwiegend administrative Funktion. Die Räte und die in ihnen teilweise herrschende, durch keine politische Fraktionsbildung gestörte Kooperation waren Produkt eines enormen Handlungsdrucks, der gleichsam zur zeitweisen Aussetzung des politischen Konflikts führte. Diesen Ausnahmezustand in ei-

den aus der Genossenschaftstheorie und dem englischen Gildensozialismus bekannten und in der Revolutionszeit u. a. prominent von Kurt Eisner vertretenen Gedanken auf,¹³³ nach dem das Potential der Räteorganisation vor allem im Bereich des Erzieherischen liegt. Aus der Ausweitung demokratischer Selbstorganisation auf immer mehr Teilbereiche, der Praxis der kooperativen Planung und der damit zusammenhängenden Verantwortungsübernahme sollte nicht nur ein höhere organisatorisch-politische Fähigkeiten besitzendes Subjekt hervorgebracht werden, dem der bloß passive, Verantwortung delegierende Bürger der »Stimmzetteldemokratie« gegenübersteht, sondern auch ein neuer Gemeinsinn.

Durch die ausgeweitete Praxis demokratischer Teilhabe an politischen und administrativen Prozessen würde sich der Mensch verändern, gegenwärtig unterdrückte Potentiale entfalten und vom Gedanken kollektiver Autonomie durchdrungen werden – so ein rätetheoretischer Grundgedanke.¹³⁴ Die bei Natorp zu findende Rede von der »Autonomie« der in das Gesamtsystem integrierter Teilkörperschaften und von einem »Aufbau von unten nach oben« lässt die radikaldemokratischen Akzente des Rätegedankens anklingen. »Beinah alles« solle in der neuen Ordnung »auf Selbstsorge und Selbsttat, so gut wie nichts auf fremde äußere Leitung und Kontrolle gestellt«¹³⁵ werden, heißt es an einer Stelle der Schrift *Sozial-Idealismus*; an einer anderen ist von der Dezentralisierung¹³⁶ von Entscheidungsprozessen die Rede. Demokratische Elemente finden sich bei Natorp in der Forderung nach einem Abbau hierarchisch-bürokratischer Strukturen und der Ausweitung von Selbstverwaltung. Zugleich enthält das von ihm entworfene System aber hierarchische und zentralistische Elemente, die zur vordergründigen demokratischen Rhetorik in einem Spannungsverhältnis stehen.

Die demokratische Teilhabe der einzelnen Subjekte an Entscheidungsprozessen ist nämlich vermittelt durch ein System von Körperschaften und damit spezifiziert mit Blick auf spezifische Zuständigkeitsbereiche; die Bestimmung der Zieldimension des korporatistisch organisierten Arbeitsprozesses in seiner Gesamtheit aber ist Zuständigkeitssphäre einer eigenen Körperschaft, dem »Zentralrat«. Der Rat solle das »Ganze des Arbeitslebens der Gemeinschaft [...] nicht bloß [...] vertreten, nur hinterherkommend ihm Wort und Ausdruck geben, [...] sondern«, so Natorp weiter,

nen Normalzustand zu überführen war eine utopische Zielsetzung, die Natorp und anderen vorschwebte und an der man scheiterte.

133 Vgl. Grau (2001): Kurt Eisner, S. 421–438.

134 Vgl. Arnold (1978): Rätetheorien in der Novemberrevolution, S. 288–312.

135 Natorp (1920): *Sozial-Idealismus*, S. 15.

136 Vgl. ebd., S. 14.

indem er seine ganze, innerste, eben schöpferische Kraft in sich zusammenfassend darstellt, ihrer Eigenart gemäß wiederum schöpferisch, nämlich Einheit schaffend, ziel- und richtunggebend, sie durch den Staat geltend und bis in die letzten, fruchtbarsten Niederungen des Arbeitslebens hinab wirksam [...] machen und [...] erhalten.¹³⁷

Wenn von der Aufgabe des Zentralrates die Rede ist, »reine Sachgesinnung« in allen zu »pflanzen und wachzuhalten«,¹³⁸ so impliziert dies durchaus eine ausgesprochen autoritative, dem übrigen korporativstaatlichen Bau übergeordnete Stellung. Entsprechend der Verteilung der Kompetenzen bedeutet Sachlichkeit nämlich unterschiedliches: Die sachliche Lösung der letzten politischen Streitfragen, die Frage der Zwecke, ist den Angehörigen des Zentralrates vorbehalten, die Lösung der technischen Fragen den Angehörigen der ausführenden Körperschaften. Ein nicht bloß wichtiger, sondern der grundlegendste Teil dessen, was politischer Streitgegenstand ist, wird zur Entscheidungsdomäne des zentralen Rates erklärt. Der »Zentralrat [soll] dem Staat [...] wie dem unmittelbaren Arbeitsleben [...] souverän gebietend gegenüberstehen«. ¹³⁹ Zwischen beiden hat ein Verhältnis der Führung und Gefolgschaft zu herrschen.

Der Möglichkeit von Konfliktualität im Verhältnis zwischen den übergeordneten weisungsgebenden und untergeordneten ausführenden Instanzen und den Modalitäten zu ihrer Schlichtung kann Natorp, der ja einen Alternativentwurf zur gegebenen antagonistischen politischen Realität geben möchte, folgerichtigerweise in seinen Ausführungen keinen Raum geben. Die Frage der Strategien und Mechanismen zur Etablierung und Erhaltung von Machtverhältnissen zwischen den Individuen und Körperschaften bleibt ohne Behandlung, stattdessen führt Natorp die sich eines Paradoxons bedienende Formel des »Geheimnis[s] der gewaltlosen Gewalt« ein. Nichts sei »gewaltiger, als der Genius, der doch keine Gewalt braucht, weil der Geist den Geist erkennt, und so begeistert [sich] der Führung anvertraut«. ¹⁴⁰ In Entgegnung auf den vom Autor selbst ins Feld geführten Einwand, dass eine solche Bereitschaft zur Unterordnung von der Bevölkerung zu erwarten unrealistisch sei, wird schlicht postuliert, dass »im Volk [...] der Sinn des ›Folgens‹ und zwar willig Folgens« liege. ¹⁴¹ Diese Annahme einer sich spontan und zwanglos herstellenden Einfügung in eine hierarchische Ordnung mag mit Blick auf die Notwendigkeiten der sozialen Arbeitsteilung und der in der *Sozialpädagogik* ausgeführten Stufung der politisch entscheidungsrelevanten Hinsichten rational begründbar sein; die Leichtfertigkeit, mit der Natorp in sei-

137 Ebd., S. 75.

138 Ebd., S. 14.

139 Ebd., S. 71.

140 Ebd., S. 198.

141 Ebd., S. 197.

nem Revolutionsbuch diese Begründungsarbeit unterlässt und sich mit dem Hinweis auf eine natürliche Einheit des Volksgeistes begnügt, in dem die Anklänge irrational-romantischer Imaginationen organisch-hierarchischer Volksgemeinschaft unüberhörbar sind, ist erstaunlich.

Während »Sachlichkeit« sich mit Blick auf das Verhältnis von Zentralrat und untergeordneten Einheiten in Gefolgschaft ausdrückt, manifestiert sie sich in der obersten initiativen und legislativen Instanz als ein Wirken der reinen überpolitischen Wissenschaftlichkeit. Der Geist »darf und kann sich allein rechtfertigen vor sich selbst, [...] nach den Methoden der Wissenschaft und Wissenschaftskritik, der Willensgesetzgebung und wiederum ihrer philosophischen Kritik«. ¹⁴² Karl Korsch in Deutschland oder der wohl avancierteste Rätetheoretiker der Zeit, George Douglas Howard Cole, ¹⁴³ sahen pragmatische Sachlichkeit und basisdemokratische Organisation als zentripetal-gemeinschaftsbildende Kräfte im Genossenschafts- und Rätewesen in einem Spannungsverhältnis mit sich innerhalb desselben neu ausbildenden antagonistisch-politischen Konfliktlinien – nämlich vor allem jener zwischen Produzenten und Konsumenten –, die der Theorie zufolge nur in einem langwierigen evolutionären Prozess und unter Wirkung sozialistischer Erziehungsarbeit zugunsten des Gemeinnsinns abgebaut würden. Natorp hingegen setzt mit dem Zentralrat auf die Autorität und Ausstrahlungskraft einer Instanz, die die »Möglichkeit rein sachlicher Bestimmung alles sozialen Tuns« ¹⁴⁴ verkörpern soll.

Gemäß dem Prinzip des zwanglosen Folgens ist der Zwang dabei kein bevorzugtes Mittel, um seinen steuernden Zugriff durchzusetzen. Als oberste Körperschaft ist er nicht nur Verwaltungsorgan und damit, um an Max Webers Typologie anzuschließen, rational als eine notwendige zentrale Steuerungsinstanz eines arbeitsteiligen Prozesses legitimiert, er soll darüber hinaus als Repräsentation des neuen Gemeinnsinns und des sachlichen Geistes eine *charismatisch* zu nennende Wirkung entfalten. ¹⁴⁵ »Die Gesinnung der Sachlichkeit ist, wenn überhaupt, von dem so gebildeten Rat zu erwarten. Brächte auch er sie nicht auf«, erklärt Natorp weiter, »würde er auch den Streit der Sonderinteressen in sich wieder aufkommen und gar herrschend werden lassen, so wäre er freilich nicht besser [...] als das bisherige, einseitig »politische« Imperium, er sänke damit selbst auf diese niedere Stufe herab.« ¹⁴⁶ Die hier explizit werdende Ablehnung des Politischen, das hier gleichgesetzt wird mit dem »Streit der Sonderinteressen«, der offensichtlich ei-

142 Ebd., S. 11.

143 Korsch (1969): Was ist Sozialisierung, S. 112–117; zu Cole vgl. Masquelier (2016): Beyond Capitalism, S. 14.

144 Natorp (1920): Sozial-Idealismus, S. 76 f.

145 Zum Charisma-Begriff Max Webers vgl. Weber (2005): Wirtschaft und Gesellschaft, S. 832–873; vgl. auch Abschnitt 10.5 dieses Buches.

146 Natorp (1920): Sozial-Idealismus, S. 77.

ne aus dem pathetisch beschworenen Gemeinschaftsleben zu verbannende Bedrohung darstellt, geht einher mit einer vehementen Kritik am Parlamentarismus und am Parteiwesen. Zwar sollte in Natorps Vision (zumindest vorübergehend) eine Koexistenz zwischen dem Parlament und dem Zentralrat bestehen. Der Philosoph stellt aber fest, dass das Parlament nicht weiter das »Formprinzip der Gesellschaft«¹⁴⁷ darstellen könne. Das parlamentarische System und das Parteienwesen sind eben Repräsentationen der alten, nämlich antagonistischen Ordnung. Die wissenschaftliche Sachlichkeit ist jedoch ihrem Wesen nach objektiv, allgemeingültig und neutral und macht damit alle Parteienbildung überflüssig. Die gesellschaftspädagogische Funktion der Räte liegt dementsprechend darin, die antagonistisch-politische Dimension sukzessive abzubauen, die »Schäden der Herrschaft und des Herrschaftskampfes der Parteien«¹⁴⁸ durch die heilende Wirkung der Sachlichkeit zu beseitigen. Es ist entscheidend, dass hier dualistisch Gemeinschaftlichkeit und Streit getrennt werden, die in einer alternativen Deutung des Parlaments ja durchaus in einer Einheit gedacht werden könnten: nämlich in einer solchen, welche das Parlament als Repräsentation eines gerade durch den gebändigten und kultivierten Streit geeinten politischen Gemeinwesens versteht, als Verkörperung eines – um mit Hannah Arendt zu sprechen – »Miteinanderlebens und Gemeinsamhandelns«¹⁴⁹, das Dissens und Konfrontation nicht aus sich ausschließt. In Natorps Sozialismus hingegen liegt die Zukunft des Verhältnisses von Rat und Parlament in der Unterordnung des letzteren unter ersteren: Die wirtschaftlichen wie auch politischen bzw. regierenden Institutionen wären dem geistigen Rat zu unterstellen.¹⁵⁰

Mit der Repräsentation der gespaltenen sozialen Gesamtheit durch parlamentarische Parteien würden der gesellschaftliche Streit und die Uneinigkeit der Interessen nicht nur institutionell auf Dauer gestellt, sie würden als Teil der sozialen Wirklichkeit schließlich legitimiert und anerkannt werden. Das Rätewesen verkörpere und verwirkliche hingegen die organisch-einheitliche »soziale Arbeit«, die den neuen Gesellschaftskörper hervorbringen soll. Anstelle des politischen Streites, der parlamentarischer Politik zu eigen sei, würden hier der aufwärtsstrebende »Eros«¹⁵¹ der philosophischen Einsicht und die »concordia« der gemeinsamen Arbeit an der Verwirklichung der Idee walten.¹⁵² Es dürfe »keine Partei gelten«, schreibt Natorp, denn dies bedeute »Teilgemeinschaft. [...] Jede

147 Jegelka (1992): Paul Natorp, S. 147.

148 Natorp (1920): Sozial-Idealismus, S. 10.

149 Arendt (2012): Die ungarische Revolution, S. 104.

150 Vgl. Natorp (1920): Sozial-Idealismus., S. 11.

151 Ebd., S. 220.

152 Ebd., S. 57.

Teilung hebt die Einheitsordnung auf, die allein die Societas ausmacht. Der gemeinsame Grundirrtum aller Parteien ist – eben dies, die Partei.«¹⁵³

Nicht nur mit dem sozialpädagogischen Gemeinschaftsideal sind jedoch das Parteienwesen und der parlamentarische Betrieb unvereinbar, sondern auch mit dem, was als die ›revolutionäre‹ Dynamik in Natorps Erziehungsidealismus bezeichnet werden könnte. Parteien sind nämlich als institutionelle Repräsentationen gesellschaftlicher Interessen und damit den Subjekten, so wie sie *sind*, mit ihren Bedürfnissen, Meinungen und Vorurteilen rechenschaftsgebunden. Gegen das parlamentarisch-demokratische Parteiensystem könnte also auch eingewendet werden, dass es an den Kräften des Beharrens hängt und wenig erzieherische Impulse entfaltet. Der Zentralrat soll jedoch die Institutionalisierung und Verkörperung einer dynamischen Erziehung zum Gemeinschaftsgeist darstellen.¹⁵⁴ Die sozialpädagogische Dynamik würde durch den demokratisch-parlamentarischen Prozesses nur ausgebremst. Der Idee eines souverän gestaltenden Zugriffs des Zentralrates auf das Gesellschaftsleben entspricht die Forderung nach seiner radikalen Autonomie; er soll nicht nur »unabhängig vom politischen Parlament« operieren, sondern auch unabhängig von allen ökonomischen Interessenlagen arbeiten können.¹⁵⁵ Von Verfahrensweisen der demokratischen Kontrolle des Zentralrates spricht Natorp nicht; der Geist dürfe nämlich »keiner anderen letzten Kontrolle unterstehen als der des Geistes selbst«.¹⁵⁶ Es wäre daher vollkommen verfehlt, den Zentralrat als eine politische Vertretungsinstanz zu deuten.¹⁵⁷ Man könnte sagen, dass der Rat nicht legitimiert ist durch die Vertretung der Anliegen des »seienden« Volkes mit dessen empirischen Bedürfnissen, sondern souverän die Realisierung des »gesollten« Volkes, der ideellen neuen Gemeinschaft und des *Neuen Menschen* betreibt.

Der Zentralrat wird gleichsam zur übergreifenden Planungsstelle der sozialen Lebensgestaltung. Er nimmt den Blickpunkt der Idee des Unbedingten ein, von der oben in der Diskussion der Sozialpädagogik die Rede war. Der Neukantianer spricht von »innerer Lebensgestaltung«,¹⁵⁸ die von hier aus geleitet werden soll, von der »Ideenschau«, welche »überhaupt erst die wahre Gemeinschaft« und die »soziale Grundtugend« der »Gerechtigkeit«¹⁵⁹ ermögliche. Der Zentralrat,

153 Ebd., S. 22.

154 Die Aufgabe des Zentralrates als »eigentliche[r] Souverän in Staat« sei nicht »rechtliches oder ›politisches‹ Wirken«, ebenso wenig »unmittelbar wirtschaftliches, bildendes oder erziehendes Einzeltun, aber schöpferisches Entwerfen und immer neu Ausgestalten [...] des Einheitsplanes all solchen, ja nie stillstehenden, sondern unablässig fortschreitenden Tuns«. Ebd., S. 72.

155 Ebd., S. 8.

156 Ebd., S. 11.

157 Vgl. ebd., S. 75.

158 Ebd.

159 Ebd., S. 220.

der die Expertise für Fragen der Bildung und damit für den letzten Zweck der rechtlichen und institutionellen Gestaltung des Gemeinwesens für sich monopolisiert, beansprucht diesen Standpunkt damit exklusiv für sich. Die Führung gebühre allein den »Philosophen«, das heißt, die der letzten, radikalen Begründung und damit der Kritik mächtig sind, müssen Könige sein«. ¹⁶⁰ Vielsagend ist dabei, dass Natorp in keiner programmförmigen oder anderweitigen Form kommuniziert, worin die konkreten Ziele bestehen, von denen sich der Zentralrat leiten lässt. Es ist lediglich von der Ideenschau die Rede. Hans Kelsen hat in seiner kleinen Schrift *Was ist Gerechtigkeit?* bemerkt, dass bereits Platon die Frage des letzten Ziels der Philosophenherrscher nicht mit begrifflichen Erkenntnisinhalten, sondern mit dem esoterischen Bild der Schau der Ideen antwortet. ¹⁶¹ Damit wird die Existenz von Einsichten postuliert, die nur dem Eingeweihten zugänglich sind und deren Erwerb ausschließlich auf einem bestimmten Weg des Einsichtsgewinns möglich ist, dessen Offenlegung und methodische Reproduktion, damit aber auch öffentlich-demokratische Anwendung als unmöglich oder auch unerwünscht erscheint. Die Feststellung der leitenden Wahrheit, an der das Gemeinwesen ausgerichtet werden soll, ist dem Zentralrat vorbehalten, die Teilhabe an der Schau der Ideen beschränkt sich für den Rest des Gemeinwesens auf die Gefolgschaft gegenüber dem Zentralrat.

Spätestens hier ist der Punkt erreicht, an dem Natorps politischer Entwurf an den systematischen Vorgaben aus seiner Abhandlung *Sozialpädagogik* zu messen ist. Dort hatte Natorp argumentiert, dass die Trennung der sozialen Tätigkeitssphären von Arbeit, Willensregelung und vernünftiger Kritik als durchlässige zu verstehen ist, und eine Umsetzung in Form einer berufsständischen Spezialisierung mit der damit einhergehenden Departementalisierung der praktischen Erkenntnis zugunsten einer vielseitigen Betätigung der Individuen abgelehnt. Dementsprechend hatte er seine Referenz gegenüber dem platonischen Philosophenstaat dahingehend relativiert, dass im Grunde von der »Herrschaft der Philosophie« als einer Form des Wissens bzw. der Erkenntnis die Rede sein müsste und nicht von der Herrschaft der Philosophen als einem Berufsstand. ¹⁶² Dieses Wissen sollte einer möglichst breiten Menge an Menschen zugänglich werden, die damit zu vernünftiger Kritik und Deliberation über Bildungsziele befähigt werden soll.

Der Vorschlag, diese einer bestimmten Körperschaft als Aufgabe zuzuweisen, folgt indes einem anderen bereits in der *Sozialpädagogik* ausgeführten Gedanken. Es ist dies das Prinzip »proportionaler Gleichheit«, das Natorp mit Blick auf den

160 Ebd., S. 240.

161 Vgl. Kelsen (2019): *Was ist Gerechtigkeit?*, S. 27.

162 Vgl. Natorp (1920): *Sozialpädagogik*, S. 203.

Aristokratismus in Platons Idealstaat rechtfertigt. Dieses besage, dass »der Tüchtige befehlen, der Untüchtige gehorchen müsse; aber nicht, weil jener größere Ansprüche an ›Gutes‹ erheben dürfe, sondern aus dem ungefähr entgegengesetzten Grunde: weil größere Leistungen von ihm zu verlangen seien.«¹⁶³ Höhere Positionen in der gesellschaftlichen Hierarchie sind nicht bloß individualistisch als Gratifikationen für erbrachte Leistung zu verstehen, sondern vom Standpunkt der Gemeinschaft als den jeweiligen Fähigkeiten entsprechende Verpflichtungen der Einzelnen gegenüber dem Ganzen. Dieses Verdienstprinzip unterscheidet sich vom der herrschenden politischen Ungleichheit zugrundeliegenden Klassenprinzip, das auf unverdienten Privilegien aufbaut. »Der Befehlende und der Gehorchende« sind beide »Eigentum der Gemeinschaft, ihr Befehlen und Gehorchen ist Dienst der Gemeinschaft«; und insofern die Unterschiedlichkeit der Aufgaben und Verpflichtungen, aber auch der Positionen innerhalb der staatlichen Hierarchie funktional dem Wohl der Gemeinschaft dient, könne der platonische Aristokratismus »am Ende auch Demokratismus heißen«. Gleichheit als Prinzip der Demokratie sei nämlich als Gleichheit der »Verpflichtung« zu verstehen,¹⁶⁴ »die gegebenen Kräfte in den Dienst des Guten und, sofern das Gute Gemeinschaftssache ist, in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen; welche an sich gleich Pflicht sich empirisch modifiziert nach dem Maße der Fähigkeit des Einzelnen.«¹⁶⁵

Damit ist aber die Gleichheit nur vonseiten der gleichen Verpflichtung der Bürgerinnen und Bürger zum ihren Fähigkeiten gemäßen Dienst in den Blick genommen. Daneben findet man in der *Sozialpädagogik* einen aner kennungs- und rechtsorientierten Gleichheitsbegriff, dem der Aristokratismus des sozial-idealistischen Systems Genüge tun muss. Als »sittliche Forderung« habe die Gleichheit nämlich »den klaren Sinn, daß jeder, auch wer tatsächlich auf der niedrigsten Stufe der Menschheit steht, des Sittlichen fähig ist oder befähigt werden kann, mindestens hätte befähigt werden können.«¹⁶⁶ Hermann Cohen sollte einige Jahre nach dem Ersterscheinen von Natorps *Sozialpädagogik* argumentieren, dass die unbedingte Anerkennung der sittlichen Gleichheit der ethische Grund für das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht sei.¹⁶⁷ An die Stelle des demokratischen Ideals der Gleichberechtigung zur Teilhabe an der politischen Entscheidung tritt hingegen in der Revolutionsschrift des Philosophen eine aufgrund spezieller Kompetenz mit der höchsten Stufe praktischer Entschwei-

163 Ebd., S. 139.

164 Vgl. zum Meritokratismus die Abschnitte 10.4.1 und 10.4.2.

165 Ebd., S. 140.

166 Ebd., S. 138.

167 Cohen (1928): Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht. Vgl. die Ausführungen in den Abschnitten 8.2.3 und 10.3 dieses Buches.

dungsfindung betraute Körperschaft. Im entworfenen Rätestaat tritt an die Stelle des unabhängig von seinen Fähigkeiten zur Beurteilung, Beratschlagung und Abstimmung über ihm undurchdringliche Sachverhalte berechtigten Bürgers der Demokratie der fachkundige Funktionär im Rahmen der Gemeinschaftsarbeit mit berufs- bzw. tätigkeitsspezifischer Mitbestimmungsmöglichkeit. Insbesondere der physisch arbeitende Stand verliert die Befugnis, sich gleichberechtigt in die Entscheidungsfindung zu den grundlegenden Fragen der politischen Gestaltung des Gemeinwesens einzuschalten – in der repräsentativen Demokratie vollzieht sich das zumindest indirekt und mittelbar, nämlich durch die Wahl der Parteien und Volksvertreter.

Was in Natorps Plänen keinen Platz hat, ist die demokratische Öffentlichkeit als Ort des gemeinschaftlichen und vielstimmigen Gebrauchs der praktischen Vernunft, in dem eben auch der Inkompetente zu allen Fragen des Gemeinwesens Stellung nehmen und sich auch durchsetzen kann, wo er aber auch durch die Konfrontation mit anderen und konträren Standpunkten zu Abwehrreaktionen, zum Gesprächsabbruch und zur dogmatischen Versteifung, aber auch zur Reflexion und Revision seiner Meinungen bewogen werden kann. Streit, aber auch das politische Scheitern und die Enttäuschung als Momente eines demokratischen Lernprozesses ohne klare Rollenverteilung von Erzieher und zu Erziehendem bleiben hier unberücksichtigt; die Rollen sind eindeutig verteilt, *lernen* heißt in erster Linie zu *folgen*. Der Gleichheit soll Genüge getan werden, indem die minderbefähigten Teile der Gemeinschaft durch Bildung zur Befähigung für die Politik emporgehoben werden. Der Anspruch auf Bildung verhält sich mit Blick auf die Befähigungen in »umgekehrter Proportion« zum Anspruch auf Macht: »Wie der Kranke mehr leibliche Pflege für sich fordern darf als der Gesunde, so hat der weniger Begabte Anspruch auf desto größere Sorgfalt für seine Bildung.«¹⁶⁸

Dieser in den Begriffen der Erziehungswissenschaft »autoritativ«¹⁶⁹, wenn nicht gar paternalistisch zu nennende Charakter des Erziehungsstaats Natorps musste zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Schrift *Sozial-Idealismus* natürlich gegen die im Raum stehenden alternativen, weit demokratischer ausgerichteten Ordnungsmodelle verteidigt werden. Die Rechtfertigungsstrategie Natorps ist eine klassisch platonische: Weil in dieser Regierungsform nach Maßgabe der Idee und des Wissens entschieden wird und nicht nach Maßgabe von unqualifizierten Meinungen, Vorurteilen oder auch Partikularinteressen, ist dieser Staat jedem anderen Staat vorzuziehen. Da eine Körperschaft der Besten immer nur die besten Entscheidungen treffen kann, so der an Platon angeleh-

168 Natorp (1920): Sozialpädagogik, S. 140.

169 Vgl. Schmid (1975): Erziehung.

te Argumentationsgang, stellt sie die beste Form der Regierung dar, die auch denjenigen am unteren Ende der Hierarchie den größten Nutzen bringt.

Die Legitimität einer solchen Ordnung ist dann aber natürlich abhängig von der Frage, ob sich Selektionsmechanismen finden lassen, die Rekrutierung der Besten für die Aufgabe der Staatsleitung garantieren. Der von Natorp ausgeführten Kompetenzenverteilung entsprechend können es nur die Angehörigen des Zentralrats selbst sein, die zu dieser Selektionstätigkeit qualifiziert sind. Der Zentralrat kann sich also, ist er einmal installiert, nur selbst reproduzieren. Es muss sich hier der Verdacht einstellen, ob nicht die Selektionsmechanismen zur Konstituierung des Zentralrates, die laut Natorp nach dem Vorbild von Verfahrensweisen der inneren Auslese akademischer Körperschaften gestaltet werden sollen,¹⁷⁰ am Ende zum entscheidenden Mittel werden, um dessen innere Konsensualität und damit Fähigkeit zu einheitlicher Entscheidung herzustellen und zu bewahren; denn rekrutiert würden in dem von Natorp vorgeschlagenen Verfahren wohl vor allem solche Anwärter, die mit den Angehörigen »auf einer Linie« sind.

7.2.3 »Frohlocken in der Not der Stunde«. Katastrophische Peripetien

Der Einheit wird in Natorps Staatsentwurf alles andere untergeordnet. Zwar soll in Natorps sozialistischem Gemeinwesen die Vielfalt der Individualitäten nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil sogar zur Entfaltung gebracht werden; doch diese Pluralität bezieht sich auf die unterschiedlichen Modi, die Einheit des Gemeinschaftsbewusstseins und der Gemeinschaftsarbeit zu realisieren. Der Philosoph gebraucht das Bild der Vervielfältigung durch Spiegelung: »Der Sinn des Sozialismus ist also jene Harmonisierung, in der die ganze Spannung der Gegensätze erhalten bleiben muß, gerade um die Harmonie ins Unendliche zu vertiefen.« Die »Vielheit«, die nicht eliminiert werden soll, ist nur eine Mannigfaltigkeit »individuelle[r] Spiegelung[en] des einen Geistes«. Sozialismus sei notwendigerweise »Idealsozialismus«, Überwindung der Antagonismen letztlich nicht durch eine Neuverteilung materieller Güter, sondern durch das gemeinsame Ideal.¹⁷¹

Die vom Philosophen verwendete visuelle Metaphorik deutet an, dass trotz der betonten Bedeutung der gemeinsamen Beratung und Planung die sachliche Entscheidungsfindung nicht wie in der parlamentarischen Politik aus der kommunikativen Konfrontierung heterogener Ideen und Interessen hervorgeht, sondern aus der Erfassung der einen Idee, zu der die Geistigen einen privile-

¹⁷⁰ Vgl. Natorp (1920): Sozial-Idealismus, S. II, 77.

¹⁷¹ Ebd., S. 191.

gierten Zugang haben, die darüber hinaus aber über das homogene Medium des »Geistes« – ein aus dem Begriffsrepertoire des spekulativen Idealismus stammender Begriff, der in *Sozial-Idealismus* den nüchterneren transzendentalphilosophischen Begriff des »Bewusstseins« verdrängt – den gesamten Sozialkörper durchdringt und vereint. Die traditionelle metaphysische Dichotomie, die das Sein, die Wahrheit und den *Nous* der Einheit zuordnet, die Vielheit und den Widerspruch aber zum Prinzip des Nichtseins, des Ungeistigen und Unwahren erklärt, wird auf die Beurteilung des Verhältnisses von Politik und Philosophie angewendet. Politik ist die Austragung dessen, was zwischen den Menschen Uneinigkeit erzeugt; Parlamentarismus und Parteiensystem aber kultivieren Uneinigkeit, sie beharren gleichsam auf ihr und sind also geistfremd. Das nach Natorps Terminologie »Gegensätzliche« in der Gesellschaft soll zwar nicht ausgelöscht werden, doch es wird radikal gezähmt, indem es auf die untergeordnete Ebene der reinen Ausführung beschränkt wird. Die Voraussetzung einer verbindenden Schau der Idee schließt prinzipiell aus, eine spezifische Rationalität des Politischen zu denken, die den Streit der Meinungen und die Uneinigkeit nicht bloß als einen auf dem Weg zur vollen Einsicht zu überwindenden Mangelzustand betrachtet, sondern gerade die Uneinigkeit als ihr Lebensprinzip hat.

Die Autorität der geschauten Idee ist es, die Natorps sozial-idealistischen Staat zusammenhält, und auf die Durchsetzung einer solchen autoritativen Geltung jenseits von Politik im herkömmlichen Sinne setzte er seine Hoffnungen. Nicht durch politischen Machtkampf könnte sie verwirklicht werden – denn dies würde den Sozialidealismus ja nur in die Position eines politischen Akteurs und einer Bestrebung unter vielen versetzen und damit zu einem Teil dessen machen, was abgelehnt wird. Wenn Natorp realpolitischen Fragen wie der nach dem Einsatz der staatlichen Zwangsgewalt zur Durchsetzung und Sicherung der vernunftgemäßen Regierung in seinem Diskurs keinerlei Raum gibt, so ist dies nicht lediglich auf eine Ratlosigkeit angesichts der erwartbaren Widerstände zurückzuführen, sondern ergibt sich vielmehr ganz aus der Logik des sich im Grunde gegen Politik als solche richtenden Unternehmens.

Folgt man den sozialphilosophischen Überlegungen der *Sozialpädagogik*, so ist die Gravitationskraft der politisch-sozialen Realität, durch die auch der vernunftgemäße Veränderungswille in die Niederungen des politischen Machtkampfes hinabgezogen wird und auf Widerstände durch gegenläufige Interessen trifft, kein in der Natur des Sozialen oder des Menschen gründendes Gesetz, sondern ein Resultat von Bedingungen, in denen die vernunftgemäße Ordnung des sozialen Willens eben noch nicht einzurichten ist. Ihre Überwindung lässt sich, schenkt man Natorp Glauben, dabei anders denken als in Form der Durchsetzung einer Partei im Kampf der Interessen und Strebungen. Um dies näher

zu erörtern, soll abschließend ein erneuter Blick auf Natorps Willenstheorie geworfen werden.

Diese geht von einer Kontinuität zwischen den einzelnen Stufen des Willens aus, die mit den Begriffen der »Tendenz« oder auch der »Kraft« gefasst wird. Unter »Tendenz« bzw. »Kraft« ist ein Substrat des Willens zu verstehen, das in den Affektäußerungen des Triebs, den expliziten Zielsetzungen des Willens im engeren Sinn und der moralischen Reflexion des Vernunftwillens drei unterschiedliche Manifestationsformen hat. In seiner vernunftgemäßen Form bestimmt die Ausrichtung am Prinzip der intersubjektiven Willenseinheit auch die beiden untergeordneten Stufen. Diese Unterordnung unter das Diktat der Vernunft hat nun zwar in der transzendentalen Einheit des Bewusstseins ihren logischen Grund, sie ist aber dadurch mit Blick auf das empirische Bewusstsein noch nicht garantiert. Vielmehr muss sich das Wollen erst zu seiner vernunftgemäßen Form hocharbeiten. »Hocharbeiten« würde allerdings eine terminologische Fehlentscheidung darstellen, wenn darunter ein planmäßiges Anstreben eines von vornherein bewussten und feststehenden Zieles verstanden würde.

Die Tendenz oder Kraft des Willens ist nicht *a priori* auf vernunftgemäße Ziele gerichtet, sondern bezieht sich auf diese im Zuge eines Erfahrungsprozesses, in dem sich das Diktat der Vernunft geltend macht. Dies vollzieht sich aber nicht durch die begriffliche Einsicht in ein formales Prinzip, wie es etwa die *Kritik der praktischen Vernunft* nahelegt, sondern im Zuge von Erfahrungen der Not und des Schmerzes, wie es der Kant des Traktats *Zum ewigen Frieden* und der *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* oder Platon in seiner *Politeia* ins Auge gefasst hatten. Dies gilt in gleichem Maße für die Entwicklung des Individuums wie für jene der sozialen Gemeinschaft. Zur vernünftigen Ordnung wird der Wille erst im Zuge von *Enttäuschungen* geläutert, die aus seiner fehlgeleiteten Ausrichtung resultieren. Die »praktische Einsicht (φρόνησις) [...] behauptet die Herrschaft (so erklärt es Plato), indem sie die Macht des Scheins bewältigt, der uns in die Irre treibt und zu fortwährendem Selbstwiderspruch nötigt, und der Seele Ruhe schafft im Verharren bei dem Wahren, d. i. durch Konzentration im Bewußtsein.«¹⁷² Die Macht des Scheins leitet den Willen fehl, wenn etwas »Endliches zum letzten, absoluten Ziel«¹⁷³ erhoben wird. Natorp erklärt in einer Passage der *Sozialpädagogik* in Anlehnung an die Aktpsychologie Franz Brentanos, dass die gegenständliche Welt als Feld von Zielsetzungen dadurch erscheint, dass das »Bewußtsein Gegenwärtiges auf ein Nichtgegenwärtiges (d. i. Tendenz)«¹⁷⁴ bezieht.

172 Natorp (1920): Sozialpädagogik, S. 71 f.

173 Ebd., S. 64.

174 Ebd., S. 60.

In dieser Leistung des Bewusstseins liegt auch die Gefahr der imaginären Besetzungen von Willensobjekten begründet, die im Prozess der Erfahrung keinen Bestand haben können. Im individuellen Leben vollzieht sich die Enttäuschung als Erfahrung der Unmöglichkeit, in der Erreichung von endlichen Zielsetzungen zur Ruhe zu kommen, als über jede Befriedigung hinausgehender Überschuss des Triebes. In einer an den späten Freud erinnernden Passage argumentiert Natorp, dass das Gegenstück zur unweigerlich sich immer wieder von Neuem einstellenden Enttäuschung im Grunde nichts anderes als der Todeswunsch des Bewusstseins ist:

So wenig ist sie [die Befriedigung; Anm. A. D.] es, die den Trieb ins Leben ruft und am Leben erhält; sie lebt vielmehr von ihm als er von ihr. Ein Streben, das nur seine Befriedigung erstrebte und weiter nichts, würde seine eigene Vernichtung, also überhaupt nichts zum Ziele haben. Also wäre die Konsequenz, daß der Totalinhalt alles Strebens der Tod alles Strebens wäre.¹⁷⁵

Die vernunftgemäße Läuterung des Willens bedeutet eine Befreiung von einem letztlich selbstdestruktiven Wiederholungsmuster:

Entweder, ich nehme fort und fort Empirisches für Unbedingtes, um zu schmerzlicher Enttäuschung immer wieder durch Erfahrung Lügen gestraft zu werden; oder ich mache mir ein für allemal voraus klar, daß man nur das Unbedingte unbedingt wollen, dann aber auch nicht erwarten soll, es in der Erfahrung je anzutreffen.¹⁷⁶

Die Erklimmung der Stufe des Vernunftwillens ähnelt strukturell dem, was Freud als »Sublimierung« beschrieben hat; sie besteht in einer Neuausrichtung von Triebenergien als Folge der Nichterfüllung von Erwartungen und Wünschen. Natorp spricht in diesem Zusammenhang auch von der »Selbsterhaltung des Strebens«.¹⁷⁷ Nun ist aber die Macht des Scheines im sozialen Leben nicht weniger präsent als in der individuellen Existenz, die destruktiven Potentiale sind dafür umso größer. Bereits zwanzig Jahre vor der Revolution schildert Natorp in vagen Konturen ein Szenario, in dem der Einsatz der Mittel der modernen Technik der Natur- und Menschenbeherrschung zu falschen Zwecken zum Anlass einer gesellschaftlichen Umkehr wird:

Die Heroen des Willens, sofern sie unter der Stufe der Sittlichkeit bleiben waren allzeit nur gewaltige Techniker, und die Macht der Technik, die Virtuosität z. B. der öffentlichen Gewaltübung, wurde ihnen dann leicht zum Verführer. So sind vielleicht die ernstesten sittlichen Schäden des heutigen sozialen Lebens Folgen einer großartig entwickelten, doch ethisch rücksichtslosen Technik. Zum Glück liegt in eben dem, was das Übel verschuldet, auch die Möglichkeit der Heilung: nur eine in den Dienst des Sittlichen gestellte gewaltige Technik der menschlichen Ar-

¹⁷⁵ Ebd., S. 64.

¹⁷⁶ Ebd., S. 46.

¹⁷⁷ Ebd., S. 77.

beit, eine Technik, die das Ganze der Bedingungen menschlicher Arbeit, von den letzten, physikalisch-chemischen Grundlagen an durchs Biologische und Anthropologische bis hinauf zum Soziologischen in einer großen Einheit zusammenfasst, wird imstande sein, die Wunden, welche die einseitige Entfaltung der Technik der Menschheit geschlagen hat, auch wieder zu heilen.¹⁷⁸

Hinter den »Herosen des Willens« lassen sich zwanglos die politischen Führer der Vergangenheit, hinter der »Macht der Technik« die Herrschafts- und Gewaltmittel des Staates wiedererkennen. Mit der Rede von »Verführung« werden Ziele angedeutet, die in der überkommenen Politik verfolgt und im Zuge eines Enttäuschungsprozesses entkräftet werden.

Dieser Moment der Einsicht und Heilung aber ist für Natorp mit dem Ende des Weltkrieges gekommen. An die Stelle des Einsatzes der technischen Machtmittel im Kampf ums Dasein tritt die Schau der Idee, aus der sich dem schauenden Subjekt die Notwendigkeit eines Neuanfangs und der Umgestaltung, aber auch – für die durch den Zentralrat zu führende Menge – der Unterordnung ergibt. Sie steht bei Natorp am Ende eines Gewaltprozesses, in dem sich die Kräfte der alten und falschen Ordnung selbst zerstören und um ihre eigene Existenzberechtigung bringen:

Nur aus dem Zusammenbruch, aus dem »Umsturz«, in dem unvermeidlich auch manches stürzt, was stehen bleiben sollte, ja oft geradezu aus dem äußersten von Gewaltübung wird die Ungewalt geboren, weil erst die Gewalt an der Gewalt zerbrechen muss, damit für die Ungewalt der Boden frei wird.¹⁷⁹

In dieser katastrophisch-kathartischen Vision ist es erst der gewaltsame Zusammenbruch des »hohl[en] und fundamentlos[en]«¹⁸⁰ Baus, der Sturz der alten Idole, aus dem heraus der neue Geist sich die Bahn bricht und den Neuanfang ermöglicht. Gesetzt wird also vor allem auf einen ethischen Gesinnungswandel, auf eine geistige Umkehr, die nicht zielgerichtet herbeigeführt werden kann, die aber sich aus den katastrophischen Entwicklungen der Politik und damit der Geschichte ergeben würde.

Natorps *Sozial-Idealismus* ist ein sich der Rhetorik des chiliastischen Enthusiasmus reichlich bedienendes Stück philosophisch-politischer Prophetie, geäußert angesichts des Kriegsgrauens, der zugespitzten sozialen Konflikte und der nach dem verlorenen Krieg herrschenden Not. Nirgends wird dies deutlicher als an folgender Stelle voller Pathos:

178 Ebd., S. 82.

179 Natorp (1920): *Sozial-Idealismus*, S. 254.

180 Ebd., S. 2.

Und so frohlocken wir in der Not der Stunde. Sie ist überreich, wie an Todesnöten und Höllenstürzen, so an Auferstehungen und Auffahrten. [...] Wir, die Erlebenden, wissen, es ist, und nur der gar nicht zu bewältigende, immer neu uns überströmende Reichtum dieses Erlebens ist es, der die Aussprache so schwer macht. Sie will auch zuletzt gar nichts mehr besagen als: Erlebt mit uns, dann werdet ihr verstehen!¹⁸¹

Der Auslöser der läuternden Erfahrung ist der Abgrund der Katastrophe, der sich im Anblick der fortgesetzten Eskalation öffnet und der die Notwendigkeit der Umkehr und des Neuanfangs evident macht. Dem sich verschärfenden Kampf als Ausdruck des »Muthaften«, stehen die kollektive Noterfahrung einer Schicksalsgemeinschaft, mithin eine sub-vernünftige leibliche Erfahrung und ein sub-ethisches Begehren nach deren Linderung gegenüber,¹⁸² die durch den idealistischen philosophischen Diskurs kanalisiert und in positive Handlungsenergie umgewandelt werden sollten. Die irregeleitete muthafte Subjektivität muss also erst durch die kreatürliche Noterfahrung »gebrochen« werden, um dann der vernunftgemäßen Ordnung den Weg bereiten zu können. Es ist der aus dem Vorhergehenden bereits bekannte Topos der Selbstvernichtung des Schlechten – der Gewalt – und der Epiphanie der Not, dessen sich Natorp bedient, um der bisher umgangenen politischen Frage der Unterordnung unter die Führung des Zentralrates zu begegnen.

Die Frage stellt sich nämlich, wie die in gegensätzliche Interessen gespaltene Gesellschaft zu einer Gefolgschaft des Zentralrates zu verwandeln, wie etwa der die Voraussetzung der Arbeitsgemeinschaft bildende gemeinwirtschaftliche Zugriff auf die Produktionsmittel durchzusetzen wäre, ohne sich in die Niederungen des politischen Kampfes zu begeben. Folgt man dem Marburger Philosophen, so ist der Weg der politischen Machteroberung und der Durchsetzung seiner Ideen auf dem Wege des staatlichen Zwanges nicht alternativlos. In diesem Zusammenhang bemüht er das Bild der Selbstheilung einer kranken, auto-destruktiven Gesellschaft, die von sich aus zur Übertragung von Souveränität aus Einsicht und zu einer *Autorisierung* der Körperschaft der philosophischen Staatslenker, die Rolle des schlichtenden und leitenden Dritten einzunehmen, gelangt.

Hermann Herrigel kommentierte zu diesem Punkt in seiner Rezension der Schrift Natorps äußerst zutreffend:

Damit fällt der politische Gegensatz zwischen der Zentralbehörde als der Trägerin der Macht und den Einzelnen, die dem Druck der Macht ausgesetzt sind, weg; die Überwindung dieses Gegensatzes zwischen Machtsubjekt und Machtobjekt ist das letzte Ziel der pazifistischen Bestrebungen der Abschaffung der Politik.¹⁸³

¹⁸¹ Ebd., S. 256.

¹⁸² Vgl. den Abschnitt 2 zum Begriff des Pathischen.

¹⁸³ Herrigel (1921): Politik und Idealismus, S. 69.

Die im ersten Abschnitt des vorliegenden Buches diskutierte Vorstellung einer disruptiven Loslösung von der Verstrickung in einen zerstörerischen Gewaltprozess verbindet sich hier mit einer paternalistischen Politikkonzeption. Man könnte hier einen Umgang mit der Frage des realen, den weitreichenden Veränderungsvorhaben des Philosophen entgegengesetzten Machtdefizits sehen, der ebenfalls bereits bei Platon zu finden ist. Dieser spricht nämlich in der *Politeia* davon, dass sich der Bürger dem Philosophen wie der Kranke dem Regime des Arztes unterstellen sollte.¹⁸⁴ Der Philosoph tritt bei Platon als Retter und Heiler auf,¹⁸⁵ dem die Bürgerschaft aus der Erfahrung der Not heraus, die nach Platon der politischen Geschichte innewohnt und der er in seiner Darstellung des Kreislaufes der politischen Ordnungen mit seiner Einmündung in die Tyrannie eine zentrale Rolle beimisst, die Geschicke des Staates in die Hände legt. Dadurch würde mit der zyklischen Zeit der Politik gebrochen und mit der den Ideen entsprechenden, wohlgeordneten Herrschaft der Philosophen eine neue Zeitlichkeit, nämlich eine der Beständigkeit, eingeführt.

7.3 Othmar Spann und der wahre Staat. Exkurs zum Sozialidealismus von rechts

In seiner Schrift über *Platos Staat* hatte Natorp den zur Verteidigung der platonischen Republik vorgebrachten Ausspruch Kants, die »Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung« als Einwand gegen das, was der philosophische Idealismus fordert, sei als »pöbelhafte«¹⁸⁶ abzulehnen, damit begründet, dass »nicht das Zeugnis der Erfahrung« zu verwerfen sei,

sondern eine solche Berufung auf Erfahrung, welche für ihre stets bedingten Aussagen unbedingte Geltung in Anspruch nimmt. Erfahrung ist jederzeit bedingte Erkenntnis; der Ausspruch eines Erfahrungssatzes als eines unbedingt gültigen ist also dem Grundgesetz der Erfahrung selbst entgegen.¹⁸⁷

184 Platon (1958): *Politeia*, 489 b–c, S. 204; vgl. auch Natorps Bemerkungen dazu in Natorp (1922): *Platos Staats*, S. 15 f., 24 f. Zum Motiv der Heilung in Natorps politischen Schriften vgl. Tucker (1984): *Ereignis*, S. 210.

185 Vgl. Platon (1958): *Politeia*, 501e, S. 215. Ein entsprechendes Motiv hatte Natorp im *volonté générale* bei Rousseau gefunden; die Unterwerfung unter den Gemeinwillen gründet demnach im Bewusstsein, dass sich die Gemeinschaft nur auf diesem Weg erhalten kann, ist also ein Akt der Selbststrettung. Vgl. Natorp (1922): *Rousseaus Sozialphilosophie*, S. 60.

186 Kant (1956): *Kritik der reinen Vernunft*, A 317, S. 352.

187 Natorp (1922): *Platos Staat*, S. 16 f.

Mit Blick auf den Ersten Weltkrieg und seine Folgen ließe sich in diesem Sinne ergänzen, dass es in der historischen Erfahrung *Rupturen* gibt, die die Wahrnehmung ihrer scheinbaren Gesetzlichkeiten und Notwendigkeiten und der Spielräume des Möglichen einschneidend verändern. Was zuvor als realitätsfremd und utopisch erschien, gilt nunmehr als Forderung der Stunde und als machbar, der politische Wirklichkeitssinn ist für die Dauer dieses Ausnahmezustands verändert, gleichsam entzügelt.

Natorp sah im Jahr 1919, zur Zeit der Entstehung seiner Schrift *Sozial-Idealismus*, einen Bruch mit den bisherigen Grenzen des Möglichen als im Gange befindlich – also zu einer Zeit, in der bürgerkriegsnahe Zustände Berlin, Bremen, München und andere Orte in Deutschland und ganz Mitteleuropa heimgesucht hatten und sich abzeichnete, dass das aus dem Krieg kommende Deutschland eines sein würde, dem die Gegensätze der Klassen, Ideologien und Parteien tiefer eingegraben waren denn je. Mag auch Natorps enthusiastische und pathetische Diktion aus der historischen Distanz einen befremdlichen Eindruck machen, so weist die Vorstellung einer Selbstunterstellung der Politik unter eine Form transpolitischen Regierens, wie sie in Natorps Sozialidealismus beworben wird, doch eine gewisse Nähe auf zu Überlegungen zu einem Herunterfahren der regulären, durch Konflikte und damit bedingte Blockierungen von politischer Handlungsfähigkeit gekennzeichneten demokratischen Prozesse zugunsten einer Autorisierung expertokratischer Steuerung, die gegenwärtig infolge der Klimakrise diskutiert werden. Auch hier ist es das Motiv einer drohenden irreversiblen Katastrophe, angesichts der der konfliktanfällige Normalmodus der Politik durch ein »sachliches« Handeln ersetzt werden soll, das allein als dem Handlungsdruck gewachsen erscheint, der vom Klimawandel ausgeht. Von Natorps Ideen unterscheiden sich indes diese gegenwärtig debattierten Vorschläge in dem entscheidenden Punkt, dass sie nicht als Realisierung einer im Verhältnis zur Demokratie »wahren« Organisation des Gemeinwesens angesehen werden, sondern lediglich als Notstandsmaßnahmen auf Zeit.¹⁸⁸

Der Läuterungsprozess, den Krieg und Revolution mit sich bringen sollten, führt bei Natorp letztlich dazu, dass der Demos angesichts von Konflikten, den er nicht zu bewältigen imstande ist, zwanglos die eben errungene Demokratie zugunsten eines Systems aufgibt, in dem die Unkundigen sich unter die Führung der Experten für die Gestaltungsfragen des Gemeinwesens begeben. Es ist dies also ein Szenario, das an jenes des Leviathan Thomas Hobbes' erinnert, nur dass hier die Entscheidung über die Frage der Einrichtung des Gemeinwesens nicht der Willkür des Herrschers anheimgegeben werden soll, sondern einer rationalen Prinzipien gegenüber verpflichteten epistemischen Elite, die jedoch für

188 Vgl. Wainwright/Geoff (2020): *Climate Leviathan*; Staab (2022): *Anpassung*.

ihre Entscheidungen nur sich selbst gegenüber rechenschaftspflichtig ist, ihre ausreichende normative Begründung nur selbst prüfen soll, womit ihr Handeln aus der Perspektive des Außenstehenden von der Deziision kaum zu unterscheiden ist. Weniger als eine bloße Unterwerfung unter den Leviathan versteht Natorp aber den Sozialidealismus als Herstellung einer natürlichen Arbeitsteilung und damit als Hierarchie der Kompetenzen auf dem Gebiet der Organisation des Gemeinwesens. Man kann hier den Versuch eines »Mandarins« und Bildungsbürgers sehen, der in der allgemeinen utopistischen Begeisterung mit Blick auf die revolutionäre Institution der Räte seine Ansprüche auf eine führende Funktion im politischen Leben geltend machen und im Rahmen der Rätebewegung umsetzen wollte. Eine solche Bestrebung war, wie die bereits erwähnten Räte geistiger Arbeiter zeigen, kein Einzelfall, sie hatte jedoch im politischen Umfeld, in dem der Philosoph sie zu popularisieren suchte – die radikale Arbeiterbewegung –, keine echte Chance, Wurzeln zu schlagen.

Anders verhält es sich mit Othmar Spann's 1921 erschienenem Buch *Der wahre Staat*.¹⁸⁹ Die Ideen, die der konservative österreichische Ökonom und Sozialphilosoph hier entfaltet, kann man als ein ungleich wirkungsreicheres Pendant zum Entwurf Natorps von der politischen Gegenseite ansehen.¹⁹⁰ Der »wahre Staat« Spanns ist wie der Sozialidealismus Natorps eine soziale Ordnung, die vom Prinzip der nach dem Gesichtspunkt von Fähigkeit und Einsicht gestuften Berechtigung zur Teilhabe an politischer Machtausübung und damit Verantwortung bestimmt sein soll. Wie auch bei Natorp soll hier Sachlichkeit an die Stelle des Kampfes der Weltanschauungen und Parteien dadurch treten, dass niederstufige Interessen nicht im Prozess der politischen Entscheidungsfindung interferieren, was dadurch erreicht werden soll, dass letztere jenen vorbehalten bleibt, die das gesellschaftliche Ganze von der Warte eines neutralen Dritten aus zu beurteilen imstande sind.

189 Zum ideengeschichtlichen Kontext und politischen Wirken dieses in der Zwischenkriegszeit einflussreichen Denkers vgl. Roques (2015): (Re)construire la communauté, S. 137–180.

190 Unmittelbar nach der Revolution genossen korporatistische Staatsentwürfe als Gegenentwurf zur parlamentarischen Demokratie in den politischen Lagern des Konservatismus und des Liberalismus eine große Popularität. Hier können exemplarisch angeführt werden: Rathenau (1919): *Der neue Staat*; Broch (1978): *Konstitutionelle Diktatur als demokratisches Räte-system*; Schrecker (1919): *Für ein Ständehaus*; Hildebrandt (1920): *Norm und Verfall des Staates*; Herrfahrdt (1921): *Das Problem der berufsständischen Vertretung*; Tatarin-Tarnheyden (1922): *Die Berufsstände, ihre Stellung im Staatsrecht und die Deutsche Wirtschaftsverfassung*; Bunzel (1923): *Der Zusammenbruch des Parlamentarismus und der Gedanke des ständischen Aufbaues*; Steiner (1977): *Die soziale Frage*; Steiner (1989): *Betriebsräte und Sozialisierung* (Vorträge Rudolf Steiners von 1919); Voegelin (1997): *Der autoritäre Staat* (zuerst 1936). Über die unterschiedlichen politisch-ideologischen Spielarten des Korporatismus vgl. Müller (1988): *Der Korporatismus im Spannungsfeld von Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus*.

Spann spricht jedoch, anders als Natorp, unumwunden von drei Ständen, in die sich der Staat gliedern soll: dem wirtschaftlichen, dem politischen und dem geistigen Stand. Die Selbstverwaltung, ein zentraler Begriff auch bei Natorp, ist auch in der korporatistischen Ordnung Spanns der die Aufhebung der sozialen und politischen Gegensätze betreffende Schlüsselbegriff. Selbstverwaltung bedeutet innere Selbstverwaltung der Stände, die den Rahmen demokratisch-egalitärer politischer Teilhabe des Einzelnen bilden. Ihr Gegenstand ist zum einen die Organisation bei der Erfüllung der an den Stand gestellten Aufgaben, zum anderen – bei den wirtschaftlichen Ständen – die Bewältigung von Interessengegensätzen und Aushandlung von Kompromissen zwischen Kartellen und Gewerkschaften als einander gegenüberstehende Seiten.¹⁹¹ Die Möglichkeit der politischen Teilhabe durch die Wahl von Repräsentanten gibt es für die Masse nur im Rahmen dieser berufsständischen Interessenvertretung. Demokratie soll »nur dort herrschen, wo Gleichheit nicht auf künstlicher Gleichmacherei, sondern auf natürlicher und gesellschaftlicher Gegebenheit beruht«, und zwar »nur in eigenen Angelegenheiten, nicht nach oben hin«, und zudem auch unter der Aufsicht von »Staatskommissären« als Vertretern »übergeordneter Staatsbehörden«, die die Beschlüsse der Selbstverwaltungskörperschaften der Stände auch wieder aufheben können, da anderenfalls eine »Einordnung der Stände in das Ganze«¹⁹² nicht garantiert werden könne.

Während bei Natorp die Frage der Durchsetzung des Weisungsrechts der höherstufigen Instanzen wohl mit Kalkül unklar gelassen wird, wird bei Spann der autoritäre und patriarchische Charakter der Ständeordnung konsequenter und offener vertreten. Wie bei Natorp sind es die Lehren der Zeit, das Überhandnehmen der dissoziativen Kräfte, die Eskalation des politischen Konflikts, die zu einer Läuterung und Hinwendung zur »wahren« Ordnung führen sollen, was bei Spann gleichbedeutend ist mit der Enttäuschung vom Demokratismus und Liberalismus als egalitaristischen und individualistischen Ideologien. Der Liberalismus abstrahiert in der Betrachtung des Einzelnen als Rechtsträger von seinen sozialen Einbindungen und Eigenschaften, die Demokratie erteilt diesem Subjekt unter Absehen von faktischen Ungleichheiten egalitäre politische Teilhaberechte; das Resultat ist die falsche Zusammenfassung der zuerst atomisierten Subjekte in einander bekämpfende Parteien, in deren Agenden und Wertidealen sich Privatinteressen und auf das soziale Ganze bezogene Ordnungsvorstellungen vermi-

191 Vgl. Spann (1921): Der wahre Staat, S. 256. Zur korporatistischen Institutionalisierung der Kompromissfindung zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmervertretern vgl. Abschnitt 9.1 dieses Buches. Spann erkennt zwischen »wirtschaftsdemokratischen« Einrichtungen, die im Gefolge von Kriegswirtschaft und Revolution eingeführt wurden, Vorwegnahmen seiner eigenen Ideen; etwa im deutschen Reichswirtschaftsrat die Vorwegnahme einer »Ständekammer«. Vgl. ebd., S. 286 f.

192 Ebd., S. 230.

schen. Im Ständestaat soll unter der Führung des geistigen Standes Konfliktivität zwar nicht gänzlich zum Verschwinden gebracht werden, jedoch soll sie eingegrenzt und zu rein sachlicher Auseinandersetzung gereinigt werden. Die Sphäre der Ideen wäre mit Blick auf die wirtschaftlichen Interessen, die in sie unter demokratischen Verhältnissen eingedrungen sind, dekontaminiert. Den sozio-ökonomischen Interessen wird ein spezifischer und begrenzter Ort der Aushandlung, nämlich die korporative Ständevertretung, zugewiesen, von dem die Behandlung der Fragen des Gemeinwesens separiert werden soll. »Der politische Kampf wird klarer und großzügiger«, so Spann,

weil sich die Bildung der Parteien nicht auf dem Boden der Massen abspielt, die umworben, die betört, die umschmeichelt werden müssen, sondern auf dem höheren Felde zusammengefaßter Verbände. Und weil die rein wirtschaftlichen Interessenkämpfe der Verbände teils gleichsam privat unter diesen selbst ausgefochten werden, teils reinlich von den großen, sittlich-politischen Ideen getrennt werden können.¹⁹³

Sachlichkeit ist ein Konzept, das bei Spann einen unverhüllten antidemokratischen Impetus beinhaltet. Sachlichkeit ist das Gegenstück zur Unsachlichkeit der demokratischen Debatte, in der demagogische »Massengewinnungs- und Massenverführungsarbeit«¹⁹⁴ am Werke ist, wo der gewinnt, der sophistisch die Maximierung partikularer Vorteile und die Ausdeutung des Gerechtigkeitsbegriffs zu verbinden versteht. Die demokratisch-liberale bzw. individualistische Epoche ist für Spann eine Eskapade, nach der zu den zerrissenen Bindungen und zum »Universalismus« als Gegenstück zum Individualismus zurückzukommen ist – einer Anschauung des Sozialen, die »den Einzelnen der ganzen Welt [verbindet]« und die Versprechung ausspricht: »Soviel das Individuum geben muß, nämlich sein ganzes Selbst [...], soviel wird ihm dawider gegeben: die Aufgehobenheit, das Geborgensein in einem großen Zusammenhang, das Teilsein eines Ganzen, der ganzen Welt.«¹⁹⁵ An die Stelle des abstrakten Staatsbürgers tritt der in eine organische Gliederung eingefügte Funktionsträger. Geborgenheit finden die Massen dann, wenn sie vom Anspruch ablassen, die »großen Fragen« der gesellschaftlichen Organisation unmittelbar im Rahmen demokratischer Verfahren mitentscheiden, wenn ihre Zuständigkeitshorizont auf lebenspraktisch vertrautere Nahbereiche reduziert wird und die Frage der gerechten und guten Einrichtung der Gesellschaft einer zu ihrer Beantwortung kompetenten Instanz überlassen wird.

Als ersten Schritt dieser Läuterung wertet Spann den Zusammenbruch des Parteiensystems, den in seinen Augen das Aufkommen des Rätegedankens dar-

193 Ebd., S. 289.

194 Ebd., S. 288.

195 Ebd., S. 70.

stellt, der zum Ständeprinzip fortentwickelt werden soll.¹⁹⁶ Wie Natorp agiert der spätere Theoretiker des österreichischen Ständestaates Spann in einem Deutungskampf um die Räte, die im diametralen Gegensatz zum »linken« Konzept eines Instruments im Klassenkampf zum Instrument der Errichtung einer Elitenherrschaft werden. Wie der Marburger Philosoph zeichnet Spann das Bild einer Peripetie angesichts von drängender Not und Schmerz und bemüht das chiliastische Motiv der Heilung durch die Katastrophe und des von dieser aus aufwärtsstrebenden *Eros*:

Man sagt wohl, die Liebe sei der Inbegriff des menschlichen Wandels, des Verhältnisses von Menschen zu einander. Aber hierauf Staat und Gesellschaft zu gründen und allein auf das einzige Band allgemeiner Brüderlichkeit zu vertrauen, wäre trügerisch. Wie die Wahrheit nur durch Irrtum hindurch errungen wird, so die Liebe allezeit nur durch Eigensucht, Kampf und Selbstbescheidung hindurch, bis sie zuletzt zum Höchsten gelangt, zur Hingabe, zum ausfließenden Dienst am Höheren. [...] Auch das deutsche Volk hat Schmerzen und Ungemach, ja Schmach erduldet; es hat sich schon vorlängst tief in bösem Irrtum verstrickt. Nun gilt es, die Schmach zu sühnen, die Eiterbeule, die da heißt Demokratie und Marxismus, auszuschneiden, all unsere Schmerzen ehrlich durchzukosten; auf daß sie das lautere Gold der Einsicht und Einkehr in uns wirken. Erst die Wahrheit mach frei, erst sie ist die Macht und der Schirm gegen die Truggewalten, erst sie der sichere Grund des rechten Lebens. Erst wenn die heutigen Stände, Parteien, Lehrmeinungen durch Enttäuschung und Niederlage ehrlich hindurchgegangen, erst wenn sie das Unwahre in sich getilgt und aufgegeben haben, gelangen sie zum rechten Ganzen, zum wahren Staat, der nichts Fertiges, nicht äußerer Plan und Grundriß, sondern ein täglich neu zu Lebendes, neu zu Erringendes ist.¹⁹⁷

Der Gedanke der pathischen Umkehr ist hier in einer gegen den Kampf in der Demokratie gewendeten Version wiederzufinden. Auch hier macht sich eine ontologisch fundierte Ordnung am Ende eines katastrophischen Geschichtsverlaufs geltend. Der gesellschaftliche Friede wird dadurch gesichert, dass die Masse in ihrem Anspruch, als Teil der politischen Öffentlichkeit an der Artikulation des Allgemeinwillens mitzuwirken, in die Schranken gewiesen wird. Der Gedanke der Öffentlichkeit als Ort des gleichberechtigten Zu-Wort-Kommens, das in den Augen Spanns eine falsche Gleichberechtigung der Ungleichen bedeutet, befindet sich an der Wurzel des Problems und soll durch die nur sich selbst gegenüber rechenschaftspflichtige Führung ersetzt werden. Politisch haben sie nur noch über die Stände am Staat teil, was aber bedeutet, dass ein Großteil der Gesellschaft von der Beteiligung an politischen Entscheidungen ferngehalten wird, die für die Angehörigen der beiden höheren Stände reserviert sind.

Das Ganze hat in den Vertretern des geistigen Standes bzw. Zentralrates eine Verkörperung und eine Stimme, während die Angehörigen der von diesen regier-

¹⁹⁶ Ebd., S. 104.

¹⁹⁷ Ebd., S. 299.

ten Masse durch die Stände, die sich zwischen sie und das Ganze schieben, isoliert und partikularisiert werden. Während die Demokratie ihrer Idee nach, wie Hugo Preuß argumentiert, die Selbstorganisation der Gesellschaft herstellt,¹⁹⁸ indem sie die Mitglieder der Gesellschaft in einem umfassenden Verhandlungs- und Entscheidungsprozess zusammenführt, sie damit aber den Staat den Dynamiken der substaatlichen gesellschaftlichen Verhältnisse aussetzt, bedeutet das Ständesystem eine Unterwerfung der Gesellschaft unter den Staat als eine Ordnung, die nicht im empirischen Willen der Einzelnen, sondern in einer überempirischen Vernunft- oder Seinsordnung begründet wird. Auch wenn »Selbstorganisation« eine zentrale Stellung einnimmt in seinem ideologischen Vokabular, ist doch in Wahrheit der Korporatismus radikal gegen den inhärent demokratischen Gedanken der Selbstorganisation der Gesellschaft gerichtet. Die Stände »präservieren«, wie der junge Marx schreibt, »den Staat vor dem unorganischen Haufen nur durch die Desorganisation dieses Haufens«,¹⁹⁹ d. h. durch das Zerstreuen der demokratischen Öffentlichkeit und die Partikularisierung der Interessenvertretung. Dies gilt nicht nur für den alten Feudalismus, dessen Reste Marx meint, sondern auch den modernen Korporatismus: Der korporatistische Staat schafft die Abhängigkeit von einer starken Autoritätsinstanz, indem er die einzelnen untergeordneten Körperschaften in ihrer Partikularität festhält und damit angewiesen sein lässt auf eine übergeordnete, die Teilaktivitäten koordinierende Instanz.²⁰⁰

Hans Kelsen hat Mitte der zwanziger Jahre gegen die bei konservativen Intellektuellen anhaltend populäre, mit dem Organizitätsprinzip assoziierte Ständestaatsidee gewendet argumentiert, dass der Zusammenschluss der Berufe in Korporationen als Organisationen der Selbstverwaltung und berufsständischen Interessenvertretungen an sich nicht Harmonie, sondern im Gegenteil Spannungen zwischen Partikularinteressen bringe, die eine starke schlichtende Instanz notwendig machen. Mit Marx ist zu argumentieren, dass diese Spannungen zwischen Korporationen Teil der Herrschaftstechnik sind, die der Korporatismus darstellt. Was früher die Monarchie leistete, sollte jetzt die an der Spitze

198 Vgl. u. a. Preuß (1964): Die Bedeutung der demokratischen Republik für den sozialen Gedanken, S. 489.

199 Marx (1973): Kritik des Hegelschen Staatsrechts, S. 100.

200 Hermann Cohen hat dieses Manöver bereits bei Platon identifiziert: »Nicht darin besteht der Charakter des dritten Standes, daß er den niedrigen Beschäftigungen des Erwerbs und des Handels preisgegeben wird, so daß er auch den Gefahren des Eigentums ausgesetzt bleibt, während die oberen Stände des Kommunismus teilhaft werden [...]. Es dient ihm auch zur Voraussetzung, daß er im organischen Ungehorsam gegen die Staatsgesetze verharret. Daher müssen die Regierenden die Krieger sein, die ihn niederhalten und bestrafen.« Cohen (2002): Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten, S. 322. Weil der dritte Stand durch das Dispositiv des Ständestaates als dem Partikularismus verhaftet konstituiert wird, wird die Existenz der Wächter und der Philosophen als herrschende und regierende Stände zur Notwendigkeit. Der Staat produziert Subjekte, die auf das autoritäre Regiertwerden angewiesen sind.

des Korporativstaates stehende Instanz übernehmen,²⁰¹ die den reinen, von aller Partikularität freien Logos instantiiert.

Die antagonistische Überhitzung des Politischen wird hier nicht dadurch bewältigt, dass der Demokratie Sicherungen eingebaut und die aufeinanderprallenden Wahrheitsansprüche und Wertvorstellungen auf ein den Frieden wahrendes Maß gedämpft werden, vielmehr soll die Demokratie als Ursache der Unruhe und der Ordnungsgefährdung als Ganzes abgeschafft werden. Bei Natorp ist es die Erfahrung der Not, die die Einsicht bei den sich im politischen Kampf Betätigenden schafft, »wo ihr Platz« ist: Sie verzichten aus freier Einsicht auf ihre demokratischen Teilhabeansprüche. Anders als Natorp aber, dessen Werben für den Sozialidealismus nicht weit über die Revolutionsphase hinausreicht, wird bei Spann erkannt, dass die Massen ihre demokratischen Partizipationsrechte nicht von selbst aufgeben würden und dass ihnen der autoritäre Ständestaat nur aufgezwungen werden kann. Entsprechend wurde Spann in den zwanziger Jahren zum führenden Vordenker der Heimwehrbewegung in Österreich und suchte später auch den Nationalsozialismus für sein ständestaatliches Modell zu gewinnen. Entgegen der Vorstellung von einer freiwilligen Bekehrung und Unterwerfung unter die Autorität der Philosophenherrscher ist für den österreichischen Theoretiker der Faschismus ein geeignetes, realpolitisch wirkmächtiges Instrument, um die Dreigliederung der Gesellschaft und die Unterwerfung unter die zur Schau des Guten Befähigten durchzusetzen. Der Einsatz von Gewalt aber hätte für Natorp der Kernbestimmung des Sozialidealismus widersprochen, nämlich aus der Erschöpfung am Konflikt hervorgehende Läuterung zu sein. Ihm ist trotz des Irrweges, den seine politische Philosophie aus der Zeit zweifellos darstellt, zugutezuhalten, dass er nach den Irrwegen in der revolutionär enthusiastischen Phase nach dem November 1918 den Weg zum Autoritarismus nicht zu gehen gewillt war und dass er von der politischen Chimäre der souveränen Herrschaft der Geistigen bald abzulassen bereit war.

201 Kelsen (1926): Das Problem des Parlamentarismus, S. 23.

8. Suche nach der Allheit. Denkprozesse in der politischen und in der sozialen Demokratie

8.1 Freiheit in Verbundenheit

Mit Rudolf Stammler und Paul Natorp wurden im vorhergehenden Kapitel zwei Konzeptionen philosophiegeleiteten Regierens diskutiert, die nicht nur die Philosophie gegenüber der Kampfsphäre der Politik in eine souveräne Stellung bringen, sondern ihr die Schlichtung der politischen Konfliktgegenstände überantworten. Als Theoretiker der *Sozialpädagogik* verfährt Natorp dabei radikaler als der Theoretiker der *Sozialpolitik*, Rudolf Stammler. Während letzterer Wirtschaft als eine Sphäre der Spontaneität versteht, auf die mittels sozialer Regelung durch das Recht bloß zu reagieren ist, der Staat sich also auf die Koordination der Aktivitäten und Bedürfnisse der Einzelnen beschränkt, ohne aber die formative Ursache ihres Wollens zu sein, will Natorps Sozialpädagogik eben dies sein: ein Programm der dem Prinzip der Gemeinschaft unterworfenen *Subjektivierung*. Bei Natorp wird die Bildung von Bedürfnissen und sozialen Lebensweisen Zuständigkeitsgebiet der sozialen Lenkungsstelle des Zentralrats, der gesamte, genossenschaftlich organisierte soziale Arbeitsprozess manifestiert sich als ein Operieren der in ihm zentralisierten (und von ihm monopolisierten) praktischen Vernunft – eine Vorstellung, die dem Pazifisten und Sympathisanten für die Arbeiterbewegung den Vorwurf der Nähe zu totalitären Imaginationen eingebracht hat.¹ Bezeichnend ist der Stellenwert des Rechts, das in der bürgerlichen Gesellschaft den Einzelnen einen Raum der Unabhängigkeit gegenüber dem Staat garantiert, dem in Natorps auf Gesinnungsbildung setzender Konzeption aber eine untergeordnete Funktion zukommt. Tatsächlich könnte man von einem Totalitarismus ohne Zwang sprechen, den Natorp in seiner Revolutionsschrift imaginiert: die Einsetzung des Zentralrats soll sich frei von Zwang bzw. allein durch den Druck des aus den Rudern laufenden politischen Konflikts vollziehen,

¹ Vgl. Lübke (1974): Politische Philosophie in Deutschland, S. 186. Siehe auch Jegelka (1992): Paul Natorp, S. 9–12.

also auf eine Weise, die an Walter Benjamins Gleichnis der Revolution als Griff des im Zuge der Weltgeschichte reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse erinnert.² Es ist der Schrecken des Abgrundes, der um der Befreiung aus dem katastrophischen Geschehen willen zur Inthronisierung des Vernunftsoveräns und zur zwanglosen Unterordnung unter diesen führt.

Es kann sich hier der Verdacht aufdrängen, dass eine solche Einkalkulierung der sich zuspitzenden Not in ein politisch-philosophisches Programm eine privilegierte und gesicherte Position in diesem Geschehen verrät. Natorps »Frohlocken« in der »Not der Stunde« dürfte nicht nur für heutige Leser, sondern auch für diejenigen befremdlich gewirkt haben, die eben diese Not physisch und unmittelbar erleben mussten. Die enthusiastische chiliastische Diktion legt eine der Unmittelbarkeit der Not entrückte Position nahe, von der aus gesprochen und der Sinn des Geschehens ausgedeutet wird. Ähnlich befremdlich dürfte sich insbesondere für das politisch adressierte Proletariat der in einer Situation der radikalen Demokratisierung geäußerte Vorschlag ausgemacht haben, die Rekrutierung des Zentralrats nicht als demokratische Mandatierung, sondern nach dem Vorbild akademischer Berufungsverfahren zu organisieren.³ In einer noch grundlegenderen Hinsicht aber macht die harmonistische Vorstellung, dass die Verbrüderung von Intellektuellen und Proletariat – unter Auslassung der Klasse der Besitzenden – zur Beseitigung der Klassengesellschaft ausreichen würde, deutlich, von welchem sozialen Ort her sich Natorps *Sozial-Idealismus* formiert und an welche bestimmte schichtenspezifische Selbstbilder er gebunden ist. Die Allianz der geistigen und der arbeitenden Klassen ist eine der gegenüber den bestehenden Verhältnissen Unbefangenen und in ihr »Unverbrauchten«:⁴ die einen aufgrund ihres Blicks auf das Soziale von der »Idee des Unbedingten« her, die anderen durch ihre Besitzlosigkeit, die sie vor der geistig-moralischen Verwicklung in die Eigentumsgesellschaft bewahrt und ihre Heimatlosigkeit in dieser bedingt. Weil aber das Proletariat diese Unbefangenheit nur dem Sein nach ist, ohne sie angemessen zur Klarheit der Idee erheben zu können, fällt den »Geistigen« die Aufgabe zu, das Gemeinschaftsprinzip zu denken und eine ihm entsprechende Einrichtung des sozialen Lebens zu ersinnen. Letztlich postuliert Natorp eine totale Selbsttransparenz und Selbstidentität der Gemeinschaft im Zentralrat. Die Fragen der Ziele der gemeinsamen Arbeit und der sozialen Ansprüche der Individuen finden in ihm eine klare Beantwortung. Die Kräfte der sozialen Innovation

2 »Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zug reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.« Benjamin (1991): Über den Begriff der Geschichte (Anmerkungen), S. 1232.

3 Vgl. dazu die ähnlichen Überlegungen Leonard Nelsons unter Punkt 10.4 dieses Buchs.

4 Natorp (1919/20): Aufruf an das Proletariat, S. 614.

sind in ihm gesammelt, die Dynamik des Gemeinschaftslebens geht von ihm aus, bei den produktiven Tätigkeiten liegt bloß die Kompetenz zur Ausführung.

Es wurde oben bereits erwähnt, dass die Teilhabe an der Schau der Ideen und damit an der »Wahrheit«, die der politischen Organisation zugrunde liegt, für die Masse der Bürger und Bürgerinnen des Natorpschen, aber auch Spanschen Idealstaats die Form der Gefolgschaft und Unterordnung hat. Dies ist wörtlich zu nehmen: Die Gefolgschaft bezeichnet nicht nur ein bestimmtes Machtverhältnis, sondern eine Form der Einsicht. Diese liegt darin, dass der Folgende den Vorteil erkennt, der für ihn in der Unterordnung unter das die Führungs- und Machtposition einnehmende Subjekt liegt – ein Vorteil, der sich aus der Teilhabe an einem Vermögen der Erkenntnis des Richtigen ergibt, die ihm vermittelt der Gefolgschaft möglich wird. Die Schau ist esoterisch und kollektiv zugleich, sie ist nicht Sache des einsamen Philosophierens, sondern eine epochale kollektive, letztlich menschheitliche Erfahrung, sie ist aber gleichsam in Abschattungen gegeben, die für die Elite der Erkennenden und die Masse der Folgenden unterschiedlich ausfallen. Der Folgende ist selbst nicht imstande zur Erkenntnis des Richtigen, aber er ist imstande, den Besitzer der richtigen Einsicht als solchen zu erkennen. Wenn Natorp davon spricht, dass im Volk »der Sinn des ›Folgens‹ und zwar willig Folgens« liege, dann ordnet er eben diese Form des Wahrheitsbezugs dem Volk zu. Das Volk ist zum Finden der Wahrheit fähig, aber eben nur in dieser vermittelten Weise. Demokratie hingegen ist die Form, in der das Volk für sich selbst die Fähigkeit in Anspruch nimmt, die leitenden Wahrheiten zu artikulieren, an denen es sich ausrichten möchte. Es erklärt die Suche und die Bestimmung des Gerechten und Guten zu seiner Sache. Die Not, die bei Natorp zur Einsetzung des sozialidealistischen Regierens führt, ist nicht nur Resultat des Krieges, sondern auch der neuen chaotischen demokratischen Zuständigkeitsansprüche.

Karl Marx und Friedrich Engels haben in der *Deutschen Ideologie* die Vorstellung einer reinen, über den »materielle[n] Tätigkeiten« und dem »materiellen Verkehr der Menschen« stehenden »Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewusstseins« auf einen in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung begründeten »Schein der Selbstständigkeit«⁵ zurückgeführt. Natorps *Sozial-Idealismus* kann als geradezu hypertrophe Steigerung dieser »Mystifikation«⁶ der geistig-intellektuellen Tätigkeit gesehen werden. Fritz K. Ringer hat in seiner klassischen Darstellung über die »deutschen Mandarine« in der späten Kaiserzeit und in der Weimarer Republik gezeigt, dass die Behauptung eines privilegierten epistemischen Standorts gegenüber den Konfliktsphären der Gesellschaft, das bereits von Marx und En-

5 Marx/Engels (1969): Die deutsche Ideologie, S. 26 f.

6 Ebd., S. 25.

gels als Habitus der deutschen Intelligenz kritisiert wurde, nicht nur mit einem bestimmten elitären Verständnis der eigenen sozialen Funktion verbunden war, sondern die überwiegend distanzierte, wenn nicht ablehnende Haltung des deutschen Gelehrtenstandes gegenüber der demokratischen Politik – insbesondere in ihrer parlamentarischen Form – mitbedingte.⁷ Unter den vielen Ausformungen dieser Haltung finden wir bei Natorp eine, in der die radikaldemokratische Rätebewegung zur Projektionsfläche des epistemischen Elitarismus und des Verlangens nach einem transpolitischen, sachlichen Rücksichten allein verpflichteten Regierens wird.

Marx und Engels forderten bekanntlich, die Produktion der Ideen und damit die Philosophie im Lichte der arbeitsteiligen praktischen Betätigung und des materiellen Verkehrs zu betrachten, in den sie als scheinbar autonome Tätigkeiten eingebunden sind. Es ist nicht Aufgabe einer philosophiehistorischen Untersuchung, die sozialhistorischen Kontexte und in politisch-philosophischen Entwürfen zum Tragen kommenden gruppenspezifischen Interessenlagen und Habitusstrukturen im Detail zu analysieren.⁸ Jedoch ist der in den untersuchten Philosophien gemachte normative Anspruch auf die sozialen Bedingungen hin zu befragen, unter denen er erhoben wird. Es ist also die Frage zu stellen, ob sich die Formulierung von Bildungsidealen zu einer Sache des Spezialistentums machen lässt, wie es in Natorps Departmentalisierung der sozialen Vernunft erscheint, und ob sich soziale Lebensweisen nicht vielmehr in den produktiven Tätigkeiten und Lebensvollzügen selbst entwickeln, also spontan und »von unten« und nicht angeleitet durch ein Bildungswissen. Lassen sich soziale Konfliktfragen weiter stellvertretend von einer noch so aufgeklärten und von jedem Eigeninteresse freien zentralen Bearbeitungsstelle gesellschaftlicher Konflikte beantworten? Sind zur praktischen Erkenntnis von möglichen Zielen und Werten der sozialen Arbeit, aber auch von sozialen Unwerten, von Ungerechtigkeiten und berechtigten Ansprüchen nicht vielmehr vor allem jene berufen, die in sie involviert bzw. von ihnen betroffen sind?

Die Lösung des Problems einer philosophisch angeleiteten Politik versuchte Natorp zu liefern, indem er einer gegenüber partikularen materiellen Gütern interesselosen und damit zu einer neutralen, allseitigen Beurteilung befähigten Instanz die Bearbeitung der Fragen der praktischen Vernunft zuordnete. Diese kann, analog zum Individuum in der Gewissensentscheidung, tatsächlich im nicht inneren, aber *internen* Zwiegespräch die Frage des guten und gerechten Zusammenschlusses klären. Natorp kann sich hier in den Spuren Kants sehen, für

7 Vgl. Ringer (1987): Die Gelehrten, S. 120–185.

8 Die Wissenssoziologie, deren Aufgabe dies ist, entstand in den Jahren nach der Revolution als Forschungsrichtung; vgl. dazu Frisby (1983): *The Alienated Mind*.

den die republikanische Idee eines *contrat sociaux*, der Zustimmungsfähigkeit eines Gesetzes, für den Gesetzgeber nur ein »Probierstein« ist, an der die Rechtmäßigkeit seiner Satzungen geprüft werden soll, nicht aber die Forderung nach demokratischer Partizipation als Bedingung legitimer Gesetzgebung. Die faktische Befragung der Rechtsunterworfenen und die Zustimmung in Form einer demokratischen Entscheidung sind für Kant nicht Bedingung für eine vernünftige, von der »bloßen Idee der Gerechtigkeit«⁹ geleitete Gesetzgebung, im Gegenteil: »Autokratisch herrschen und dabei doch republikanisch, d. h. im Geiste des Republikanismus und nach einer Analogie mit demselben, *regieren*,« so Kant im *Streit der Fakultäten*, »ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung glücklich macht.«¹⁰ Die Auflösung der Grenzen zwischen Regierungsformen und das Zusammenfallen von in den Augen Kants nur scheinbar Gegensätzlichem spiegelt sich in Natorps politischen Bestrebungen aus der Revolutionszeit, in der dieser die Saat seiner elitären Ideen ausgerechnet in der Rätebewegung zu streuen suchte.

Der Ausgangspunkt der Erörterungen in diesem zweiten, dem Kampf um das Recht gewidmeten Teil des vorliegenden Buches bildeten zwei Denker, die unter den im Folgenden untersuchten Autoren für die größte Distanz zum demokratischen politischen Leben stehen, wie es durch den Umbruch 1918/19 begründet wurde. Von der Vorstellung der Souveränität des Geistigen, die auf der einen Seite auf einer epistemischen Präntention beruht, auf der anderen Seite auf einer Gleichgültigkeit gegenüber Fragen der politischen Realisierungsmöglichkeiten (Stammler) oder aber dem Einschmuggeln von letztlich fiktionalen Lösungen des Umsetzungsproblems (Natorps chiliastischer Mechanismus der sich zum Heil wendenden Zuspitzung der Not), soll nun herabgeschritten werden, um nicht über oder jenseits der Politik, sondern in dieser selbst die Dynamik der Erweiterung und Vertiefung der praktischen Vernunft zu suchen. Dieser Abbau der Distanz interessiert nicht nur im Lichte der Frage nach einer Politik der Philosophie, d. h. nach dem Praktischwerden der Philosophie unter den Bedingungen der neuen demokratischen Verhältnisse, für dessen Bewerkstelligung die Überwindung von Befangenheiten, wie sie an Stammler und insbesondere Natorp sichtbar wurden, die Voraussetzung bilden, sondern auch im Sinne der authentischen Einlösung der normativen Ideale, denen sich letztere verpflichtet sehen.

Ausgehend von dem bisher anhand der Diskussion Rudolf Stammlers erarbeiteten Rechtsverständnis soll der politische Kampf um das Recht als ein Kampf der sozial Verbundenen um die aus ihrer dem Selbstzweckcharakter folgenden Garantie verstanden werden, ihre jeweiligen Zwecke verfolgen zu können. Die strit-

⁹ Kant (1992): Vom Gemeinspruch. S. 145.

¹⁰ Kant (1992): Streit der Fakultäten, S. 192.

tige Frage ist demnach die nach der Bestimmung der Selbstzweckhaftigkeit, deren Inhalt die unter sie subsumierten garantierten Handlungsmöglichkeiten und Güter darstellen. Die Bestätigung und Verwirklichung (bzw. in Hegelscher Terminologie: Anerkennung) der selbstzweckhaften Existenz ist wiederum der Zweck des rechtsförmigen Zusammenschlusses. Politik findet statt, weil der Inhalt und Umfang dieser Ansprüche nicht *a priori*, durch irgendein der menschlichen Vernunft als solcher immanentes Wissen vorgegeben ist, aber auch nicht durch eine empirische Instanz – eine moralische oder religiöse Autorität, die Überlieferung usw. – allgemeinverbindlich entschieden werden kann. Politik findet statt, wenn also die sich als ein Apriori des gesellschaftlichen Zusammenschlusses stellende Frage nach den Rechten und Pflichten der Einzelnen sich durch keine aposteriorische Ressource eines geteilten Wissens oder eine verbindende Autoritätsinstanz beantworten lässt.

Wenn das Recht weiter als eine *gesetzmäßige* Verbindung der Individuen gefasst wird, muss die Bestimmung der Güter, auf die Ansprüche bestehen, eine gleichheitliche sein, die rechtliche Garantie der Selbstzweckhaftigkeit also eine wechselseitige. Dies wird ausgesprochen in Stammlers Grundsatz des Teilnehmens, der die »gleichmäßige Art« der rechtlichen Verbindung besagt, oder in der kantischen Formulierung des *allgemeinen Rechtsgesetzes*: »Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne.«¹¹ Die Grenze für die Verfolgung meiner Zwecke liegt also bei den rechtlich garantierten Handlungsmöglichkeiten des anderen, die gleich der meinen sind. Eine Willenseinheit – oder auch in Stammlers Diktion: *Willensreinheit* – besteht deswegen, weil die Handlungen der Einzelnen den Willen ausdrücken, sich auf eine Weise sozial zusammenzuschließen, die der Selbstzweckhaftigkeit jedes Einzelnen Bestand gibt.

»Selbstzweckhaftigkeit« ist bei Kant (der die Formulierung »Zweck an sich selbst«¹² verwendet) Attribut der Freiheit als Autonomie. Mit der Festschreibung einer selbstzweckhaften Existenz des Rechtssubjekts ist ausgesagt, dass das Subjekt nicht ein Mittel ist, das durch das Recht als Regulierungsinstrument zu einem bestimmten Zweck gebraucht wird, der von ihm zu trennen ist, sondern dass das Subjekt der Zweck ist, um dessen willen die Rechtsordnung besteht. Dieser Zweckcharakter des Subjekts wird mit dem Begriff der »Person« zur Geltung gebracht.¹³ Die Person ist die axiomatische Voraussetzung des modernen Rechts: »Nicht weil der Staat ihnen Rechte verleiht, existieren sie als Personen; sondern weil sie ihrem Wesen nach Personen d. h. Rechtsträger sind, dekla-

11 Kant (1977): *Metaphysik der Sitten*, A 34/35, B 35, S. 338.

12 Kant (1980): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 78, S. 68.

13 Vgl. Cobben (2017): *Die Person als Selbstzweck*; Mohr (2011): *Person, Recht und Menschenrecht bei Kant*.

riert das Staatsgesetz positiv ihre Rechte«,¹⁴ schreibt der Staatsrechtler Hugo Preuß konzise. Das moderne Recht dient also dazu, gleichheitliche Garantien für die Freiheit der durch es verbundenen Subjekte zu geben. In diesem Sinne ist die Losung »liberté, égalité, fraternité« zu verstehen, die, wie Etienne Balibar argumentierte, eine untrennbare Zusammengehörigkeit von Freiheits- und Gleichheitsprinzip behauptet (von Balibar gefasst in der Wortprägung »égalitéliberté«, »Gleichfreiheit«).¹⁵ Einen von dieser Rechtskonzeption bestimmten Prozesscharakter hat die bürgerlich-demokratische Politik, weil sie die Gleichfreiheit als Legitimationsprinzip von Recht und Staat und als Aufgabe der Politik behandelt und in deren Namen also Kritik an den Zuständen, insbesondere der bestehenden Verteilung von Möglichkeiten der Verfolgung und Realisierung von partikularen Zwecken, geübt wird.

Eine grundlegende inhaltliche Konkretisierung dieser demokratisch-revolutionären Schlagwörter, die die Französische Revolution hervorbrachte, sind die Menschenrechte. Die Menschenrechte – in der deutschen Verfassungsgeschichte erstmals 1848 als Grundrechte implementiert – sind der theoretischen Begründung nach Naturrechte, der juristischen Form nach subjektive öffentliche Rechte.¹⁶ Sie definieren die grundlegenden Ansprüche der durch das Recht zusammengeschlossenen Einzelnen – der Rechtsgenossen – und formulieren damit die grundlegenden Zwecke ihres rechtlichen Zusammenschlusses. Das heißt aber, dass das subjektive Recht »das Dasein einer Rechtsordnung« voraussetzt, »durch die es geschaffen sowie anerkannt und in größerem oder geringerem Masse geschützt wird«. Diese Rechtsordnung, innerhalb der erst die subjektiven Rechte als Ansprüche Bestand haben, ist das objektive Recht. »Alles Wollen, Können, Haben der Menschen wird aus der Sphäre natürlicher Lebensvorgänge in die rechtlicher Aktionen und Zustände erhoben durch das objektive Recht«,¹⁷ schreibt der bedeutende liberale Staatsrechtler Georg Jellinek in seinem für die liberal-progressive Staatsrechtstheorie maßgeblichen Werk *System der subjektiven öffentlichen Rechte*. Während subjektive Rechte im zugeschriebenen Willen der Individuen gründen, haben aber die objektiven Rechte als Produkt des Zusammenschlusses der Individuen nur diesen selbst als Geltungsquelle – d. h. sie gründen in »Willensakte[n] der Gemeinschaft«. Da aber die Individuen selbst Teil dieser Gemeinschaft sind, sind diese Willensakte keine anderen als ihre

14 Preuß (1889): *Gemeinde, Staat, Reich*, S. 206 f.

15 Vgl. Balibar (2012): *Gleichfreiheit*.

16 Lohmann (2020): *Menschenrechte als subjektive Rechte des öffentlichen Rechts*. Die für die zeitgenössische Debatte wichtigste Studie zu den Menschenrechten stammt von Georg Jellinek; Jellinek (1904): *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*.

17 Jellinek (1892): *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, S. 8.

eigenen: »Das wollende Individuum wird unter der letzteren Betrachtungsweise zu einem Willensorgan der Einheit.«¹⁸

Damit sind in basaler Weise die Grundmomente des politischen Kampfes um das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft und zugleich des Modus der Vergesellschaftung, den das Recht darstellt, angegeben. Das Individuum tritt aus dem Naturzustand heraus und sucht im Staat die Existenzweise der juristischen Persönlichkeit, die gegenüber der Gemeinschaft rechtlich garantierte Ansprüche zur Durchsetzung ihrer subjektiven Interessen geltend machen kann. Damit werden das Erlangen der Güter und die Verfolgung des Interesses der Macht des Zufalls entrissen; zugleich aber wird die Vereinbarkeit des Wollens der anderen, d. h. der Rechtsgenossen, mit den eigenen Zielen zur Bedingung ihrer Realisierung. Die Möglichkeiten, die jeweiligen eigenen Interessen zu verfolgen, hängen davon ab, dass die verfolgten Zwecke durch die Gemeinschaft, also durch das objektive Recht zu Gütern erklärt werden, »nach der Ansicht der Rechtsordnung nothwendige oder doch anerkannte Zwecke des Individuums« darstellen.¹⁹

Die rechtlich konstituierte Existenzweise ist eine, die nur im und durch den Zusammenschluss möglich ist. Das bedeutet, dass die Einzelnen für die von ihnen reklamierten Freiheiten sich vor der Gemeinschaft rechtfertigen müssen. »Jedes Individualinteresse findet rechtliche Anerkennung nur dann«, so Jellinek, »wenn diese Anerkennung auch im Gemeininteresse geboten ist. Kein rechtliches Einzelinteresse, das nicht in Beziehung zum Gemeininteresse stünde.«²⁰ Als Recht wird die Anerkennung der Bedürfnisse von Subjekten durch die Gemeinschaft ausgesprochen, die Garantie der Möglichkeiten ihrer Realisierung zum Ziel erklärt und diese Zielsetzung auf Dauer gestellt. Für den Anarchismus ist die daraus resultierende Abhängigkeit von der Zustimmung anderer, in die das Subjekt sich begibt, bereits Grund genug, aus dem Rechtszustand auszutreten – und damit aber prinzipiell in das Reich des Zufalls zurückzukehren.²¹ Der Anarchismus will Freiheit in flexiblen, um bestimmter Güter willen eingegangenen und jederzeit wieder aufkündbaren Verhältnissen realisieren, was natürlich unvereinbar ist mit dem Gedanken der Garantie bestimmter Güter durch die Gemeinschaft.²² Der Liberalismus, für den die Idee subjektiver

18 Ebd., S. 28.

19 Ebd., S. 40 f. Jellineks Denken ist, wie Winfrid Brugger schreibt, geprägt von der Durchdringung eines liberal-individualistischen Motivs, das in der Entfaltung der Persönlichkeit den Zweck des modernen Rechts erkennt, und einem kommunitaristischen bzw. genossenschaftlichen Element, das die Abhängigkeit dieser Entfaltungsmöglichkeit von der Gemeinschaft erkennt. Vgl. Brugger (2010): Georg Jellinek als Sozialtheoretiker und Kommunitarist.

20 Jellinek (1892): System der subjektiven Rechte, S. 49.

21 Vgl. Stammler (1894): Die Theorie des Anarchismus, S. 42 f.

22 Unter *Gütern* werden hier nicht nur materielle Unterstützungsleistungen des Staates verstanden, auf die die Staatsbürger und -bürgerinnen in Form von Leistungsrechten Anspruch haben, sondern die

Rechte zentral ist, begrenzt den Zuständigkeitsbereich rechtlich-staatlicher Regelung und zugleich den Umfang legitimer Ansprüche des Subjekts durch das Prinzip individueller Selbstverantwortung, womit zum einen das Subjekt vom Druck zum Konformismus befreit und der Raum zur Selbstbestimmung erst ermöglicht wird, aber zum anderen es auch sich selbst überlassen wird angesichts etwa wirtschaftlicher Zwänge, die realiter autonomiezerstörend sind. Schließt man den Anarchismus aus und kann man sich nicht mit den Gleichgültigkeiten des Liberalismus zufriedengeben, bleibt einem nur die Politik. Politik nämlich ist das Verfahren, das Gemeininteresse und das Individualinteresse in Übereinstimmung zu bringen, und zwar in der Weise, dass in ihr Individuen die Gemeinschaft davon zu überzeugen suchen, dass die Anerkennung ihrer Interessen und Ansprüche eben im Gemeininteresse geboten ist, wobei sie an verbindende Wertideale appellieren oder aber pragmatische Notwendigkeiten ins Feld führen.

Die Politik sieht der für die rechtstheoretische Diskussion um die Jahrhundertwende enorm einflussreiche Jellinek als einen von Machtverhältnissen sowie heterogenen sozialen Interessenlagen und damit von außerhalb der Normenlogik des Rechts liegenden Faktoren bestimmten Prozess,²³ den er nicht als Domäne einer von der Staatsrechtslehre unterschiedenen »angewandte[n] oder praktische[n] Staatswissenschaft«²⁴ erachtet. Sie ist Bildung einer Willenseinheit der Vielen: »Die Einheit des Staates ist wesentlich teleologische Einheit«, schreibt Jellinek in seiner *Allgemeinen Staatslehre*:

Eine Vielheit von Menschen wird für unser Bewußtsein geeinigt, wenn sie durch konstante, innerlich kohärente Zwecke miteinander verbunden sind. Je intensiver diese Zwecke sind, desto stärker ist die Einheit ausgeprägt. Diese Einheit kommt aber auch nach außen zum Ausdruck durch eine Organisation, d. h. durch Personen, die berufen sind, die einigenden Zweckmomente durch ihre Handlungen zu versorgen.²⁵

Politik ist darüber hinaus die Organisationsweise der Entscheidungsfindung in der Frage, was das Gemeininteresse denn nun ist. Dies betrifft zum einen die Frage der Entscheidungsautorität und deren verfahrensmäßige Institutionalisierung, die von der Bewahrung der Entscheidungsmacht in den Händen der Vielen bis hin zur vollkommenen Abgabe an eine zur stellvertretenden Entscheidung autorisierten Instanz reichen kann. Zum anderen betrifft dies die normativ-logische Struktur dieser Entscheidungsfindung. Die Analyse der Struktur der Zu-

Elemente einer selbstzweckhaften Existenz, die auch der Garantie durch Abwehr- und Partizipationsrechte bedürfen.

23 Vgl. Jellinek (1914): *Allgemeine Staatslehre*, S. 114–116.

24 Ebd., S. 13. Vgl. Anter (1998): Georg Jellineks wissenschaftliche Politik.

25 Jellinek (1914): *Allgemeine Staatslehre*, S. 179.

sammenfügung der Freiheiten und Interessen, die im Recht stattfinden soll, führt auf den Begriff des Zwecks. Das Gemeininteresse ist nicht eine einfache Summierung der individuellen Zwecke; sie kann dies auch unmöglich sein ob deren gegensätzlicher Natur. Was zur rechtlichen Verbindung der Individuen gelingen muss, ist die Vereinigung einer Vielheit von Interessen unter einen gemeinsamen Zweck oder zu einer Ordnung von Zwecken. »In mehr oder minder bewusster Weise wird«, so der Staatsrechtler, »die Beziehung der Dinge und Personen zu menschlichen Zwecken zu dem Einigungsprincip, welches in der praktischen Welt des menschlichen Gemeinlebens, daher auch im Rechte die grösste Rolle spielt.«²⁶ Politik wäre die Arbeit dieser Einigung durch die Formulierung neuer und der Anrufung anerkannter gemeinsamer Zwecke.

Diese Einheit in der Vielheit herzustellen erfordert eine logisch-begriffliche Operation oder einen *Denkprozess*. Im Recht liegen die Resultate dieses Denkprozesses vor, Politik hingegen stellt ihren Vollzug dar. Die auf dem Territorium eines Staates lebenden Menschen verfolgen nach Jellinek

gemeinsame, bleibende, einheitliche, unter einander zusammenhängende, nur durch dauernde Institutionen zu versorgende Zwecke [...]. Schon kraft dieser constanten Zwecke stellt sich unserem praktischen Denken der Staat trotz seiner wechselnden Volksbestandtheile als eine teleologische Einheit dar. Endlich erscheint die diese Zwecke versorgende Staatsgewalt als eine kontinuierlich-einheitliche Kraft des Denkprocesses, der eine Reihenfolge einander ablösender Personen, welche dieselben Funktionen vollziehen, als eine Einheit zusammenfasst.²⁷

Wo die Staatsgewalt in den Händen eines Einzelnen liegt, herrscht dieser dementsprechend nicht als natürliches Individuum, sondern als »abstrakte Herrscherpersönlichkeit«²⁸, in der eben dieser einheitsstiftende Denkprozess verkörpert wird. Wo dieser Denkprozess vom souveränen Herrschersubjekt monologisch betrieben wird unter Ausschluss der von ihm betroffenen Vielen, wird im engeren Sinne eigentlich keine Politik betrieben. Politik vollzieht also diesen Denkprozess in institutionellen Formen, die diese Vielheit zur Geltung bringen. Aus ihm resultiert eine Bestimmung rechtlich garantierter Güter, die einer »Durchschnittswerthschätzung, welche die Rechtsordnung [...] vornimmt«²⁹, unterliegen, die aber wiederum dieser politisch eingeschrieben wurde. Die Politik besteht als Regierung in der Durchsetzung dieser Bestimmungen, als Kampf um das Recht aber in der Kritik bestehender und der Formulierung neuer Bestimmungen rechtlich garantierter Güter und damit »Wertschätzungen«.

26 Jellinek (1892): System der subjektiven öffentlichen Rechte, S. 22.

27 Ebd., S. 25.

28 Ebd.

29 Ebd., S. 41.

Dabei lautet eine wiederkehrende und grundlegende Kritikfigur, dass die Wirklichkeit über die bestehenden Regelungen hinausgewachsen ist und die ausreichende Absicherung einer Existenz als selbstzweckhafter Person zusätzliche Gütergarantien erfordert. »Die fortschreitende Gewährung und Anerkennung neuer individueller Interessen aufgrund tiefgehender Volksströmungen bildet«, so schreibt Jellinek 1892 angesichts der von den sozialen Bewegungen, insbesondere der Arbeiterbewegung, gestellten Ansprüche, »ein eigenthümliches Material unserer an Widersprüchen so reichen Zeit, in der breite sociale Schichten den Individualismus in der Gesellschaft bekämpfen und seinen Schutz vom Staate fordern«. ³⁰. Man könnte von einem *Progressivismus des Rechts* sprechen. Das als Einrichtung von Freiheit in sozialer Verbundenheit bestimmte Recht wird zur Matrix der politischen Forderungen und Ideen, der individuellen Ansprüche gegenüber dem Staat und seinen Institutionen, der revolutionären Bestrebungen, diese einzulösen. Jede in diesem Streit engagierte Partei bringt dabei ihre Setzungen und Forderungen rechtlicher Ansprüche mit Berufung auf die Wahrheit des dem Recht zugrundeliegenden Zwecks der Sicherung gleicher Freiheit vor. Darauf kann wiederum mit dem Einwand argumentiert werden, dass die sich mehrenden Ansprüche die wirtschaftliche oder aber auch ethisch-kulturelle Substanz der Rechtsgemeinschaft überlasten, die zu bedienen entweder zu ökonomischen Dysfunktionalitäten führen oder aber leitenden und konsensualen Wertvorstellungen widersprechen würde. Der Kampf um das Recht ist ein Kampf um die authentische und konsistente Einlösung seines ideellen Gehalts, der bewahrt, wiederhergestellt oder eingelöst werden soll.

Neuerungen wie die Schaffung von Rechtsansprüchen haben dann für jene, die sie erstreiten, die Bedeutung einer inhaltlich richtigen Anwendung der Rechtsidee auf die gegebene Wirklichkeit. ³¹ Die streitenden Parteien beanspruchen jeweils für sich die Erkenntnis dieser richtigen Anwendung. Nicht das abgekoppelte und interesselose Urteil eines unparteiischen Dritten wäre es dann, das den Fortschritt in der dem Rechtsgedanken gemäßen Gestaltung des sozialen Lebens vorantreiben würde, sondern das im Kampf um das Recht engagierte Subjekt. Das Engagement in diesem Kampf setzt die Annahme voraus, dass die Rechtsgemeinschaft als politische Gemeinschaft zur Einlösung dieses Gehalts imstande ist und dass der bestehende rechtliche Bestand zu dem angestrebten Zustand fortzuentwickeln ist, dass beide also als *wahrheitsfähig* gelten.

³⁰ Ebd., S. 67.

³¹ Anton Menger ordnet 1888 die bis zu diesem Zeitpunkt vonseiten der Arbeiterbewegung vorgebrachten subjektiven Rechtsansprüche in drei Kategorien: 1) Recht auf den vollen Arbeitsertrag; 2) Recht auf Existenz; 3) Recht auf Arbeit. Vgl. Menger (1886): Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung, S. 1–27.

8.2 Hermann Cohens Logik der Politik

8.2.1 Der Begriff der Genossenschaft

Diesen Maßstab für das »richtige« oder »wahre« Recht im Unterschied zum bloß positiven zu finden ist traditionell Aufgabe der Philosophie. Sie besorgt damit die Grundlegung der Gesellschaftskritik und der Politik. Der theoretisch noch auf dem »Rechtsboden«³² stehende Frühsozialismus und der junge Marx hatten sich in dieser vom normativen Rechtsideal bestimmten Matrix ebenso bewegt wie später der preußisch-staatsaffine Arbeiterführer Ferdinand Lassalle und am Ende des wilhelminischen Reiches die mit dem Namen Eduard Bernsteins verbundene revisionistische Strömung innerhalb der Sozialdemokratie, die als Konsequenz der Infragestellung Marxscher Annahmen über die ökonomische Entwicklung und der veränderten Stellung der Sozialdemokratie im wilhelminischen Staat in der praktischen Philosophie Kants eine neue, ihrer politischen Praxis besser entsprechende theoretische Grundlage suchte.³³ Vonseiten des akademischen Kantianismus war Hermann Cohen nicht nur der prominenteste Vertreter, der den Versuchen einer programmatischen Neuaufstellung innerhalb der deutschen Sozialdemokratie beisprang, sondern auch jener, der die philosophisch elaborierteste Grundlegung ihrer politischen Arbeit und indirekt des parlamentarisch-demokratischen Prozesses lieferte, in welchem sie stand.

Bekannt ist Cohens Argument, die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs lasse sich nicht mit der kapitalistischen Lohnarbeit vereinen. Der Kapitalismus galt Cohen als »Weltgetriebe, in dem Selbstzwecke als absolute Mittel missbraucht werden«³⁴, gegen das die Forderung erhoben wurde, der »Arbeiter« könne »niemals bloß als Ware zu verrechnen sein, auch für die höheren Zwecke des angeblichen Nationalreichtums nicht«, er müsse »»jederzeit zugleich als Zweck betrachtet und behandelt« werden.«³⁵ Da der Sozialismus dafür aber eines normativen Begriffs der Person und des Staats oder auch der Genossenschaft als Verbindung von Personen bedarf, die gegen das »geschriebene Gesetz« der kapitalistischen Gesellschaft im Register der Mahnung³⁶ in Anschlag zu bringen seien, müsse der Sozialismus nach Cohen im »Idealismus der Ethik«³⁷ gründen.

Cohens Kritik entspricht der im Vorhergehenden beschriebenen Politik als Kampf um die Einlösung des dem modernen Staat normativ eingelagerten

32 Engels/Kautsky (1887): Juristen-Sozialismus, S. 50.

33 Zum Revisionismus vgl. Rautio (1994): Die Bernstein-Debatte.

34 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 374.

35 Cohen (1914): Einleitung, S. 113.

36 Ebd.

37 Ebd., S. 112.

Prinzips gleicher Freiheit. Nichts anderes als eine solche Politik im Geiste der modernen Rechtsidee betrieb auch der junge Marx mit seiner im Ton moralischer Empörung vorgetragenen Demaskierung der »Sophistik der Interessen«³⁸ in der Gesetzgebung, etwa in seiner berühmten Berichterstattung über die Debatten über das Holzdiebstahlgesetz im Rheinischen Landtag. Mahnung und Empörung als Sprechakte setzen aber allgemein geteilte Werte voraus, die angerufen werden können. Marx nahm an, der Kritiker könne »aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln«, denn der »politische Staat, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, [enthält] in allen seinen modernen Formen die Forderungen der Vernunft«.³⁹ Die Arbeit besteht also darin, dem Publikum bereits von ihm anerkannte, operativ der Gesetzgebung zugrundeliegende und in den Institutionen des Gemeinwesens verkörperte Ideale zu Bewusstsein zu bringen, ihm zu einem richtigen Verständnis derselben zu verhelfen und sie auf bestehende Gegebenheiten anzuwenden, die mit der »ideellen Bestimmung«⁴⁰ von Recht und Staat im Widerspruch stehen.

Sehr ähnlich argumentiert Cohen Jahrzehnte später, dass die sittliche Propaganda der Sozialdemokratie mit der Anerkennung der in Anschlag gebrachten Ideen rechnen kann:

Der Rechts-Idealismus des Sozialismus darf heute als allgemeine Wahrheit des öffentlichen Bewußtseins bezeichnet werden, freilich als eine solche, die ein öffentliches Geheimnis ist. Nur der idealfeindliche Egoismus, der der wahre Materialismus ist, versagt ihr den Glauben; er pocht der Idee des Rechts gegenüber auf das geschriebene, und wo es nicht genügt, auf das im Dienste seiner Interessen eilig umzuschreibende Recht [...]. Die Schwierigkeiten liegen hier nicht mehr in der Kollision der Begriffe, sondern lediglich in der Macht der Gewalten, deren Entwicklung der Geschichte angehört.⁴¹

Die geforderte Erweiterung der Rechte versteht Cohen dabei im Übrigen – eine weitere Nähe zu Marx aufweisend – nicht nur im Sinn gleichberechtigter politischer Beteiligung, sondern darüber hinaus als materielle Besserstellung. Es sind also Ansprüche auf materielle Güter, die in die normative Bestimmung der selbstzweckhaften Existenz eingehen und damit die Ziele der sozialistischen Politik bestimmen, die damit die von Marx in seiner Analyse des bürgerlichen Rechts aufgezeigte Beschränkung der Rechtsgarantien auf eine bloß formelle Freiheit sprengen.⁴² Cohen versuchte nicht wie der Erziehungssozialist Natorp,

38 Marx (1974): Debatten über das Holzdiebstahlgesetz, S. 129.

39 Marx (1973): Kritik des Hegelschen Staatsrechts, S. 84.

40 Marx (1976): Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, S. 345.

41 Cohen (1914): Einleitung, S. 115.

42 Siehe Kap. 8.2.5 und 8.3.

dem Sozialismus idealistische Bildungsziele aufzupfropfen, und erklärte in ganz der Sinnenfeindlichkeit Kants entgegengesetzter Weise den Eudämonismus »als Affekt und als Motor« zu einem »aufrichtige[n] Freund des sittlichen Fortschritts«⁴³, auch wenn er sich mit einer bloß eudämonistischen Rechtfertigung nicht zufrieden geben konnte. Der Geist stehe in einem »unentrinnbaren Zusammenhang mit der Materie« und habe die ausreichende Befriedigung der materiellen Bedürfnisse zur Entwicklungsvoraussetzung, daher sei der Materialismus der Forderungen des Sozialismus kein »ethische[r] Fehler«. Es sei lediglich ein »logischer Fehler«⁴⁴, die materiellen Motive als die letztgültigen zu betrachten.

Nicht aber in der philosophischen Schützenhilfe, die Cohen der Sozialdemokratie leistete,⁴⁵ liegt an dieser Stelle der Gegenstand des Interesses an diesem Philosophen, sondern im Rechts- und Staatsbegriff, der seinem eigenen politischen Engagement zugrunde lag. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, Cohens Konzeption von der Verwirklichung des ideellen Gehalts des Rechts als einen offenen und durchaus – im Sinne Chantal Mouffes – »agonistischen«⁴⁶ Prozess der politischen Ausdeutung und Aushandlung zu verstehen, in dem die Rechtsidee sich jeder Vereinnahmung durch ein sie stets nur von seiner bestimmten sozialen Situiertheit her perspektivierendes Subjekt widersetzt. Damit begründet sie eine Logik des politischen Kampfes um das Recht, gemäß der politischer Kampf und damit Parteilichkeit nicht im Gegensatz zu einer sachlich-rationalen Behandlung erscheinen, sondern die konkurrierenden Neubesetzungs- und Vereinnahmungsversuche der Rechtsidee seitens der im Konflikt stehenden Parteien Formen der Entfaltung ihres normativen Gehalts darstellen. Die Erkenntnis »richtigen Rechts« wäre dann nicht an einen privilegierten Standpunkt über dem Konflikt der Parteien gebunden, der letztlich eine Illusion der Philosophen ist, sondern wäre nur schrittweise und aus sozial gebundenen Perspektiven heraus möglich; die interessenmäßige Motivierung von Ausdeutungen des Rechtsideals kompromittiert diese nicht notwendig zum »Sophismus des Interesses«, sondern hat im Gegenteil wahrheitserschließendes

43 Cohen (1904): *Ethik des reinen Willens*, S. 279. Cohen weist an dieser Stelle auch auf den politisch repressiven Zug der Sinnenfeindlichkeit hin: »Im Zeitalter der Erweiterung des Besitzes und der Rechte muss die Verdächtigung des Eudämonismus die Hemmung und die Einschränkung der politischen Freiheit begünstigen.«

44 Ebd., S. 296. Drastischer drückt sich Cohen allerdings in seiner Kriegsschrift *Deutschtum und Judentum* von 1914 aus, wenn er mit Blick auf die deutsche Sozialdemokratie vom »materialistischen Anhängsel« spricht, »die als fremdes, verderbliches Beiwerk ihrem ethischen Kerne anhaften, die bekämpft und entwurzelt werden müssen«; Cohen (1923): *Deutschtum und Judentum*, S. 38.

45 Schwarzschild (2018): *The Democratic Socialism of Hermann Cohen*; Vatter (2021): *Hermann Cohen and Socialist Democracy*.

46 Vgl. Mouffe (2014): *Agonistik*.

Potential. Rechtsphilosophischer Idealismus und ein für die sozialen Unterschiede der Subjekte sensibler »Materialismus« bilden damit keinen Gegensatz, sondern gehen eine Synthese ein.

Ein Schlüsselbegriff erlaubt es Cohen, über die Entfaltung der Politik aus der Dialektik zwischen subjektiv-partikularem Rechtsanspruch und Kollektivwillen bei Jellinek hinauszugehen. Der Neukantianer versteht den Staat als *Genossenschaft*, das Recht als Medium der Vergenossenschaftung, die *Person* schließlich als Zweck von Staat und damit Recht.⁴⁷ Der rechtswissenschaftliche Begriff der Genossenschaft ist dabei jenes »Faktum der Wissenschaft«, von dem aus Cohen gemäß der von ihm neukonzeptualisierten transzendentalen Methode die Prinzipien der Ethik und in weiterer Folge der Politik und Rechtsphilosophie rekonstruiert. In genetisch-historischer Perspektive ist er eine Konstruktion der deutschen Rechtstradition und Jurisprudenz, die einen Zusammenschluss von Personen und damit Einzelwillen zu einer Gesamtperson als Rechtssubjekt bezeichnet; vom transzendentalphilosophischen Standpunkt hingegen ist nach Cohen – dem methodischen Prinzip des Ausgangs vom Faktum der Wissenschaft folgend – aus der Analyse der juristischen Person nicht weniger als die Logik des rechtlichen und sittlichen Wollens zu gewinnen. Der Genossenschaftsbegriff ist in der Systematik Cohens für das Recht und die Politik das Äquivalent zur Infinitesimalrechnung in der Physik;⁴⁸ ein ideelles Prinzip, das in der Weise operativ und zugleich fundamental ist, dass es, selbst nicht aus etwas anderem ableitbar, die Gegenstände der Erkenntnis bzw. Normen des Handelns hervorbringt. So wie nach Cohen die Mathematik durch die Infinitesimalrechnung in der Form in die Physik »hineinspielt«, dass sie die spontane, nicht auf empirische Erfahrung reduzierbare konstruktive Arbeit der Hypothesenbildung und der Forschung anleitet, so spielt, wie hier vorwegnehmend angedeutet werden soll, die Ethik in das Recht in der Weise hinein, dass sie die Konstruktion von immer umfassenderen Zusammenschlüssen als Möglichkeit erschließt und als Forderung aufstellt.

Wichtiger noch als der methodologische Aspekt ist jedoch hier der Gewinn, den die Orientierung am Genossenschaftsbegriff gegenüber der Rechtsphilosophie Kants in einer sozialontologisch zu nennenden, für die neukantianische Koppelung von Rechtsphilosophie und politischer Philosophie zentralen Perspektive bringt. Kant geht in seiner Rechtsphilosophie im Wesentlichen vom Privatrecht aus und setzt den Staat als überpersönliche Instanz zur Sicherung des privaten, »atomistischen« Rechtsgenusses; das Verhältnis zwischen Indi-

47 Zum Verhältnis von Ethik und Rechtsphilosophie bei Cohen vgl. Gibbs (2005): *Jurisprudence is the Organon of Ethics*; Holzhey (2006): *Ethik als Lehre vom Menschen*; Zank (2006): *The Ethics in Hermann Cohen's Philosophical System*.

48 Vgl. Cohen (2013): *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode*.

viduum und Staat ist damit eher polizeilich denn politisch. Dagegen rückt der Genossenschaftsbegriff, wie im Folgenden ausgeführt wird, die Konstituierung der Rechtspersönlichkeit in die Wechselbeziehung zwischen der Genossenschaft als Gesamtperson und der Einzelperson – jene Wechselbeziehung, die den Ort der Politik darstellt.

Für die große Bedeutung des Genossenschaftsbegriffs im rechtswissenschaftlichen Diskurs um 1900 ist vor allem ein Vertreter der juristischen Zunft verantwortlich: der Rechtshistoriker Otto von Gierke. Über den Schüler Gierkes Hugo Preuß, den Autor der Weimarer Reichsverfassung, sollte die Lehre des Genossenschaftsrechts für die Republikgründung in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg wirkmächtig werden. Gierkes grundlegende Innovation ist es, das Recht als Funktion dessen zu verstehen, was er das »Gemeinschaftsleben«⁴⁹ oder auch »Gesamtextistenz«⁵⁰ nennt. Dieses Gemeinschaftsleben ist weit vielgestaltiger, als es das für das neuzeitliche Rechtsverständnis maßgebliche Römische Recht mit seiner Fokussierung auf das Individuum abbildet.⁵¹ Die Einbindung der Individuen in das Gemeinschaftsleben findet in einer Vielzahl von Zusammenschlüssen größeren und kleineren Umfangs statt, von der grundlegenden Einheit der Familie über ökonomische bzw. berufliche Verbände wie die mittelalterlichen Zünfte oder die modernen Gewerkschaften, Vereine, Parteien, und Religionsgemeinschaften bis hin zum Staat als dem umfassendsten Zusammenschluss. Diese Zusammenschlüsse organisieren sich selbst, etwa durch das Aufstellen von Satzungen, in rechtlicher Form, und ihnen wird vom Recht – sei es das Privatrecht, sei es das öffentliche Recht – der Status von juristischen Persönlichkeiten zugeschrieben.

In diesem wandelbaren Gewebe von Institutionen des kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Lebens spielt sich die konkrete menschliche Existenz ab, innerhalb dieser manifestiert sich die Freiheit die Einzelnen und die Verfolgung ihrer jeweiligen Zwecke.⁵² Von diesen körperschaftlichen Bindungen abstrahiert die individualistische Anschauung, die die Person als ein »Zweckvermögen«⁵³ fasst, d. h. als eine unbestimmte Potenz von Handlungen, die durch das Recht zugleich geschützt und begrenzt werden soll. Mit seiner Kritik der individualistischen Rechtsauffassung ist Gierke nicht weit entfernt von Marx' Kritik der Abstraktheit und des Formalismus des bürgerlichen Rechts; allerdings wird der Gegenpol zur Abstraktion nicht in der Ökonomie als der Sphäre der konkreten gesellschaftlichen Beziehungen verortet, sondern im Recht selbst,

49 Gierke (1902): Das Wesen der menschlichen Verbände, S. 4.

50 Gierke (1915): Die Grundbegriffe des Staatsrechts, S. 116.

51 Vgl. Gierke (1902): Das Wesen der menschlichen Verbände, S. 5.

52 Vgl. Malowitz (2002): Freiheit in Gemeinschaft.

53 Gierke (1902): Das Wesen der menschlichen Verbände, S. 7.

nämlich im Genossenschaftsrecht, dessen Bedeutung Gierke im ausgehenden 19. Jahrhundert als Folge der Entstehung neuer wirtschaftlicher Organisationen und Veränderungen des sozialen und ökonomischen Verkehrs im Aufsteigen begriffen sah.⁵⁴

Diesen von in der »romanischen« Tradition stehenden Juristen vernachlässigten Rechtsgestalten des Gemeinschaftslebens hat Gierke ein monumentales Werk, die vier Bände von *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, gewidmet, das die unterschiedlichen Körperschaften im Recht in einer historisch-genetischen Perspektive beleuchtet.⁵⁵ Der Gedanke der vielgestaltigen und hierarchisch aufeinander aufbauenden körperschaftlichen Zusammenschlüsse als Organisationsstruktur des gesellschaftlichen Lebens ist es indes nicht, was Cohen in seiner Rezeption von Gierkes Werk aufgreift. Es ist vielmehr die Struktur der Willensvergemeinschaftung, wie sie sich im Recht ausdrückt, die ihn interessiert.

»Das Recht schreibt dem Verbands Persönlichkeit zu«, er muss somit »gleich dem Individuum eine leiblich-geistige Lebenseinheit sein, die wollen und das Gewollte in That umsetzen kann. [...] Das Recht aber ordnet und durchdringt zugleich den inneren Bau und das innere Leben des Verbandes«,⁵⁶ heißt es in Gierkes Rektoratsrede von 1902 über den »Grundgedanken« der »sogenannte[n] organische[n] Theorie«, der auch das Genossenschaftsrecht zuzuordnen ist. Die rechtliche Organisation der Genossenschaft leistet also die Organisation der Einzelwillen zu einem Gesamtwillen. Das »Auffällige, das Interessante und das entscheidend Lehrreiche in dem Begriffe der Genossenschaft«, schreibt Cohen in *Ethik des reinen Willens*, liege darin, dass es sich in ihr nicht um einen Einzelwillen handelt, sondern um den »Wille[n] mehrerer Personen«, der »nicht als ein gespaltener Wille gilt«, und »in ihm und nur in ihm die echte Einheit des Willens, und demgemäß der Begriff des Rechtssubjekts zu seiner exakten Geltung gelangt«. ⁵⁷ Im genossenschaftlichen Zusammenschluss wird die Förderung der eigenen Zwecke identisch mit der Förderung der Zwecksetzungen der anderen und umgekehrt. Der »Begriff der juristischen Person in der Genossenschaft« schafft »eine neue Art von Willen, eine neue Art von Selbstbewusstsein«: nämlich eine, in der das Selbst und der/die Anderen(n) wechselseitig zur Bedingung der Verwirklichung ihrer Zwecke werden, sodass mit dem Genuss der eigenen Freiheit eine Schuldigkeit gegenüber den Rechtsgenossen gegeben ist, diesen ebenso Freiheit zu ermöglichen.⁵⁸ Gegenüber dem bei Kant und auch bei Stammler zu findenden Aus-

54 Vgl. Malowitz (2003): Die Persönlichkeit des Staates und das Wesen der menschlichen Verbände, S. 128.

55 Gierke (1868–1913): Das deutsche Genossenschaftsrecht.

56 Gierke (1902): Das Wesen der menschlichen Verbände, S. 12.

57 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 218.

58 Eine der Cohenschen nahestehende Analyse der sozialen und in der weiteren Folge auch rechtlichen Konstituierung von Freiheit hat in jüngerer Vergangenheit Axel Honneth vorgelegt, allerdings unter

gehen von einer »atomistischen« Rechtsperson wird durch den Genossenschaftsbegriff vom *Anspruch* den Einzelnen auf die Unverletztheit als Rechtsperson und die Sicherung der Mittel zur Verwirklichung von Autonomie zur »*Ansprache*« der Anderen fortgeschritten, von denen die eigene Freiheit abhängt.⁵⁹ Rechtliche Autonomie verwirklicht sich in einem permanenten Aushandlungs- und Kommunikationsprozess, der sich um die Frage dreht, welche Möglichkeiten der Zweckverfolgung wir gegenüber den anderen beanspruchen wollen und welche wir den anderen zugestehen müssen. Die »gesetzmäßige« Zusammenstimmung der Autonomiesphären im Recht ist damit weniger Sache einer Regulierung – ein Begriff, der auf eine höherstufige Ordnungsinstanz verweist –, sondern der dynamischen *Koproduktion* von Freiheit.

Dem Umstand, dass die konkrete Existenz des Individuums sich innerhalb dieser Verbände abspielt, wird von Gierke in der Weise gedeutet, dass er diese Verbandspersönlichkeiten in sozialontologischer Hinsicht als Realitäten fasst und nicht als bloße juristische Fiktionen, als welche sie die u. a. auch noch von Georg von Jellinek vertretene individualistische Rechtstradition betrachtet. Der »innere Lebensgehalt des Rechtes«, so Gierke, liegt »in seinem Wesen als einer geschichtlichen Lebensäußerung des menschlichen Gemeingeistes«. ⁶⁰ Man findet hier ein Primat der objektiven Gestaltungen des menschlichen Zusammenlebens vor der individuellen Aktivität, das an Hegels Philosophie des objektiven Geistes erinnert. Die Verbandsperson und der von ihr geltend gemachte Gesamtwille sind keine bloßen Produkte der Interessenkoinzidenz von Einzelwillen, die im Verband gemeinsame Ziele verfolgen, sondern bilden eine eigenständige Wesenheit, als deren Glieder und Organe die Einzelnen handeln, und zwar bei den niederstufigen, unselbstständigen Verbänden beginnend bis hin zum Staat, von dem die Existenz der Individuen und Verbände abhängig ist, dessen Existenz aber selbst nicht wiederum von einem übergeordneten Verband abhängt. Gierke erläutert in seiner bereits 1874 erstmals erschienenen Schrift *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*:

Wir verstehen unter »Staat« das höchste und umfassendste unter den sinnlich nicht wahrnehmbaren und doch mit geistigen Mitteln als »wirklich« erkennbaren Gemeinwesen, welche die

hauptsächlicher Bezugnahme auf Hegel und ohne Berücksichtigung des Genossenschaftsbegriffs. Vgl. Honneth (2011): *Das Recht der Freiheit*, S. 58–118. Die von Hegel herrührende Perspektive Honneths und die kantianische Cohens können als komplementär aufgefasst werden, insofern bei ersterem Freiheit relational vom wechselseitigen Anerkennungsverhältnis der Rechtsgenossen verstanden wird, bei letzterem hingegen konstruktionslogisch von der im Recht zum Ausdruck gelangenden Synthese der Zwecke.

59 Gibbs (2005): *Jurisprudence ist he Organon of Ethics*, S. 208. Hervorhebung A. D; vgl. auch Thornhill (2007): *German Political Philosophy*, S. 247.

60 Gierke (1915): *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatstheorien*, S. 9.

menschliche Gattungsexistenz über der Individualexistenz offenbaren. Dieses Gemeinwesen ist uns die dauernde, lebendig wollende und handelnde Einheit, zu welcher ein ganzes Volk sich zusammenschließt. Jeder Einzelne und jede Summe von Einzelnen erscheinen uns insoweit, als es sich um ihre Stellung im staatlichen Gemeinwesen handelt, nicht als abgeschlossene Individualexistenzen, sondern als Glieder einer Gesamtexistenz; sie haben eben insofern an einer höheren Daseinsordnung Theil, die sich über der Lebensordnung der Einzelnen erhebt.⁶¹

Eine vertragstheoretische Konzeption des Staats lehnt Gierke entsprechend ab. Dem Menschen ist es »eingeboren, staatlich zu leben«. Nicht nur ist daher der »Staat überhaupt gleich alt mit dem Individuum«, auch der »einzelne Staat ist keine freie Schöpfung des Individuums, sondern das nothwendige Produkt der in den Individuen sich betätigenden gesellschaftlichen Kräfte«.⁶² Recht und Staat bedeuten Verfestigungen von Kooperationen und Vergemeinschaftungen, die aus dem gesellschaftlichen Verkehr der Subjekte hervorgehen, die juristische Gesamtperson ist damit nur eine Abbildung einer dem Recht vorgängigen Vergemeinschaftung des Willens. Veränderungen in den sozialen Verhältnissen und damit im intersubjektiven Verkehr führen zur Notwendigkeit einer Veränderung der staatlich-rechtlichen Konstitution des Gemeinwesens; die Vorstellung des ursprünglichen Zusammenschlusses von Individuen zu einem Gemeinwesen hingegen ist eine individualistische Fiktion, die dieses sozialontologische Primat des Zusammenschlusses negiert.

Am reinsten kommt die Transzendierung der Einzelexistenz, die Teilhabe an einer »höheren Daseinsordnung« im menschlichen Verband im öffentlichen Recht zum Ausdruck. Dieses soll aber nicht nur die Einordnung des Einzelnen in das Gemeinwesen zur Geltung bringen, sondern ihm auch eine eigenständige »Betätigungssphäre« bewahren. Der Einzelne soll nicht schlichtweg vom übergeordneten Ganzen absorbiert werden, der organische Zusammenschluss der Vielheit zur Einheit bedeutet nicht »Verschlingung und Aufsaugung«.⁶³

Statt der Welt koordinierter und in sich abgeschlossener Willenseinheiten statuiert es eine Welt des gemeinschaftlichen Daseins, in welcher der Wille von vornherein durch die organischen Beziehungen zu anderen Willen determiniert wird, in welcher die zusammengesetzte Einheit des Ganzen auf eine Vielheit von Einzelwillen und die Vielheit der Einzelwillen auf eine Einheit des Gesamtwillens hinweist [...]. Auch das öffentliche Recht schafft dem freien Willen eine Bethätigungssphäre, innerhalb deren er auf die Grundhaltung der Rechtsverhältnisse einwirken kann, aber es bannt ihn hierbei in die Schranken der organischen Stellung, die er ein für allemal kraft der öffentlichen Ordnung einnimmt, und sein eigentlicher Kern liegt in dem festen Normengefüge, das den gemeinheitlichen Willensorganismus konstituiert.⁶⁴

61 Ebd., S. 26.

62 Ebd., S. 97.

63 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 223.

64 Gierke (1915): Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien, S. III.

Das Verhältnis der Einzelnen als mit Freiheiten ausgestatteten »Gliedern« und ihre Unterordnung unter das Ganze als »Organe« ist daher ein spannungsreiches. Die Kohärenz des Staates gegenüber zentrifugalen Energien zu erhalten, die aus den gesellschaftlichen Dynamiken, Konflikten und veränderten Ansprüchen der Rechtsunterworfenen entstehen, ist Aufgabe der Politik. »Das Wesen »staatlicher« Verbindung beruht darin«, führt Gierke aus, »daß sie die machtvolle Durchführung des allgemeinen Willens zum Inhalt hat. Sie ist die Gemeinschaft politischen Handelns. Ihre Substanz ist der allgemeine Wille, ihre Erscheinungsform organisierte Macht, ihre Aufgabe die zweckbewußte That.«⁶⁵ Je größer die Freiheits-sphäre der Einzelnen ausgeprägt ist, je mehr ihnen eine relative Eigenständigkeit zugebilligt wird, desto größer ist dabei natürlich der notwendige Aufwand, diese politische Integration zu leisten. Die Entwicklung der sozialen Verkehrsformen kann darüber hinaus, so wäre an Gierke anschließend zu argumentieren, eine solche sein, die eben das Freiheitsbewusstsein, gegenüber dem die staatliche Macht und die »zweckbewusste Tat« einem größeren Rechtfertigungsdruck ausgesetzt sind, in dem Maße stärkt, dass eine Anpassung der staatsrechtlichen Organisation erforderlich macht. Die Freiheit der Gliedpersonen bedeutet dabei jedoch nicht das Gegenteil zum verbandsmäßigen Zusammenschluss, sondern nur eine Qualität bzw. Gestalt desselben, denn rechtlich garantierte Freiheit gibt es eben nur im Rahmen eines Rechtsverbandes.

Die Verfahren zur Herstellung politischer Integration sind rechtlichen Regelungen unterworfen. Der Gemeinwille bedient sich des Rechts, um eine bestimmte Gestaltung des sozialen Lebens durchzusetzen; zugleich bildet das Recht den Rahmen, innerhalb dessen sich die Bildung desselben abspielt. Was es in Verbänden – inklusive dem Herrschaftsverband des Staates – »an Rechtssätzen giebt über Berathung, Abstimmung und Beschlussfassung, über die Einigung gemeinschaftlich berufener Organe, über Kundmachung und Ausführung von Beschlüssen«, leistet die »Bildung eines einheitlichen Gemeinwillens aus den dazu berufenen Theilwillen«. Alle »Entscheidung von Meinungskämpfen«, so wie sie in den jeweiligen staatsrechtlichen Verfahrensregeln festgelegt wird, ist

Durchsetzung der Willenseinheit des Ganzen. Jeder ungelöste Widerstreit der Organe bedroht den sozialen Organismus selbst mit Lähmung, Erschütterung oder gar Auflösung; überwindet er eine derartige Krise durch den Sieg der Macht über das bestehende Recht, so bewährt sich gerade hierin seine reale Einheit, die das Recht nicht geschaffen, sondern nur geordnet hatte.⁶⁶

Der Gemeinwille kann also auch in Form von extralegalen Macht den Rahmen sprengen, den ihm das Recht vorgibt. Auf der Ebene des höchsten Verbandes,

⁶⁵ Ebd., S. 96.

⁶⁶ Gierke (1902): Das Wesen der menschlichen Verbände, S. 27.

nämlich des Staates, bedeutet ein solcher Sieg der »Macht über das bestehende Recht« im Zuge einer »Krise« der staatlich-sozialen Ordnung nichts anderes als eine Revolution, in der – im Falle des Erfolgs und der Konstituierung neuer, stabiler staatlich-rechtlicher Verhältnisse, das von der bisherigen staatlich-rechtlichen Ordnung unterdrückte Gemeinschaftsleben zum Durchbruch gelangt. Als Konservativer musste Gierke aber ein solcher Bruch mit der bestehenden staatlichen Verfasstheit des Gemeinwesens ein Bedrohungsszenario darstellen, und im Kampf zwischen den demokratischen Bewegungen mit der überlieferten Verbandseinheit des wilhelminischen Staates nahm er für letzteren Partei. Nach dem Eintreten eines solchen Bruches im November 1918 sollte Gierke der neuen demokratischen Republik ablehnend gegenüberstehen und an der konstitutionellen Monarchie festhalten, in der er in seinem Hauptwerk die »innere und begriffliche Verschmelzung anstattlich obrigkeitlicher und gemeinheitlich-volksthümlicher Elemente zur höchsten und umfassendsten Allgemeinpersönlichkeit«⁶⁷ erblickt hatte.

Eine solche Akzentsetzung auf das obrigkeitliche Element in der Frage der staatlichen Integration folgt aber dabei keineswegs mit Notwendigkeit aus den Grundsätzen der Genossenschaftstheorie Gierkes.⁶⁸ Aus diesem Grund konnte ein Hugo Preuß auf ihrer Grundlage zu gänzlich anderen politischen Konsequenzen gelangen als sein Lehrer.⁶⁹ Aus Gierkes Überlegungen sind in normativer Hinsicht keine zwingenden Folgerungen zugunsten der einen oder anderen Staatsform zu ziehen. Die These, dass der Staat als rechtliches Gebilde sich nur in einer bestimmten Korrespondenz mit einem gesellschaftlichen Gemeinschaftsleben dauerhaft erhalten kann, das zwar durch Staat und Recht reguliert wird, jedoch nicht auf diese zu reduzieren ist und seinen eigenen Dynamiken und Gesetzen unterliegt, relativiert indes die Vorstellung, dass eine »freie« Wahl zwischen unterschiedlichen Staatsformen möglich ist. Entsprechend wird bei Hugo Preuß,

67 In: Gierke (1873): Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 2, S. 973, zit. n. Dreyer (2018): Hugo Preuß, S. 33.

68 Über die demokratiethoretischen Implikationen von Gierkes Werk, die erst bei seinen Schülern wie Hugo Preuß und Hugo Sinzheimer zur Entfaltung gebracht werden, vgl. Malowitz (2003): Die Persönlichkeit des Staates und das Wesen der menschlichen Verbände; Kühne (1984): Die Bedeutung der Genossenschaftslehre für die moderne Verfassung; Sinzheimer (1916): Ein Arbeitstarifgesetz.

69 Preuß' staatsrechtliche und politiktheoretische Bedeutung liegt, wie Karsten Malowitz schreibt, weniger in der Fortentwicklung der Theorie Gierkes als eher in den politischen Folgerungen, die aus dem genossenschaftlichen Rechts- und Staatsverständnis gezogen wurden. Vgl. Malowitz (2003): Die Persönlichkeit des Staates, S. 133. Zu Hugo Preuß als Demokratiethoretiker vgl. Dreyer (2018): Hugo Preuß, S. 38–90; Lehnert (1998): Verfassungsdemokratie als Bürgergenossenschaft, bes. S. 265–315; Lehnert (2000): Der Beitrag von Hans Kelsen und Hugo Preuß zum modernen Demokratieverständnis; Lehnert (2003): Hugo Preuß und Hans Kelsen als »linke Juristen«; Kühne (2000): Demokratisches Denken in der Weimarer Verfassungsdiskussion.

der bereits im Kaiserreich als demokratischer Reformers hervortrat und nach der Novemberrevolution von den regierenden Sozialdemokraten als der am weitesten »links« stehende unter den etablierten Staatsrechtslehrern mit der Ausarbeitung der Verfassung für die neue demokratische Republik beauftragt wurde,⁷⁰ mit dem Verweis auf historische Entwicklungen und notwendige Reaktionen des Staatsrechts auf diese für den Ausbau der Demokratie argumentiert.

»Die Bildung [...] eines Gemeinwillens aus einer Vielheit von Partikeln der Einzelwillen«, heißt es in Preuß' Studie *Über Organpersönlichkeit* von 1902, »ist ein Vorgang nicht-rechtlicher Natur, der sich als solcher auch jeder rechtlichen Normierung entzieht. Jenes undefinierbare, jeder rechtlichen Erfassung spottende, und doch in lebendigster Realität existierende Etwas, das man öffentliche Meinung nennt, ist eine dafür charakteristische Erscheinungsform.« An dieses »für die juristische Betrachtung unentwirrbare Chaos [...] knüpft die Gestaltung des ganzen modernen Verfassungsrechts an.«⁷¹ Damit ist im Grunde nichts anderes gesagt, als dass in der modernen Gesellschaft die öffentliche Meinung als Legitimationsquelle staatlicher Machtausübung unumgebar ist und ihrer zunehmenden Bedeutung durch eine fortschreitende Demokratisierung des Staates entsprochen werden muss, soll der Staat seine Integrationsfunktion bewahren.⁷² Wenn Preuß schreibt, dass »alle Kämpfe um die Staatsform überhaupt wie um die Gestaltung des Wahlrechts im besonderen« Aktionen darstellen »zur Herbeiführung möglicher Koinzidenz der rechtlichen Organisation mit der tatsächlichen Bildung des Gemeinwillens«,⁷³ so firmiert hier der Gemeinwillen als eine Hypostasierung der Anerkennung legitimer Macht durch die Staatssubjekte. Anders als Gierke, der für einen ständestaatlichen Staatsaufbau und die Monarchie optierte, vertritt Preuß die Auffassung, dass die parlamentarische Demokratie am ehesten gleichzeitig der bestehenden Pluralität von nach Ausdruck und Durchsetzung drängenden gesellschaftlichen Interessen und Freiheitsforderungen gerecht werden und eine Integration dieser Pluralität in der Bildung eines politischen Gemeinwillens erreichen könnte.⁷⁴

Auch wenn natürlich für Preuß' Positionierung dessen liberale und demokratische Werthaltung eine Rolle gespielt hat, bewegt auch er sich auf der Ebene der wissenschaftlichen Begründung in rein funktionalistischen Argumenten. Die parlamentarische Demokratie erscheint als die angesichts der sozialen Ge-

70 Vgl. Lehnert (2003): Hugo Preuß und Hans Kelsen als »linke Juristen«, S. 76.

71 Preuß (2009): *Über Organpersönlichkeit*, S. 149.

72 Vgl. Habermas (1992): *Faktizität und Geltung*, S. 187–237, 399–467.

73 Preuß (2009): *Über Organpersönlichkeit*, S. 149.

74 Vgl. Dreyer (2018): Hugo Preuß, S. 153; Malowitz (2003): *Die Persönlichkeit des Staates und das Wesen der menschlichen Verbände*, S. 142.

gebenheiten effektivste Form der staatlich-politischen Integration.⁷⁵ Zu sagen, das Recht müsse dem Gemeinwillen entsprechen, heißt, dass die soziale und rechtliche Ordnung konstituierende Kraft bei der Politik liegt. Dabei erscheint der Gemeinwille trotz der rechtlichen Regelung des Prozesses der Willensbildung als eine kontingente, irrationale Faktizität. »Immer und überall steht hinter der rechtlichen Form der Willensorganisation der real existierende und wirkende Gemeinwille«, so Preuß, »den das Recht nicht normieren kann, weil er das Recht schafft.«⁷⁶ Die Logik des Zustandekommens des Gemeinwillens im gesellschaftlichen Leben entzieht sich wie bereits bei Gierke der durchgehenden Regulierung durch das Recht.

8.2.2 Ethik und Recht

Es sind im Staat mehrere, einander überlagernde außer- bzw. vorrechtliche Integrationskräfte, die dem sozialen Zusammenschluss zugrunde liegen. Das Recht ist Mittel zur Durchsetzung staatlicher Integration, es leistet aber nicht selbst die Bestimmung des Zwecks, um dessen Willen die rechtliche Verbindung der Vielheit zur Einheit, die Unterwerfung des gesellschaftlichen Verkehrs unter Rechtsregeln stattfindet. Im modernen Recht ist dies eine spezifische Form des Zusammenlebens, in dem den Einzelnen kraft ihrer Anerkennung als Personen bestimmte Güter in Gestalt von Rechtsansprüchen gesichert werden. Die, wie Gierke schreibt, »natürlichen«, d. h. ethischen, wirtschaftlichen, historischen und sozialen Faktoren⁷⁷ machen die konkrete Gestalt dieses Zusammenlebens aus, und sie gehen alle in die Bildung des Gemeinwillens ein. Sie haben aber einen unterschiedlichen Status. Während die übrigen Faktoren als Motive in die Formulierung von Zielen und Forderungen eingehen, ist die rationale, intersubjektiv nachvollziehbare Auszeichnung einer bestimmten Ordnung des Gemeinwesens als erstrebenswertes Ziel Sache der Ethik.

Die Frage der ethisch-normativen Maßstäbe, die bei der Artikulation von Zwecken der rechtlichen Regelung in Anschlag gebracht werden, ist nun der systematische Ansatzpunkt Cohens in der praktischen Philosophie. Es ist das Recht – genauer gesagt: die wissenschaftliche Begriffsbildung in Bezug auf das Recht –, von dem her die Ethik ihre Grundbegriffe rekonstruieren soll. Die Rechtswissenschaft

75 Vgl. die in Kap. 9.2 behandelte »sozialtechnische« Argumentation zugunsten der Demokratie bei Hans Kelsen. Siehe auch Lehnert (2000): Der Beitrag von Hans Kelsen und Hugo Preuß zum modernen Demokratieverständnis; Lehnert (2003): Hugo Preuß und Hans Kelsen als »linke Juristen«.

76 Preuß (1889): Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften, S. 206 f.

77 Gierke (1915): Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien, S. 114.

ist bei Cohen für die Ethik, wie bereits erwähnt wurde, was die Mathematik für die theoretische Philosophie darstellt.⁷⁸ Genossenschaft bzw. juristische Person bringen die Struktur des ethischen Wollens im Medium des Rechts zur Darstellung; Cohen nennt diese Struktur das »Selbstbewusstseins des reinen Willens«.⁷⁹ Dieses Selbstbewusstsein kennzeichnet, dass es sich in Übereinstimmung mit dem Willen der Mitmenschen sehen will. Die Forderung, so zu handeln, dass die Maxime der eigenen Handlung als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gewollt und bejaht werden kann, ist im genossenschaftlichen Zusammenwirken erfüllt: Als Teil der Genossenschaft trage ich in meinem Handeln zur Erfüllung der Zwecke der Mitgenossenschaft bei.

Eine Folge von Cohens methodischem Vorgehen ist, dass eine bei Kant bestehende, von Stammler im neukantianischen Kontext übernommene Trennung der Sphären von Recht und Moral durchlässig wird. Die Vermittlung von Einzelem und Allgemeinem durch das Gesetz verschiebt sich von der moralischen Innenwelt in die öffentliche Sphäre. Es steht fest, dass auch das sittliche Wollen keine andere Materie haben kann als das Gemeinschaftsleben, das durch das Recht organisiert wird. Ethisches Handeln ist ein Eingreifen in dieses Gemeinschaftsleben. Recht und Moral⁸⁰ bilden zwei Seiten des Gemeinschaftslebens: Während ersteres dieses in Form von zwangsbewehrten Regeln organisiert, ist die Auswahl und Bestimmung der Zwecke, deren Realisierung die rechtliche Organisation sichern soll, durch die Ethik bestimmt. Die Ethik ordnet die Zwecke, die im gemeinschaftlichen Leben verfolgt werden, bis hin zu einem höchsten und unbedingten Zweck.

Die Ethik ist das sich seiner selbst bewusste Gemeinschaftsleben dergestalt, dass die Regelung der Verbindung der Zwecke und damit der Freiheitsräume nicht mehr eine Sache der Konventionen und Traditionen ist, sondern ein bewusstes »Problem« und Ansatzpunkt gestaltenden Eingreifens. Die Ethik reagiert damit auf ein Sich-Problematischwerden von Gemeinschaften, sie geht aus diesem hervor. Letzte Instanz des Zusammenschlusses der Zwecke und Subjekte im Recht aber ist der Staat. Wenn das Recht den staatlichen Zusammenschluss in einer bestimmten Form organisiert, indem es Individuen und auch Körperschaften als Kollektivsubjekte zu einem bestimmten Zusammenwirken durch äußere, zwangsbewehrte Regeln enthält, ist die Ethik der Wille zu

78 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 63.

79 Ebd., S. 224.

80 Cohen verwendet den Terminus »Ethik« für die von ihm ausgearbeitete philosophische Lehre. Im Sprachgebrauch der *Ethik des reinen Willens* scheint mit »Moral« tendenziell im Sinne des lateinischen Ausdrucks *mores* gebraucht zu werden und von der Tradition verbürgte Verhaltenslehren zu bezeichnen. Stringent ist diese Verwendungsweise aber nicht, stellenweise scheinen Ethik und Moral auch als Synonyme gehandhabt zu werden.

diesem Zusammenwirken, die Bejahung desselben als Zweck und die zwanglose, autonome Selbstverpflichtung gegenüber diesem. Es besteht daher durchaus eine Differenz im Geltungscharakter von rechtlichen und ethischen Normen. Die Ethik muss jedoch, wenn sie ein bestimmtes Zusammenwirken erwirken will, auch das Recht als Mittel zur Sicherung desselben wollen. Das Recht als Mittel folgt aus dem Zweck der Ethik, die Ethik ist auf politische Wirkung hin ausgerichtet.

Ethik und Politik als Kritik am bestehenden Staat und seinen Rechtsverhältnissen und veränderndes Eingreifen in diese sind damit nicht voneinander zu trennen. Dies zeigt sich etwa in Cohens Kritik an der ab 1890 populär werdenden Idee einer »ethischen Kultur«, also Vorstellungen zu einer sittlichen Erneuerung der Gesellschaft, die sich im Medium der Kultur und der Einwirkung auf die Gesinnung der Menschen ohne die Einschaltung von Staat und Politik vollziehen sollte. Von der eigentlichen ethischen Aufgabe »lenkt die ethische Kultur ab«, so Cohen, weil hier »die Selbstverständlichkeit des Sittlichen am Individuum hängt«. Der »schwere Fehler« liegt hier im Ablenken vom »Zusammenhang der Probleme, in dem das Sittliche steht, und in dem allein es behandelt werden muss. Der Staat stellt diesen Zusammenhang dar. Daher darf prinzipiell nur in den politischen Bewegungen das Sittliche der praktischen Kultur unterzogen werden.«⁸¹ Die »Objekte der Ethik« sind nicht in den isolierten Individuen und ihrer Gesinnung zu finden, sie sind in den »sozialen und politischen Bildungen [...] als Mächte[n] der Kultur« objektiviert, die analog zu den »Tatsachen der Natur« als »Objekte[n] der theoretischen Erkenntnis«⁸² die Gegenstände der ethischen Erkenntnis und Kritik bilden sollen. »Es gibt keine andere Sittlichkeit als die in Recht und Staat«,⁸³ daher muss die »Ethik [sich] selbst als Rechtsphilosophie [...] durchführen«,⁸⁴ argumentiert Cohen in *Ethik des reinen Willens*.

Nun drängt sich aber die Feststellung auf, dass einem Staat, weil als genossenschaftlicher Zusammenschluss rekonstruiert werden kann, nicht schon ein uneingeschränkt sittlicher Charakter zugesprochen werden kann. Es muss also eine bestimmte Art des genossenschaftlichen Zusammenschlusses sein, auf den das sittliche Wollen aus ist. Ein Hinweis dafür ist bei Kant zu finden. Bei dessen »Reich der Zwecke«-Formulierung des kategorischen Imperativs⁸⁵ besteht bereits die Bezogenheit des ethischen Wollens auf den Staat als rechtlichen Verband; sie kommt aber in der Rechtsphilosophie der *Metaphysik der Sitten* nicht zum Tragen. Kants Reich der Zwecke bezeichnet eine Vereinigung von Zwecken, die der Ge-

81 Cohen (1904): *Ethik des reinen Willens*, S. 48.

82 Ebd., S. 56 f.

83 Ebd., S. 87.

84 Ebd., S. 213.

85 Vgl. Kant (1980): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 84, S. 72.

nossenschaft Cohens entspricht; sie bezeichnet aber – angezeigt auch durch die Verwendung des Terminus »Reich« anstelle von »Staat« – die Idee eines unbegrenzten, universellen Zusammenschlusses ohne ein Außen oder Ausgelassenes. Eben in diesem Sinne ist auch der Staat zu verstehen, auf den das ethische Streben bei Cohen hinzielt. Dieses Streben aber muss, wo es aufrichtig ist, d. h. nicht bei bloßen Absichten stehen bleibt, an den unvollkommenen empirischen Zusammenschlüssen und damit letztlich bei den Verhältnissen des empirischen Staates ansetzen, die es im Lichte der Idee des Staates zu kritisieren und umzugestalten gilt.

Es gibt ein faktisches Primat des Rechts und des Staates, insofern die sich in ihnen manifestierende Zusammenstimmung von Zwecken und Subjekten der Ausgangspunkt der ethischen Erkenntnis, Kritik und Praxis ist. Es gilt aber das logische Primat der Ethik, weil diese den bestehenden Zusammenschluss an einem normativen Ideal misst. Cohen benennt dieses Ideal wie folgt: »Das Problem der Ethik [...] ist: mit der *Allheit* das Individuum in Correlation zu setzen, und in dieser die Einheit des Menschen zu vollziehen.«⁸⁶ Die Mittel zur Herstellung dieser von der Ethik geforderten allheitlichen Verbindung der Menschen sind Staat und Recht, deren sich die Ethik in Kenntnis der realen sozialen und politischen Kräfte bedienen soll. Dieses ethische Staatsverständnis ist nun allerdings nicht ohne Weiteres aus dem Genossenschaftsbegriff zu gewinnen. Herkömmliche Genossenschaften, so wie sie in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer stärkere Verbreitung fanden, dienen natürlich beliebigen partikularen Zwecken und umfassen nur eine begrenzte Anzahl von Menschen. Es lassen sich jedoch Verbände von immer größerem Umfang und Zwecksetzungen von zunehmender Allgemeinheit vorstellen. Genossenschaften bzw. juristische Gesamtpersonen bilden Zusammenfassungen von Menschen, und der potentielle Umfang der Zusammenfassungen ist logisch bis zur universalen Genossenschaft der Menschheit hin erweiterbar. Dies ist deshalb möglich, weil bei der Bestimmung der verbindenden Zwecke von trennenden Unterschieden der Subjekte abgesehen und die Verbindung allein mit Blick auf den Zweck des Zusammenschlusses hin stattfindet. In dem Moment, in dem bisher unhinterfragte, durch Tradition und Konvention beglaubigte Regelungen des Zusammenschlusses und damit Ein- und Ausschlüsse problematisch werden, gerät auch die Option einer unbegrenzten Erweiterung in den Blick.

Bevor die Allheit zu einem Leitideal der Politik wurde, war sie es bereits in der Religion. In der Religion zeigt sich jedoch die Tendenz, den Bezug auf die Allheit oder Menschheit bloß in der Innerlichkeit des Gefühls und der Überzeugungen stattfinden zu lassen. Der Einheit der Christenheit steht also die Realität

⁸⁶ Ebd., S. 60. Hervorhebung A. D.

der politischen und nationalen Spaltungen und Feindschaftsbeziehungen gegenüber, die als Teil der schlechten irdischen Welt akzeptiert werden. Die Vereinigung über bestehende Trennungen hinweg findet nur in einer geglaubten, überirdischen Welt statt, im Reich Gottes, als dessen Bürger sich der oder die Gläubige weiß. Das Recht verbindet im Gegensatz zur Religion die Menschen äußerlich. Die Allheit soll vom Himmel auf die Erde geholt werden. Die Ethik jedoch kann sich mit der Innerlichkeit nicht zufriedengeben. An den sich zusammenschließenden »Ichs werden nur Merkmale und Kennzeichen in das [politisch-ethische, Anm. A. D.] Interesse bezogen, welche für dasselbe durch das Denken objektivierbar sind«, schreibt Cohen, sprich die empirischen Individuen betreffende, rechtlich regulierbare soziale und politische Realitäten: »Die Forderung der Vereinigung erstreckt sich und beschränkt sich auf die Vereinigung zur Rechtshandlung; also zur Erzeugung eines Rechtsinhalts, eines Rechtsverhältnisses; aber nicht etwa zur seelischen oder geistigen Verschmelzung von Subjekten.«⁸⁷

Nicht als ein gefühltes Einssein, sondern als eine Organisation des praktischen zwischenmenschlichen Verkehrs soll die Annäherung an Allheit als Ideal der zwischenmenschlichen Verhältnisse vollzogen werden. Für Cohen, der sich nicht nur für die Emanzipation der Arbeiterklasse, sondern auch der Juden in Deutschland engagierte, ist es dieser konstruktive Charakter der juristischen Person, der sie als konzeptionellen Grundbaustein einer kritischen Ethik und progressiven Politik verwendbar macht. Der Zusammenschluss zur Genossenschaft oder juristischen Person vollzieht sich nicht mit Blick auf die gegebenen Eigenschaften der Subjekte – ethisch, religiös, sozioökonomisch, geschlechtlich –, sondern in Bezug auf die gemeinsam verfolgten Zwecke. Auf ihre Zwecke legen sich die verbundenen Subjekte durch den gemeinsamen Beschluss fest. »Der Beschluss ist gleichsam der Zusammenschluss der einzelnen Willen in einen einheitlichen Willen. Dieser einheitliche Wille gehört keinem dieser Einzelwillen an; er ist ein Gesamtwille.«⁸⁸ Von der Ausrichtung dieses Gesamtwillens hängt es ab, welche Qualität ein Zusammenschluss in ethischer Hinsicht hat. Ausschlaggebend ist für die Ethik, ob es sich um einen Allheits- oder nur einen *Mehrheitswillen* handelt.⁸⁹ Dabei handelt es sich nicht etwa um quantitative Größenverhältnisse, vielmehr gehören diese beiden Begriffe, gleichwohl sie beide quantitative Begriffe sind, zwei unterschiedlichen kategorialen Ebenen an. Während die Mehrheit eine bloß kontingent begrenzte empirische Größe bezeichnet, ist die Allheit ein begriffliches Prinzip zur Herstellung von Größen. In der *Kritik der reinen Vernunft* erscheint der Begriff der Allheit nach der *Einheit* und *Vielheit* als

87 Ebd., S. 212 f.

88 Ebd., S. 219.

89 Vgl. ebd.

dritte Kategorie der Quantität, die aus der Anwendung der ersten Kategorie auf die zweite resultiert: »Die Allheit (Totalität) [ist] nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet.«⁹⁰ Das Prinzip der Allheit verlangt, dass in die Zusammenfassung einer Vielheit von Elementen jedes individuelle Element einbegriffen wird, das dem Merkmal oder Prädikat entspricht, mit Blick auf das die Zusammenfassung erfolgt. Der Zusammenschluss bzw. Beschluss der Gemeinschaft also haben zum Ziel, diese Einheit der heterogenen Einzelnen (Vielheit) herzustellen. In der Terminologie der Logik bzw. Mathematik gesprochen kann gesagt werden, dass die Ethik die politische Aktivität einem *Allheitsoperator* unterstellt; von den grundsätzlichen Bestimmungen ihrer grundlegenden Aufgaben, wie sie in modernen Verfassungen festgeschrieben sind, bis hin zur laufenden Praxis der Gesetzgebung wird sie der Vorschrift verpflichtet, die Vielheit zur Einheit zu integrieren.

Die Zwecke, die der rechtlichen Verbindung von Menschen zugrunde liegen, erscheinen bei Gierke und seinem Schüler Preuß als in juristischer Perspektive nicht begründbare Gegebenheiten. Damit ist als bloße Faktizität gesetzt, was die Kohäsion der Rechts- und Staatsordnung erzeugt, ist es doch das auf Zwecke gerichtete Gemeinschaftsleben, das sich mittels des Rechts eine feste Gestalt gibt, von dem her das Recht also seine Rechtfertigung erhält. Preuß neigte als Rechtswissenschaftler dazu, die Analyse der Zweckgenese dem Kompetenzgebiet einer »historisch-politischen oder ökonomischen Betrachtung«⁹¹ zuzuweisen. Dagegen könnte man mit Cohen einwenden, dass solche Untersuchungen historischer, sozialer oder ökonomischer Determinanten den Akt der Zwecksetzung wissenschaftlich objektivieren und als Ereignis kausal erklären können, dass aber die Logik, nach der der leitende Zweck als erstrebenswert bewertet und kommuniziert wird, dadurch noch nicht begriffen, geschweige denn die normative Berechtigung eines Zweckes beurteilbar wird. Insbesondere aber in einem Gemeinwesen, das sich demokratisch organisiert, ist die ethische Rechtfertigung von Zielen von größter Bedeutung, gilt es doch gegenüber der Öffentlichkeit als Subjekt und zugleich Objekt der Beschlüsse die allgemeine Zustimmungsfähigkeit dieser Wertungen darzulegen.

Mit der Einführung des Allheitsbegriffs wird ein bei Kant der theoretischen Philosophie zugeordneter Begriff in die praktische Philosophie transferiert. Die Arbeit der von der Ethik geleiteten Politik besteht wesentlich in Analogie zu möglichst erklärungsstarken begrifflichen und theoretischen Konstruktionen der wissenschaftlichen Erkenntnis in Zweckdefinitionen, die eine Vielheit von Individuen als eine Allheit bzw. Totalität (re)konstituieren – Zwecke, die die

⁹⁰ Kant (1976): Kritik der reinen Vernunft, B 112, S. 122.

⁹¹ Preuß (2009): Zur Methode juristischer Begriffskonstruktion, S. 130.

Gestalt des durch den Zusammenschluss angestrebten sozialen Lebens betreffen. Hier kann die Allheitskategorie nicht in der abstrakten, rein quantitativen (mathematisch ausgedrückten) Bestimmung aus der Kategorientafel Kants herangezogen werden, sondern nur in ihrer Anwendung auf eine qualitative empirische Vielheit. In seinen Ausführungen zu den Kategorien beschreibt Kant die Anwendung der Kategorien der Quantität im Zuge der qualitativen empirischen Begriffsbildung:

In jedem Erkenntnis eines Objektes ist nämlich die Einheit des Begriffes, welche man qualitative Einheit nennen kann, sofern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnis gedacht wird [...]. Zweitens Wahrheit in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr Kennzeichen seiner objektiven Realität. Dieses könnte man die qualitative Vielheit der Merkmale, die zu einem Begriffe als gemeinschaftlichen Grund gehören (nicht in ihm als Größe gedacht werden), nennen. Endlich drittens die Vollkommenheit, die darin besteht, daß umgekehrt diese Vielheit zusammen auf die Einheit des Begriffes zurückführt, und zu diesem und keinem anderen völlig zusammenstimmt, welches man die qualitative Vollständigkeit (Totalität) nennen kann.⁹²

Empirische Begriffe sind Verbindungen von Erfahrungselementen, die sich in der Weise bewähren oder bewahrheiten, dass im Fortgang der Erfahrung beim Auftreten der entsprechenden Elemente die Erwartung eines erneuten Zusammenhanges bestätigt wird, und zwar in einer wachsenden, idealiter unendlichen Reihe von Erfahrungen: Man denke etwa an den Begriff der Gravitation, das Auftauchen von Körpern in der Erfahrung und ihr erwartetes Verhalten gegenüber anderen Körpern. Anders als empirische Begriffe haben die Zweckbestimmungen der Politik nicht den Gegebenheiten der Erfahrung zu entsprechen. Sie drücken nicht Seinsverhältnisse aus, sondern setzen ein Sollen, Gegenstände bzw. Ziele des Wollens.⁹³ Die ihnen untergeordneten Elemente (Einzelwillen) sind also nicht vorgefunden, sondern werden zugleich mit ihnen erzeugt: der Gegenstand des Wollens schafft den Willen nach ihm. Dennoch müssen sich auch der Zweck der Politik wie der empirische Begriff als eine Vielheit zusammenfassendes Element im Fortgang der Zeit und damit der Erfahrung bewähren. Der zur

92 Kant (1976): Kritik der reinen Vernunft, B 114, S. 124.

93 In »essentialistisch« zu nennenden Konzeptionen der Politik hingegen wird die Bestimmung der politischen Ziele tatsächlich als theoretische Aussage über die wesentliche Beschaffenheit der Gemeinschaft verstanden: so im Nationalismus, in dem die Gesetzgebung als Ausdruck des »Volksgesistes« ausgegeben wird, oder aber beim »intérêt général« Rousseaus und der französischen Revolutionäre, der nicht Sache der arbiträren Entscheidung ist, sondern in der essentiellen Verfasstheit der Nation begründet ist. Unterschiedliche Vorschläge, die in die Deliberation eingebracht werden, sind damit Thesen über das Wesen des Gemeinwesens, deren Richtigkeit oder Falschheit in der Abstimmung festgestellt werden. Das Selbstverständnis des Nationalkonvents verhält sich zu Cohens Politik wie das Verständnis von Naturgesetzen im naiven Positivismus zum kritizistischen Verständnis; vgl. Rousseau (1968): Der Gesellschaftsvertrag, S. 152–155.

Zusammenschließung einer Mannigfaltigkeit zu einer Einheit aufgestellte Zweck bewahrheitet sich bzw. zeigt seine »Vollkommenheit« im Sinne der zitierten Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft*, wenn er nicht nur eine Vielheit von Elementen (d. h. Einzelwillen) in der Weise zusammenführt, dass sie »zu diesem und keinem anderen völlig zusammenstimmt«, also ihn fortwährend bejaht, sich ihm in staatsbürgerlicher Loyalität verbunden und verpflichtet sieht, sondern auch, indem diese Vielheit extensiv erweitert wird. Hier könnte dabei eine Unterscheidung der Ansprüche an »reine« Ethik und ethische Politik ansetzen, die bei Cohen fehlt: Die reine Ethik denkt, der Politik vorausgehend, Zusammenschlüsse jenseits aller Trennungen bis hin zur Menschheitsgemeinschaft, doch sie kennt nicht die Verpflichtung zur erfolgreichen sozialen Integration und damit die Bindung an den Spielraum des Möglichen – analog zur reinen Mathematik, die ihre Gegenstände unabhängig von der Erfahrung konstruiert, auf der einen und der mathematisierten Physik, deren Konstruktionen nur darin ihren Wert haben, dass sie konsistente Zusammenhänge in der Erfahrung herstellen, auf der anderen Seite.

Wie bei der empirischen Begriffsbildung ist auch die Setzung des verbindenden Zweckes Sache der Hypothesenbildung. Sie besorgt den »Denkprozess« der staatlichen Einheitsbildung, von dem Jellinek, der vom Neukantianismus geprägte Staatsrechtslehrer, gesprochen hatte. Was Gierke und Preuß als bloßes positives Faktum der politisch-gesellschaftlichen Lebens ansahen, das der Jurist lediglich konstatieren kann, versucht Cohen in seiner produktiven Binnenlogik zu beschreiben. Die staatliche Integration als Vergemeinschaftung der Zwecke schaffende Logik der Politik ist eine induktive bzw. induktionsanaloge und nicht, wie es in Stammlers Juridifizierung des Politischen erscheint, eine deduktive, von einem apriorischen Begriff des »richtigen Rechts« ausgehende. Das *Allgemeine* bezeichnet die Leerstelle, die durch die politische Zweckbestimmung besetzt werden soll, das einheitsstiftende Element, durch das die Vielheit der Genossenschaftler zur Allheit verbunden wird. Das Allgemeine ist das, was von allen gewollt wird und was allen zuteilwerden soll. Die Problematik des Allgemeinen stellt sich also in zweifacher Weise: *Was wird gewollt, und wie sollen die Einzelnen in seinen Genuss kommen?* Das Allgemeine hat die Seite eines Gutes, in dessen Wertschätzung die Genossenschaft vereint ist – je nach politischer Ideologie Freiheit, aber auch Sicherheit, Solidarität, Wahrung kultureller Identität –, und die Seite einer Partizipationsweise, dessen Modalitäten im politischen Denkprozess zu bestimmen sind. Dieses Gut ist im modernen Staat, der, wie etwas Durkheim argumentiert hat, von vormodernen, genuinen Staatszwecken wie Prestige und Machtvermehrung um ihrer selbst willen absieht und die Entwicklung seiner

Angehörigen zu seinem ausschließlichen Zweck erhebt,⁹⁴ kein anderer als der Schutz und die Stärkung der autonomen Rechtsperson selbst.

Während also die Allheit »constitutiver Grundbegriff« ist, der das »Selbstbewusstsein des Staates« und damit jede politische Artikulation bestimmt, hat das Allgemeine »methodische Bedeutung«.⁹⁵ Allgemeinheit ist zum einen als »Negation der Ausnahme« zu verstehen, in der »der Grund für den positiven Inhalt der Allgemeinheit« liegt. Angewendet auf die Politik kann dieses Moment der Allgemeinheit in der Bestimmung der Gleichheit wiedergefunden werden.⁹⁶ In der Allgemeinheit kommt es »auf jeden Einzelnen an [...], dass er nicht etwa als Ausnahme aus der Norm herausfalle«;⁹⁷ die durch den sozialen Zusammenschluss erzeugten Bedingungen der selbstzweckhaften Existenz müssen für alle Staatsmitglieder gleichermaßen hergestellt werden. Der Allgemeinheitbegriff ist aber in einer weiteren, weniger »intensiven« denn »extensiven« Weise zu verstehen: nämlich im Sinne der Inklusion. Der Zweck als einheitsstiftendes Element subsumiert eben nicht einfach eine gegebene Gruppe unter sich, sondern er fasst eine Vielheit erst zusammen, indem er ihr Gemeinsames,⁹⁸ ihr *Wir* definiert. Als vom Prinzip der Allgemeinheit bestimmte sucht die Zwecksetzung diese Zusammenfassung über ihre bestehenden Grenzen hinaus zu erweitern:

Wenn man Alle sagt, so hat man nicht etwa die Einzelnen vorweggenommen, sondern man sagt nur alle, um die Einzelnen zu finden; man gibt sich damit nur die Direktion, sie zu suchen. Der allgemeine Satz hat seine prägnante Bedeutung nur als Obersatz des induktiven Syllogismus. [...] Die Allgemeinheit ist das methodische Hilfsmittel, und daher die Kategorie des induktiven Syllogismus.⁹⁹

Das Allgemeine sei als »eine Stufe auf dem Wege der Forschung, der Findung und der Ausbildung und Ausdehnung und erweiterten Durchführung des Gesetzes«¹⁰⁰ zu verstehen.

Das Allgemeine, das nach seiner politischen Setzung in der Exekutive und Jurisdiktion deduktiv zur Anwendung gebracht wird, hat den Status eines induktiv aufgestellten Obersatzes. Durch diesen grundsätzlichen Charakter, Gegenstand

94 Vgl. Durkheim (1991): Physik der Sitten und des Rechts, S. 80.

95 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 259.

96 Ebd. S. 259 f.

97 Ebd.

98 Vgl. ebd., S. 225.

99 Ebd., S. 262.

100 Ebd., S. 260. Dieses Konstruktionsverfahren ist auch jenes, dass in der Ethik zur Anwendung kommt; »Darin besteht der logische Wert, mit dem Kant den ethischen Wert seines Sittengesetzes, als der Form einer allgemeinen Gesetzgebung, begründet hat. Wenn Nichts für den Begriff des Sittengesetzes vorausgesetzt werden darf, was als Materie gelten müsste, als empirische, sei es psychologische, sei es historische Voraussetzung, so bleibt in der Tat nur dieses übrig, und dies bleibt übrig: die Allgemeinheit des Gesetzes. Ein Gesetz, das Ausnahmen zulässt ist kein Gesetz«; ebd., S. 259 f.

der methodischen Konstruktion zu sein – man könnte hier vom Induktionismus¹⁰¹ des Rechts sprechen –, unterscheidet sich Cohens Rechtskonzeption grundlegend von naturrechtlichen Vorstellungen in der Tradition der »Virginia Declaration of Rights« von 1776 oder der »Déclaration des droits de l'homme et du citoyen« von 1789, die die Gesetzgebung und damit die Politik an in der menschlichen Natur oder Vernunft begründete universelle materiale Rechtssätze binden. Dementsprechend spielen in Cohens Hauptwerk in der praktischen Philosophie, der *Ethik des reinen Willens*, materiale Naturrechtssätze wie die Menschenrechte keine Rolle.¹⁰² Das Naturrecht behauptet eine ein für alle Mal feststehende Bestimmung dessen, was den Menschen als Menschen ausmacht und ihm damit als Rechtsgarantie zusteht. Für Cohen hingegen wird diese Bestimmung des Menschen in der prozesshaften Verbindung der Einzelnen durch Recht und Staat konstruiert und zur Entfaltung gebracht. Die personale, selbstzweckhafte Existenz, die der Zweck dieser Verbindung ist, ist inhaltlich nicht endgültig definierbar. Sie ist eine der positiven Rechtsordnung innewohnende und durch ihre Reform und Weiterentwicklung kontinuierlich korrigierte Hypothese.

Das bedeutet jedoch nicht, dass die Politik als zwecksetzende Aktivität des Gemeinwesens ausschließlich einer induktiven Logik folgen würde. Um die Wechselwirkung des induktiven und deduktiven Moments zu illustrieren, soll hier erneut der junge Marx herangezogen werden; und zwar dessen Ausführungen zur Verfassung in der *Kritik des hegelschen Staatsrecht* von 1843. Marx führt dort in Entsprechung zu Cohens Überlegungen zum verbindenden Allgemeinen aus, die Verfassung eines gegebenen Staates bestehe aus den »allgemeinen Bestimmungen, die Fundamentalbestimmungen des vernünftigen Willens«, die »jedes Volk (Staat) [...] zu seiner Voraussetzung hat« und die »sein politisches

101 Max Scheler hat in *Die Wissensformen und die Gesellschaft* 1925 ausgeführt, dass zwischen der induktiven Methode und der Demokratie eine »sinngesetzliche« Verwandtschaft besteht: »Die Überzeugung von der ausschließlichen Berechtigung der induktiven Methode [...] hängt mit der Überzeugung von dem *allgemeinen und gleichen Stimmrecht* wie dem *Majoritätsprinzip* bei der Willensbildung der Gruppe ohne Zweifel sinngesetzlich zusammen.« Dem stehe das deduktive »Wesenswissen« gegenüber, dem das aristokratische Prinzip entspricht. Vgl. Scheler (1980): *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S. 168.

102 Zu Cohens Kritik des materialen Naturrechts als Grundlage der positiven Rechtsordnung vgl. Schmid (1993): *Das Naturrecht in der Rechtsethik Hermann Cohens*. Cohen spricht zwar, wie Schmid ausführt, durchaus von der Ethik als »Recht des Rechtes« oder auch als »Naturrecht«; dieses soll aber eben nicht in einer überpositiven Sphäre angesetzt werden, »sondern zur positiven Rechtswissenschaft« hinführen (ebd., S. 409; die Zitate stammen aus der zweiten Ausgabe der *Ethik des reinen Willens*; Cohen [1907]: *Ethik des reinen Willens*, S. 70). Die Vorstellung einer überpositiven normativ-ethischen Grundlage des Rechts verbietet sich schon deshalb, weil ja die Ethik bei Cohen ausgehend von einem »positiv« im Recht vorgefundenen Begriff her konstruiert wird, nämlich dem Begriff der juristischen Person. Was Cohen etwas irritierend als »Naturrecht« bezeichnet, wohnt also schon dem positiven Recht inne und muss nur in seinem vollen Gehalt verstanden und historisch-politisch zur Entfaltung gebracht werden.

Credo bilden müssen«. Interessant ist dabei, dass auch Marx die allgemeinen Satzungen einer politischen Gemeinschaft unter dem Vorzeichen der theoretischen Erkenntnis sieht: »Das ist eigentlich Sache des Wissens und nicht des Willens. Der Wille eines Volks kann«, so ist in der Frühschrift des Philosophen zu lesen, »ebensowenig über die Gesetze der Vernunft hinaus als der Wille des Individuums. [...] Die gesetzgebende Gewalt macht das Gesetz nicht, sie entdeckt und formuliert es nur.«¹⁰³

Die Manifestation von Staatlichkeit besteht zu einem großen Teil aus einer deduktiv zu nennenden Praxis, die aus den bestehenden Setzungen Folgerungen für den Einzelfall zieht: in der Exekutive und der Rechtsprechung, aber auch noch in der Gesetzgebung selbst, die sich als eine Umsetzung der verfassungsmäßigen Fundamentalbestimmungen ausweisen können muss. Diese »Fundamentalbestimmungen des vernünftigen Willens« sind aber, anders als die idealistische Diktion es glauben macht, für Marx nicht unwandelbare Vernunftgesetze, sondern eben nur ein *Credo* des Gemeinwesens, das im Zuge des historischen Prozesses seine Geltung verlieren kann. Die Verfassung ist nämlich »nichts als eine Akkommodation zwischen dem politischen und dem unpolitischen Staat«, steht im Spannungsfeld von »instituirender Aktivität« und konstituierter Objektivierung,¹⁰⁴ zwischen dem Staat als »assemblée constituante und assemblée constituée«, und wird, »sobald sie aufgehört hat, wirklicher Ausdruck des Volkswillens zu sein, eine praktische Illusion«.¹⁰⁵

Die von Cohen ins Auge gefasste Politik ist der instituirenden Aktivität als primärer politischer Tätigkeit zuzuordnen, der der von Marx so bezeichnete »unpolitische Staat« als abgeleitete Form der Politik gegenübersteht. Sie besteht wesentlich darin, ein Allgemeines zu finden, mit Blick auf das sich die Vielheit als Allheit konstituiert. Bei aller Akzentuierung der dynamisch-schöpferischen Seite der Politik stellt aber der konstituierte Staat nach Cohen keinen Widerstand oder ein Hindernis dar, den es revolutionär umzuwerfen gelte. Die kritische Tätigkeit, die Revisionen und Neubestimmungen des Allgemeinen spielen sich als reformerische Praxis – Cohen spricht auch von einer »stetigen Revolution«¹⁰⁶ – innerhalb eines bestehenden Staatsgebildes ab. Es zeigt sich ein hegelianischer Einschlag in Cohens Denken, wenn dieser annimmt, dass jeder existierende Staat als Zusammenschluss von Menschen zumindest rudimentäre sittliche Qualitäten besitzt, um deren Erweiterung es der Politik zu tun sein muss:

103 Marx (1973): Kritik des Hegelschen Staatsrechts, S. 83 f.

104 Vgl. Abensour (2012): La Démocratie contre l'État, S. 159.

105 Marx (1973): Kritik des Hegelschen Staatsrechts, S. 83 f.

106 Cohen (1914): Einleitung, S. 117.

Ohne Gesetz keine Freiheit und ohne die im Gesetz bestehende Gemeinschaft keine freie Persönlichkeit. Ohne die Fiktion des Gleichgewichts in Recht und Staat gibt es sonach keine jeweilige wirkliche Gemeinschaft moralischer Wesen. So hat die Autonomie die Autorität zu ihrer ethischen Ergänzung. Anerkennung und Heilighaltung der bestehenden Rechts- und Staatsordnung, sofern sie besteht, weil sie die Wirklichkeit der Idee, wenngleich notwendigerweise nur mangelhaft darstellt; diese Pflicht ist das Zuchtmittel, das nicht nur der Zwang benutzt, sondern die sittliche Freiheit fordert. Mit der Pietät für den Bestand der Geschichte verträglich und gerade mit ihr verbündet sich der scharfe Blick für die Mängel und Gebrechen und die tiefe Glut für gründliche fruchtbare Heilung.¹⁰⁷

Die Staaten bringen »die ethischen Ideen [...], wie immer verschleiert und mangelhaft entwickelt, nichtsdestoweniger in jenen realen Verhältnissen und Einrichtungen [...] zur Erscheinung«,¹⁰⁸ und das Subjekt der Kritik und Politik ist selbst »versunken in die Fülle und die Energie der sittlichen Richtungen und Betätigungen, welche in der Einheit des Staates zusammenlaufen«. ¹⁰⁹ Cohen, der nicht nur Sozialist und Jude, sondern auch nie an seinem Patriotismus zweifeln ließ, und der nach dem Sozialistengesetz der 1880er Jahre zu seinem Lebensende die Kriegszensur, den hochgepeitschten Chauvinismus und die antisemitisch motivierte »Judenanzahl« von 1916¹¹⁰ erlebte, war bis zuletzt überzeugt, dass auch der wilhelminische Staat ein Gebilde sei, das sich auf dem Wege der Kritik und Reform umgestalten ließe. Eine Situation, in der die herrschenden konservativen Elemente sich zu diktatorisch-reaktionären Kräften verwandeln und mit aller Gewalt der Fortschritt des Bewusstseins unterdrückt würde, wo am Ende schließlich nur noch auf dem Weg des rechtsbrüchigen Widerstandes einer selbstdestruktiven und barbarisierenden Entwicklung entgegengewirkt werden könnte, stand außerhalb des politischen Horizonts Cohens, der im April 1918 starb.¹¹¹ Die patriotische Staatsloyalität des Philosophen, die sich auch in dessen Bejahung des innenpolitischen Burgfriedens ausdrückt,¹¹² steht zweifellos in ei-

107 Ebd., S. 118.

108 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 35.

109 Ebd., S. 410.

110 Cohen reagierte publizistisch auf diese in Cohen: (1924): Gottvertrauen.

111 Ähnlich wie Kant, für den nicht denkbar war, dass ein »Zustand empirischer Herrschaft ohne ein Minimum von verwirklichtem Naturrecht« (Kühl [2008]: Freiheitliche Rechtsphilosophie, S. 43) möglich wäre, weist die Abwesenheit des Problems eines »Unrechtsstaats« im Sinne Gustav Radbruchs darauf hin, dass für Cohen auch die schlechteste positive Rechtsordnung noch eine rudimentäre Verwirklichung des Genossenschaftsprinzips und damit der sittlichen Idee ist.

112 Für die »sittliche Pflicht der Staatsangehörigkeit« und Staatstreue, die nicht in einer Idee von Blutsgemeinschaft oder ethnokultureller Identität, sondern im republikanischen Gedanken einer »vorbehalt- und schrankenlose[n] Hingabe des sittlichen Individuums an das Recht und den Staat« begründet ist, hat 1917 Karl Renner argumentiert, der damit die Anklagen gegen die Burgfriedenspolitik der sozialistischen Parteien vor allem in Deutschland und Frankreich relativieren wollte. Renner (1917): Marxismus, Krieg und Internationale, S. 348. Der von Renner gegenüber der Linken aufgewertete »Patriotismus«

nem unaufgelösten Spannungsverhältnis zur Akzentuierung der instituierenden Aktivität der Politik.

8.2.3 Demokratie und der Denkprozess der Politik

Es stellt sich hier, nachdem zuvor die logische Konstruktion des Allgemeinen betrachtet wurde, die Frage nach den politischen Bedingungen des allheitlichen Zusammenschlusses. Der empirische Staat stellt sich in zweifacher Weise als ein Resultat von politischer Aktivität dar, an denen die ethische Kritik und Politik anzusetzen haben: zum einen durch das formulierte und zum *Credo* erhobene Allgemeine, zum anderen durch eine bestimmte, durch die Verpflichtung gegenüber diesem *Credo* verbundene Vielheit. Versteht man den Staat als eine Genossenschaft im Großen, die mit der Herstellung der sozialen Lebensbedingungen der Einzelnen als Personen der Umsetzung der grundlegendsten Zwecke dient und gleichzeitig den umfassendsten körperschaftlichen Zusammenschluss von Personen darstellt, so hängt aber die Frage des Allgemeinen davon ab, *wer* in ihm *welche Form* des Zusammenlebens anstrebt. Das *Wer* und das *Was* stehen dabei in einem inneren Zusammenhang.

Hier besteht eine weitere Facette des Unterschieds zwischen ethischer und politischer Konstruktion des Allgemeinen. Die Ethik setzt unabhängig von bestehenden sozialen Bewusstseinslagen ein Allgemeines, das Gegenstand einer vorweggenommenen Zustimmung durch eine ideale, unbegrenzte Vielheit ist; die Politik aber ist gebunden an die konkreten Zusammengeschlossenen und ihre konkrete (moralische, kulturelle, ökonomisch-interessensmäßige) Verfasstheit. Die produktive, instituierende Tätigkeit der Politik in dem ausgeführten Sinne wird aber erforderlich, wenn der Kreis der Vielen, d. h. an der Beschlussfassung Partizipierenden, sich erweitert. Cohen war – wie auch der junge Marx – ein prononcierter Verfechter der Ausweitung politischer Partizipationsrechte. Erst auf der Basis gleicher Partizipation, die Cohen im allgemeinen, freien und direkten Wahlrecht erreicht sah, ist nach ihm die Vergenossenschaftung wirklich ausgeführt.¹¹³ Jede Inkonsequenz in Bezug auf das Prinzip der gleichen Beteiligung bedeutet, dass sich die Politik damit die Möglichkeit vorbehält,

stand dabei, wie auch bei Cohen oder dem französischen Sozialistenführer Jean Jaurès, in keinem Widerspruch zu einer internationalistischen Politik mit dem Ziel der Einrichtung eines Staatenbundes. Anders als Cohen und Renner war Jaurès aber ein konsequenter Gegner der *union sacrée* sowie jeglicher Kriegsbejahung und wurde deshalb 1914 von einem Nationalisten ermordet. Vgl. Jaurès (1916): Vaterland und Proletariat.

¹¹³ Vgl. Cohen (1928): Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht; Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 490; und Abschnitt 10.2 dieses Buches.

partikulare Zwecke auf Kosten einer entmündigten Teilgruppe durchzusetzen und dadurch mit dem Prinzip der Genossenschaft zu brechen. Man könnte eine Politik, die sich auf Allgemeinzwecke wie das Allgemeininteresse (*intérêt général*) beruft, aber nicht auf der Grundlage gleicher Partizipation betrieben wird, mit naturwissenschaftlicher Forschung vergleichen, die sich der Möglichkeit beraubt, ihre Hypothesen experimentell zu prüfen. Erst durch demokratische Partizipation wird die Politik *wahrheitsfähig*: »Das allgemeine Wahlrecht ist die Heerstrasse, welche der Wegweiser der Wahrhaftigkeit eröffnet und ebnet. Ohne das allgemeine Wahlrecht gibt es keine Wahrhaftigkeit für das Selbstbewusstsein des Staates.«¹¹⁴ Dass demokratische Teilhabe sich nicht mit dem allgemeinen Wahlrecht erschöpfen muss, liegt dabei noch außerhalb des Blickfelds des von den politischen Kämpfen des wilhelminischen Kaiserreichs geprägten Philosophen.

Beim Schuloberhaupt der Marburger Neukantianer wird die überpositiv-ethische Rationalität des Rechts in den politisch-prozeduralen Modalitäten seiner Hervorbringung begründet, nicht mehr lediglich in Kriterien der Beurteilung von Rechtssetzungen wie bei Stammler. Letztere gründet Stammler in einer konstituierten Vernunft, die diese Kriterien für die »richtige« Vereinigung der Freiheitssphären von Personen fertig in sich enthält; in ersteren hingegen ist nur eine sich *via negationis*, durch die Transzendierung bestehender Beschränkungen und Ausschlüsse konstituierende Vernunft der in den Prozeduren engagierten Subjekte zu finden. In ihnen lässt das Subjekt seine Egozentrität hinter sich und erfindet sich als ein genossenschaftliches, allheitlich verbundenes neu. Allein die Demokratie stellt dabei – um die Begriffsprägung Badiou wieder aufzugreifen – die erforderlichen institutionellen »Ausübungsbedingungen« des Denkens der Allheit bereit, die der Staat als Rechtsgenossenschaft sein soll. Ähnlich bedeutet für den noch radikaldemokratisch orientierten Marx die Durchsetzung des allgemeinen Wahlrechts die vollzogene Läuterung der partikularistischen bürgerlichen Gesellschaft zum universalistischen politischen Staat, wobei er so weit geht, die vollkommene Einswerdung dieser beiden Sphären – und damit des Vielen und des Allgemeinen – zu erwarten:

In der *unbeschränkten* sowohl aktiven wie passiven *Wahl* hat die bürgerliche Gesellschaft sich erst *wirklich* zu der Abstraktion von sich selbst, zu dem *politischen* Dasein als ihrem wahren allgemeinen wesentlichen Dasein erhoben. Aber die Vollendung dieser Abstraktion ist zugleich die Aufhebung der Abstraktion. Indem die bürgerliche Gesellschaft ihr *politisches Dasein* wirklich als ihr wahres gesetzt hat, hat sie zugleich ihr bürgerliches Dasein, in seinem Unterschied von ihrem politischen, als *unwesentlich* gesetzt; und mit dem einen getrennten fällt sein Andres, sein

114 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 490.

Gegenteil. Die *Wahlreform* ist also innerhalb des *abstrakten politischen Staats* die Forderung seiner *Auflösung*, aber ebenso der *Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft*.¹¹⁵

»Die Beratung und Beschließung ist die *Effektuierung* des Staats als wirklicher *Allgemeinheit*«,¹¹⁶ so Marx. Durch die Teilnahme an den »allgemeinen Angelegenheiten«¹¹⁷ tritt der Einzelne aus der privaten und bornierten Existenz des *bourgeois* heraus und betrachtet als *citoyen* den gesellschaftlichen Zusammenhang aus der Perspektive der Allheit. Die Güter, die er als erstrebenswert setzt und für die er argumentiert, können nur solche der Allgemeinheit sein und muss sie also im Lichte der Zustimmungsfähigkeit für die Vielen betrachten. Miguel Abensour spricht bezüglich dieser Überlegungen des jungen Marx von einer »Katharsis« des durch die Demokratie »sozialisierten Menschen«¹¹⁸, der sich von allen unwesentlichen Bindungen, die den Menschen vom Menschen trennen, löst.¹¹⁹ Entsprechend heißt es bei Cohen, dass der Staat erst das »Selbstbewusstsein des Menschen herstelle«, indem er ihn aus seiner »natürlichen Individualität« und Einbettung in »relative[n] Gemeinschaften« heraushebt und dazu bringt, sich »in derjenigen Bestimmtheit und Exaktheit, welche das Recht allein ermöglicht, und gemäss derjenigen Allheit, welche der Staat allein als Einheit vollzieht, alles Selbstischen« zu begeben, und ihn sein »Ich nur in der Correlation von Ich und Du [zu] denken und wollen«¹²⁰ lehrt.¹²¹

In der demokratischen Prozedur vollzieht sich also eine Verwandlung der Interessen der Subjekte: Das Subjekt, das für sie eintritt, spricht nicht mehr bloß im eigenen Namen, sondern im Namen der Ganzheit der zusammengeschlossenen Vielen. Die Interessen »verallheitlichen« sich im Prozess der demokratischen Diskussion und Aushandlung, wenn auch immer nur unvollkommen. Entscheidend ist dabei nicht, dass im politischen Beratungs- und Beschlussprozess laufend Einstimmigkeiten erreicht werden. Wie in jeder anderen Genossenschaft, in der die Angehörigen gemeinschaftlich Entscheidungen treffen, werden im de-

115 Marx (1973): Kritik des Hegelschen Staatsrechts, S. 178, Hervorhebungen im Original. Marx zieht dabei den Schluss, dass die Nivellierung von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat zu einem Schwinden der repräsentativen Funktion der gesetzgebenden Gewalt führen würde; vgl. ebd., S. 175. Die radikale Demokratie, die er hier andeutet, geht also über die Wahl einer vertretenden Körperschaft (Parlament) hinaus.

116 Ebd., S. 172.

117 Ebd., Hervorhebung im Original.

118 Abensour (2012): *La démocratie contre l'État*, S. 42.

119 Vgl. ebd., S. 158.

120 Cohen (1904): *Ethik des reinen Willens*, S. 242.

121 Es ist ein wiederkehrender Einwand gegen die Demokratie, dass durchschnittliche Stimmberechtigte die Ebene reiner Partikularinteressen nicht zu überschreiten vermögen, der Standpunkt des Allgemeinen niemals erreicht wird; vgl. im Weimarer Kontext u. a. Jung (1930): *Die Herrschaft der Minderwertigen*, S. 232 f.

mokratischen Staat Mehrheitsentscheidungen gefällt. Soll politische Handlungsfähigkeit des bestehen, kann und muss über den Willen von einzelnen hinweggeschritten werden.¹²² Als einstimmig vorauszusetzen ist nur der Beschluss des genossenschaftlichen Zusammenschlusses selbst,¹²³ damit aber auch der Beschluss des Entscheidungsverfahrens, in dem man gegebenenfalls unterliegt.¹²⁴ Der Zusammenschluss ist aber als ein demokratischer ein von Freien und zum Zweck der Freiheit eingegangener. Dies folgt aus der Bestimmung des Zusammenschlusses als *Beschluss* zum einen, aus dem Prinzip der gleichheitlichen bzw. gesetzmäßigen Verbindung zum anderen. Nicht irgendein Leben soll im Staat ermöglicht werden, sondern eines der gesetzmäßigen, nach allgemeinen Bestimmungen geregelten freien Existenz. Daher kann nichts in das Entscheidungsverfahren eingebracht werden, was eine offene Instrumentalisierung von einzelnen Staatsangehörigen bedeuten würde. Es wäre nicht sagbar, weil es einen Bruch mit dem Zweck des Zusammenschlusses bzw. einen Verrat an diesem bedeuten würde; eine solche Forderung käme mit der des Ausschlusses von einzelnen aus der Verbindung als Genossen gleich. Wer einen politischen Zweck äußert, ist jedem einzelnen Glied des Staates gleichermaßen Rechenschaft¹²⁵ schuldig. Alle politischen Zweckbestimmungen müssen daher die Form des Allgemeinen annehmen, sie können niemals im Namen einer bloßen Mehrheit (oder sogar mächtigen Minderheit) im Staat vorgebracht werden.

Das Allgemeine ist aber eben nicht gleichzusetzen mit der bloßen empirischen Gesamtheit der Rechtsgenossen. Dem Kriterium der Allgemeinheit sucht eine Politik zu entsprechen, wenn Gesetze oder politische Forderungen aus dem ursprünglichen Zweck des genossenschaftlichen Zusammenschlusses her abge-

122 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 229.

123 Vgl. Kelsen (1920): Wesen und Wert der Demokratie, S. 8.

124 Vgl. die Argumentation Kants, der darüber hinaus den Aspekt der Vermittlungsfunktion politischer Repräsentanten und Repräsentantinnen einbringt: »Es müssen aber auch Alle, die dieses Stimmrecht haben, zu diesem Gesetz der öffentlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen; denn sonst würde zwischen denen, die dazu nicht übereinstimmen, und den ersteren ein Rechtsstreit sein, der selbst noch ein höheres Rechtsprinzip bedürfte, um entschieden zu werden. Wenn also das Erstere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem großen Volke), sondern nur der dazu Delegierten als Repräsentanten des Volks dasjenige ist, was allein man als erreichbar voraussehen kann: so wird doch selbst der Grundsatz, sich diese Mehrheit genügen zu lassen, als mit allgemeiner Zusammenstimmung, also durch einen Kontrakt, angenommen, der oberste Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung sein müssen.« Kant (1992): Über den Gemeinspruch, S. 144 f.

125 Die Rechenschaftspflichtigkeit für postulierte Wahrheiten steht nach Cohen am Beginn der philosophischen Kultur der Griechen, die ihre Wahrheiten nicht mehr im Register des Dogmas, sondern dem der Hypothese formulierten. Sie ist zugleich wesentlich für die demokratische Kultur, wie Cohen sie im »politische[n] Verhalten des deutschen Volkes« sieht. Vgl. Cohen (1923): Deutschtum und Judentum, S. 8 f.

leitet werden und mit Blick auf bestimmte Situationen und Herausforderungen konkretisieren sollen, was die Erfüllung dieses Zweckes mit Blick auf die bestehenden Gegebenheiten bedeutet. Diese Gegebenheiten umfassen aber nicht nur äußere Bedingungen, mit denen die politische Aktivität konfrontiert ist (z. B. ökonomische Zwänge), sondern auch die Beschaffenheit der Vielheit selbst. Die Logik der Politik besteht – wie im Grunde jedes erfahrungswissenschaftliche Verfahren – aus der Wechselwirkung zweier logischer Operationen: der Anwendung von – induktiv hergestellten – Allgemeinsätzen auf das Einzelne bzw. die Einzelnen (Vielheit) und ihre Prüfung, Revision und gegebenenfalls Ablösung im Ausgang von der Vielheit, auf die sie angewendet werden sollen. Die Vielheit als Sphäre des dynamischen Wandels kann sich nämlich so verändern, dass sie vorhandenen Bestimmungen des Allgemeinen entwächst. In der Terminologie Kants kann auch von der Wechselwirkung von *bestimmendem* und *reflektierendem* Urteil gesprochen werden.¹²⁶

Die Stelle des Allgemeinen wird in unterschiedlichen Graden der Abstraktion bzw. Konkretion besetzt. Je höher die Konkretionsstufe, desto dynamischer die Entwicklung der Bestimmungen, die auf die höheren Abstraktionsstufen zurückwirken und Veränderungen in diesen notwendig machen kann. Die Bestimmungen des Allgemeinen bilden also die Bezugspunkte einer dynamischen *Tradition*, die im Modus einer laufenden Revision und Neubestimmung reproduziert wird. Den Kernbestand bilden die abstraktesten Elemente dieser Tradition, die das Selbstverständnis des politischen Kollektivs enthaltenden Leitbegriffe. Der demokratisch-sozialistisch und zugleich patriotisch gesonnene Cohen identifizierte diese mit Blick auf das Deutschland seiner Zeit in einer Verschmelzung der revolutionären Losung »Liberté, Egalité, Fraternité«, die die demokratische Bewegung seit dem 18. Jahrhundert anleiten, und der Leitbegriffe der nationalen Selbstverständigung, wie jenem der »Kulturnation«, der in seinen Schriften aus dem Weltkrieg hochgehalten wird und den er gemäß den Prinzipien seiner Ethik zu pluralisieren und demokratisch zu öffnen strebte.¹²⁷

Der Staat ist kein bloßer »Fabrikant von Abstraktionen«¹²⁸, die vom konkreten sozialen Leben abgelöst würden, sondern Medium einer kollektiven »Suche nach

126 Siehe genauer im Abschnitt 9.4.1 dieses Buches. Die knappste Formulierung dieser in der *Kritik der Urteilskraft* umfassender diskutierten Urteilsprinzipien befindet sich im 1800 herausgegebenen Handbuch zur *Logik*-Vorlesung unter § 81: »Die Urteilskraft ist zwiefach: – die *bestimmende* oder die *reflektierende* Urteilskraft. Die erstere geht vom *Allgemeinen* zum *Besondern*; die zweite vom *Besondern* zum *Allgemeinen*. – Die letztere hat nur *subjektive* Gültigkeit; – denn das *Allgemeine*, zu welchem sie vom *Besondern* fortschreitet, ist nur *empirische* Allgemeinheit – ein bloßes Analogon der *logischen*.« Kant (1876): *Logik*, S. 145 f.

127 Vgl. u. a. Cohen (1914): *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*.

128 Vgl. Balibar (2014): *La philosophie de Marx*, S. 93.

Wahrheit«¹²⁹, in der abstrakte Setzungen laufend zurückgenommen und ersetzt werden und der Fluss des Konkreten die Bestimmungen des Allgemeinen in Bewegung bringt. In dieser Dynamik manifestiert sich die Faktizität der Vielheit, die sich als ein Überschuss gegenüber den konstituierten Bedeutungen manifestiert. Dieser Überschuss bedingt eben, dass sich die Politik nicht dauerhaft im deduktiven Modus vollziehen kann. Sie nicht angemessen in Rechnung zu stellen ist das Signum nicht nur der gleichermaßen elitären wie illusionären Politikkonzepte von Stammler und Natorp, die die Anwendung des ethischen Ideals auf das soziale Leben – das »richtige Recht« bei Stammler, die »Idee des Unbedingten« bei Natorp – von der Akteurschaft der Vielen trennen, sondern auch modernerer Konzepte, die Politik im Wesentlichen als eine Anwendung eines feststehenden moralischen Normen- und Wertekanons wie den Menschenrechten verstehen. Hingegen verpflichtet die Demokratie zu einer der permanenten Prüfung und Revision etablierter Bestimmungen des Allgemeinen, indem sie der Vielheit die Macht gibt, ihre wahre Gestalt und damit ihre Nicht-Entsprechung gegenüber dem konstituierten Allgemeinen geltend zu machen:

Bei der Allgemeinheit kommt es auf die [...] breiteste Entfaltung aller Er, auf dass sie in Wir zusammengesogen werden. Es kommt dabei auch nicht auf die Zusammenziehung in Wir allein an, sondern auf die breite, deutliche Entfaltung der Einzelnen, auf dass sie als Allgemeinheit darstellbar werden.¹³⁰

Die Vielheit erscheint bei Cohen als eine, die bereits in der Position ist, sich als überschüssige Vielheit geltend zu machen. Dieses demokratische Sich-Geltend-Machen der Vielheit ist, wie die zitierte Stelle zeigt, der Ausgangspunkt der politischen Logik: Nicht passen sich die Einzelnen einseitig an das Wir an und werden von diesem absorbiert, vielmehr besteht die Politik in der Herstellung von immer nur prekären Sammlungen der Vielheit durch Allgemeinbestimmungen, denen die Einzelnen nicht restlos unterworfen sind, sondern in denen eher nur die Willensvielheit konvergiert und die im Fortgang der Zeit durch die Dynamik der Vielheit gesprengt werden können. Damit aber kommt der Vielheit nicht lediglich die Rolle des vorgegebenen »Stoffes« zu, das durch die politische Aktivität zu bewältigen ist, sondern auch der Subjektstatus in dieser Aktivität.

Die Vielheit ist zugleich Subjekt und Objekt der Politik, das Allgemeine ist die Bestimmung ihrer selbst, zu der die Vielheit findet, ihre politische Selbstobjektivierung und der Versuch, sich als Allheit zu konstituieren. Sie setzt im Fortgang der Zeit ein illusionär gewordenes Allgemeines ab, formuliert eine ihrer veränderten Gestalt »entsprechendere« Bestimmung, konstruiert es und damit sich selbst

129 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 86.

130 Ebd., S. 260.

neu. In dieser Weise wird die Hypothese zum »Werkzeug der Wahrheit«¹³¹ – also einer immer vollkommeneren allheitlichen Verbindung. Ausgehend vom Subjektstatus der Vielheit ist von einem selbstreflexiven Prozess zu sprechen: Die Vielheit begreift sich selbst als Allheit, vermittelt durch das konstituierte Allgemeine, entwächst aber diesen Bestimmungen, verliert ihre Selbstgewissheit und muss sich im Zuge eines Prozesses der erneuten Sammlung und des Zusammenschlusses als *Wir* rekonstituieren. Da die Vielheit aber in einem kontingent-faktischen Wandel steht, für den es keine logisch oder metaphysisch vorbestimmten Grenzen gibt, ist auch keine letzte Adäquation zwischen Allgemeinem und Vielheit und damit bloß ein faktischer Abbruch, kein Abschluss dieses Prozesses denkbar.

Was aber bedingt dieses fortwährende Aufklaffen der Vielheit im historischen Prozess? Ein zentraler Faktor ist bei Cohen die Ökonomie bzw. in hegelianischer Terminologie die *Gesellschaft*. Cohen folgt der materialistischen Auffassung des Staats, die die Gesellschaft zur »eigentlichen[n] Realität« erklärt, »der gegenüber der Staat und seine logische Voraussetzung, das Recht, zu bloßen Abstractis sich abschatten«, so weit, um in der 1896 erschienenen und für sein Verständnis des Sozialismus grundlegenden Einführung in Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* zu konstatieren, es sei »richtig, daß Recht und Staat ein nur gedachtes System des Gleichgewichts bilden, während die wirtschaftliche Gesellschaft die realen Bedingungen vollführt, in denen diejenige Wirklichkeit besteht, welche Recht und Staat abbilden«. ¹³² Diese »lebendige materiale Bedingung« der Wirtschaft als »fluktuierende Assoziation von Menschen« und »Operationsfeld des Verkehrs, den die Gesellschaft vollzieht«, ¹³³ ist eine der Ungleichheit der Lebensbedingungen und damit der Möglichkeiten, die formal gleichheitlich verteilte Freiheit zu realisieren. Die Vielheit erscheint hier also als eine der materiellen Bedingungen, sie betrifft die sozialen Positionen, in die der Kapitalismus die Einzelnen setzt. Der Sozialismus führt somit den Staatsgedanken über seine überkommene bürgerliche Ausformung hinaus, indem er das Allgemeinheits- und Gleichheitsprinzip sozialpolitisch, d. h. mittels einer Regulierung der Ökonomie durchsetzt – und somit die aufklaffende Vielheit wieder einholt. Cohens Zielbestimmung des Sozialismus steht in der Tradition Ferdinand Lassalles, dem bedeutenden Politiker und Theoretiker der frühen deutschen Arbeiterbewegung, der mit Cohen die rechtsphilosophische Begründung des Glaubens an die Reformierbarkeit des (noch preußischen) Staates teilte. In Lassalles *Arbeiter-Programm* heißt es, gegen die bourgeoise Auffassung, der »sittliche Staatszweck [...] bestehe ausschließend und allein darin, die per-

131 Ebd., S. 95.

132 Cohen (1914): Einleitung, S. 117.

133 Ebd.

sönliche Freiheit des einzelnen und sein Eigentum zu schützen«, sei die »sittliche Idee des Arbeiterstandes« durchzusetzen, nach der

die ungehinderte und freie Betätigung der individuellen Kräfte durch das Individuum noch nicht ausreiche, sondern daß zu ihr in einem sittlich geordneten Gemeinwesen noch hinzutreten müsse: die Solidarität der Interessen, die Gemeinsamkeit und die Gegenseitigkeit der Entwicklung.¹³⁴

Die Solidarität der Interessen ist ein neuer Zweck, bzw. ein neuer Zuschnitt der ursprünglichen Zwecke der zusammengeschlossenen Einzelnen, den Staat und Recht realisieren sollen, der also an die Stelle des liberal-individualistischen Prinzips der negativen Handlungsfreiheit treten soll. Diese Neubestimmung des Allgemeinen ist aber Resultat davon, dass eine vormals unbeachtet gebliebene qualitative Vielheit in Rechnung gestellt wird: nämlich jene der unterschiedlichen ökonomischen Positionierungen, gegenüber denen der liberale Individualismus sich gleichgültig oder ignorant zeigt. In Rechnung wird sie gestellt, weil jede Politik dazu gezwungen wird, und zwar durch das Mittel der Demokratie. Die Grenzen von Cohens politischem Denken werden indes erneut sichtbar, wenn der Neukantianer die Durchsetzung von »Recht und Staat als Ideen« von der »Ehrfurcht« erwartet, die diese vom öffentlichen Bewusstsein »der materiellen Wirtschafts-Gesellschaft«¹³⁵ fordern – also von einer Anrufung sittlicher Ideale, die sich ebenso an die Bourgeoisie wie an das von revolutionären Wallungen abzubringende Proletariat richtet. Anders als der Philosoph Cohen machte sich der Politiker Lassalle keine Illusionen darüber, dass Appelle an Moral und Gewissen den sittlichen Staatszweck durchsetzen könnten, wenn sich die Appellierenden nicht zugleich kämpferisch als zu zählende und zu vernehmende Subjekte, also als Macht der Vielheit, geltend machen. Es ist aber nicht das Recht, das diese Macht konstituiert, sondern seine ökonomische Substruktur. Es ist sein zunehmendes Gewicht in der Wirtschaft als System der gegenseitigen Abhängigkeiten, das den *vierten Stand* von einer entmündigten Minderheit in den Status der zu zählenden Gleichen versetzt. So sind es die »realen tatsächlichen Machtverhältnisse« als die »wirkliche Verfassung« des Staates, d. h. die ökonomische Machtstellung des Proletariats, die für Lassalle in den 1860er Jahren die »geschriebene Verfassung« Preußens mit ihrem Zensuswahlrecht bald sprengen würden.¹³⁶ Es ist die »unorganisierte in der Gesellschaft herrschende elementarische Macht«, die die »organisierte« nach ihrem »Ebenbilde«¹³⁷ um-

134 Lassalle (1919): Arbeiter-Programm, S. 42.

135 Cohen (1914): Einleitung, S. 118.

136 Lassalle (1907): Über Verfassungswesen, S. 26.

137 Ebd., S. 61.

baut, es sind die »unbewussten in der Gesellschaft wirkenden Kräfte«,¹³⁸ die das bewusste Selbstbild der Gesellschaft und ihren bestehenden Zusammenschluss aufsprengen und eine Neubestimmung des Allgemeinen fordern. Entsprechend sind es auch ökonomische Druckmittel wie politische Massenstreiks, die die Arbeiterbewegung im Kampf um die Zuerkennung des gleichen und direkten Wahlrechts einsetzt. Cohen verpflichtet zwar die Politik gegenüber der Vielheit, an die das Recht ständig zurückgebunden bleiben soll; um zu klären, wie diese Vielheit sich gegenüber der konstituierten Einheit geltend macht, müsste er aber die Ebene des Rechts wie auch der Ethik verlassen und ökonomisch begründete gesellschaftliche Macht als Substrat der Politik berücksichtigen.

8.2.4 Die Nation, die Menschheit und ihre theologische Beglaubigung

Cohens Begriff der Genossenschaft impliziert, dass die Integration der durch die Entwicklung der Ökonomie, aber auch etwa durch soziokulturelle Entwicklungen über ihre bestehende Zusammenfassung hinauswachsenden Vielheit durch diese selbst geleistet werden soll. Der soziale Rechtsprogressivismus, wie er – im Vorhergehenden untersucht – von Menger, Stammler und Jellinek vertreten wurde, ist bei den jeweiligen Autoren nicht immer an die Form der demokratischen Selbstorganisation der Gesellschaft gebunden. Bei Stammler etwa ist für die Durchführung der Integration und Zusammenfügung der individuellen Zwecke mittels des Rechts eine obrigkeitliche, sozialtechnisch agierende souveräne Instanz, die besser als die Individuen selbst weiß, »was für sie gut ist«, geeigneter als ein demokratisch eingesetzter Vertretungskörper, der selbst immer die Züge der von Widersprüchen geprägten Gesellschaft tragen muss. Die »soziale Frage« ließe sich dann auch ohne die Ausweitung der politischen Partizipationsrechte der hauptsächlich betroffenen Arbeiterschaft in einer ethisch zufriedenstellenden Weise lösen. Wie Marcus Llanque bemerkt hat, ist diese Entpolitisierung der sozialen Frage, die zum Gegenstand des verwaltungsmäßigen Eingreifens des Staates erklärt wird, typisch für die Vorstellungen von politischer Einheitsbildung und -wahrung des wilhelminischen Bürgertums.¹³⁹

Stammler, Menger oder Jellinek sehen in der sozialen Integration den fundamentalen Zweck des Rechts, der im Prinzip nicht an eine bestimmte Staatsform gebunden ist und dessen politische Bewirkung eine offene Variable bleibt. Bei Cohen hingegen impliziert der Rechtsbegriff bereits die Demokratie, und entspre-

138 Ebd., S. 63.

139 Vgl. Llanque (1995): Die Theorie politischer Einheitsbildung in Weimar, S. 159.

chend nahm er zugunsten der Demokratisierung Preußens Stellung.¹⁴⁰ Der Marburger Philosoph entwickelt den integrativ-progressiven Rechtsgedanken nicht nur in die Richtung des zu verfolgenden Zwecks, sondern bezieht ihn auf die Genese des Rechts; er begreift die Vielheit nicht nur als zusammenzufassendes Objekt, sondern als Subjekt. Das Prinzip der Demokratie ist gerade dieses sich Geltend-Machen der Vielheit, und die soziale Progressivität des Rechts ist Folge derselben. Die Demokratie negiert die Möglichkeit einer privilegierten Perspektive, einer epistemischen Überlegenheit mit Blick auf das, was sich als »Problem« der sozialen Synthesis stellt. Nur die Vielheit der Rechtssubjekte selbst kann sich als Problem aufwerfen und das Problem des eigenen Zusammenschlusses lösen.

Über die Ökonomie hinaus zieht Cohen einen Aspekt der Vielheit in Betracht, der im zeitgenössischen Kontext als Gegenstand philosophischer Reflexion eine Neuerung darstellte: die Integration des »Fremden« und die Zuwanderung.¹⁴¹ Der Philosoph spricht dabei aus der Perspektive des deutschen Juden, der sich für die Besserstellung seiner Glaubensgenossen im wilhelminischen Staat einsetzt, deren Zahl mit der seit den 1890er Jahren starken Einwanderung aus den preußischen Ostprovinzen und aus Osteuropa in die Industriezentren des wilhelminischen Deutschlands rasant zunahm. Das Auftreten des »Fremden« oder auch »Fremdlings« hat den Effekt, dem Gemeinwesen einen Spiegel vorzuhalten, in dem es als bloße *Mehrheit*, als ein kontingenter und nicht ethisch begründeter Zusammenschluss erscheint. Der Ausgeschlossene, der mit der Forderung der Teilhabe auftritt, repräsentiert das nicht erfüllte Allgemeine. Er stellt das Gemeinwesen vor die Entscheidung, an einem »Naturbegriffe des Menschen« wie

140 Siehe Cohen (1928): Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht; vgl. Abschnitt 10.3. Nicht nur für das allgemeine Wahlrecht, sondern für die Demokratie selbst nimmt Cohen in seiner Schrift über die soziale Idee bei Platon Stellung. Gegen Platons Philosophenkönigtum argumentiert der Philosoph, dass aus der Gemeinsamkeit der Vernunft auch die Gemeinsamkeit der Berechtigung zur Teilhabe an der Regierung folgt: »Soll denn [...] der Unterschied zwischen den Menschen die Schrofheit zwischen Regierenden und Regierten beibehalten? Sollen denn nicht alle Menschen einstens an der Regierung Anteil erlangen, sodass alle ebensowohl Regierende wie Regierte sein werden?« Cohen (2002): Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten, S. 314 f. Ob und inwiefern Cohen gewissen obrigkeitsstaatlichen Elementen des Reiches ein Existenzrecht zuschrieb, ist nicht endgültig zu klären. Wenn Hartwig Wiedebach allerdings in Bezug auf die *Betrachtungen über Schmollers Angriff* Cohen die Einschätzung des Obrigkeitsstaats als »richtige[s] Prinzip« zuschreibt, dann beruht dies auf einem Irrtum; tatsächlich referiert an der betreffenden Stelle Cohen lediglich die gegen Hugo Preuß' Schrift *Das deutsche Volk und die Politik* gewendeten Argumente Gustav von Schmollers und entwickelt nicht seine eigenen Auffassungen. Siehe Wiedebach (1997): Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen, S. 140; Cohen (2002): Betrachtungen über Schmollers Angriff, S. 410.

141 Cohen trat während des Krieges angesichts der Migration von Juden aus Osteuropa für eine aufnahmebereite Haltung des Deutschen Reiches ein; vgl. Cohen (2002): Grenzsperrre.

dem »Volksbegriffe«¹⁴² festzuhalten und sich somit dem Fremden gegenüber zu verschließen oder aber den Staatsbegriff als einen ethischen Begriff zu realisieren. Dieser »Anspruch des Anderen« (Emmanuel Levinas) ist der grundlegenden Struktur des ethischen (und damit auch staatlichen) Selbstbewusstseins eingeschrieben, wie Cohen in der *Ethik des reinen Willens* ausführt:

Das Selbstbewusstsein kann für den Willen und für die Handlung nicht das Bewusstsein des Selbst, als eines Einzigen, bedeuten. Es muss vielmehr dieses Selbst den Andern nicht sowohl einschließen, als vielmehr auf ihn bezogen werden. Durch den Einschluss könnte der Andere involviert erscheinen, und so als ein Anderer in dem Einen Selbst aufgehoben scheinen. Das darf bei dem Einen so wenig, als bei dem Andern der Fall sein. Weder darf der Eine den Andern, noch der Andere den Einen in sich verschlungen haben. [...] Keiner darf durch den Andern auch etwa als erweitert betrachtet werden. Beide müssen isoliert bestehen bleiben. Aber gerade dann bleiben sie nicht isoliert; sondern sie sind auf einander bezogen und bilden in dieser Correlation das Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein ist in erster Linie bedingt durch das Bewusstsein des Andern.¹⁴³

Der Andere ist in seiner anerkannten Andersheit Genosse, mit dem man sich zu verbinden hat, und seine Andersheit kann es notwendig machen, dass sich die Bestimmung des Allgemeinen ändert – wie dem von Cohen geforderten Ablassen vom Selbstverständnis als »Volk«, ein dem »logischen Blut der Familie« anhaftender, »die Menschen in ihrer sinnlichen Natürlichkeit dar[stellender]«¹⁴⁴ Begriff. In diesem Sinne argumentierte Cohen in seinen 1918 erscheinenden Überlegungen zu *Deutschtum und Judentum*, dass die Möglichkeit der »Naturalisierung«¹⁴⁵ des Fremden eine sittliche Forderung an den Staat sei. Noch im selben Jahr sollte die russische Sowjetverfassung allen werktätigen Ausländern auf russischem Territorium volle politische Gleichberechtigung zuerkennen – um dann im Gegenzug allerdings allen sogenannten Nicht-Werkstätigen die politischen Rechte zu entziehen.¹⁴⁶

142 Cohen (1923): *Deutschtum und Judentum*, S. 41. Die Einwanderung sollte dabei auch ein Phänomen darstellen, das auch die Weimarer Republik prägen sollte. Mit Blick auf Cohens Überlegungen zum Fremden ist dabei weniger die Zuwanderung aus den infolge des Versailler Vertrages abgetretenen Gebieten des Deutschen Reiches von Bedeutung als vor allem die große Fluchtbewegung aus Sowjetrußland infolge von Revolution und Bürgerkrieg in den ersten Jahren der Weimarer Republik relevant; vgl. Oltmer (2005): *Migration und Politik in der Weimarer Republik*, S. 11. Ein gesellschaftlicher Pluralismus, der »soziale und nationale Mannigfaltigkeit einer sozialen und nationalen Einförmigkeit [...] gegenüberstellt«, auch bedingt durch »umfangreiche neue Wanderbewegungen«, sei die Forderung der Stunde, schreibt Moritz Julius Bonn noch 1925. Bonn (2015): *Zur Krisis der europäischen Demokratie*, S. 198.

143 Cohen (1904): *Ethik des einen Willens*, S. 202

144 Ebd., S. 75.

145 Cohen (1923): *Deutschtum und Judentum*, S. 41. Vgl. auch Cohen (2008): *Religion der Vernunft*, S. 162 f.

146 Dennoch wurde diese Verfassung als epochaler Bruch mit einer »jahrtausendalte(n) Schranke« gesehen. Hans Kelsen, dem man zweifellos keine Sympathien mit dem Bolschewismus nachsagen kann, schrieb 1920: »In der für das überaus langsame Fortschreiten des Menschheitsgedankens so charakte-

Das Beharren auf der Eigen- und Andersheit in der Begegnung, von der Cohen in der zitierten Passage spricht, macht deutlich, dass dabei Assimilation nicht Bedingung für das Eintreten in den Zusammenschluss sein kann.¹⁴⁷ Der »Fremdling« erscheint nicht in der gezähmten Form des »Gastfreunds«¹⁴⁸, dessen Auftreten diktiert ist von den Erwartungen der aufnehmenden Gemeinschaft; er tritt vielmehr – ein Flüchtender vor Armut oder religiöser Verfolgung – mit dem Willen zur Bewahrung seiner Eigenheit – eben als ein *Anderer* – auf, die eine Antwort in Form der Aufnahme in den Zusammenschluss oder seine (mitunter gewaltsame) Fernhaltung und Ausschließung aufnötigt.

Zugleich ist Cohen ein Verfechter des Gedankens des Nationalstaats. Seine Einstellung zu diesem ist jedoch eine *pluralistisch* zu nennende, Pluralismus und Nationsgedanke schließen sich nicht aus. Der Philosoph hält am Identitätsbegriff der »Nationalität«¹⁴⁹ fest, unter der er eine sittliche »Urkraft und unveräußerliche Disposition zu allen Stufen der Ethisierung«¹⁵⁰ versteht. Nation und Staat verhalten sich in der Weise zueinander, dass die ethische Staatsidee die Grenzen, die der Nation in ihrer dominanten Definition gesetzt werden, sprengt; das in seiner Tendenz universalistische Staatsprinzip transzendiert das partikularistische Nationalprinzip und führt zu dessen Reformierung. Die »Modernität« des zeitgenössischen Staates besteht »in der Aufgabe und der Macht, verschiedene Nationalitäten in der Einheit in der Idee des Staates zu der Einheit einer Nation, eines nationalen Staates zu vereinigen«.¹⁵¹ Der moderne Staat, für den Cohen etwas irritierend weiterhin das Attribut des »nationalen« Staates weiterführt, ist eine Rechtsgemeinschaft, in der keine ethnokulturelle oder gar rassische Einheitlichkeit mehr besteht, dafür eine Konvergenz der unterschiedlichen »nationalen« sittlich-kulturellen Dispositionen und Kräfte in einem Nationalgedanken

ristischen Rechtsentwicklung, nach der der Staatsfremde ursprünglich ein vogelfreier Feind, später allmählich und schrittweise bürgerlich gleichberechtigt wird, heute fast überall aber noch politisch rechtlos ist, bedeutet die Sowjetverfassung eine Tat von historischer Bedeutung.« Kelsen (1920): Wesen und Wert der Demokratie, S. 33 f.

147 So schreibt Cohen 1917 über die Juden in Deutschland: »Wenn anders die jüdische Religion in ihrem Monotheismus eine berechnete Eigenart ist innerhalb der geistigen Kultur der Menschheit, so bedarf ihr Fortbestand, zumal unter der Mißgunst und Intoleranz der obwaltenden Differenzen, des Fortbestandes der jüdischen Nationalität. Und diese eigene Nationalität ist alsdann als eine Förderung des deutschen Staates zu erachten wegen dessen Förderung durch den Fortbestand der jüdischen Religion.« Cohen (2002): Betrachtungen über Schmollers Angriff, S. 410.

148 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 382.

149 Zum Begriff der Nationalität bzw. der Nation bei Cohen vgl. Wiedebach (1997): Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen; Novak (2005): Hermann Cohen on State and Nation.

150 Cohen (1923): Deutschtum und Judentum, S. 42

151 Cohen (2002): Betrachtungen über Schmollers Angriff, S. 400.

von gleichsam höherer Ordnung.¹⁵² Er stellt Güter bereit, die in unterschiedlichen kulturellen Bedeutungssystemen als wertvoll und erstrebenswert artikuliert werden können, und schafft auf diese Weise soziale Kohärenz.

Dies ist dabei nicht lediglich in dem minimalistischen Sinne zu verstehen, dass zwischen den Wert- und Bedeutungssystemen der Nationalitäten eine Schnittmenge von Zweckbestimmungen bestünde, mit Blick auf die Konsens herrscht. Wendet man auf das Allgemeine als politisch-staatlicher Zweckbestimmung die Raummetapher des Zentrums an, so kann gesagt werden, dass dieses Zentrum ein sich mit der Aufnahme und Einbindung des Anderen stets von Neuem verschiebendes und neu zu bestimmendes ist. Wenn Cohen von der »Förderung des deutschen Staates«¹⁵³ spricht, die von der politischen und gesellschaftlichen Teilhabe der jüdischen Nationalität, aber auch des Proletariats als bisher vom Staatsleben ausgeschlossener Klasse¹⁵⁴ ausgehen soll, dann zeigt dies, dass die Einbindung der Nationalitäten und sozialen Klassen im Medium eines polyphonen und dialogischen Prozesses stattfinden soll, in dem durch die Einbindung der bisher Ausgeschlossenen eine neue Interpretation dessen möglich oder auch notwendig wird, was die konkreten Zwecke von Staat und Recht – also die durch sie hergestellten Lebensbedingungen und Güter – sein sollen. Gerade von den Rändern her, von der Position der bisher Ausgeschlossenen erfolgen die Impulse für die Neuimaginierung und die Weiterentwicklung des Zusammenschlusses – ein Gedanke, der mit Blick auf die Revolution besonders auf die zu politischer Gleichstellung gelangenden Frauen zu beziehen wäre.

Die Integration in die Nation des modernen Nationalstaates besteht nicht in der Übernahme von Anschauungen und Einstellungen, die als identitätskonstitutiver Grundbestand nicht zur Verhandlung stehen und über deren Bestimmung die – in aktueller Terminologie gesprochen – »Mehrheitsgesellschaft« die Hoheit besäße. Gerade die Problematizität des die Einheit konstituierenden Allgemeinen ist das, was die Vielheit zu einen vermag; sie stellt den Einsatzpunkt der unterschiedlichen Nationalitäten und sozialen Gruppen in der Verständigung über seine Bestimmung dar. Die Nation des modernen Staates besteht in einer kollektiven Lebensform, die ihr Herkommen in der Tradition und in einem ethno-kulturell homogenen Staatswesen hat, die seither aber zahlreiche Reformen und Erweiterungen durchlaufen hat und zu der nicht nur die Integrationsfähigkeit gegenüber dem Anderen und Fremden gehört, sondern auch die Fähigkeit zur Selbstkritik und zur Weiterentwicklung. Die Loyalität der »Nationalitäten« wie

152 Eine derartige »übernationale Nation« sah Cohen in der Habsburgermonarchie verwirklicht; Cohen (2002): Zionismus und Religion, S. 215.

153 Cohen (2002): Betrachtungen über Schmolters Angriff, S. 397.

154 Vgl. Cohen (1914): Über das Eigentümliche des deutschen Geistes, S. 33.

der jüdischen gegenüber dieser Nation wiederum beinhaltet den Willen und das Bemühen, zu dieser Entfaltung beizutragen. Zugleich bewährt sich der Cohen vor Augen schwebende Nationalstaat höherer Ordnung in einem ethisch-politischen Sinne, indem er im Prozess der inneren Pluralisierung sich in die Richtung eines allheitlichen Zusammenschlusses bewegt und seine kontingenten Schließungen überwindet.

Wenn Cohen also immer wieder – verstärkt während des Krieges – voller Pathos auf die Leistungen der deutschen Kultur zu sprechen kommt, dann wird diese Kultur als eine mit Blick auf den »Input« der Hinzukommenden offene verstanden, wie das Beispiel des Beitrags der Juden zeigt. Zugleich zeigt aber gerade die Bezugnahme auf diese kulturelle Bereicherung, zuweilen auch Cohens Übersetzungsarbeit zwischen deutschen und jüdischen kulturellen Leistungen, dass von der Notwendigkeit eines Grundbestands geteilter kultureller Wertvorstellungen ausgegangen wird, mit Blick auf den eine verbindende positive Identifikation besteht. Die Leistungen der Kultur bergen demnach in sich Maßstäbe, in Rekurs auf die durch das Recht zu garantierende Güter als Güter kommunizierbar werden. Auf solche Deutungs- und Artikulationsmittel ist auch die Politik angewiesen, in der sich die Subjekte kollektiv eine bestimmte Lebensform auferlegen. Sie stellen also eine Ressource dar, ohne die eine Verständigung über das Allgemeine nicht möglich ist.¹⁵⁵ Es besteht entsprechend ein gewisser Vorrang einer bestimmten, als »deutsch« definierten Nationalkultur, der aber nicht ontologisch, sondern eher funktional begründet ist. Dieser Überlieferungsbestand ist im Wandel, und er entwickelt sich eben auch durch die Aneignung durch »neue« Angehörige der Nation – seien es nun Migrierte, sei es das bisher aus dem Kulturleben der Nation ausgeschlossene Proletariat¹⁵⁶ – weiter. Auf diese Weise gehen die »Verallheitlichung« von Recht und Staat und von Kultur als Prozesse miteinander einher.

In Abgrenzung zu diesen optimistischen Vorstellungen die Leistungskraft der Politik betreffend, Einheit in der Vielheit herzustellen und der durch den Eintritt des Anderen dezentrierte Vielheit eine neue »Mitte« zu geben, kommen im Laufe der 1920er Jahre der Begriff der Homogenität und das Verhältnis von Pluralität und Demokratie als zentrale Themen der politisch-theoretischen Debatte auf. Alfred Meusel fasst 1928 die Problematik wie folgt zusammen:

155 Diese Problematik spielt in neuesten Analysen spätmoderner Gesellschaften eine bedeutende Rolle; siehe etwa Andreas Reckwitz: Ausführungen über die »Krise des Allgemeinen«; Reckwitz (2019): Die Gesellschaft der Singularitäten, S. 429–442.

156 Hermann Heller hat in der Weimarer Republik die Teilhabe an der »Kulturgemeinschaft« als eine Forderung des Sozialismus und Ziel des Klassenkampfes propagiert, wobei diese – ähnlich wie bei Cohen mit Blick auf die Juden – in keiner bloßen Assimilation an die bürgerliche Kultur bestehen soll, sondern in deren produktiver Fortentwicklung; vgl. Heller (1992): Sozialismus und Nation, S. 458 f., 468–481.

Für die moderne Demokratie [...] ist als Entwicklungstendenz zu konstatieren, daß sie den Kreis der Personen, die zur Mitwirkung bei der Bildung des Staatswillens beruft, ständig erweitert hat – und zwar nach Rasse, Konfession, sozialer Stellung wie nach Alter und Geschlecht. Dieses Wachstum in der Zahl der vollberechtigten Staatsbürger steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der zuvor gekennzeichneten Vereinheitlichungstendenz, die den wesentlichen Bestandteil der Demokratie bildet. [...] Aus der klarbewußten oder dunkel erahnten Erkenntnis dieser Klippe sind die die Durchsetzung demokratischer Formen so häufig begleitenden Strebungen zu erklären, den Kreis der zur Mitwirkung Berufenen von vornherein so einzuengen, daß ein hohes Maß von Homogenität gewährleistet erschien [...].¹⁵⁷

Meusel folgt hier Carl Schmitt, der in seiner Schrift *Die geistesgeschichtliche Lage des modernen Parlamentarismus* in diametralem Gegensatz zu Cohen die »Homogenität« als unabdingliches Element der Demokratie erachtete, die »nötigenfalls« auf dem Weg der »Ausscheidung und Vernichtung des Heterogenen«¹⁵⁸ zu bewerkstelligen wäre. Schmitt hat diese Herstellung von politischer Gemeinschaft durch die Aussonderung des Anderen als »Fremden« und »Feind« in seiner klassischen Abhandlung *Der Begriff des Politischen* begründet.¹⁵⁹ Cohen konnte zweifellos noch mit der starken zentripetalen Kraft des wilhelminischen Staates und einem stabilen Konzept von Nationalkultur rechnen, wohingegen in Weimar die Fliehkräfte der sozialen und kulturell-wertmäßigen Gegensätze bei Staatsdenkern wie Carl Schmitt oder Hermann Heller zu einer besorgten Suche nach Sicherungen staatlicher Integrität und damit zum Konzept einer substantiellen Homogenität der Zusammengeschlossenen führen sollten.

Cohen selbst würde in einer solchen Logik der Schließung das Verharren in der Form der bloßen Mehrheit sehen, die das ethische Ideal des allheitlichen Zusammenschlusses negiert, also das Gegenteil der sittlichen Politik, wie sie von ihm entfaltet wird. Den Begriff einer »naturwüchsigen« Gemeinschaft als Gegenbegriff zu dem der »künstlichen« Gesellschaft, dessen Hochkonjunktur in den Jahren vor dem Weltkrieg beginnen sollte,¹⁶⁰ lehnt er entsprechend als politischen Leitbegriff ab. Gemeinschaft, die sich durch Sonderung konstituiert, ist »Mehrheit; der Allheit gegenüber bedeutet sie daher nur eine Relativität«. ¹⁶¹ Die »relativen Gemeinschaften« – Familie und Berufsgemeinschaften, religiöse und

157 Meusel (1928): Zur Problematik der politischen und sozialen Demokratie, S. 142. Maßgebliche Beiträge im Rahmen dieser Debatte sind u. a. Schmitt (1969): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus; Schmitt (1930): Staatsethik und pluralistischer Staat; Smend (1928): Verfassung und Verfassungsrecht; Heller (1992): Politische Demokratie und soziale Homogenität; Lanque (1995): Die Theorie politischer Einheitsbildung in Weimar. Siehe auch Abschnitt 9.4.4 dieses Buches.

158 Schmitt (1969): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, S. 14.

159 Vgl. Schmitt (1953): *Der Begriff des Politischen*, S. 27.

160 Ein wichtiges Ereignis in diesem Zusammenhang ist das Erscheinen der zweiten Ausgabe von Ferdinand Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* 1912; vgl. Tönnies (1912): *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

161 Cohen (1904): *Ethik des reinen Willens*, S. 458.

(ethno-)kulturelle Gemeinschaften – sind zwar an sich keineswegs verwerflich, sie bilden einen unproblematischen Bestandteil des sozialen Zusammenlebens; sie verdienen jedoch »nur dann scharfe Bekämpfung, wenn sie die erschöpfende Vertretung der Gemeinschaft zu sein« sich anmaßen, »sich an die Stelle der Allheit« setzen und »gar keinen Blick für das Desiderat der Allheit«¹⁶² haben. Unvereinbar wäre die Allheit damit auch – ganz abgesehen von der Vorstellung eines Staats der rassistischen Blutsgemeinschaft – mit der Idee eines proletarischen Klassenstaates, die eben darin besteht, dass ein Teil der Gesellschaft für sich reklamiert, das »wahre Ganze« zu verkörpern, und damit Herrschaftsanrechte verbindet.

Sehr ähnlich hat Émile Durkheim in seinen bereits zitierten Vorlesungen zur *Physik der Sitten und des Rechts* die Aufgabe des Staates darin erkannt, den gesellschaftlichen »Sekundärgruppen« oder auch »Teilgemeinschaften« gegenüber »die Rechte und Interessen der umfassenden Gesellschaft zu vertreten« und sie daran zu hindern, »den repressiven Einfluss auf den einzelnen auszuüben, den sie ansonsten ausüben würden«.¹⁶³ Insofern sie Rechte an die exklusive Mitgliedschaft durch Geburt oder aber an ein bestimmtes religiöses Bekenntnis bindet, wäre auch die kulturelle und religiöse Gemeinschaft der Mehrheitsbevölkerung eine solche repressive Sekundärgruppe. Der Staat schützt aber nicht nur Außenstehende vor der Macht solcher Gruppen, sondern er befreit die Subjekte vom Zwang, sich um des Genusses von Rechten willen den Gruppennormen anpassen zu müssen. Er erreicht beides, indem er selbst rechtlich die Mittel für das Verfolgen von Zwecken bereitstellt und so die Individuen aus Abhängigkeiten und so von den Zwängen der Gemeinschaften entbindet.¹⁶⁴ Nicht das Individuum und das Kollektiv bilden also in der Perspektive Durkheims Gegenpole in der inneren Dialektik des die gesellschaftliche Realität ordnenden staatlichen Denkens, sondern das Individuum und der Staat als Repräsentant des Allgemeinen zum einen und die Teilgemeinschaften zum anderen. Dem könnte hinzugefügt werden, dass über den Schutz des Individuums vor den Teilgemeinschaften hinaus individuelle Autonomie auch einen Bereich der Nicht-Rechenschaftspflichtigkeit gegenüber der politisch-staatlichen Mitwelt erfordert, wobei die Bestimmung dieses Bereichs wiederum selbst Sache der intersubjektiven Verständigung und Teil der genossenschaftlichen Produktion von Autonomie wäre.

162 Ebd., S. 459.

163 Durkheim (1991): *Physik der Sitten und des Rechts*, S. 92.

164 Die Einzelnen sollen nicht nur »von jeglicher ungerechten und erniedrigenden Abhängigkeit« frei sein, sondern »sich den anderen und der Gruppe zuwenden« können, »ohne seine Persönlichkeit dabei zu verlieren«. Ebd., S. 105.

Im Sinne Cohens könnte dieser von der Macht der »relativen« Gemeinschaften abgelöste Freiheitsraum als Zweck der Politik, der politischen Konstruktion von Allheit gelten: Freiheit gegenüber ökonomischen Gruppen wie den Eignern von Kapital und Produktionsmitteln oder auch gegenüber dominanten, sich ethnisch-kulturell definierenden Gruppen. Der Staat setzt diesen gleichsam von außen ihre Schranken, indem er sie durch das Mittel des Rechts in ihrer Macht einschränkt; aber er könnte dies nicht, wenn er die Teilgemeinschaften nicht auch »von innen«, nämlich durch einen Wandel des Denkens durchdringen würde. Der auf der Basis von Recht und Zwangsgewalt durchsetzende Staat könnte sich nicht gegen die Macht der Teilgruppen durchsetzen, wenn nicht ein Prozess der Moralisierung der Gesellschaft im Sinne seiner Zwecke einhergehen würde.¹⁶⁵ Dieser Prozess entspricht eben der von der Ethik her konzipierten Politik Cohens. Das sittliche Selbstbewusstsein versenkt sich »in die Fülle und die Energie der sittlichen Richtungen und Betätigungen, welche in der Einheit des Staates zusammenlaufen«,¹⁶⁶ um von dieser ausgehend zur Bestimmung eines Allgemeinen, eines gemeinsamen Bodens und gemeinsamen Zwecks zu gelangen, was nur durch die Überwindung von bestehenden (sozialen, ethnokulturellen, religiösen usw.) geschlossenen Identitäten und einer entsprechenden Fortbildung und Ausweitung bestehender Zusammenschlüsse gelingt. Diese sind jedoch stets der konkrete Ansatzpunkt und Rahmen des sittlich-politischen Wirkens.

Das ethische Selbstbewusstsein Cohens ist eines, dessen Streben auf die reale universelle Integration der heterogenen Interessen und Kräfte geht. Der Staat, auf den es gerichtet ist und an dessen Erweiterung es arbeitet, soll sich letztlich zu einer universellen Staatlichkeit ausweiten, der nichts Fremdes und kein Feind mehr gegenüberstehen. Cohen setzt sich durchaus mit dem möglichen Zweifel daran auseinander, ob das Ideal des sich immer weiter ausdehnenden Verbandes der Staats- und Rechtsgenossen nicht die Grenzen real möglicher staatlicher Integration missachtet. Es »kann der idealistische Zweifel entstehen«, so Cohen, »ob ethische Reinheit an dem Materiale des geschichtlichen Staates durchführbar ist. Es könnte scheinen, dass die Bedingungen des positiven Rechts und des positiven Staats von unvereinbarer Art wären mit denen des reinen Willens.«¹⁶⁷ Wäre dies der Fall, müssten Ethik und Politik, Ideal und Wirklichkeit auseinanderfallen; die Ethik wäre unfähig zur Beherrschung der Materie des politischen Lebens, die Politik als Kunst der Machterringung und -ausübung hätte sich auf das Mögliche zu beschränken und den idealistischen Vorstellungen vom universalen Zusammenschluss keine Aufmerksamkeit zu schenken. Hält man indes am

165 Vgl. ebd.

166 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 410.

167 Ebd., S. 410 f.

Gegenteil fest, so stellt sich unweigerlich die Frage: »Wann wird jener Staat in Wirklichkeit erscheinen, der Staat des Ideals?«¹⁶⁸

Konkret bezieht sich diese Auseinandersetzung mit dem »idealistischen Zweifel« bei Cohen nicht auf die innerstaatliche Integration, sondern auf die zwischenstaatliche. Auch der Krieg bedeutet ein Herausgefordertsein durch den Fremden, mit dem man sich auseinanderzusetzen hat bis zum Finden eines neuen, gemeinsamen Bodens, oder aber ihn im Sinne Schmitts bekriegen wird bis zu seinem, zum eigenen oder aber zum gemeinsamen Untergang. Im Falle des Krieges – als aktueller Zustand oder als Möglichkeit – ist es aber der Staat als Ganzer, der sich mit einem anderen Staat zu einer juristischen Person zusammenschließen und einen Rechtszustand herzustellen hat. In diesem Sinn erhoffte sich Cohen vom Ersten Weltkrieg die Schaffung eines Staatenbundes, der im ethischen Begriff des Staates als Forderung enthalten sei.¹⁶⁹ Die Vollendung des Staatsbegriffs fordert, dass kein Außen bestehen bleibt, mit dem der Staat nicht in Form der Genossenschaft verbunden ist. Daher ist im Jahre 1914, in dem *Deutschtum und Judentum* erschien, der begonnene »gerechte Krieg« in Cohens Augen die »Vorbereitung des ewigen Friedens«.¹⁷⁰

In Cohens durchaus das aus dem Vorhergehenden bekannte Motiv der Umkehr durch die Katastrophe enthaltenden Philosophie des Fortschritts sind es also die sozialen Verwerfungen des Kapitalismus sowie Migration und Krieg, die den empirischen Staat mit seinen bestehenden Schließungen zu einem menschheitlichen Staat entgrenzen. Zwischen diesen besteht dabei ein Zusammenhang, wie Cohen zu Beginn des Weltkriegs trotz seines patriotischen Eintretens für das Deutsche Reich nicht verborgen blieb; deshalb müssten der soziale Kampf der Arbeiterschaft auch einer für den Internationalismus, der für den Frieden hingegen auch einer für sozialpolitische Regulierung der Wirtschaft sein.¹⁷¹ Die Menschheit

168 Ebd.

169 Cohen (1923): *Deutschtum und Judentum*, S. 54.

170 Ebd., S. 55. Ähnlich hat Hans Kelsen eine Kontinuität zwischen Staatsrecht und Völkerrecht gesehen.

Seine Argumentation ist dabei aber nicht ethisch, sondern erkenntnistheoretisch motiviert; die regulative Idee der Grundnorm zielt auf eine synthetische Einheit der partikularen Rechtsgebilde des Staatsrecht im internationalen Recht ab. Vgl. Kelsen (1958): *Die Einheit von Völkerrecht und staatlichem Recht*. Cohens Rechtsphilosophie hatte Einfluss auf Kelsens Völkerrechtslehre; vgl. Jakob (2004): *Kelsens Völkerrechtslehre zwischen*

Erkenntnistheorie und Politik, S. 1045.

171 Vgl. Cohen (1923): *Deutschtum und Judentum*, S. 56–58. Cohen spricht von einem »Wettkampf der Völker in Industrie und Handel« und »Expansionserscheinungen des Kapitalismus«, die zum Krieg geführt hätten. Er betont dabei den patriotisch-apologetischen, nichtsdestotrotz gegenüber den »kulturalisierenden« Deutungen des Weltkrieges wie jener Hugo Balls zutreffenden Standpunkt, dass die Rede vom deutschen Militarismus als Verursacher des Krieges die ideologische Funktion erfüllt, den Konflikt und die Kriegsmotive der einzelnen Länder aus der verbindenden Wirtschaftsstruktur zu erklären.

ist für den Marburger Philosophen der »ethische Leitstern für die sittliche Entwicklung aller Nationen, wie aller sittlichen Individuen«,¹⁷² daher ist vom Staat auszugehen, aber zur Menschheit fortzuschreiten.¹⁷³ In kategorialer Ausdrucksweise bedeutet dies: Die Allheit des Staates ist als menschheitliche zu bestimmen.

Die Allheit ist zwar bei Kant als Verstandeskategorie ein logisches Konstitutionselement endlicher Gegenstände; sie ist aber zugleich das Mittel, durch das die unendlichen Vernunftideen zu inhaltlicher Bestimmtheit gelangen. Die Unendlichkeit macht sich geltend in der Rücknahme der Totalitätsattribution gegenüber jeder gegenständlichen Totalität. Die *Welt* etwa als regulatives Ideal der Erkenntnis – die »erkenntnistheoretisch akzentuierte« Formulierung des Weltbegriffs lautet in der *Kritik der reinen Vernunft*: »das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Großen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung als durch Teilung«¹⁷⁴ – ist Anwendung und Negation der Allheits- bzw. Totalitätskategorie zugleich; sie ist das Nicht-Objektivierbare, das die erkenntnismäßige Objektbildung anleitet, das Nicht-Totalisierbare, das den Prozess der Totalisierung der Erkenntnis vorantreibt. Die Menschheit ist das Analogon zum Weltbegriff in der Ethik und Politik und der Staat das Analogon zur Synthesis der Erkenntnis. Nicht der als ein feststehendes Gebilde, sondern als ein Prozess des Sich-Zusammenschließens einer Vielheit verstandene Staat Cohens generiert die Menschheitsgemeinschaft im Zuge der Setzung, Kritik und Neubestimmung des Allgemeinen. Der sich selbst revidierende und in Situationen des Umbruchs und der Krise neu konfigurierende, auf den zuvor Ausgeschlossenen ausgeweitete genossenschaftliche Zusammenschluss in Staat und Recht bringt den »Begriff des Menschen [...] nach dem Grundgesetze der Wahrheit zu Stande«¹⁷⁵, wie Cohen schreibt. Die Gemeinschaft der Menschheit ist als Ziel der Geschichte anzustreben.

Aus der historisch-faktischen Perspektive aber ist dieser Prozess einer, der durch läuternde und erkenntnisbringende Not und Leiderfahrungen führt, in denen das Illusionäre an den von ihm selbst verursachten Folgen zusammenbricht. Diese Erfahrungen sind es, die die realhistorischen Bewegungskräfte darstellen, die von Cohen in ihrer logischen Form begriffen wurden: Die Menschheit als der Inbegriff des Allgemeinen, das im genossenschaftlichen Zusammenschluss erreicht wird, verliert seinen inhaltsleer-abstrakten Charakter, wird zu einem sich immer konkreter ausgestaltenden und sich institutionell verkörpernden Zusam-

172 Ebd., S. 53.

173 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 411.

174 Kant (1796): Kritik der reinen Vernunft, A 418/B 445, S. 447.

175 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 91.

menschluss, der aus dem Zusammenbruch der staatlich-politischen Schließungen und Sondergemeinschaften und sich aus Feindschaftsverhältnissen konstituierenden Identitäten hervorgeht.

Die beiden Weltkriege sind Zeugnis dieser Dynamik. Sie führten zum Versuch, eine Menschheitspolitik und eine rechtliche Organisation der Menschheit einzurichten – durch den Völkerbund, später durch die Vereinten Nationen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Auch bei Cohen finden sich Elemente einer *pathischen* Motivierung von ethischer Praxis und Politik, eine Rückgewinnung des Menschen aus seiner katastrophischen Verlorenheit, die das Bild der Geschichte prägt. Der Antrieb für den Zusammenschluss zur Bannung des Krieges zwischen den Individuen, sozialen Gruppen und Völkern ist in der Erfahrung der Not gegeben. Indes ist die Möglichkeit des universalen Zusammenschlusses, der Ausweitung von Staatlichkeit und Rechtsgemeinschaft bis zu diesem hin nicht durch die Erfahrung zu verbürgen. An dieser Stelle tritt der theologische Untergrund hervor, der Cohens praktische Philosophie trägt. Die praktische Vernunft verlangt eine Garantie dafür, dass das ethische Streben, das »vom Staate ausgegangen« ist, um »zur Menschheit«¹⁷⁶ fortzuschreiten, nicht ins Leere führt. Das zeitgenössische politische Denken, mit dem sich Cohen zu Beginn des 20. Jahrhunderts konfrontiert sieht, steht aber diesem Bedürfnis der praktischen Vernunft entgegen.

Man vermisst die Wirklichkeit, wie man es nennt, für die Sittlichkeit. Man sieht eben nur Naturwesen in den Menschen und in den Völkern der Geschichte. Das Leben der Menschen und der Völker scheint daher am treffendsten unter dem Bilde gefasst, mit dem Darwin den alten Heraklit verjüngt hat. Der Krieg ist der Vater des Alls. [...] Das ist charakteristisch für unsere Zeit, dass die Besten und Edelsten nicht Anstoss nahmen an dem Kampfe ums Dasein, als der Devise des menschlichen Lebens und Wirkens.¹⁷⁷

Unter der Voraussetzung einer solchen Auffassung von der politischen »Wirklichkeit« ist die Abschließung in in Feindschaftsverhältnissen stehenden relativen Gemeinschaften alternativlos, in denen eben die Freund-Feind-Relation zum zentralen Faktor der begrenzten nationalen, klassenmäßigen, religiösen etc. Solidarisierung wird.

Diesem Geist der Sonderung stellt Cohen die jüdische Religiosität entgegen, die nicht nur als eine Artikulation sittlicher Ideale in Form von Glaubenssätzen, sondern als ein aus spezifischen historischen Erfahrungen hervorgegangenes Denken erscheint. Als Zentralgestalt des Judentums gilt Cohen der Prophet, in dessen »politische[m] Denken [...] seine Moral und seine Religion« gereift sind

¹⁷⁶ Ebd., S. 411.

¹⁷⁷ Ebd., S. 408.

und der als »Vertreter des Menschen unter den Völkern«¹⁷⁸ den »Zustand des Friedens in der Einen Menschheit«¹⁷⁹ beschreibt. Der Prophet des Judentums ist »nicht regierender Staatsmann, noch Orakel erteilender Priester«, sondern »Anwalt der Armen, die von der Herrschaft am Staate ausgeschlossen sind«,¹⁸⁰ er ist aber selbst Vertreter eines Volkes, in dessen Bewusstsein sich die Situation des Exils eingepägt hat. Wie der Prophet dem Armen einen Platz im Zusammenschluss der Menschen sichern will, ist das Signum der jüdischen Erfahrung das Zusammenfallen der »politische[n] Sehnsucht auf die Freiheit des eigenen Volkes« mit der nach der »Befreiung der Menschen vom Kriege der Völker«¹⁸¹. Durch seine historische Erfahrung, durch die ihm beschiedenen »Wandelungen und Leiden« ist der Glaube des Judentums einer, der auf den universellen menschheitlichen Zusammenschluss ausgerichtet ist – ein Einheitsdenken, das sich in seinem Monotheismus spiegelt:

Im Exil lernten sie [die Juden; Anm. A. D.] fremde Völker kennen und schätzen. So wurde der abstrakte Gedanke des einzigen Gottes immer eindringlicher und wärmer ihnen zu dem natürlichen und lebendigen Gedanken des Einzigen Gottes nicht nur unter den Göttern, sondern als des Vaters aller Menschen; als des Urbildes, dessen Ebenbild der Mensch ist. Nichts schien ihnen daher ein härterer Widerspruch gegen die Einheit Gottes, als die Vielheit der Völker, sofern sie sich in einem feindlichen Gegensatze gegen einander ausprägt. [...] Der Krieg wird ihnen zum Symbol jener falschen Menschheit, die sich in die vielen feindlichen Völker spaltet. Der Eine Gott fordert die Eine Menschheit. Der Krieg muss aufhören; dieser Kampf ums Dasein der Völker. Friede muss auf Erden werden. Der Friede ist die Sittlichkeit.¹⁸²

Es ist der prekäre Status des auf die Staaten verstreuten jüdischen Volkes, der bedingt, dass das Streben nach dem Allgemeinen seine eigenste Sache wird – in der hier anvisierten international-extensiven Weise, aber auch in einer auf das Innere der Staaten und Gesellschaften gerichteten *intensiven* Weise. Es ist anzunehmen, dass die jüdische Erfahrung, wie sie von Cohen beschrieben wird, einen Standpunkt angibt, der nicht an ein national-partikulares Subjekt gebunden ist – dies würde ja wieder einen Rückfall in die Naturkategorie des Volkes bedeuten –, sondern eher einen Standpunkt, der in der europäischen Geschichte traditionell von Juden eingenommen wurde und der für die jüdische Religiosität eine formative Wirkung einnehmen sollte, aber prinzipiell von unterschiedlichen Gruppen eingenommen werden könnte, die die Erfahrung der Marginalisierung und des Ausschlusses machen, aber auch der Transzendierung bestehender identitärer

178 Ebd., S. 382.

179 Ebd., S. 383

180 Ebd., S. 382.

181 Ebd., S. 384. Zu diesem Motiv in der Kriegsphilosophie Cohens vgl. Vatter (2017): Nationality, State and Global and Constitutionalism.

182 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 382 f.

Trennlinien zwischen den Gemeinschaften. Von dieser Position an den Rändern und Grenzen aus werden im prophetischen Denken neue, umfassendere Vereinigungen imaginiert. Die vollendet vereinigte Menschheit wird aber in der jüdischen Prophetie nicht als ein bloßes Sollen ausgesprochen, sondern als kommander Zustand angekündigt. Die Zukunft als »Leitstern der Politik, und somit der Religion« bedeutet einen Bruch mit den scheinbar ehernen Gesetzen, die die bestehende Wirklichkeit bestimmen, »den Anfang einer neuen Zeit, einer neuen Welt, einer neuen Menschheit«.¹⁸³ Im »prophetischen Messianismus« liegt ein »unversöhnlicher Gegensatz zu dem, was die Historie Weltpolitik« nennt, der gerade seine »sittliche Urkraft« bildet und die »gewaltigste Idee« darstellt, »welche die Ethik aus einem der philosophischen Methodik fremden Gebiete zu entlehnen und aufzunehmen hat«.¹⁸⁴ Er zweifelt nicht nur an der Unüberwindlichkeit der bestehenden Grenzen des friedlichen Zusammenschlusses, er verweigert nicht nur dem »Gesetz« des Kampfes ums Dasein die Anerkennung, sondern spricht den kommenden Zusammenschluss als eine Gewissheit aus.

Damit bewahrt die Religion die Ethik vor der Verzweiflung an ihrer Aufgabe. Der prophezeite »Sieg des Guten bedeutet die Sicherung des Guten gegenüber allen Zweifeln, Bedenken und Erfahrungen, die sich auf die natürlichen und geschichtlichen Unvollkommenheiten des menschlichen Daseins beziehen«.¹⁸⁵ Sie schließt – wie bereits bei Kant – die Kluft, die sich zwischen der Natur und dem ethischen Wollen öffnet.¹⁸⁶ Cohen bezeichnet den Gegenstand der prophetisch-messianischen Verkündung als den Gedanken der »Ewigkeit«. Ewigkeit ist nicht als zeitlicher Begriff, als Zeitquantum oder Punkt in der Zeit zu verstehen, sondern als ein ethischer Begriff; sie »bedeutet nichts anderes als den Blickpunkt für das rastlose, endlose Vorwärtsstreben des reinen Willens«,¹⁸⁷ dessen Energien von der Überzeugung abhängig sind, dass die Einlösung des Zwecks dieses Strebens, die menschheitliche Vereinigung, durch Gott als ein Ereignis der Zukunft verbürgt ist. Die Ewigkeit ist ein außerhalb der fassbaren gegebenen Wirklichkeit liegender Punkt, auf den jedoch der Wille bezogen bleiben muss, will er den Menschen seiner wahren Bestimmung nach hervorbringen – eine Bestimmung, die eben durch das prophetische Wort und Beispiel ausgesprochen wurde. Die Forderung der Ethik lautet, in den eigenen Handlungen die prophezeite Zukunft zu bekräftigen, also im Namen der werdenden Menschheit zu handeln.

Indem aber die Prophetie und damit die Religion zur entscheidenden Triebkraft der ethischen Politik und damit der Überwindung der Entzweigungen

183 Ebd., S. 384.

184 Ebd., S. 385.

185 Ebd., S. 428.

186 Vgl. Lembeck (2018): Die Menschwerdung des transzendentalen Subjekts, S. 71–74.

187 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 388.

werden, die Staat und Politik der Gegenwart ausmachen, erhält die Cohensche Politik eine idealistische Begründung, die nicht aufzeigen kann, ob in der Verfasstheit der Materie des sozialen Lebens Strukturen und Prozesse vorliegen, die mit dem Willensziel des fortschreitenden Zusammenschlusses korrespondieren. Dem »idealistische[n] Zweifel, [...] ob ethische Reinheit an dem Materiale des geschichtlichen Staates durchführbar ist«, ¹⁸⁸ von dem Cohen oben spricht, wird idealistisch begegnet durch eine Adaption des kantischen Vernunftglaubens an den »Sieg des Guten«. ¹⁸⁹ Damit entfernt sich Cohen aber vom soziologischen Realismus der Genossenschaftstheoretiker Gierke und Preuß, die den genossenschaftlichen Zusammenschluss als Ausdruck von Interessengemeinschaften und damit eines der Verrechtlichung als juristischer Person vorgängigen »Gemeinwillens« gedeutet haben. Auch Cohen ist klar, dass der Staat als gesellschaftliches Substrat solche sozialen Interessenlagen hat; in ihrer Bündelung und Zusammenfassung machen sie, wie es in einer bereits angeführten Stelle aus der *Ethik des reinen Willens* heißt, die »Fülle und die Energie der sittlichen Richtungen und Betätigungen« aus, welche »in der Einheit des Staates zusammenlaufen« ¹⁹⁰ sollen. Man könnte also Cohen vorhalten, dass die ethische Politik mehr verlangt als religiöse Sinngarantien für ihre Forderungen. Es stellt sich die Frage nach der Logik der Interessenbeziehungen, die den Untergrund von Staat und Recht bilden. Ohne deren Klärung hängt die von Cohen anvisierte ethische Politik gleichsam ohne irdisches Fundament in der Luft.

Indes kann auch argumentiert werden, dass der langsame, auf Umwegen voranschreitende, Rückschläge in sich enthaltende Weg der liberalen Demokratie, wie sie 1919 eingerichtet wurde, von Glaubenshaltungen lebt, die in einer Überschreitung des empirisch Gewissen oder Beweisbaren an der Vorstellung des Sieges des im eigenen Sinne Guten festhalten. Diese Vorstellung ist, je nach den von den unterschiedlichen politischen Kräften vertretenen Ideologien, unterschiedlich bestimmt, und kleidet sich in unterschiedliche, religiös oder auch säkulargeschichtsphilosophische teleologische Narrative. Die Demokratie bedeutet eine Abgabe von Kontrolle an einen dialogisch-kommunikativen Prozess, das Vertrauen in sein Wirken im Sinne der eigenen Ideale und Werte. Das Verlangen nach totaler Kontrolle über den Verlauf der Geschichte hingegen findet Ausdruck in der Diktatur. In diesem Sinne kommt die Demokratie ohne eine »Sprung in den Glauben«, ähnlich jenem bei Cohen, nicht aus. ¹⁹¹

188 Ebd., S. 410.

189 Ebd., S. 428.

190 Ebd., S. 410.

191 Siehe dazu der letzte Abschnitt dieses Buches.

8.2.5 Von der Hypothese zur Kritik der Politik

Hermann Cohen liefert in seiner Adaption der Genossenschaftstheorie eine Bestimmung der formalen, d. h. logisch-begrifflichen Operationen innerhalb eines politischen Prozesses, in dem sich ein Gemeinwesen als genossenschaftlicher Zusammenschluss zu konstituieren sucht und der – auch wenn Cohen selbst die Bezeichnung »sittlich« bevorzugt – als demokratischer zu bezeichnen ist, da erst durch die Demokratie sich beide Pole des Zusammenschlusses unverstellt manifestieren können: die Vielheit als zusammenzuschließendes Objekt und als durch gemeinsame Beschlussfassung einendes Subjekt. Der »Begriff der juristischen Person in der Genossenschaft«, der in der Verbindung von Einzelwillen »eine neue Art von Willen, eine neue Art von Selbstbewusstsein, und demgemäß eine neue Art von Rechtssubjekt« schafft, ist als leitende »Hypothese«¹⁹² ein »Werkzeug der Wahrheit«¹⁹³, das bei der demokratischen Generierung von Recht zur Anwendung gelangt. Die Hypothese ist der gleichermaßen an der platonischen Tradition wie an der neuzeitlichen Forschungslogik angelehnte Begriff, den Cohen anstelle der individualistischen *persona ficta*, aber auch Gierkes substantialistischer Begriffe der »Gesamtextistenz«¹⁹⁴ oder des »Gemeingeistes«¹⁹⁵ verwendet. Sie ist der konzeptionelle Kern eines nicht-substantialistischen, relationalen¹⁹⁶ Verständnisses genossenschaftlich-staatlicher Integration und der Gesamtsubjektivität.

Cohen steht hier Jellinek, der in guter neukantianischer Manier den Staat als gedankliche »Synthese«¹⁹⁷ verstand, philosophisch näher als dem Genossenschaftstheoretiker Gierke mit seiner Annahme *realer Verbandspersönlichkeiten*.¹⁹⁸ In der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geführten Debatte um die Frage des Staates der Rechtspersönlichkeit des Staates, in der sich als Antipoden Friedrich Carl von Savigny und die historische Rechtsschule als Vertreter der »Fiktionstheorie« der staatlichen Gesamtpersönlichkeit und Otto von Gierke als Verfechter der Idee der realen Verbandspersönlichkeit gegenüberstanden,¹⁹⁹ vertrat Jellinek in Verteidigung der »Realität« der Gesamtperson eine originelle, gleichermaßen von Kant wie von Ernst Machs *Analyse der Empfindungen* inspirierte Position. Den Vorwurf, die Erhebung einer »Kollektiveinheit zum

192 Ebd., S. 210, Hervorhebung A. D.

193 Ebd., S. 95.

194 Gierke (1915): Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien, S. 26.

195 Ebd., S. 9.

196 Vgl. zur Unterscheidung von relationalem bzw. funktionalem und substantialistischem Staats- und Rechtsverständnis Marck (1925): Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie.

197 Jellinek (1914): Allgemeine Staatslehre, S. 170.

198 Vgl. Gierke (1915): Die Grundbegriffe des Staatsrechts, S. 26, 94 f.

199 Vgl. Koessler (1949): The Person in Imagination or Persona Ficta of the Corporation.

Rechtssubjekt« basiere auf einer »Fingierung einer nicht existenten Substanz«, entkräftet Jellinek damit, dass diese Fiktion ebenso im Individualleben passiere und dass diese Fiktion nicht der Realität gegenüberzustellen sei, sondern sie als *Realfiktion* wirklichkeitsstrukturierenden Charakter hat:

Vielmehr existieren alle Einheiten, die das Recht zu Subjekten erhebt, in eben derselben Weise. Dem naiven Denken scheint das menschliche Individuum selbstverständlich eine substanzielle, mit sich stets identische Einheit zu sein. In Wahrheit aber ist der Mensch in seinem Lebenslaufe vom Kinde bis zum Greise in unausgesetzter körperlicher und psychischer Wandlung begriffen. Das menschliche Individuum bietet der objektiven wissenschaftlichen Betrachtung eine ununterbrochene Reihenfolge innerer und äußerer Zustände dar. Die Zustände werden durch eine in uns sich vollziehende Synthese zu einer Einheit, der des Individuums, zusammengefaßt, ohne daß wir behaupten können, daß sie in gleicher Weise auch real, d. h. außer uns existiere. Denn ein den wechselnden Akten subsistierendes Ich, einen Träger der psychischen Veränderungen und Zustände als ein reales Wesen hinstellen, heißt bereits eine metaphysische, wissenschaftlich niemals streng beweisbare Idee aussprechen.²⁰⁰

Es ist das praktische Bewusstsein, das zum einen den Anderen als zuschreibungs-fähige Person fasst, zum anderen aber von einem verantwortlichen Selbst als Ursprung der Handlungen ausgeht. Die Vorstellung dieses freien, verantwortungs-fähigen Selbst muss, wie an Kant anschließend zu sagen ist, alle unsere Handlungen begleiten.

Die Empfindungen stellen eine Mannigfaltigkeit des Heterogenen dar, wie Mach lehrt, die es erforderlich macht, die Selbstobjektivierung laufend von Neuem zu leisten. Die Konstituierung des Ichs ist ein niemals abgeschlossener, einen laufenden Einsatz des Subjekts erfordernder Prozess, weil das Ich sich selbst ein transzendenter Gegenstand ist. Das Ich ist sich selbst problematisch. Diese Problematizität des personalen Ichs wird von Cohen durch die Rede von der Hypothesis auf die Gesamtperson übertragen. Die Gesamtperson muss sich selbst laufend von neuem problematisieren und objektivieren, und diese Objektivierung findet in einem »Denkprozess« im Sinne Georg Jellineks statt, der die Vielen einbindet und die institutionelle Gestalt demokratisch-öffentlicher Beratungs- und Entscheidungsverfahren hat. Die Problematizität des Selbst ergibt sich dabei deswegen laufend von Neuem, weil die Elemente, die die Gesamtperson ausmachen, ständig im Wandel sind.

Die Hypothesis sei bei Platon, der sie als philosophische Methode begründete,²⁰¹ als »allgemeiner Vorwurf, als Aufgabe gedacht, welche durch die wissen-

200 Jellinek (1914): Allgemeine Staatslehre, S. 170 f.

201 Zum Begriff der Hypothesis bei Platon vgl. Rosenmeyer (1960): Plato's Hypothesis; Byrd (2007): Dialectic and Plato's Method of Hypothesis und mit Blick auf den Marburger Kontext v. a. Natorp (1921): Platos Ideenlehre, v. a. S. 461–487; und Hartmann (1965): Platos Logik des Seins, v. a. S. 204–257. Cohen setzt dabei die Hypothesis dem platonischen Konzept der »Schau« entgegen. Während in der Rede von der

schaftliche Behandlung zu lösen und zu beweisen sei. Die Idee, als Hypothese gedacht«, so Cohen weiter, »ist mithin keineswegs die Lösung der Aufgabe, sondern vielmehr nur die genaue Bestimmung der Aufgabe selbst.«²⁰² Umgelegt auf die Politik ist daraus zu folgern: Die Idee der juristischen Person ist die Bestimmung einer Aufgabe, die in einem bis in die Gegenwart reichenden politischen Prozess nach ihrer Lösung sucht. Sie ist als »Versuch, Entwurf, Vorannahme, Voraussetzung« mit einem »Axiom« zu vergleichen, das man sich »selbst erdacht und der Forschung zugrunde gelegt hat«²⁰³ und dessen Anwendung angesichts der sich verwandelnden Materie des Sozialen (die Vielheit) sich als Problem laufend von Neuem stellt.

Durch die Hypothese vollzieht sich Politik als eine Wahrheitsprozedur. Sie hat eine normative und teleologische Funktion, insofern sie der Politik eine Tendenz und Zielrichtung vorgibt, in Entwürfen des Sozialen und der politischen Imaginarien, in der Rechtfertigung und der Kritik bestehender Zustände und der Formulierung von Rechtsansprüchen zu immer neuen Konkretisierungen und Artikulationen gelangt. Indem sie einem solchen Prozess der politischen Rechtfertigung und Formulierung von Zielentwürfen und Forderungen zugrunde liegt, ist sie auch ein bedeutender realhistorischer Faktor.²⁰⁴ Seit der

Schau der Idealismus Platons den »Charakter des Mythischen« noch nicht abgelegt hätte, sei mit der Hypothese erst der Schritt zur Wissenschaft getan. Das Verfahren der Hypothese ist nämlich an die »Rechenschaft« gebunden, also an intersubjektive Nachvollziehbarkeit und Ausweisbarkeit. Die Schau ist, so könnte man an Cohen anschließend argumentieren, Sache des einsam monologisierenden Subjekts, die Hypothese Sache des Dialogs. Dem Paradigma der Schau entspricht die Politik Natorps, jenem der Hypothese die Politik Cohens. Cohen (2002): Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten, S. 301, 303. Zur erkenntnistheoretischen Diskussion der Hypothese bei Cohen vgl. Cohen (1902): Logik der Erkenntnis, S. 6 f., 371 f. Rechtsphilosophisch fruchtbar gemacht wurde der Hypothese-Begriff beim Neukantianer und Kelsen-Schüler Fritz Sander, der allerdings die Hypothese lediglich aus einer juristischen Perspektive als forschungsleitendes Postulat der synthetischen Totalität von Rechtsnormen fasst und nicht als ein Prinzip politischer Willensbildung. Vgl. Sander, Fritz (1919/20): Die transzendente Methode der Rechtsphilosophie und der Begriff des Rechtsverfahrens, S. 487 f.

202 Cohen (1923): Deutschtum und Judentum, S. 8.

203 Ebd. S. 8 f.

204 Dabei nimmt dieses Wirken auch weniger explizite Formen an als das offen deklarierte Eintreten für Demokratie und Republik. Hier kann man sich u. a. auf den für die Weimarer Republik wichtigen Staatsrechtslehrer Richard Thoma berufen, der 1923 argumentierte, dass der bereits auf die konstitutionelle und selbst die absolute Monarchie angewendete körperschaftliche Staatsgedanke in »die Richtung der Genossenschaft« weist, deren Wille das Resultat verfassungsmäßigen Zusammenwirkens aller Genossen ist. Vorrechte der Geburt und des Reichtums widersprechen der vollkommenen Idee der Körperschaft. Insofern ist der Satz: Der Staat ist, juristisch betrachtet, eine Körperschaft, erst in der Demokratie eine vollkommene Wahrheit.« Thoma (1923): Begriff der modernen Demokratie, S. 48. Bevor sich Gemeinwesen ab dem späten 18. Jahrhundert zu Volksherrschaften erklärten und sich damit politisch zum vertraglich-genossenschaftlichen Zusammenschluss als staatsbegründendem Prinzip bekannten, war der Genossenschaftsgedanke demnach als Hypothese bereits untergründig in den Konstruktionen der Juristen am Werk und wies in die Richtung der Demokratie. Thomas These erinnert dabei an den

Französischen Revolution kann keine Politik in Europa mehr umhin, sich zu der in der Losung »Liberté, Égalité, Fraternité« zum Ausdruck gelangenden revolutionär-republikanischen Hypothese zu verhalten: ob nun sie aufgreifend und weiterentwickelnd, sie relativierend oder korrigierend oder aber sie gänzlich ablehnend. Sie wird über ihre bürgerlich-formale Einlösung hinausgetrieben im Sozialismus; ihr wird in einer dem Autoritätsprinzip untergeordneten Form Raum gegeben im konstitutionellen Monarchismus; sie wird schließlich als dem Wesen der Volksgemeinschaft fremd abgelehnt in den völkisch-autoritären Bewegungen der Zwischenkriegszeit. Ebenso verhält es sich mit dem auf Hugo Grotius und Kant zurückgehenden Staatenbund, der bei Cohen aus der Ausweitung des Genossenschaftsprinzips von der innerstaatlichen auf die zwischenstaatliche Sphäre und von dem Zusammenschluss von Individuen auf den Zusammenschluss von Staaten entsteht. Auch diesen Versuchen zur Einrichtung internationalen Rechts und internationaler Rechtsprechung seit dem 19. Jahrhundert, die nach dem Ersten Weltkrieg in der Gründung des Völkerbundes kulminieren, fehlen um 1918 ebenso wie heute nicht die Gegner: Ihnen stehen Vorstellungen gegenüber, die die Souveränität des nationalen Staates gegen staatenübergreifende Verbindlichkeiten und Autoritäten in Stellung bringen, mit Blick auf den Verkehr mit dem staatlichen Außen für das Primat der Macht gegenüber dem Recht argumentieren und in völkerrechtlichen Verträgen nur aufkündbare Mittel zum Zweck des eigenen Vorteils sehen.

Für den jungen Marx hat sich Mitte des 19. Jahrhunderts die relevante politische und weltanschauliche Konfliktlage auf zwei Positionen beschränkt, die beide bejahend den Gedanken des Staates als den Garanten gleicher Rechte in sich aufgenommen haben. Sie bestimmt also bereits »axiomatisch« die Auseinandersetzungen der Politik. Im Konflikt zwischen konstitutioneller Monarchie und Demokratie, der zu Lebzeiten Hermann Cohens noch unentschieden blieb, bringen die einander gegenüberstehenden Parteien unterschiedliche Ansprüche vor, eine von beiden Seiten gleichermaßen anerkannte, allerdings unterschiedlich gedeutete Aufgabe zu erfüllen. Im Streit um die Bestimmung legitimer Rechtsansprüche der eigentumslosen und unterprivilegierten Schichten geht es um konkurrierende Wege zur Einlösung der Garantie gleicher Freiheit der Subjekte. Extensive und restriktive Bestimmungen der durch den Staat zu garantierenden Rechte und Güter und damit der staatlichen Zuständigkeiten treffen aufeinander, damit zusammenhängend auch extensive und restriktive Bestimmungen politischer Partizipationsrechte. Dem Prinzip der proportionalen Partizipation an politischen Entscheidungen (etwa im bis zur Novemberrevolution geltenden

Marxschen Ausspruch, die Demokratie sei »das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen«; Marx (1973): Kritik des Hegelschen Staatsrechts, S. 41.

preußischen Dreiklassenwahlrecht), in dem das Gewicht der Stimme des Einzelnen korreliert mit dem von ihm zu leistenden Anteil an der Finanzierung des Gemeinwesens, steht das Prinzip des von allen materiellen (und ab 1918 auch geschlechtlichen) Kriterien absehendes allgemeines und gleiches Wahlrecht gegenüber. Ein Freiheitsverständnis, das Freiheit in der sich selbst überlassenen Entfaltung der individuellen Potentiale sieht, sieht sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend mit einem Verständnis konfrontiert, das den Staat in die Pflicht nimmt, die materiellen Bedingungen der individuellen Entfaltung anzugleichen und damit für sie Verantwortung zu übernehmen. Mit diesen wertbezogenen Aspekten in der Rechtfertigung von politischen Vorhaben verbinden sich dabei stets technisch-ökonomische Aspekte des Gemeinwohls: die seit ihrem Aufkommen diskutierte Frage etwa, in welchem Maße sozialpolitische Eingriffe vertretbar sind mit Blick auf den volkswirtschaftlichen Gesamtreichtum, der nicht nur Verteilungsgrundlage für sozialpolitische Versorgungsleistungen sei, sondern auch die Machtstellung und Wehrhaftigkeit des Staates nach außen.

Es ist dieser Kampf der konkurrierenden Deutungen und Einlösungsversprechungen seiner allgemeinen Aufgabe, in dem der Rechts- und Staatsgedanke zur Fortbildung gelangt. Diese Deutungen sind solche, die aus bestimmten sozialen Positionen und damit Interessenlagen heraus in den Deutungskampf eingebracht werden. Weil die Verfasstheit der sozialen Vielheit sich im permanenten Wandel befindet, lässt sich auch kein Abschluss des politischen Prozesses in einer endgültigen Besetzung des Allgemeinen finden – die Vergenossenschaftung ist daher ein offener Prozess. Cohen schrieb eine politische Philosophie dieses Prozesses, indem er zum einen dessen grundlegende konstruktive Logik offenlegte, zum anderen aber für die Arbeiterbewegung, die jüdische Emanzipation und den pazifistischen Internationalismus Argumente lieferte, die in diesem Prozess normativ in Anschlag gebracht werden sollten. Parteilichkeit und soziale Perspektivität auf der einen, Vernunft auf der anderen Seite widersprechen also einander nicht. Anders als bei Stammler und Natorp liegt der Standpunkt von Vernunft und Philosophie also nicht über der politischen Kampfsphäre, vielmehr erscheint in Cohens Politik als Vollzugsform beider.

In einer von der Matrix des modernen, d. h. bürgerlichen Rechts- und Staatsgedankens bestimmten Politik kann keine Partei den Anspruch auf Macht erheben, ohne sich zumindest den Anschein zu geben, dem Gedanken der Verbindung Freier und Gleicher Genüge zu tun. Jede Partei erhebt für sich den Anspruch, mit ihrem Programm das Allgemeininteresse umzusetzen, reklamiert für sich, von ihrer konkreten sozialen Verortung aus den Blickpunkt des Allgemeinen gegenüber dem sozialen Leben einnehmen zu können. Die Kunst der Politik liegt darin, die eigene soziale Position zum Gesichtspunkt des Allgemeinen zu entgrenzen, das Eigeninteresse zum Gesamtinteresse zu entgrenzen. Die Cohensche Logik

der Politik ist also nicht nur eine Logik der Kritik politischer und sozialer Verhältnisse, sie ist auch ein Rahmen für die politische Artikulation und das (zumindest deklarierte) Selbstverständnis politischer Kräfte. Es ist dies natürlich ein Anspruch, den keine um die Macht streitende Kraft definitiv einlösen kann. Diese Logik kommt zum Tragen in dem, was der junge Marx als die »nur politische Revolution« bezeichnet:

Worauf beruht eine teilweise, nur politische Revolution? Darauf, daß ein *Teil der bürgerlichen Gesellschaft* sich emanzipiert und zur allgemeinen Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer *besondern Situation* aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt. Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also z. B. Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann. [...] Keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft kann diese Rolle spielen, ohne ein Moment des Enthusiasmus in sich und in der Masse hervorzurufen, ein Moment, worin sie mit der Gesellschaft im Allgemeinen fraternisiert und zusammenfließt, mit ihr verwechselt und als deren *allgemeiner Repräsentant* empfunden und anerkannt wird, ein Moment, worin ihre Ansprüche und Rechte in Wahrheit die Rechte und Ansprüche der Gesellschaft selbst sind, worin sie wirklich der soziale Kopf und das soziale Herz ist. Nur im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft vindizieren.²⁰⁵

Der Schein der Koinzidenz des Interesses der Gesamtheit mit dem Interesse der aufsteigenden Klasse liegt darin begründet, dass »im Anfange ihr [das der die Hegemonie erringenden Klasse; Anm. A. D.] Interesse wirklich noch mehr mit dem gemeinschaftlichen Interesse aller übrigen nichtherrschenden Klassen zusammenhängt«, deren »besonderes Interesse« sich »unter dem Druck der bisherigen Verhältnisse noch nicht [...] entwickeln konnte«.²⁰⁶ Marx und Engels geben in der *Deutschen Ideologie* eine Beschreibung des ideellen Kampfes um die politische Vorherrschaft, die gänzlich der bei Cohen besorgten Bestimmung der begrifflich-logischen Leistung von Politik als Neubestimmung und Ausweitung des verbindenden Allgemeinen entspricht. Die Besetzung des Allgemeinen wird dabei aber nicht mehr idealistisch als Einlösungsversuch des allheitlichen Zusammenschlusses und damit als Umsetzung des Rechtsideals gefasst, sondern als eine *ideologische Operation* und ein politisches Darstellungsprinzip, in der die Begriffsbildung im Dienst des Machtgewinns steht. Der Blick auf den geschichtlichen Wechsel der herrschenden Gedanken würde zeigen,

daß immer abstraktere Gedanken herrschen, d. h. Gedanken, die immer mehr die Form der Allgemeinheit annehmen. Jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das aller

205 Marx (1990): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 30 f., Hervorhebungen im Original.

206 Marx/Engels (1969): Die deutsche Ideologie, S. 48.

Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d. h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen. Die revolutionierende Klasse tritt von vornherein, schon weil sie einer *Klasse* gegenübersteht, nicht als Klasse, sondern als Vertreterin der ganzen Gesellschaft auf, sie erscheint als die ganze Masse der Gesellschaft gegenüber der einzigen, herrschenden Klasse.²⁰⁷

Eine Machtfunktion hat die synekdochische (*pars pro toto*) Besetzung des Allgemeinen, weil sie die Grundlage für die Allianzbildung zwischen Gruppen mit unterschiedlichen sozialen Voraussetzungen darstellt, deren Differenzen erst im Zuge des revolutionären Prozesses aufklaffen können – man denke etwa an das Verhältnis zwischen dem Bürgertum und den kleinbürgerlich-frühproletarischen Sansculotten in der Französischen Revolution –, die aber auch in stabiler Vereinigung bestehen und damit eine Konstellation der gesellschaftlichen Vorherrschaft bzw. Hegemonie konstituieren können.

Weil aber das positive Ergebnis erfolgreicher politischer Revolutionen eine Ausweitung von Rechtsansprüchen und eine zunehmend »breitere Basis« der Herrschaft, d. h. eine zunehmende Demokratisierung, darstellt, hat jeder weitere, an den Resultaten vorhergehender Kämpfe anschließende Emanzipationskampf den Charakter einer »entschiedenere[n], radikalere[n] Negation der bisherigen Gesellschaftszustände«²⁰⁸, die Marx als Klassenherrschaften versteht. Jede um die Herrschaft kämpfende Klasse übernimmt von der herrschenden das Versprechen, das wahre Gemeinwesen zu verwirklichen, d. h. dem bisher vernachlässigten und ausgeschlossenen Teil desselben den ihm zustehenden Teil zukommen zu lassen. Marx gibt sich dabei nicht mit der Perspektive zufrieden, dass die Rollenspiele der einander ablösenden partikularen Emanzipationen, in dem sich die jeweils aktuellen Verkörperungen der »Mängel der Gesellschaft« und der »allgemeine[n] Selbstbefreiung«²⁰⁹ gegenüberstehen und ihren Kampf ausfechten, sich als ein geschichtliches Spektakel ohne glückliches Ende fortsetzen würden.²¹⁰ Die Befreiung der gesamten Gesellschaft droht stets, sich als eine momentane Illusion herauszustellen, denn immer droht nach einer politischen Revolution deutlich zu werden, dass sie aus einer begrenzten Situation heraus entworfen wurde und am Ende auch keine gemeinsame Situation herzustellen vermag, dass die Gesellschaft andersartige Elemente umfasst als den Kreis jener Klasse, die aus ihrer Situation heraus die Ansprüche der Gesellschaft deutet und

207 Ebd., S. 45 f., Hervorhebung im Original.

208 Ebd., S. 46.

209 Marx (1990): Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 31.

210 In diesem Punkt wird heute zu Recht der wohl problematischste Aspekt des politischen Denkens von Marx gesehen; vgl. Demirović (2013): Kritik der Politik.

formuliert, und dass ein überschüssiger Teil der Vielheit in ihren Entwürfen und Projekten nicht gezählt hat.

Jedem Anspruch auf die politische Einlösung der demokratischen Hypothese ist ein Moment der Hybris eingeschrieben. Dabei ist aber den Revolutionären kein Vorwurf zu machen. Sie sind mit dem kantischen Subjekt des guten Willens zu vergleichen, das auf der Basis seiner begrenzten Erfahrung und Perspektive in seiner Reflexion stellvertretend für die Gesamtheit aller Menschen zu klären versucht, welche Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann. Marx stellt diesen unwahr bleibenden Versprechungen, dem Schein der Allgemeinheit und der unvollkommenen Emanzipation indes die Aussicht auf den abschließenden Akt einer »radikalen Revolution« entgegen. Die Idee einer Abschlussfigur drängt sich notwendigerweise auf beim Gedanken des sich laufend erneuernden und erweiternden gleichheitlich-genossenschaftlichen Zusammenschlusses. Sie ist bei Marx jedoch mehr als nur eine regulative Idee, ohne die die Rede vom Fortschritt im Prozess der gesellschaftlichen Emanzipation ohne Sinn wäre. Sie bedeutet das Unternehmen, ein politisches Subjekt zur Herrschaft zu verhelfen, das das Ende der Politik bringt, weil über es hinaus keine überschüssige Vielheit mehr entstehen kann. Die radikale Revolution setze die »Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*« voraus,

eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihr universelles Leiden besitzt und kein *besonderes Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird.²¹¹

Ähnlich heißt es zwei Jahrzehnte später bei Lassalle, dass der vierte Stand, der nach der Emanzipation des dritten seit 1789 nun »sein Prinzip zum herrschenden der Gesellschaft erheben und alle ihre Einrichtungen mit demselben durchdringen will«, als

der letzte und äußerste, der enterbte Stand der Gesellschaft [...] keine ausschließende Bedingung weder rechtlicher noch tatsächlicher Art [...] mehr aufstellt und aufstellen kann, die er als ein neues Privilegium gestalten und durch die Einrichtungen der Gesellschaft hindurchführen könnte. [...] Dieser vierte Stand, in dessen Herzfalten daher kein Keim einer neuen Bevorrechtung mehr enthalten ist, ist eben deshalb gleichbedeutend mit dem ganzen Menschengeschlecht. Seine Sache ist daher in Wahrheit die Sache der gesamten Menschheit, seine Freiheit ist die Freiheit der Menschheit selbst, seine Herrschaft ist die Herrschaft aller.²¹²

Da seine Emanzipation diejenige der letzten ungezählten und überschüssigen Vielheit ist und sein Elend die letzte verdeckte, in der Setzung des Allgemeinen unbeachtet gebliebene soziale Situation bedeutet, ist die Perspektive des Proleta-

211 Marx (1990): Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 32, Hervorhebungen im Original

212 Lassalle (1919): Das Arbeiter-Programm, S. 35 f.

riats auf die Gesellschaft gleichbedeutend mit dem erreichten Blick auf ihre Totalität. Mit dem siegreichen Emanzipationskampf der Arbeiterschaft sind Vielheit und Allgemeines in Übereinstimmung gebracht, die Gesellschaft eines vollständig adäquaten Bewusstseins ihrer selbst habhaft geworden, die Logik der hypothetischen Darstellung und der Konstruktion des Allgemeinen obsolet geworden.

Damit wäre aber auch Politik obsolet geworden, die nach Cohen ja in der Suche nach dem Allgemeinen besteht. Marx und Engels haben daher die Politik seit der *Deutschen Ideologie* als eine soziale Funktion der Klassengesellschaft verstanden, die mit der Überwindung der Klassegegensätze verschwinden würde. Wenn das fortwährende Zurücknehmen und Neubestimmen des Allgemeinen durch die Vielheit die Dynamik der Demokratie bestimmt, so besteht die radikale Revolution darin, dass die Vielheit dieses als Staat aus sich heraus gestellte Allgemeine vollständig absorbiert. Politik und Staat verschwinden in der kommunistischen Gesellschaft als »Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«²¹³, wo also aus der Einsicht in die soziale Bedingtheit der eigenen Entwicklung die zwanglose Förderung der Zwecke anderer folgt. Weil in der Klassengesellschaft jedoch Widersprüche zwischen dem besonderen und dem gemeinschaftlichen Interesse auftreten und die Individuen erst von außen zusammengefasst und in ihren Tätigkeiten koordiniert werden müssen, »nimmt das gemeinschaftliche Interesse als *Staat* eine selbstständige Gestaltung«.²¹⁴ Die Lebensvollzüge der Einzelnen werden durch das Zwangsinstitut des Staates sozial organisiert, das Allgemeine löst sich von den unmittelbaren Lebensvollzügen ab und tritt den Individuen in Gestalt des Staates und seiner Gesetze und Forderungen, seiner Polizei und seinen bürokratischen Apparaten gegenüber.²¹⁵

Politik verstehen Marx und Engels als Kampf um die Besetzung der Machtpositionen im Staat. Die Verwendung seiner Instrumente zu bestimmten Zwecken kann nur im Namen des Ganzen und der Allgemeinheit betrieben werden. Dass sie aber sich um der Durchsetzung des Allgemeinen willen des Staates als Zwangsinstrument bedienen wollen, muss diese Anrufungen des Allgemeinen nach Marx notwendig suspekt erscheinen lassen. Die Tätigkeit des Staates liegt nämlich darin, einen Teil der Vielheit als unberechtigt, gefährlich, feindlich aus sich auszuschließen. Dieser Ausschluss ist für den Zusammenschluss, den der

213 Marx/Engels (1973): Manifest der kommunistischen Partei, S. 68.

214 Marx/Engels (1969): Die deutsche Ideologie, S. 33.

215 Der Staat als »Einheit über der Vielheit des Volkes« und als »Herrschaftsorganisation« werden bei Marx und Engels noch nicht geschieden. Der österreichische Staatsrechtler Georg Jellinek, später Richard Thoma und Hans Kelsen differenzierten sie als den juristischen und den soziologischen Staatsbegriff; Jellinek (1914): Allgemeine Staatslehre, S. 180 f.; Thoma (1923): Begriff der modernen Demokratie, S. 50; Kelsen (1922): Der soziologische und der juristische Staatsbegriff.

Staat schafft, konstitutiv. Die Artikulationen der Politik im Kampf um den Staat haben den Effekt, den Staat als ein imaginäres »Surrogat der Gemeinschaft« zu reproduzieren, mit der Formulierung von Zielen und Regeln im Namen des Allgemeininteresses laufend das Trugbild »scheinbare[r]«, »illusorische[r] Gemeinschaftlichkeit«²¹⁶ herzustellen, das dadurch stabilisiert wird, dass Störungen dieses Trugbildes vom Staat mit Zwang ferngehalten und unterdrückt werden. Die Idee der radikalen Revolution enthält daher begrifflich das Ende des Staates und damit der Politik, und die Marx folgende revolutionäre Praxis muss notwendig in einer Kritik beider als *Indizes des Falschen* bestehen, auch wenn sie selbst übergangsweise die Form der Politik annehmen muss und um die Staatsmacht kämpft.

Diese Kritik ist umso bedeutender, als der sich hinter dem Schein des Allgemeininteresses konstituierenden Herrschaft von Klasseninteressen nicht ausschließlich jene Mittel des expliziten politischen Ausschlusses zur Verfügung stehen, die noch Cohen, Lassalle und der junge Marx in ihrem Eintreten für die Ausweitung des Wahlrechts bekämpft haben. Je weiter der von der bürgerlichen Revolution initiierte Demokratisierungsprozess gelangt ist, desto weniger kann sich die herrschende Klasse solcher expliziter Herrschaftsmittel bedienen, desto mehr ist es *ideologische* oder auch *epistemische Macht*, Allgemeinbestimmungen zu formulieren und von diesen zu überzeugen, durch die Herrschaft sich konstituiert. Der von Cohen beschriebenen Logik der demokratischen Politik kann formal Genüge getan werden, und dennoch kann sich der Staat als Herrschaft einer Klasse und eines Partikularinteresses konstituieren. Dies geschieht durch die Regulierung der Art und Weise, wie sich die politisch eingebundene Vielheit bzw. die Vielen selbst verstehen, was sie als Bedingungen einer selbstzweckhaften Existenz bestimmen und welche Ansprüche sie damit gegenüber dem Staat und seinem Recht stellen. Die Herrschaft der Klasse konstituiert sich also dadurch, dass ein bestimmter epistemischer Rahmen etabliert wird, der die Beschreibung der eigenen Situation und die Formulierung der eigenen und der staatlich zu realisierenden Zwecke bestimmt.

216 Marx/Engels (1969): Die deutsche Ideologie, S. 74, 33.

8.3 Max Adler zwischen Staatskritik und Diktatur des Proletariats

8.3.1 Ideologie und Sozial-Apriori

Hermann Cohen starb 1918, einige Monate vor der Novemberrevolution. Wenn er in diesem Buch dennoch ausführlicher behandelt wurde, dann nicht nur deshalb, weil sein Werk einen, vielleicht den Höhepunkt des neukantianischen Denkens in der Rechtsphilosophie und politischen Philosophie darstellt. Cohens Tod und seine Abwesenheit seiner Ideen in den politisch-philosophischen Debatten der Revolution und frühen Zwischenkriegszeit markieren eine Zäsur. Seine Philosophie enthält ein optimistisches Bild von Tendenzen zu Pluralisierung und Demokratisierung, auf die zu hoffen die Entwicklung des späten Kaiserreichs erlaubt hatte. Als aber der große Sprung nach vorne im Sinne dieser Erwartungen geschehen war, war das Vertrauen in das Potential der neuen Demokratie, die gespaltene Gesellschaft zu integrieren und als Vehikel der Emanzipation benachteiligter Gruppen zu dienen, geschweige denn ein ethisches Ideal solidarischer Koproduktion von Freiheit zu verwirklichen, bereits im Schwinden begriffen. Natürlich wurde diese optimistische Perspektive von staatstragenden Kräften und Akteuren wie der Sozialdemokratie oder einem progressiven Liberalen wie Hugo Preuß noch bemüht. Doch eher versuchte man in der an Cohens progressiv-aufklärerisches Denken anschließenden politischen Philosophie, den Wert des neu eingerichteten Gebildes mit Bezug auf bescheidenere Ideale zu explizieren, oder aber man ließ sie mit noch weitgehenderen, radikaleren Ideen von Emanzipation und Solidarität ausgerüstet rechts liegen. Der Blick auf Cohens Werk ist im Kontext der Revolutionen von 1918/19 insofern von Bedeutung, als sich in ihm eine liberal-demokratische Zuversicht manifestiert, zu der man sich auch im Neukantianismus kaum mehr durchringen konnte.

Ein Grund für die Zweifel an der Demokratie sollte die Bewusstwerdung der Ideologie als Herrschaftsmittel sein. Der politische Ausschluss ist das Herrschaftsmittel des 19. Jahrhunderts; die *Ideologie* ist jenes des 20. Jahrhunderts. Sie ist ein Faktor, den Cohens Philosophie nicht in Rechnung stellt. Als im Gefolge der Revolutionen im Herbst 1918 in Mitteleuropa Demokratien eingerichtet wurden, hatte der emphatische rationalistisch-normative Demokratismus Cohens in der politischen Philosophie bereits keine nennenswerte Nachfolge mehr. Die Koppelung von demokratischer Politik, Erkenntnis und Wahrheit, die beim Schuloberhaupt des Marburger Neukantianismus zu finden ist, weicht zunehmend der Einsicht, dass Politik eine ideologisch-epistemische Operation enthält, die von seiner Logik der politischen Artikulation und Rechtfertigung nur oberflächlich erfasst wird. Die Hypothese Cohens stellt die normative Regel dar, nach der sich ein Gemeinwesen als allheitlicher Zusammenschluss zu konstituieren

hat. Wie dieser Zusammenschluss ausfällt, ist aber abhängig von der Frage, was als zusammenzuschließende Vielheit erkennbar ist. Den epistemischen Rahmen, in der darüber entscheidet, stellt die Ideologie dar.

Ideologien sind Herrschaftsmittel, die Zwang und Ausschluss zumindest zu einem Teil ersetzen können. Sie ist damit das dominante Herrschaftsmittel in Demokratien. »Es ist dies eben das größte Rätsel der Geschichte, daß Menschen und Klassen für die Aufrechterhaltung einer Gesellschaftsordnung eintreten, die ihren Interessen widerstreitet«,²¹⁷ schreibt Pál Szende 1922. Der Schlüssel zu diesem Rätsel, vor das man sich umso mehr gestellt sieht, je weiter die politische Teilhabe ausgedehnt wird, ist eben die Ideologie. Die Philosophie der Politik hat also über die Logik des Rechts hinauszugehen und die »ideologische Form der Vergesellschaftung«, in welcher die Menschen sich als »Glieder einer Allgemeininteressen vertretenden Ordnung« verstehen, zum Gegenstand der Analyse zu machen. Es wäre zu klären, woher diese Form rührt, »ob sie [...] wirklich eine letzte Bewusstseinsform ist, und welches ihre besondere Gesetzlichkeit«²¹⁸ konstituiert. Die Ideologie bleibt dabei ein Kompetenzbereich der Philosophie. Anders als die empirische Analyse konkreter Ideologien, die die Bestimmung des Allgemeininteresses auf bestimmte soziale Interessenlagen zurückführt oder die medialen und propagandatechnischen Mittel der »Produktion und Distribution der Gedanken«²¹⁹ in der politischen Öffentlichkeit identifiziert, ist die Frage nach dem Ursprung dieser ideologischen Form als solcher, also die Frage, »ob sie [...] wirklich eine letzte Bewusstseinsform ist, und welches ihre besondere Gesetzlichkeit, [...] kein Problem der Soziologie, daher auch nicht des Marxismus«, sondern der »Erkenntniskritik«.²²⁰

So der neukantianisch geprägte marxistische Philosoph und Soziologe Max Adler²²¹ in seinem Werk *Die Staatsauffassung des Marxismus* aus dem Jahr 1922. Adlers bedeutende Innovation im Rahmen der ohnehin stark von den Verbindungen zwischen Elementen der theoretischen und der praktischen Philosophie Kants geprägten politischen Philosophie des Neukantianismus ist es, die epistemologischen Voraussetzungen von Politik als einem »Denkprozess« über das Aufstellen

217 Szende (1922): Verhüllung und Enthüllung, S. 191.

218 Adler (1964): *Die Staatsauffassung des Marxismus*, S. 55.

219 Ebd., S. 44, vgl. auch S. 152.

220 Adler (1964): *Die Staatsauffassung des Marxismus*, S. 55.

221 Aus der Forschungsliteratur zu Max Adler sei hier hervorgehoben: Kallscheuer (1981): Erkenntnistheorie als politische Intervention; Pfabigan (1982): Max Adler; Möckel (1993): Sozial-Apriori; Buchstein (2000): Von Max Adler zu Ernst Fraenkel; Pircher (2005): Der umkämpfte Staatsapparat; Mozetič (2005): Über den Stellenwert transzendentaler Argumente bei Hans Kelsen und Max Adler; Fisahn (2018): Adlers staats-theoretischer Disput mit Kelsen; Puller (2018): Demokratietheoretische Überlegungen bei Otto Bauer und Max Adler; schließlich Gérard Raulets kritische Auseinandersetzung in Assoun/Raulet (1978): *Marxisme et théorie critique*, S. 150–176.

normativer Prinzipien hinaus problematisiert zu haben. Das normative Denken etwa Cohens operiert unter sozialen Voraussetzungen, die es nicht zu aufzuheben imstande ist. Der Staat erscheint bei Adler nicht mehr im Lichte des Rechtsgedankens, dem die Politik zu verpflichten ist, sondern der sozialen Produktion von Bewusstsein als (Schein-)Erkenntnis der eigenen Situation, der eigenen Bedürfnisse und der sozialen Beziehungen, in die man eingebettet ist. Der Staat ist dabei als »Bewusstseinsform« nicht Produkt eines Zusammenschlusses des jeweiligen Einzelbewusstseins seiner Glieder, sondern hat nicht weniger als eine transzendental zu nennende Funktion; über seine Gestalt als Rechtsverband hinaus ist er soziales Medium der Bewusstseinsbildung und der Subjektwerdung der Einzelnen. Eben weil er dies ist, schließt die demokratische Beteiligung an der Staatsmacht die Herrschaft einer Gruppe über eine andere nicht aus, können die Einzelnen in der Weise unter dem Bann des Staates und seiner Ideologie als Instrumenten der Klassenherrschaft stehen.

Der zentrale Begriff, mit dem Adler an die politische Philosophie des Neukantianismus anschließt und das Problem der »ideologischen Form« zum Gegenstand der Reflexion macht, ist der des *Sozial-Aprioris* bzw. des *Transzendentalsozialen*.²²² Der austromarxistische Autor versucht mit diesem Begriff, Kants Gedanken des »Bewußsteins überhaupt« als Form der ursprünglichen Vergesellschaftung des Einzelbewusstseins neu zu bestimmen, die der intersubjektiven Geltung von Normen (Moral, Recht) sowie der sozialisierenden Funktion von Institutionen, Praktiken und Symbolen (Tausch, Staat, Kultur) logisch zugrunde liegt und diese ermöglicht. Den Begriff des »Bewußsteins überhaupt« führt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* im Kontext der Diskussion der »ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption« ein, um damit das subjektive Korrelat zur objektiven Einheit der durch die Anwendung der Verstandesbegriffe auf Anschauungen hervorgehenden Einzelerkenntnisse in der synthetischen Apperzeption zu bezeichnen. Alles in empirischen Anschauungen gegebene Mannigfaltige, so Kant, ist »in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewußtsein überhaupt gebracht wird.«²²³ Das Einzelbewusstsein ist sich selbst in der Erkenntnistätigkeit als Bewusstsein überhaupt bewusst. Dies versteht nun Adler so, dass diese Einheit nicht nur auf das Einzelbewusstsein beschränkt sein kann, sondern einen transsubjektiven

222 Adlers Cohen-Rezeption ist durch mehrere Bezugnahmen in seinen Werken belegt; u. a. in Adler (1922): *Marxistische Probleme*, S. 141, 143; ders. (1975): *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, S. XLIV, sowie das Spätwerk ders. (1975): *Rätsel der Gesellschaft*, S. 30, 45. Der ungarische, dem Austromarxismus nahestehende Philosoph Béla Fogarasi bezeichnet »die Neukantianer Cohen und Natorp« als »Max Adlers Meister«; Fogarasi (1970): *Dialektik und Sozialdemokratie*, S. 345. Zum Begriff des Sozial-Aprioris bei Adler vgl. Möckel (1993): *Sozial-Apriori*; Mozetič (2005): *Stellenwert transzendentaler Argumente*.

223 Kant (1976): *Kritik der reinen Vernunft*, B 144, S. 156.

Charakter hat und damit die Voraussetzung für intersubjektive Gültigkeit von Erkenntnis darstellt: »Gerade dadurch, dass alle sich auf ihr Bewusstsein berufen und damit nur die Art bezeichnen, wie Bewusstsein ist, beziehen sie sich in ihrer Vielheit und Geschiedenheit auf dieselbe Sache, auf die Identität der Formen und Gesetzlichkeit des Bewusstseins überhaupt.«²²⁴ Noematisch gewendet – um mit Husserl zu sprechen – bedeutet dies, dass die Gegenstände der Erkenntnis als Gegenstände einer gemeinsamen, intersubjektiv geteilten bzw. bewohnten Welt gegeben sind, weil – in noetischer Richtung gewendet – das Subjekt sich *seines eigenen Bewusstseins* der Sache, seines Erkennens *als Erkenntnis überhaupt* sicher ist.

Diese bei Kant nicht ausführlich ausgearbeitete *Transsubjektivität* von »Bewusstsein überhaupt« deutet Adler nun als die grundlegende Form des »sozialen Verbundenseins der Menschen«. Die Erkenntnis ist Modus der Vergesellschaftung, denn »es steht eben von vornherein jedes Einzelbewusstsein in einem Verhältnis, welches auf eine In-Beziehung-Setzung zu und Übereinstimmung mit jedem anderen Einzelbewusstsein gerichtet ist«. Daher »ist von vornherein jedes Einzelbewusstsein im Bewusstsein überhaupt sozusagen »vergesellschaftet«.²²⁵ Er setzt dies solchen Verständnissen von Sozialität entgegen, die diese als Produkt von sozialen Interaktionen verstehen oder sie mit den Strukturen gleichsetzen, denen diese Interaktionen unterworfen sind. Konkret wird die Auffassung Rudolf Stammers kritisiert, nach der das soziale Leben und damit soziale Beziehungen überhaupt auf konstitutive Regeln zurückzuführen seien, die die Einzelsubjekte in bestimmter Weise verbinden. Dies setzt logisch einen ursprünglichen Zustand der Unverbundenheit und Isoliertheit der Subjekte voraus, zu dem erst etwas hinzutreten muss, damit sich zwischen diesen ein sozialer Zusammenhang ergibt. Das Soziale – darunter ist die Gesellschaftlichkeit als Daseinsform des Menschen verstanden²²⁶ – wird damit als aus der Subsumtion des Vielen unter das Allgemeine und als Produkt der Anwendung einer »äußere[n] Macht« entstanden begriffen, »die Gesellschaft wird hier überhaupt nur mehr unter dem Gesichtspunkt einer gebotunterworfenen Ordnung geschaut«, womit »die ganze irreführende Vorstellung hereingebracht« würde, das soziale Leben als ein gleichsam gehemmt, gebrochenes Individualleben, als ein »äußerliches, das heißt gegen seinen inneren Drang geregeltes Leben aufzufassen«.²²⁷

Selbstverständlich ist ein solches Denken des Sozialen, das in der Tradition des Individualismus der klassischen Naturrechtslehre steht,²²⁸ rechts- und

224 Adler (1904): Kausalität und Teleologie, S. 368.

225 Ebd., S. 369 f.

226 Vgl. Adler (1964): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 30, 130.

227 Adler (1922): Marxistische Probleme, S. 173 f.

228 Vgl. ebd., S. 174.

staatsaffin, misst es doch der Regel, damit aber auch der diese durchsetzenden Machtinstanz eine nicht weniger als die atomistischen Individuen zusammenschließende und damit ihre Sozialität schaffende Kraft zu. Adler zeigt nun, dass soziale Regelung nicht denkbar ist ohne die Voraussetzung einer ursprünglich sozialen Dimension des Bewusstseins. Das durch die Regelung hergestellte »Zusammenwirken« ist angewiesen auf ein »Zusammensein«²²⁹ der Subjekte in jedem erkennend auf die Welt gerichteten Bewusstseinsakt: Dies hat zum einen den eher trivialen Grund, dass die Regel als Verhältnis zwischen Menschen – und nicht als ein Verhältnis zwischen mir und einem bloßen Ding – bereits ein Bewusstsein von anderen, mir gleichen Wesen, mit denen ich ins Verhältnis gesetzt werde, voraussetzt. Kraft der apriorischen Sozialität des Bewusstseins ist der Einzelmensch dazu imstande, »über sich selbst hinauszugehen, von seiner Einzigkeit aus zu einer Vielheit fortzuschreiten und diese noch überdies in dem Wunder einer *Einheit und Wesensgleichheit mit sich selbst* zu verbinden«.²³⁰ Darüber hinaus setzen die Geltung und damit die Realwirksamkeit der Regel eine Übereinstimmung mit Blick auf die objektive Geltung von Erkenntnissen und einen geteilten Weltbezug voraus, denn in sozialen Regeln werden in einer intersubjektive Gültigkeit beanspruchenden Weise innerweltliche Zusammenhänge etwa zwischen Zweck und Mittel oder Ursache und Wirkung festgeschrieben. Sie setzt, weil ihre Geltungskraft auf Deutungen von gegenständlichen Zusammenhängen in der Welt beruht, die epistemische Vergesellschaftung, also ein geteiltes Bewusstsein der einen gemeinsamen Welt voraus.

Schließlich, indem es die intersubjektive Gültigkeit auf der geteilten Einsicht in ein durch die Befolgung der Regel ermöglichtes, wünschenswertes Resultats gründet, setzt das regelsetzende Bewusstsein eine Gleichbeschaffenheit des Willens der Adressierten voraus. Die soziale Regel ist nach Adler die Art und Weise, wie die Bezogenheit auf den anderen, »wesensgleichen« Menschen im Bewusstsein überhaupt praktisch zur Geltung gelangt: nämlich als »die notwendige Form alles unseres Wollens, sobald wir es aus der bloß empirischen Vereinzelnung befreien und beziehen auf ein Wollen überhaupt«.²³¹ Die transzendental-soziale Dimension des Bewusstseins ist somit die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, Moral und Recht gleichermaßen.²³² Sie kann als Vermögen des Subjekts verstanden werden, sich durch einen Akt der Exzentrierung mit anderen Subjekten in ein geregeltes Verhältnis zu setzen. Es »drängt das Einzelsubjekt zur Erfassung einer Regel, in der es mit einem Male sich nicht mehr um seinen eigenen Mittel-

229 Vgl. ebd., S. 172.

230 Ebd., S. 171, Hervorhebung im Original.

231 Ebd., S. 128.

232 Vgl. ebd., S. 8, 144.

punkt dreht, sondern sich nur mehr in Bezug auf sein Verhalten mit einer zusammenlebenden und wesensgleichen Vielheit bestimmt sieht«. ²³³

Was aber bedeutet die hier behauptete *Wesensgleichheit*? Adler bemerkt in seiner frühen Schrift *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* von 1904, in der er den Gedanken des Transzendentalsozialen erstmals ausführte, dass das Bewusstsein überhaupt nicht etwa als eine Art metaphysisches Universalbewusstsein vorzustellen sei, an dem die Einzelbewusstseine teilhaben würden:

Die Menschen beziehen sich selbst nicht etwa auf das Bewusstsein überhaupt, weil sie sich bloss als persönliche Hüllen gleichartigen menschlichen Denkens gelten; sondern umgekehrt, indem sie ihre verschiedenen Denkkakte, Urteile, im geistigen Austausch in ihren Geltungsansprüchen auf ein gemeinsames Mass beziehen, setzen sie ihre verschiedenen individuellen Bewusstseinsarbeiten einander als menschliches Bewusstsein, i. e. als Bewusstsein überhaupt gleich. Sie wissen es nicht, aber sie tun es. ²³⁴

Es ist demnach dieses geteilte Maß, das die Wesensgleichheit zwischen den Individuen, das Moment der überindividuell gleichartigen Struktur in ihren Erfahrungen und damit ihre kommunikative Vermittelbarkeit im »geistigen Austausch« herstellt; das also das Transzendental-Soziale konstituiert. Maße aber sind Formen der sozialen Regelung, die Adler als Ursprung des Sozialen ausgeschlossen hatte. Dieser scheinbare Widerspruch kann dahingehend aufgelöst werden, dass das Transzendental-Soziale als Potenz von der instituierten sozialen Vergesellschaftung des Bewusstseins zu unterscheiden ist. Durch den Begriff des Maßes wird die Regelung als Träger oder Medium der transzendental-sozialen Synthesis gesetzt, mittels derer sich die »notwendige transzendente Eingliederung des Individualbewusstseins in das Allgemeine« ²³⁵ vollzieht, wie Adler schreibt. Jedes Maß ist daher eine konstituierte Form des bewusstmäßigen Zusammenseins der Subjekte, aber nicht die endgültige Verwirklichung des Transzendental-Sozialen als Potenz.

Bei Kant ist es die Einheit der reinen Anschauungsformen und »logischen Funktionen« des Denkens, die die objektive, d. h. intersubjektiv gültige Einheit der Erkenntnis und damit des Bewusstseins überhaupt begründet. Erfahrungserkenntnis erschöpft sich aber nicht allein in der Anwendung von Kategorien auf Anschauungen, Erfahrung ist von weiteren in ihrer Funktion transzendentalen – d. h. zur Möglichkeit von Erkenntnis vorausgesetzten –, jedoch nicht rein logisch-kategorialen Strukturierungselementen geformt: etwa der Sprache oder, wo zwischenmenschliche Handlungen den Gegenstand der Erfahrung bilden, ethischen oder auch ökonomischen Wertbegriffen als Beurteilungsnormen.

²³³ Ebd., S. 171, Hervorhebung im Original.

²³⁴ Adler (1904): *Kausalität und Teleologie*, S. 376.

²³⁵ Adler (1964): *Die Staatsauffassung des Marxismus*, S. 43.

Dabei handelt es sich nicht um rein apriorische Größen, die dem Denken als solchem zukommen, sondern um soziale Hervorbringungen mit eigener Geschichte und Entwicklungsfähigkeit, die den menschlichen Verkehr nicht nur regeln und damit von diesem vorausgesetzt werden, sondern sich zugleich im Zuge dieses Verkehrs verändern.

Die »transzendente Verbundenheit in einem ›Bewusstsein überhaupt« eines Ichs äußert sich »auf historisch-psychologischer Grundlage noch darin, dass der ganze Inhalt unseres Ichs durchaus über seine individuelle Gestaltung hinaus in tausenderlei Art bedingt, geformt und gebunden ist durch andere individuelle Inhalte«, so Adler. »Jedes neu beginnende Einzelwesen [vereinigt] die in ihm konzentrierten Strahlen längst vergangenen Lebens, ist Empfänger von in langer Generationenreihe ausgebildeten geistigen und gemütlichen Anlagen.«²³⁶ Man kann dabei von mehreren historisch-sozial konstituierten Medien sprechen, denen die der bewusstmäßigen Vergesellschaftung zugrundeliegenden Maße eingelagert sind. Adler erwähnt deren drei: die Sprache, den Tausch und den Staat bzw. die Politik.

Die Sprache findet nur eine flüchtige Behandlung. Sie ist, wie der Philosoph und Politiker mit Blick auf Stammlers Überlegungen über die Sprache einwendet, nicht eine soziale Regelung neben anderen, sondern als die von allen anderen Regelungen vorausgesetzte grundlegende soziale Regelordnung, vermittels der die Vereinzelung des Bewusstseins überwunden wird und sich das denkende Ich »als Einzelfall einer vielen Einzelsubjekten gemeinsamen Art von Bewußtsein aufzufassen«²³⁷ imstande ist. Ohne Sprache kein Bewusstsein überhaupt; ohne aber das Vermögen des Bewusstseins, sich zu einer unbestimmten Vielheit anderer Bewusstseine ins Verhältnis zu setzen, keine Sprache. Die Sprache ist aber keine neutrale Form für einen Inhalt, sie konditioniert vielmehr als maßgebende Form den Inhalt; mit ihr als Produkt vergangener sozial-kommunikativer Praxis empfängt das Subjekt die »vorgebildeten Gedanken für all sein Denken, die gewaltigsten Mittel und Schranken zugleich für seine eigene Betätigung im geistigen Leben und Schaffen«.²³⁸ Dieser Punkt wird für die weitere Behandlung des Ideologieproblems von Bedeutung sein.

Ausführlicher ist Adlers Behandlung des Tausches bzw. des Wertes als in diesem zur Anwendung gelangender Maßbegriff. Tatsächlich ist es der Marxsche Wertbegriff, der Adler als Vorlage für die Idee des transzendental-sozialen Ma-

236 Adler (1904): Kausalität und Teleologie, S. 371.

237 Adler (1922): Marxistische Probleme, S. 180.

238 Adler (1904): Kausalität und Teleologie, S. 371. Adler zeigt sich hier von der Sprachphilosophie Fritz Mauthners beeinflusst, dessen Wendung von der Sprache als einem »unser ganzes Erkennen präformierenden Weltkatalog« er affirmierend zitiert; siehe ebd.

ßes dient. Die oben zitierte Stelle aus *Kausalität und Teleologie* generalisiert den von Marx im ersten Buch des *Kapitals* ausgeführten Gedanken, dass es die Anwendung der Wertform im Akt des Tausches ist, durch die die in der Erzeugung der jeweiligen Produkte aufgewendete, in ihrer Natur mitunter völlig unterschiedliche Arbeitsleistung in der Form von Quantitäten gleichförmiger abstrakter Arbeit repräsentiert und damit als Wertgrundlage gesetzt wird. Marx schreibt:

Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen bloß als sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.²³⁹

Der Wert als Maßbegriff für Waren und Arbeit stellt formale Wesensgleichheit bei materialer Wesensungleichheit her. Er stellt, wie bereits die Sprache, einen gemeinsamen Boden des zwischenmenschlichen Verkehrs her: nämlich jenen, auf dem sich der Warentausch von Gesellschaften und damit der größte Teil ihrer ökonomischen Produktion und Distribution abspielen. Der Wert als Maß stellt die Gleichartigkeit zwischen den Tätigkeiten der Subjekte her, wie die Begriffe der Sprache, unter die die Erfahrung der Einzelnen subsumiert werden, die Gleichartigkeit oder eher *intersubjektive Kommensurabilität* der Welterfahrungen herstellt. Wie zudem in der Sprache, die der Sprecher von der Sprachgemeinschaft übernimmt, »vorgebildete Gedanken für all sein Denken« enthalten sind, die ihm nicht bewusst sind und die, wie Adler schreibt, dennoch »Mittel und Schranken« seines Denkens und Sprechens bilden, sind im Maß des Wertes die Resultate vergangener sozialer Praxis – vor allem der Technik und Politik – sedimentiert, die als solche aber nicht transparent sind, dennoch gleichsam von hinter dem Rücken der Subjekte aus die Bildung der Tauschwerte bestimmen.

Noch in einem anderen Sinne ist der Marxsche Wertbegriff – nach Adler nichts weniger als ein »ökonomischer Korollarbegriff zu dem transzendentalen des Bewusstseins überhaupt«²⁴⁰ – maßgeblich für das Verständnis des Transzendental-Sozialen. Marx bezeichnete bekanntlich als den Fetischcharakter der Ware die Vorstellung, der Wert sei eine dem Tauschakt vorgängige Eigenschaft der Dinge selbst, die im Tausch gegen eine andere Ware lediglich geltend gemacht wird. Den Fetischcharakter der Ware vergleicht Adler mit dem »paralogische[n] Schein«²⁴¹ des atomistischen Selbstverständnisses des Subjekts, das sich als von der sich als Einheit des Bewusstseins überhaupt manifestierenden intersubjektiven Bezogenheit unabhängig versteht. Der Tauschakt wird zum Paradigma für

239 Marx (1969): *Das Kapital*, S. 53.

240 Adler (1904): *Kausalität und Teleologie*, S. 377.

241 Adler (1964): *Die Staatsauffassung des Marxismus*, S. 139.

das Primat der Beziehung gegenüber dem aufeinander Bezogenen, das erst in der Beziehung zur Bestimmtheit gelangt. Der Mensch ist »durch die Art, wie er überhaupt einzig zu existieren vermag, unmittelbar mit Seinesgleichen vergesellschaftet«, daher sind die »gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen [...] nicht etwas, das diese zwischen sich etwa erst setzen, sie sind ein Inbegriff, der zwar erst mit den Menschen selbst da ist, aber sie alle so in sich befasst wie ein Raumteil im Raume überhaupt befasst ist«. ²⁴²

Die Medien des Transzendental-Sozialen sind also als die Medien der sozialen Beziehungen zu verstehen, in denen sich das Einzelbewusstsein erst bildet. Sie erzeugen damit den gemeinsamen Raum, in den die einzelnen Bewusstseine epistemisch eingebettet sind und der ihnen als der »Raum überhaupt« zu erscheinen vermag. Sie bewerkstelligen dies, indem sie wie im Falle des Warentausches ein Maß anwenden, in dem von materialen Unterschieden des in Beziehung Gesetzten abstrahiert wird: »Die Gleichheit *toto coelo* verschiedener Arbeiten kann nur in einer Abstraktion von ihrer wirklichen Ungleichheit bestehen, in der Reduktion auf den gemeinsamen Charakter, den sie als Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, abstrakt menschliche Arbeit, besitzen.« ²⁴³ Die Gleichheit bzw. Gleichartigkeit ist Resultat der im Gebrauch des Maßes vollzogenen Abstraktion.

Neben Sprache und Wert ist nun das Recht ein weiteres Maß, in dem diese gleichsetzende Abstraktion stattfindet. Die Gleichheit ist Grundprinzip des modernen Rechts und die Wesensgleichheit des Menschen wesentlich eine rechtlich zu bestätigende und abzusichernde, wie in folgender in *Kausalität und Teleologie* zitierten Passage aus Marx' und Engels' *Die heilige Familie* hervorgehoben wird:

Die Gleichheit ist das Bewußtsein *des* Menschen von sich selbst im Element der Praxis, d. h. also das Bewußtsein des Menschen vom andern Menschen als dem ihm Gleichen und das Verhalten des Menschen zum andern Menschen als dem ihm Gleichen. Die Gleichheit ist der französische Ausdruck für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewußtsein und Gattungsverhalten des Menschen, für die praktische Identität des Menschen mit dem Menschen, d. h. also für die gesellschaftliche oder menschliche Beziehung des Menschen zum Menschen. ²⁴⁴

Französischer Ausdruck bedeutet hier: Ausdruck »in der Sprache der Politik« ²⁴⁵. Rechte sind das spezifisch »politische« Maß, das die Wesensbestimmung des Menschen zum Ausdruck bringt, und zwar durch die Bestimmung der Güter, die ihm *als Menschen* und Bürgerin und Bürger, damit als Inhaber und Inhaberin von Freiheit oder, wie in der Weimarer Reichsverfassung festgeschrieben,

242 Adler (1904): *Kausalität und Teleologie*, S. 373.

243 Marx (1969): *Das Kapital*, S. 53.

244 Marx/Engels (1972): *Die Heilige Familie*, S. 40 f., zit. in Adler (1904): *Kausalität und Teleologie*, S. 376, Hervorhebung im Original.

245 Marx/Engels (1972): *Die Heilige Familie*, S. 40.

»menschlicher Würde«²⁴⁶ zukommen. Durch die Anrufung des Rechtsgedankens suchen Angehörige und Fürsprecher einer um soziale Emanzipation kämpfenden Gruppe, in ihrer Wesensbestimmung in ihrer Würde als Gleiche anerkannt zu werden. Es ist, um an die Ausführungen zu Cohen anzuschließen, das abstrakte allgemeine Maß, das eine heterogene Vielheit als gleichheitlich verbundene vereinigt.

Das Recht als Maß muss, wie der Wert im Tausch und die Sprache in der Kommunikation, in einem bestimmten sozialen Verhältnis, einer bestimmten Interaktion zur Anwendung kommen; und dies sind eben der Staat bzw. die Tätigkeit der Politik. In höherem Grade als in den Medien der Sprache und auch des Tausches, die für gewöhnlich als Gegebenheiten angesehen und übernommen werden, ist dieses Maß allerdings in Gegenstand einer bewussten Setzung der sich auf es beziehenden Menschen.²⁴⁷ In ihr kommt also das Transzendental-Soziale als Potenz der Bezugnahme in besonderer Weise zum Tragen. Politik operiert unter der Regel, ihre Setzungen stets nur im Namen der Allgemeinheit oder des Allgemein- oder Staatswillens rechtfertigen zu können:

Wie beim einzelnen Menschen alle Triebkräfte seiner Handlungen durch seinen Kopf hindurchgehen, sich in Beweggründe seines Willens verwandeln müssen, um ihn zum Handeln zu bringen, so müssen auch alle Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft – gleichviel, welche Klasse grade herrscht – durch den Staatswillen hindurchgehen, um allgemeine Geltung in Form von Gesetzen zu erhalten.²⁴⁸

So Friedrich Engels in einer bei Adler zitierten Passage aus *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Der Staatswillen als Wille der Allgemeinheit fungiert also als Instanzierung des Bewusstseins überhaupt im Medium der Politik. Diese politische Festsetzung des Allgemeinen drückt sich in der Setzung des Rechts als vergesellschaftendes Maß, das die Rechtsgenossen gleichheitlich verbindet.

»Das ist die formelle Seite der Sache, die sich von selbst versteht; es fragt sich nur, welchen Inhalt dieser nur formelle Wille – des einzelnen wie des Staats – hat, und woher dieser Inhalt kommt, warum gerade dies und nichts andres gewollt wird«,²⁴⁹ lautet die Fortsetzung des Engelsschen Zitats. Was hat es aber für Konsequenzen, wenn eine politisch bestimmende, hegemoniale Gruppe – die herr-

246 Vgl. Reichsverfassung des Deutschen Reiches, Art. 151 zu Beginn des fünften Abschnitts »Das Wirtschaftsleben«: »Die Ordnung des Wirtschaftslebens muss den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziele der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen.«

247 Mag auch der Preis am Markt manchmal verhandelbar sein, so wird doch in der warentauschenden Gesellschaft der Wert einer Ware durch die für seine Herstellung durchschnittlich notwendige gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit vorgestellt. Vgl. Czasny (2018): Kritik des Arbeitswerts, S. 63–95.

248 Engels (1962): Ludwig Feuerbach, S. 300, zitiert in Adler (1922): Marxistische Probleme, S. 236.

249 Ebd.

schende Klasse – das Maß nach ihrem Ebenbilde bzw. gemäß ihren Bedürfnissen formt? Was bedeutet es, wenn ihre partikulare Situation zur Grundlage der Konstruktion des intersubjektiven »Raumes überhaupt« wird? Besteht eine Möglichkeit, diese falsche Erhebung des Subjektiv-Partikularen zum objektiven Maß zu korrigieren, und wenn ja, worin liegt diese Möglichkeit begründet? Gibt es ein »wahres Maß« des Menschen, und, wenn ja, ist dieses im Medium des Rechts auszudrücken? In der Stellungnahme zu diesen Fragen liegt der entscheidende politische Ansatzpunkt einer Philosophie, die wie jene Adlers in die Schule von Marx und Engels Ideologietheorie gegangen ist.

Adler bewegt sich auf einem Pfad, den der junge Marx in seiner Schrift *Zur Judenfrage* bahnte. Die allgemeinen Menschen- und Staatsbürgerrechte werden in dieser Ende 1843 nach der Fertigstellung des Manuskripts *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* verfassten Frühschrift, in der Marx die Ablösung vom im Vorhergehenden diskutierten Rechts- und Staatsidealismus der ersten Schriften definitiv vollzieht, auf ihren Ursprung in der partikularen Lebens- und Bedürfnislage des *bourgeois* zurückgeführt und damit ideologiekritisch in ihrem Allgemeinheitsanspruch zu demaskieren versucht. Die »Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen« spaltet, so Marx, den Einzelnen als Rechtsträger in einen Menschen und in den Staatsbürger. Während die Rechte des Staatsbürgers politische Partizipationsrechte darstellen, können die Menschenrechte als rechtsförmige Bestimmungen dessen angesehen werden, was den Menschen als freies, selbstzweckhaftes Wesen ausmacht. Damit aber stellen die Menschenrechte jenes Maß dar, dem die Politik verpflichtet wird; sie sind eine Vorwegnahme und Eingrenzung dessen, was Inhalt der Politik als der kollektiven Setzung und Durchsetzung von Zielen werden kann. Im Durchgang durch einige ausgewählte Artikel aus der französischen Verfassung von 1793, der »radikalste[n] Verfassung« der Französischen Revolution, und im Zuge der Analyse ihrer Grundbegriffe – Freiheit, Privateigentum, Gleichheit, Sicherheit – gelangt Marx zum Schluss, dass es die »Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen«²⁵⁰ sind, die in dieser Urverfassung des modernen bürgerlichen Staates als Menschenrechte festgeschrieben werden. »Dieser Mensch, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist [...] die Basis, die Voraussetzung des politischen Staates. Es ist von ihm als solche anerkannt in den Menschenrechten«,²⁵¹ so Marx.

Die bürgerliche Politik baut also nicht einfach auf der bürgerlichen Gesellschaft – und der in dieser herrschenden kapitalistischen ökonomischen Verkehrsform – in der Weise auf, dass sie in ihr das vorgegebene Material hätte,

250 Marx (1990): *Zur Judenfrage*, S. 50, Hervorhebungen im Original.

251 Ebd., S. 54, Hervorhebungen im Original.

das sie aus dem Gesichtspunkt des Allgemeininteresses regeln und formen würde. Die bürgerliche Revolution vollzieht vielmehr die doppelte Bewegung, zum einen den Staat als die Sphäre des Allgemeinen von der Gesellschaft abzulösen und die Politik zur gleichen Angelegenheit aller zu machen – wenn auch natürlich erst in unvollkommener Form, etwa durch den Ausschluss von Frauen²⁵² –, um dann aber durch die »droits de l'homme« vorweg festzusetzen, welche Gestalt des sozialen Lebens durch den politischen Prozess (re)produziert werden soll. Die Menschenrechte definieren die kategorialen Formen des politischen Denkprozesses und die materiell-gesellschaftlichen, d. h. ökonomischen und ethischen Koordinaten, innerhalb deren diese scheinbar autonomisierte Politik sich bewegen kann. Das Recht greift nicht als formative Instanz in die Materie des sozialen Lebens und der Wirtschaft ein, wie Stammler es behauptete, sondern schreibt sich selbst eine bestimmte verbindliche Verfasstheit letzterer vor, bindet sich an diese.²⁵³ Der Subjekttypus, der sich in den Menschenrechten als Mensch schlechthin setzt, ist eben der aus der mit der Revolution besiegelten Auflösung der feudal-ständischen Gesellschaft mit ihren Regulierungen des wirtschaftlichen Verkehrs hervorgehende »egoistische Mensch«:

Die *politische Revolution* [...] verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatrechts, als zur *Grundlage ihres Bestehens*, als zu einer nicht begründeten *Voraussetzung*, daher als zu ihrer *Naturbasis*. Endlich gilt der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den *eigentlichen* Menschen, für den *homme* im Unterschied von dem *citoyen*, weil er der Mensch in seiner sinnlichen individuellen nächsten Existenz ist, während der *politische* Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine *allegorische, moralische* Person. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten citoyen* anerkannt.²⁵⁴

Die Ideologiekritik, wie sie Marx betreibt, hält der bürgerlichen Gesellschaft und Politik einen Spiegel vor. Sie zeigt ihr, dass sich hinter dem vorgeblich allgemeinen Maß des *homme* der *bourgeois* als bloßer Teil der Vielheit steht. Die reklamierte Universalität der durch die bürgerliche Revolution geschaffenen rechtlichen Verbindung wird im Sinne Cohens als Herrschaft eines bloßen Teils bzw. als Klassenherrschaft im Marxschen Sinne sichtbar.

Der Rechtsraum der Menschenrechte als postulierter »Raum überhaupt« einer der Bestimmung des Menschen gerecht werdenden Existenz wird als Raum sichtbar, den sich die Bourgeoise politisch und geistig zu erobern vermochte. Der

252 Hingegen wurde das Wahlrecht in der Verfassung von 1793 allen Männern ab 21 Jahren unabhängig von Einkommen und Besitz zugesprochen; d. h. das Eigentum als eine Schranke der politischen Partizipation abgebaut, wie sie auch in Deutschland bis 1918 bestand.

253 Zu dieser Doppelbewegung des Rechts vgl. Menke (2015): Kritik der Rechte.

254 Marx (1990): Zur Judenfrage, S. 55, Hervorhebungen im Original.

Akt der Ideologiekritik setzt aber voraus, dass ein Standpunktwechsel gegenüber jener Position vollzogen wurde, von der aus die Setzung des Allgemeinen bzw. des Maßes geschieht – und eine Differenz und Nichtgemeinschaft der Situation bewusst geworden ist, durch die sich das Problem der Allheit (als Einheit der Vielheit) von Neuem stellt. Die Ideologiekritik vollzieht also die Auflösung jener Koinzidenz der Masse der gesellschaftlichen Bedürfnisse mit den Bedürfnissen der zur Herrschaft aufgestiegenen Klasse, die Marx in der Einleitung von *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* als Resultat revolutionärer Prozesse hervorgehoben hat.

Die Verallgemeinerung der partikularen Bedürfnislage gelingt deshalb, weil sich die Masse der Gesellschaft in der Situation der aufsteigenden Klasse wiedererkennt; d. h. aber letztlich ihre eigene Situation mit dieser verwechselt. Die Ideologie ist aber eben das, was der korrekten Erkenntnis der Situation entgegensteht und den konstituierten, durch die Menschenrechte abgesteckten sozialen und politischen Raum als »Raum überhaupt« deklariert.²⁵⁵ Als »Raum überhaupt« soll er gleichermaßen die Qualitäten der Universalität und der Gemeinsamkeit besitzen. Er erhält sie, indem sie ihm zugesprochen werden. Die routinemäßige Arbeit der Ideologie besteht darin, bestimmte *Benennungen der Verhältnisse*, ihre *Aussprache als ...* am Operieren zu halten. Dem *Namen* kommt damit eine zentrale transzendental-soziale Funktion zu, denn die Gemeinsamkeit der Benennung ist es, die den ungleichen Situationen den Schein der Gemeinsamkeit gibt. Die

255 Der Raum als Metapher des Sozialen wird bei Hermann Cohen in einem logischen Licht betrachtet und gewinnt für den hier diskutierten Zusammenhang durch die Beobachtung an Bedeutung, dass beide durch die Kategorie der Allheit bestimmt sind. Die geometrische Konstruktion des Raumes entspricht dabei der politischen Konstruktion des Allgemeinen. Während die Zeit, die unendliche Einzelpunkte durchläuft, ohne sie zusammenzufassen, das Prinzip der Mehrheit darstellt, stellt der die Punkte zusammenschließende Raum das Prinzip der Allheit dar. Die »Kategorie der Zeit« erzeugt die »Einheiten der Mehrheit« und damit den »Inhalt« und die »Voraussetzung, mit der der Raum operiert«. Der Raum »hält diese Einheiten fest; er verbraucht sie nicht mehr nur als Einheiten einer Mehrheit; denn seine Allheit schliesst sie alle zusammen. Das Beisammen, vielmehr das Zusammen ist die neue Leistung, die dem Raum obliegt; die der Raum vollführt.« Die Gegenstücke zu Zeit und Raum, Mehrheit bzw. Vielheit und Allheit sind im Politischen die Gesellschaft und der Staat. Die Gesellschaft als die Instanz des Wandels produziert laufend Mehrheiten, die die bestehende Zusammenfassung zu sprengen tendieren. Sie kann aber letztlich nicht umhin, sich dem Staat zu unterwerfen bzw. als Staat zu konsolidieren. »Wie sehr auch die Gesellschaft gegen die Verknöcherung, gegen die unendliche Abschliessung dieser [...] Einheit anzukämpfen hat, so muss sie nichtdestoweniger die ideale Existenz dieser Einheit respectieren.« Cohen (1902): *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 165 f., 173. Der ethische reine Wille zielt dabei darauf ab, diesen Raum als allheitlichen zu konstituieren, d. h. über seine Begrenzungen hinaus auszuweiten. In der *Ethik des reinen Willens* argumentiert Cohen, dass »es der unendliche Raum sein müsse«, wenn der »Raum als ein Bildungselement des reinen Willens in Betracht« gezogen wird. Es müsste der »einzelne Inhalt des Willens auf diesen unendlichen Raum in Verhältnis gesetzt werden. Damit wäre jenen empirischen Ansichten, welche die Sittlichkeit auf ein Terrain und ein Klima beschränken und dadurch relativieren möchten, nicht gediect.« Cohen (1904): *Ethik des reinen Willens*, S. 376.

Benennung fungiert als Anwendung eines Maßes, in dessen Anwendung von der konkreten Verfasstheit des Einzelnen abstrahiert wird. Die Stabilität der ›Benennung als‹ und der damit zusammenhängende epistemische Rahmen sind es, die die Stabilität des bürgerlichen Rechts festigen. Tatsächlich ist das Recht selbst nichts anderes ein Mittel der *Benennung* von Sachen und Situationen *als etwas*, wie in der *Deutschen Ideologie* mit Blick auf das Privatrecht aufgezeigt wird:

Im Privatrecht werden die bestehenden Eigentumsverhältnisse als Resultat des allgemeinen Willens ausgesprochen. Das jus utendi et abutendi selbst spricht einerseits die Tatsache aus, daß das Privateigentum vom Gemeinwesen durchaus unabhängig geworden ist, und andererseits die Illusion, als ob das Privateigentum selbst auf dem bloßen Privatwillen, der willkürlichen Disposition über die Sache beruhe.²⁵⁶

Das Privatrecht spricht die Eigentumsverhältnisse als Resultat von Rechtsgeschäften zwischen formal (rechtlich) gleichgestellten Personen an, das Recht auf den Gebrauch und jenes auf den Verbrauch der Sache weisen den Eigentümer als souveränen Herrn über sein Eigentum aus und verschweigen die sozialen Abhängigkeiten, in denen Eigentum und Eigentümer stehen. Das Recht spricht, indem es ausschließlich die formal-rechtliche Gleichheit der Voraussetzungen der Individuen benennt, die Unterschiede der »Lebensbedingungen« als »zufällig« aus und lässt die »sachliche Gewalt«²⁵⁷ unausgesprochen, die ihnen zugrunde liegt. Der Arbeitsvertrag benennt den Lohnarbeiter und den Arbeitgeber als gleichgestellte, freie Personen und schweigt über die Bedingungen, unter denen der Lohnarbeiter *de facto* gezwungen ist, ein bestimmtes Vertragsverhältnis einzugehen.²⁵⁸ Dies ist aber keine willkürliche oder strategische Verstellung

256 Marx/Engels (1969): *Die deutsche Ideologie*, S. 63.

257 Ebd., S. 76.

258 Karl Renner kann daher in *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute* argumentieren, dass die bürgerliche Gesellschaft, die das Arbeitsverhältnis nur unter dem Blickwinkel der Verfügung über das Eigentum Arbeitskraft betrachtet, »de jure [...] keine Güter- und Arbeitsordnung [besitzt], während das ganze mittelalterliche Recht offensichtlich bewusste gesellschaftliche Ordnung der Güterwelt und Arbeitskräfte ist. Die Gesellschaft als bewusste Organisation der Menschheit, als Rechtswesen verleugnet hier ihr Bewusstsein, blendet sich selbst, um nicht zu sehen, wie die Güter verteilt sind, verstopft ihr Ohr, um nicht die Klagen der Arbeitenden zu hören, sie abdiziert als Rechtswesen, als Gesamtwille, völlig vor dem Individualwillen.« Unter der bewussten Regelung existiert eine Sphäre der Regellosigkeit, die als das gesellschaftliche Unbewusste und als Naturgewalt unvorhersehbar agiert, unbegriffen bleibt und letztlich die Individuen in die Position der Nicht-Souveränität gegenüber den Sachzwängen setzt: »Die Art produziert und reproduziert sich noch immer gesellschaftlich, unter der Schwelle ihres Bewusstseins stellt sich die Gesellschaftlichkeit her, eine Güter- und Arbeitsordnung, welche nicht Satzung, sondern Naturgesetz, aber Naturgesetz und doch zugleich soziales Gesetz ist, eine Ordnung voller Widersprüche [...]. Die unbewusste, sogenannte bürgerliche Gesellschaft – zum Unterschied von der politischen, verstaatlichten Gesellschaft – ruht wie eine dumpfe Naturkraft über den Individuen, eine gespenstisch-unmenschliche Wesenheit, die nicht direkt in Imperativen zu ihren Gliedern spricht, vorher befiehlt, droht und in rechtlichen Formen straft, sondern durch die Spekulation erraten sein will und den ver-

der Wirklichkeit, sondern – mit Kant gesprochen – in den kategorialen Formen begründet, in denen das Interagieren der Subjekte vorgestellt wird.

Der Erfolg der Ideologie lässt sich daran bemessen, dass diese Benennungen so weit verinnerlicht werden, dass die Inkongruenz zwischen der ausgesagten Freiheit und dem erlebten, noch so drückenden Zwang der Verhältnisse nicht mehr ins Bewusstsein gelangt. So spricht Leo Tolstoi in seiner zur Jahrhundertwende erschienenen Schrift *Die Sklaverei in unserer Zeit* von seinem Erstaunen, nachdem sich der ihm zunächst unglaublich erscheinende Bericht darüber, dass die Lader der Moskau-Kasanschen Eisenbahn 36 Stunden ununterbrochene schwere Arbeit leisten würden, als zutreffend herausgestellt hatte:

Es war Wahrheit, dass für Geld, welches nur zur notdürftigen Ernährung reichte, Menschen, die sich für frei hielten, es für notwendig fanden, sich zu einer Arbeit zu verdingen, in die während der Leibeigenschaft nicht der grausamste Sklavenbesitzer seine Sklaven geschickt hätte!²⁵⁹

Die Ideologie verfestigt sich in Form einer *gemeinsamen Sprache*, einer *geteilten Benennung* der Dinge, die die Funktion hat, ihren Sprechern und Sprecherinnen ihre *eigene* Situation unaussprechbar zu machen. Sie stellt eine Gemeinsamkeit der Benennung her, ohne aber eine Gemeinsamkeit der Erkenntnisfähigkeit, der Fähigkeit zur zutreffenden Beschreibung der eigenen Situation und Bedürfnisse herzustellen. Die Gemeinsamkeit der Sprache führt zur Unsichtbarmachung der Besonderheit der Situation und damit zu einer für die Stabilität der bestehenden sozialen Ordnung konstitutiven epistemischen Enteignung.

Wie die rechtliche Aussprache von etwas als etwas, die Verfestigung und Ausweitung der bürgerlichen Eigentumsordnung und die epistemische Enteignung in einem Prozess zusammenfallen, wird besonders deutlich in Marx' Berichterstattung über die »Debatten über das Holzdiebstahlgesetz«, die in der *Rheinischen Zeitung* im Herbst 1842 erschien. Der junge Marx kritisiert in dieser bereits erwähnten Serie von Texten die gesetzliche Erklärung der Gewohnheitspraxis der armen Dorfbewohner, Fallholz in den inzwischen kommerziell bewirtschafteten Wäldern der preußisch regierten Rheinprovinz zum Eigenbedarf zu sammeln, zum Diebstahl. Diese von der legislativen Autorität getätigte Benennung als Verbrechen stellt gegenüber der Sprache eine doppelte Aneig-

nichtet, der sie nicht begriffen, die sich durchsetzt in den Dingen, die die Menschen von den Dingen beherrschen lässt.« Renner (1904): Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, S. 28 f. Renners Analyse ist dem Stammerschen Leitbegriff der durchgehenden Regelung entgegengesetzt. Das Zusammenwirken von Recht und Wirtschaft in der bürgerlichen Gesellschaft funktioniert eben nicht so, dass letztere durch erstere der bewussten Regelung unterworfen würde, sondern in der Weise, dass ein Teil des gesellschaftlich-ökonomischen Verkehrs einen blinden Fleck darstellt. Das Bestehen eines »Unbewusstes« ist also Teil der Funktionsweise der Regelung.

²⁵⁹ Tolstoi (2007): Die Sklaverei unserer Zeit, S. 20.

nung dar: einmal mit Blick auf den Namen bzw. Ausdruck selbst, der in einer, wie Marx nicht müde wird zu betonen, von den meisten Abgeordneten des rheinprovinzlichen Landtages in einer offensichtlich dem Interesse der Grundbesitzer dienlichen Weise gebraucht wird. Zum anderen werden mit der Bezeichnung des Fallholzsammelns als Diebstahl das exklusive *ius utendi et ius abutendi* am zum Eigentum gewordenen Wald gegen ältere gewohnheitsrechtliche Rechte zum Gebrauch des Fallholzes durchgesetzt. Die Durchsetzung des Eigentumsrechts geht also mit der Entrechtung der Dorfbewohner einher, es sind zwei Seiten eines Vorganges, den Marx eine »gesetzliche Lüge« nennt:

Sammeln von Raffholz und Holzdiebstahl sind also wesentlich verschiedene Sachen. Der Gegenstand ist verschieden, die Handlung in bezug auf den Gegenstand ist nicht minder verschieden, die Gesinnung muß also auch verschieden sein, denn welches objektive Maß sollten wir an die Gesinnung legen, wenn nicht den Inhalt der Handlung und die Form der Handlung? Und diesem wesentlichen Unterschiede zum Trotz nennt ihr beides Diebstahl und bestraft beides als Diebstahl. Ja, ihr bestraft das Raffholzsammeln strenger als den Holzdiebstahl, denn ihr bestraft es schon, indem ihr es für einen Diebstahl erklärt [...]. Das Gesetz ist nicht von der allgemeinen Verpflichtung entbunden, die Wahrheit zu sagen. Es hat sie doppelt, denn es ist der allgemeine und authentische Sprecher über die rechtliche Natur der Dinge. Die rechtliche Natur der Dinge kann sich daher nicht nach dem Gesetz, sondern das Gesetz muß sich nach der rechtlichen Natur der Dinge richten. Wenn das Gesetz aber eine Handlung, die kaum ein Holzfrevl ist, einen Holzdiebstahl nennt, so *lügt* das Gesetz, und der Arme wird einer gesetzlichen Lüge geopfert.²⁶⁰

Es besteht eine Differenz zwischen der Form der Allgemeinheit und der Privatheit der Verwendungsweise der Bezeichnungen. Die Benennung als Diebstahl schafft nicht nur einen neuen Eigentumsanspruch, sondern schafft im Namen der Allgemeinheit sprechend eine private Aneignung der Sprache. Mit ihr wird eine überlieferte Praxis der Subsistenz zum Verbrechen erklärt, aus dem »gemeinsamen Raum« gedrängt, und zwar sowohl rechtlich und ökonomisch als auch epistemisch und moralisch, um die Subjekte sich dann auf dem Boden der privatrechtlichen Verträge wiederfinden und sich durch Lohnarbeit jene Güter wieder aneignen zu lassen, von denen sie abgeschnitten wurden. Einmal von den bisher gewohnheitsrechtlich garantierten materiellen Lebensgrundlagen getrennt, bleibt den Betroffenen keine Alternative, als diese weggefallene Quelle der Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse innerhalb der als Raum überhaupt ausgesprochenen kapitalistischen Verhältnisse zu substituieren.

Bereits in den Artikeln zum Holzdiebstahlgesetz weist Marx damit auf jenen Prozess hin, den er später in seinem Hauptwerk als die »ursprüngliche Akkumulation« beschreibt. Marx nennt hier das im *Kapital* wiederzufindende Beispiel der Säkularisierung klösterlicher Latifundien, die die arme Landbevölkerung

260 Marx (1976): Debatten über das Holzdiebstahlgesetz, S. 112.

von einer essentiellen Quelle der materiellen Unterstützung abtrennt, ohne für diese rechtliche und ökonomische Substitute zu schaffen. Damit schafft sie eine Masse der aus der überlieferten *moral economy* Entwurzelten,²⁶¹ dem Rekrutierungsbecken für Arbeitskräfte des Frühkapitalismus. Dieser mit den politischen, rechtlichen und ökonomischen Mitteln des Feudalismus begonnene Vorgang der plötzlichen und gewaltsamen Scheidung von »große[n] Menschenmassen [...] von ihren Subsistenz- und Produktionsmitteln«²⁶², der sich zwar in seinem Fortgang von den jeweiligen Metropolen hin zu den Peripherien des Kapitalismus – insbesondere den Kolonien – verlagert, aber vom kapitalistischen Akkumulationsmechanismus kontinuierlich erfordert wird, bezeichnet die verdrängte historische Genese der Nicht-Gemeinsamkeit der Situation, die unter der behaupteten Gleichheit und Gemeinsamkeit verborgen liegt. Sie bezeichnet die konstitutive Entrechtung und materielle »Verungleichung«, die der Erteilung der rechtlichen Gleichheit vorausgeht. Sie bedingt, dass unter den Rechtsverhältnissen, den freien Verträgen und dem Verschwinden der offenen Unterdrückung bestimmter Gruppen durch andere weiter Herrschaft in Form sachlichem Zwang bestehen bleibt. In ihr wird das Arsenal der zur Verfügung stehenden rechtlichen und auch außerrechtlichen, rein gewalttätigen Machtmittel angewendet, um die neue Gesellschaftsordnung vorzubereiten. Durch die massive Ausübung »öffentlicher Zwangsgewalt«²⁶³ werden die Voraussetzungen für die private Zwangsgewalt zwischen den rechtlich Gleichgestellten geschaffen. Die bürgerliche Gleichheit fußt auf der in der ursprünglichen Akkumulation hergestellten Ungleichheit, die die Gesellschaft in die Eigentümer von Produktionsmitteln und Eigentumslose teilt und die gleichsam ihr verdrängter wahrer Sinn ist.

Die Operabilität des Namens der Freiheit liegt nun darin begründet, dass diese Ursprungsgeschichte unsichtbar und vergessen bleibt. Die ursprüngliche Akkumulation besteht nicht nur im Abschneiden von überlieferten Rechtsgarantien auf vitale Güter für einen Teil der Gesellschaft, sondern wird durch eine epistemische Expropriierung vollendet, nämlich durch das Abschneiden der Möglichkeiten, die Enteignung und Entrechtung als solche zu deuten. Wie die Sinnstiftung jedes historischen Vorganges ist die Deutung der Ursprungsgeschichte einer retroaktiven Logik unterworfen. Die Grundbestimmungen der neuen Ordnung werden in die vorhergehenden Zustände projiziert, die Ungleichheit erscheint als Folge eines schlechten Gebrauchs der allen gleichen Freiheit:

Diese ursprüngliche Akkumulation spielt in der politischen Ökonomie ungefähr dieselbe Rolle wie der Sündenfall in der Theologie. Adam biß in den Apfel und damit kam über das Menschen-

261 Bescherer (2013): Vom Lumpenproletariat zur Unterschicht, S. 35.

262 Marx (1969): Das Kapital, S. 661.

263 Renner (1904): Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, S. 44.

geschlecht die Sünde. In einer längst verfloßnen Zeit gab es auf der einen Seite eine fleißige, intelligente und vor allem sparsame Elite und auf der andren faulenzende, ihr alles und mehr verjubelnde Lumpen. Die Legende vom theologischen Sündenfall erzählt uns allerdings, wie der Mensch dazu verdammt worden sei, sein Brot im Schweiß seines Angesichts zu essen; die Historie vom ökonomischen Sündenfall aber enthüllt uns, wieso es Leute gibt, die das keineswegs nötig haben. Einerlei. So kam es, daß die ersten Reichtum akkumulierten und die letzteren schließlich nichts zu verkaufen hatten als ihre eigne Haut. Und von diesem Sündenfall datiert die Armut der großen Masse, die immer noch, aller Arbeit zum Trotz, nichts zu verkaufen hat als sich selbst, und der Reichtum der wenigen, der fortwährend wächst, obgleich sie längst aufgehört haben zu arbeiten.²⁶⁴

Die Proletarier, die mit dem Bürgertum sich gegen den Feudalismus verbündeten, finden sich in der neuen bürgerlichen Ordnung als »scheinbare[r] Gemeinschaft« wieder, die sich »ihnen gegenüber [...] verselbstständigte« und ihnen »neue Fesseln«²⁶⁵ ökonomischer, aber auch epistemischer und rechtlicher Art auferlegt.

Die Nicht-Gleichheit der formal gleichverteilten Freiheit manifestiert sich darin, dass anders als der Eigentümer der Proletarier diese Freiheit als Fehlen der Kontrolle über die eigenen Lebens- und Existenzbedingungen erfährt, dass damit der Realgehalt der Freiheit ein diametral gegensätzlicher ist.²⁶⁶ Es kann aus einigen Ausführungen bei Marx extrapoliert werden, dass in gewisser Hinsicht die vormoderne Feudalgesellschaft mit Blick auf die sozialen Verhältnisse weniger ideologisch operierte, auch wenn in ihnen Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse nicht weniger, sondern in höherem Maße gegeben waren. Die Feudalgesellschaft schuf eine authentischere Gemeinsamkeit des Weltbezugs und der Situation, weil sie Ungleichheit als Ungleichheit, den Beherrschten als Untertanen ansprach und damit keinen epistemischen Rahmen errichtete, zu dessen Funktionen das Abschneiden der begrifflichen Mittel zur sachgerechten Deutung der eigenen Situation zählt.²⁶⁷ Der Begriff des Standes bringt eine rechtliche Ungleichstellung offen zum Ausdruck und affirmiert die Ungleichheit offen als Bestandteil der sozialen Ordnung. Ein weiteres Beispiel gibt Marx in

264 Marx (1969): Das Kapital, S. 659.

265 Marx (1969): Die deutsche Ideologie, S. 74.

266 Vgl. ebd., S. 76.

267 Expliziter zieht diesen Schluss Karl Renner, der ironisch das subrechtliche Herrschaftsverhältnis zwischen Kapital und Arbeit demaskiert, indem er es mit dem feudalen Hofrecht vergleicht: »Das Lohnarbeitsverhältnis ist Autokratie, ist Despotie mit allen rechtlichen Merkmalen. Die Fabrik ist Anstalt, sie hat ihren Kodex mit allen Mitteln des Rechtsbuches, mit allen Arten der Norm, die Strafnormen vor allem nicht ausgeschlossen, mit ihren bestimmten Organen und Kompetenzen. Die Arbeitsbedingungen und das Gewohnheitsrecht der Unternehmungen haben denselben Anspruch, als Rechtsinstitute behandelt zu werden, wie das Hofrecht der feudalen Epoche. Auch dieses beruhte auf privater Satzung, auf dem Willen der Herrn [...]«. Renner (1904): Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, S. 43.

der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*; im »germanischen Staat«²⁶⁸ ist der Staat selbst Privateigentum des Fürsten oder Königs, aber immerhin diese Benennung des privaten Charakters bringt eine echte Gemeinsamkeit der Erfahrung zum Ausdruck. Im modernen bürgerlichen Staat und Recht hingegen wird Zwang als Gleichheit ausgesprochen, und eben durch diese Erfahrungen verstellende und unterdrückende »Ausprache als« werden, wie die Gesetzgebung zum Holzdiebstahl zeigt, ihre partikulare Aneignung und Verwendung gerechtfertigt.

8.3.2 Das Wertmaß der Würde. Ein Exkurs

Das Problem der Macht, die in der Benennung liegt und durch sie ausgeübt wird, verdeutlicht, dass die Eigentumsverhältnisse nicht nur durch die private Verfügung über die Produktions- und Distributionsmittel des öffentlichen Diskurses – zu Marx' und Adlers Zeiten vor allem die Presse – die sozialen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis prägen, sondern über die ideologische Funktion von Sprache und Benennung in die transzendental-soziale Apperzeption selbst eingehen. Die in den Medien Sprache, Tausch und Politik vollzogene Apperzeption ist aber die Grundlage der Formierung des Bewusstseins dessen, was in den vorhergehenden Ausführungen zu Cohen die Vielheit genannt wurde und was mit Marx und Adler als Klasse zu bezeichnen ist. Die Vielheit, die in Cohens Logik der Politik durch die Konstruktion des Allgemeinen zusammengefasst werden soll, muss erst gegen ihre bestehende, sie verstellende begriffliche Synthese zur Geltung gebracht werden.

Der Fortschritt in der Wahrheit liegt dann im politischen Denkprozess nicht primär in der Subsumtion unter ein neu bestimmtes Allgemeines – etwa unter einen um soziale Grundrechte erweiterten Menschen(rechts)begriff –, sondern in der Bewusstwerdung der epistemischen Inkongruenz, der Erfahrung der Nicht-Gemeinsamkeit der Situation, dem Bruch mit der im Medium der Sprache sich vollziehenden transzendental-sozialen Synthesis des Bewusstseins überhaupt, in der das Einzelbewusstsein ja, wie Adler es hervorgehoben hat, verankert ist. »Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse [die Arbeiterschaft; Anm. A. D.] eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst«,²⁶⁹ heißt es in einer von Adler zitierten Stelle aus *Das Elend der Philosophie*.

Diese problematische Konstitution der Klasse als Klasse für sich selbst wird durch den Adlerschen Begriff des Transzendental-Sozialen in ihrer erkenntnis-

268 Marx (1973): *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, S. 160.

269 Marx (1972): *Das Elend der Philosophie*, S. 108 f., zit. in Adler (1922): *Marxistische Probleme*, S. 101.

theoretischen Dimension fassbar. Für Marx vollzieht sich die Bewusstwerdung der Klasse im Zuge des politischen Kampfes, in dem sich die der Gemeinsamkeit ihrer Situation und der Nicht-Gemeinsamkeit gegenüber der herrschenden Klasse bewusst werdende Masse zusammenfindet. Dieses Zusammenfinden hat aber die Bedingung, dass die Überschüssigkeit des Partikularen zu Bewusstsein gebracht wird, die Nicht-Identität der Situationen zur Sprache gelangt und damit aus dem durch Ideologie und Sprache erzeugten epistemischen Raum herausgetreten wird. Sie vollzieht sich unter anderem mittels der epistemischen Operation der Neubenennung und neuen Aussprache als etwas oder der neuen Verwendung von Namen; man denke an den Ausdruck »Lohnsklaverei«, der die Vorstellung des freien vertraglichen Zustandekommens von Arbeitsverhältnissen unterlaufen soll, den von Marx geprägten Begriff des »Mehrerts«, der den Ausbeutungscharakter der kapitalistischen Produktionsverhältnisse in beinahe ironisch-euphemistischer Weise ausspricht, oder an die gegen die bürgerliche Verwendungsweise des Begriffs gerichtete Anrufung des Begriffs der »Menschenrechte« oder der »Menschenwürde« bei der Forderung nach sozialen Rechten.

Das Sprechen im Namen der Allgemeinheit hat nun im bürgerlichen Staat die Funktion, die Tätigkeiten des Staates, den von ihm ausgeübten Zwang durch die Berufung auf die Bedürfnisse der ihm Unterworfenen zu legitimieren. Die Frage lautet, ob nun, da dieser Anspruch verneint wurde, seine »innere Unwahrheit und Verlogenheit« und »Selbstillusion«²⁷⁰ ideologiekritisch verdeutlicht wurde, der bestehende Staat gemäß wahrheitsgemäßerem, d. h. die Gleichfreiheit der Subjekte als seinem Versprechen vermehrt einlösenden Konstruktionen des Allgemeinen zu korrigieren ist, bis dieser korrigierte Zustand selbst wiederum seine Mängel offenbart, oder aber ob mit dem zunehmenden Gewinn der Einsicht, die die Vielheit über ihre eigenen Lebensbedingungen hat, nicht nur der Staat als Zwangsinstrument an Unentbehrlichkeit verliert, sondern auch die abstrakten Leitbegriffe der Politik – Freiheit, Gleichheit, Menschenrechte – ihre Bedeutung und Funktion einbüßen. Die Vergesellschaftung der Einzelnen und die Konstitution des wahren Allgemeinen würden sich dann in einem anderen Medium vollziehen als jenem der Namen, um deren wahrhaftige Verwendung und Bedeutung gestritten wird, und dem Recht, das die allheitliche Existenzweise verwirklichen soll. Der im Medium des Rechts und der politischen Revolutionen begonnene Prozess der Instituierung des wahren Allgemeinen würde damit nicht abgebrochen, er würde lediglich außerhalb von Recht und Staat, aber auch von Ideologie vollendet.

Nicht weniger als die Sprache ist auch der Tausch ein Medium, mit dem das Recht in der Weise interagiert, dass es sein grundlegendes Maß in dem

270 Adler (1922): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 107.

anderen Medium zum Ausdruck bringt. In dieser Perspektive wird mit Blick auf das Verhältnis von Recht und Wirtschaft die Zuteilung der Funktionen des dem Maßgebenden und dem Maßempfangenden, zwischen *forma formans* und *forma formata*, wie es bei Stammler zu finden war und wie es bestimmend ist für das bürgerliche Rechtsverständnis, umgedreht.²⁷¹ Für das Problem des politischen Wahrheitsprozesses ist entscheidend, dass unter den Bedingungen einer Gesellschaft, in der sich die Einzelnen ihre Lebensgrundlagen durch den Warentausch aneignen, auch die sich auf die grundlegenden politischen Leitbegriffe wie Freiheit oder Menschenwürde berufende Formulierung von Ansprüchen nicht umhinkommt, von der Waren- bzw. Wertform Gebrauch zu machen, sich in ihr auszudrücken.

Der im *Kapital* auf das Vertragsverhältnis bezogene Satz, dass »die Personen [...] hier nur als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer [existieren]«,²⁷² muss, wo die Lebensvollzüge tauschförmigen Charakter haben, unweigerlich auf einen Begriff wie den der Würde der Person ausgedehnt werden. Der Kampf um die Würde stellt ein zentrales Moment des Kampfes um das Recht in der modernen Demokratie dar. Politische Forderungen werden hier in eine Sprache der Würde – der zu achtenden, nicht zu verletzenden Würde – gekleidet, die Achtung und der Schutz der Würde gelten als Zweck der Rechtsordnung und Aufgabe der Politik. Kant unterscheidet in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* dabei noch zwischen zwei Formen der Zweckhaftigkeit: »Im Reich der Zwecke« habe »alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann entweder auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das ist die Würde.«²⁷³ Tatsächlich findet aber die umkämpfte Würde Ausdruck in Preisgrößen; in kapitalistischen Gesellschaften, in der Personen sich als Arbeitskräfte selbst zum Gegenstand des Tausches machen, ist dies unvermeidlich. Die Würde wird im politischen Kampf um die gerechte Einrichtung der Arbeitswelt in bestimmte Preisgrößen übersetzt, gerade um Rahmenbedingungen für das Zur-Ware-Werden und damit der Austauschbarkeit der Person festzulegen. Die Austauschbarkeit ist aber der Mechanismus, der, je stärker er gegeben ist, den Wert der Ware Arbeitskraft mindert und damit die Lebensumstände der betroffenen Menschen verschlechtert. An der Austauschbarkeit selbst ist nichts zu ändern – d. h. der kapitalistische Rahmen wird akzeptiert –, es können jedoch die negativen Effekte derselben eingeschränkt werden. Die Rede von Würde hat also in

271 Adler widmet der Kritik der Stammlerschen Hierarchisierung von Recht und Wirtschaft einen ganzen

Abschnitt von *Marxistische Probleme*; vgl. Adler (1922): *Marxistische Probleme*, S. 214–254.

272 Marx (1969): *Das Kapital*, S. 63.

273 Kant (1980): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 78, S. 68.

diesem Fall kein Referenzobjekt jenseits des Warentausches, sondern stellt ein Regulativ desselben dar, um das politisch gekämpft wird. Abstrakte normative Begriffe und Maßstäbe werden waren- bzw. wertförmig konkretisiert; eine bestimmte Lohnsumme oder staatliche Unterstützungsleistung etwa werden zum konkreten Inhalt des Daseins in Würde. Man könnte mit Rückbezug auf Cohens Logik der Politik sagen, dass die Nennung eines materiellen Durchschnittsaufwandes in der kapitalistischen Gesellschaft geradezu die dominierende Form ist, in der die Bedingungen für eine selbstzweckhafte, autonome Existenz in einer intersubjektiv kommunizierbaren und zustimmungsfähigen Weise zum Ausdruck gebracht werden.

Bereits Hermann Cohen, der in der *Ethik des reinen Willens* der von Lassalle stammenden und in der deutschen Arbeiterbewegung einflussreichen Losung vom »Recht auf den ungeschmälernten Arbeitsertrag«²⁷⁴ eine philosophische Begründung gibt, macht auf diesen Zusammenhang aufmerksam. »Der Wert hängt mit der Würde zusammen«, argumentiert Cohen, daher sei es die Würde und nicht »Lust und Unlust«, die »mit diesem Grundbegriffe der politischen Oekonomie« in der Politik der Arbeiterbewegung in Verbindung gebracht werden und der Forderung nach angemessener Entlohnung zugrunde gelegt werden soll. Würde wäre damit gleichzusetzen mit einem bestimmten Maß an materiellem Wohlstand. »Nicht Lust und Unlust sind Zeichen, geschweige Bürgen des Wertes; sondern der reine Wille allein hat die Werte zu erzeugen, die mit der Würde bestehen können«, d. h. der reine Wille allein kann »Würdemesser« und damit »Wertmesser«²⁷⁵ für die umkämpfte Ware Arbeitskraft sein.

Wenn der marktförmige Verkehr der Ort ist, an dem der menschlichen Arbeitskraft eine Wertgröße zugemessen wird, lautet also die entscheidende Frage, ob der Markt in eine Form zu bringen ist, die die Würde der Person im wörtlichen Sinne in Rechnung stellt. Die Würde und damit die Person gelangen aber in die Marktbeziehungen nur durch das Regulativ des Staates und des Rechts. Ohne sie

274 Vgl. Hofmann: *Ideengeschichte der sozialen Bewegung*, S. 79. Anton Menger widmete dieser Problematik ein ganzes Buch: Menger (1886): *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag*. Kritisch wurde von Karl Kautsky und an diesen anschließend von Otto Bauer argumentiert, dass auch in der sozialisierten Wirtschaft eine volle »Konfiskation des Mehrwerts« nicht möglich sei, da auch im Sozialismus die »Vergrößerung und Vervollkommnung des Produktionsapparats« Mehrarbeit und damit eine Art der Mehrwertgenerierung erfordern werde. Siehe Bauer (1920): *Bolschewismus oder Sozialdemokratie*, S. 101 f.; Kautsky (1902): *Die soziale Revolution*, S. 21. Weil aber diese Produktivitätssteigerung den Effekt hat, die Lebensbedingungen des Arbeiters zu sichern, kann argumentiert werden, dass es sich hier um einen Teil des Arbeitsertrages handelt, der ihm indirekt zukommt. Mit Blick auf die Selbstzweckhaftigkeit als Bewertungskriterium wird ein Graubereich betreten, wenn im autoritären Staatssozialismus ein drakonisches Arbeitsregime diese Mehrarbeit erzwingt, die aber dem Zweck der Erweiterung der Produktion (zumindest dem Anspruch nach) egalitär-kommunistisch verteilter Güter dient.

275 Cohen (1904): *Ethik des reinen Willens*, S. 154 f.

besteht im Markt die Verabsolutierung der Tauschwerte. Im Anschluss an Kant schreibt Cohen:

Durch den Selbstzweck ist der Begriff der Person begründet worden. Das absolute Mittel erzeugt die Sache. Die Sache hat Wert, das ist der Marktpreis; denn der Wert ist der Wert des Verkehrs. Die Person hat keinen Wert; sie hat Würde. Verträgt sich mit der Würde der Marktpreis des Arbeitswertes?²⁷⁶

Die marktförmige Bildung eines Preises auf Arbeit ist nun bestimmt von der Logik der Mehrwertbildung. Die Mehrwertbildung ist der Zweck, den die kapitalistische Produktionsweise in ihrem Gebrauch von Arbeit verfolgt, und entsprechend ist auch die Preisbildung auf Arbeit von dieser Zweckausrichtung bestimmt. Als Mittel zu diesem Zweck werden die Lohnarbeitenden aber zur »Sache«. Von großer Bedeutung für die Entwicklung des Kapitalismus ist nun, dass sich dieses »Zur-Sache-Werden« der Subjekte nicht notwendigerweise als materielle Verelendung erfolgen muss. Der sich gewerkschaftlich als Verkäufer der Ware Arbeitskraft organisierenden und den Staat zu einem Eingreifen in ihrem Interesse bringenden Arbeiterbewegung gelang es in den Jahren vor dem Krieg, ihre Lebensumstände kontinuierlich zu verbessern. Das Zur-Ware-Werden und die Würde galten nicht weiter unausweichlich als Gegensätze. Die Würde schien unter den Bedingungen eines die Interessen der Arbeiter schützenden Staates und ausreichender Marktmacht der Gewerkschaften mit dem Kapitalismus vereinbar zu sein.

In Reaktion auf diese Entwicklung argumentiert nun Cohen, dass, wenn sich ein Ausdruck der Würde in ökonomischen Wertbestimmungen finden lässt, die Antwort im »Verhältnis der Arbeit in Bezug auf das Eigentum an dem Arbeitsprodukt«²⁷⁷ gesucht werden muss, also in dem aus dem Gebrauch der Ware Arbeitskraft herausgeschlagenen Mehrwert. Der Mehrwert erscheint als das moralisch problematische Prinzip der Bildung von Arbeitswert im Kapitalismus nicht primär wegen der dem Arbeiter durch die Abpressung des Mehrwertes entgehenden Kaufkraft, also wegen seines niedrigen materiellen Lebensniveaus, sondern wegen des Verlusts der personalen Selbstzweckhaftigkeit. »Die grosse Frage der modernen Politik und demgemäß der modernen Ethik« sei es, dass in der kapitalistischen Lohnarbeit der Begriff der Person – qua Rechtsträger und juristischer Person – und jener des Mittels – qua Arbeitskraft – sich in einer problematischen Weise überlappen. »Kein Zweck darf als sittlich gelten, für den der Mensch, der eine wie jeder andere, nur als Werkzeug zu arbeiten hätte«,²⁷⁸ so der Kant verpflicht-

276 Ebd., S. 304.

277 Ebd., S. 577.

278 Ebd., S. 304 f.

tete Grundsatz der Cohenschen Kapitalismuskritik. Diese ethische Deutung der kapitalistischen Ausbeutung folgt konsequent der idealistisch zu nennenden Vorgabe, dass nicht – durch Konsumkraft zu steigernde bzw. durch ihren Mangel bedingte – Lust und Unlust zu den Grundlagen des Kampfes um den gerechten Arbeiterswert zu erklären sind, sondern der moralische Begriff der Würde. Die Würde ist nicht bereits deshalb mit dem Mehrwert unvereinbar, weil sich der Einzelne zum Mittel der Zwecke eines anderen machen würde – dies ist gerade Voraussetzung für die Kooperation innerhalb der Genossenschaft –, sondern weil die Zweckbestimmung der Arbeit durch die ökonomischen Sachzwänge einen vollkommen heteronomen Charakter annimmt. Die Erzeugung des Mehrwertes wird zum Zweck der Produktion, damit scheint »das Kapital [...] gar nicht mehr bloss Sache zu sein; es wird zur Person, denn es wirkt wie die Person.«²⁷⁹ Diese Akteurschaft des Kapitals gelangt im Recht, das vom Vertragshandeln von Personen spricht, nicht zum Ausdruck. Cohen zeigt hier eine sich mit dem Urteil Marx' deckende Einschätzung der realen Funktionalität des Rechts mit Blick auf die Eigentums- und Produktionsverhältnisse: Das Recht wird demnach zu einer passiven Größe, die »sich allen den Formen und Unformen [anschmiegt], welche die Obligation der Arbeit erfindet. Das Kapital ist der grosse Erfinder; das Recht muss die Katakomben bauen, in denen es sich vergräbt.«²⁸⁰

Diese grundsätzliche Unvereinbarkeit des heteronomen Charakters der Arbeit mit dem Begriff der Würde besteht auch bei Löhnen, die ein gewisses Maß an Genuss und Luxus erlauben. Folglich würden auch hohe Lohnniveaus in guten Konjunkturlagen und sozialstaatlich garantierte Mindesteinkommen kapitalistische Arbeit und Würde nicht vereinbar machen. Die Frage nach dem möglichen Wertmaß der Würde vermag Cohen jedoch positiv mit dem Lassalleschen Begriff des »Arbeitsertrages« zu beantworten, der für die Entwicklung der deutschen Arbeiterbewegung durch die Aufnahme in das Gothaer Programm der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands von 1875 einflussreich war. »Der Gesellschaft, das heißt allen ihren Gliedern, [gehört] das gesamte Arbeitsprodukt, bei allgemeiner Arbeitspflicht, nach gleichem Recht, jedem nach seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen«,²⁸¹ heißt es dort. Die Gesellschaft erreicht dieses Ziel nach Lassalle und Cohen, indem sie sich in Produktivassoziationen organisiert, in denen die Mitglieder einen Teil ihres Arbeitsertrages als Lohn verbrauchen, durch den übrigen Teil aber Anteile an der Genossenschaft und damit Eigentum an den Produktionsmitteln halten. Die Selbstzweckhaftigkeit wäre damit wieder gegeben, weil der Genossenschaftler Arbeiter und Unternehmer in einer Person wäre.

279 Ebd., S. 576.

280 Ebd., S. 577.

281 Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands (1978): Gothaer Programm, S. 141.

Durch den Staat sollen diese Produktivassoziationen koordiniert werden, damit unter ihnen nicht ein Konkurrenzkampf um Marktanteile und eine erneute Ausbeutung der Arbeit eintreten.

Die Lassalleschen Produktivassoziationen waren ein Modell für den friedlichen reformerischen Aufbau einer Alternative zur kapitalistischen Produktionsweise und passten damit zum Programm neukantianischer Sozialisten wie Cohen.²⁸² Weil sie im Bereich des ökonomischen Verkehrs wieder die Aneignung der an das zur Person gewordene Kapital verlorenen Akteurschaft und die autonome Selbstorganisation der Subjekte bedeutet, erklärt Cohen sie zu einem Grundanliegen der »sittlichen Kultur« und erwartet von der Schaffung ihrer gesetzlichen Bedingungen nichts weniger als die »Wiedergeburt des Staates, als des sittlichen Selbstbewusstseins«, seine »Läuterung [...] in dieser Sammlung des Rechts auf sein wahrhaftes Ziel«.²⁸³

Das System der Produktivassoziationen bedeutet die Etablierung des genossenschaftlichen Beschlusses zum Prinzip der Bildung ökonomischer Wertgrößen. Damit aber befindet man sich nicht mehr auf dem Boden des Marktes und schon gar nicht des Kapitalismus. Die radikale Deutung des Rechtsideals der gleichheitlich autonomen Subjekte führt das Recht über die bürgerliche Gesellschaft hinaus in den rechtsbasierten Sozialismus. Marx hat in seiner *Kritik des Gothaer Programms* den Gedanken Lassalles insofern gewürdigt, als er darin eine basale Form der »kommunistischen Gesellschaft« sah, die allerdings

282 Weit konkreter noch als Cohen wird im neukantianischen Kontext die Genossenschaftsidee aus sozialphilosophischer Perspektive bei Franz Staudinger beleuchtet, der allerdings die Konsumgenossenschaft gegenüber der Produktivgenossenschaft bevorzugte. Staudinger entdeckte die bewusste Konsumententscheidung und die monopolisierte Kaufkraft als Mittel der sozialen Reform und versuchte durch die Propagierung von Konsumgenossenschaften, die durch bestimmte ethische Richtlinien der Mehrwerterschöpfung in den zuliefernden Betrieben einen Riegel vorschoben, die kapitalistische Ausbeutung zurückzudrängen. Es ist also ein Versuch, eine *moral economy* unter den Bedingungen des bestehenden Kapitalismus einzurichten, der durch die Lohnzuwächse bei der Arbeiterschaft seit Ende des 19. Jahrhunderts eine gewisse Attraktivität erhielt. Das Instrument ist dafür die Kollektivierung der Mittel der Warenzirkulation, also des Handels. Die Produktivgenossenschaften hingegen streben in ihrer Grundtendenz danach, die ökonomische Einheit des »Hauses«, in dem sämtliche Produktionsprozesse stattfinden und das sämtliche dabei gebrauchten Produktionsmittel enthält, als ein nunmehr kollektives Eigentum wiederherzustellen. Vgl. Staudinger (1919): Die Konsumgenossenschaft. Lassalle und Marx gaben den Produktivgenossenschaften den Vorzug; vgl. Marx (1975): Instruktionen, S. 195: »Wir empfehlen den Arbeitern, sich eher mit Produktivgenossenschaften als mit Konsumgenossenschaften zu befassen. Die letzteren berühren nur die Oberfläche des heutigen ökonomischen Systems, die erstern greifen es in seinen Grundfesten an.«

283 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 378.

nicht wie sie sich auf ihrer eigenen Grundlage *entwickelt* hat, sondern umgekehrt, [...] aus der kapitalistischen Gesellschaft *hervorgeht*; die also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt.²⁸⁴

Der Makel an ihr, den sie aus der alten Gesellschaft übernimmt, liegt eben darin, dass sie eine rechtsförmige Bestimmung – die gleichen Ansprüche der faktisch Ungleichen – als Maß des Tausches anwendet, das ebenso wie die kapitalistische Wertform abstrakt ist, Ungleiches einem identischen Oberbegriff unterwirft und damit der Vielheit der ungleichen Leistungen nicht gerecht wird:

Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht. Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehen; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleiche wären) sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt, sie nur von einer bestimmten Seite faßt, z. B. im gegebenen Fall sie nur als *Arbeiter* betrachtet, und weiter nichts in ihnen sieht, von allem anderen absieht.²⁸⁵

Die produktivgenossenschaftliche Organisation des Gütertausches beendet zwar die Ausbeutung und setzt die Subjekte wieder als Selbstzwecke ein, schafft aber nicht die Abstraktheit der gesellschaftlichen Beziehungen ab. Sie ist noch geprägt von einer Bestimmung des Werts von Arbeitsleistungen, die diese und damit auch die Subjekte der Arbeit als austauschbare Verkörperungen einer abstrakten Größe ansehen. Erst in der vollendeten kommunistischen Gesellschaft, so Marx' Überzeugung, in der die »knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit« ebenso aufgehoben wäre wie der »Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit« und die Arbeit aufgehört hat, »nur Mittel zum Leben zu sein«, sondern »das erste Lebensbedürfnis geworden« ist, wo also die bestehenden Gegensätze von Arbeit und Genuss, Produktion und Konsumtion, Sonderinteresse und Gemeininteresse, Egoismus und Altruismus zusammenfallen, dort könne »der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf die Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!«²⁸⁶ Die Ungleichheit wird also im Kommunismus in veränderter Form eingeführt; fernab von der Entindividualisierung, die ihm gerne nachgesagt wird, ist es also die Möglichkeit einer offenen, akzeptierten

284 Marx (1973): Kritik des Gothaer Programms, S. 20, Hervorhebungen im Original. In der *Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation* von 1864 bezeichnet Marx die Kooperativbewegung als eine »Lichtseite« der Periode nach der niedergeschlagenen Revolution von 1848. Marx (1975): Inauguraladresse, S. 12.

285 Marx (1973): Kritik des Gothaer Programms, S. 21, Hervorhebungen im Original.

286 Ebd., S. 21.

Ungleichheit ohne Ausbeutung und Herrschaft, die der Kommunismus verwirklichen soll.²⁸⁷

Das Recht wäre im Übergang zum Kommunismus in Gebrauch als der Statthalter für die zwanglose Vermittlung der Produktion und Konsumtion im vollendeten Kommunismus. Die Bezeichnung »bürgerlicher Rechtshorizont« verdeckt dabei allerdings, dass es sich um ein Recht von völlig anderer Funktionsweise als jenem handelt, das Marx in der Abhandlung *Zur Judenfrage* vor Augen stand: nämlich nicht politisch generiertes Recht, das gleichsam von oben herab dem ökonomischen Verkehr auferlegt wird und ihn regulieren soll, sondern eines, das aus der Kooperation der zusammengeschlossenen Produzenten als Organisationsform entsteht. Sie stellt eine Neukonstituierung des Arbeitswerts jenseits des Marktverkehrs und der Warenform von Arbeit dar.²⁸⁸ Es ist also von fundamental anderer Natur als die sozialen Rechte, mit denen der Staat den

287 Besonders in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* finden sich Äußerungen von Marx zu den Frühsozialisten (hier »Kommunisten«), die den Überlegungen des späteren Marx zu den Produktionsgenossenschaften Lassalles nahestehen und verdeutlichen, welche Abneigung Marx gegenüber dem Gedanken des Egalitarismus als einer Nivellierung von materiellen Unterschieden hegte. Der Kommunismus, wie ihn ein Fourier oder ein Saint-Simon fassen, sei das »allgemeine Privateigentum«. Die Bestimmung des Arbeiters werde in ihm »nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt«. Hier sei »die Gemeinschaft [...] nur eine Gemeinschaft der Arbeit und der Gleichheit des Salairs, den das gemeinschaftliche Kapital, die Gemeinschaft als der allgemeine Kapitalist, auszahlt. Beide Seiten des Verhältnisses sind in eine vorgestellte Allgemeinheit erhoben, die Arbeit als die Bestimmung, in welcher jeder gesetzt ist, das Kapital als die anerkannte Allgemeinheit und Macht der Gemeinschaft.« Marx kommt zu dem erstaunlich negativen Urteil, dass dieser »rohe Kommunismus«, der sämtliche Teile der Gesellschaft auf ein »bestimmtes begrenztes Maß« herabstutzen möchte, von einer Ressentiment-Moral des Neides bestimmt sei. Marx (1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 181–184.

Otto Bauer argumentiert in *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?* von 1920, dass die »Auflehnung gegen die wirtschaftliche Ungleichheit« und der »Freiheitsdrang« zwei unterschiedliche Motivlagen darstellen, die zwei unterschiedlichen Entwicklungsstadien des Proletariats entsprechen. Erstere fände im »urwüchsige[n] Gleichheitskommunismus« und in der »mit rücksichtslosen Schlägen gegen alle Widerstände der Begünstigten die Vermögen und Einkommen aller« einander angleichenden »Diktatur des Proletariats« ihre Erfüllung. Letztere, die »eine längere Periode politischer Demokratie und proletarischer Organisation« voraussetze, begnüge sich mit dem »despotischen Sozialismus« der egalitären Verteilung nicht und strebe nach einer »Sphäre freier Betätigung« in der »industriellen Demokratie«. Ersterer Entwicklungsstand entspräche dem des russischen, letzterer dem englischen Proletariat. Bauer (1920): *Bolschewismus oder Sozialdemokratie*, S. 97 f.

288 Natürlich ist der Spielraum dieser Regelung in Genossenschaften, die unter kapitalistischen Bedingungen existieren, durch den Konkurrenzdruck bestimmt und damit weit entfernt von einer freien Form der Selbstorganisation. Der Ökonom Franz Oppenheimer formulierte diesbezüglich Ende des 19. Jahrhunderts das sogenannte »Transformationsgesetz«, nach dem Produktivgenossenschaften sich in einem kapitalistischen Konkurrenzumfeld in reguläre kapitalistische Unternehmen verwandeln müssen oder aber untergehen; vgl. Oppenheimer (1896): *Die Siedlungsgenossenschaft*. Marx hat dies vorweggenommen; vgl. Marx (1975): *Inauguraladresse*, S. 12; Marx (1975): *Instruktionen*, S. 195; Krätke (o. J.): *Marx und die Genossenschaften*.

Wert der Arbeit und damit die gesamte kapitalistische Wertbildung innerhalb bestimmter Schranken zu halten sucht, um damit Selbstzweckhaftigkeit und Würde mit Mehrwertgenerierung zu versöhnen, wobei sein Handeln aber auf einer ökonomischen Grundlage stattfindet, die mit veränderter ökonomischer Wetterlage zum Abbau seiner sozialen Errungenschaften zwingt.

Die Möglichkeiten, Würde, selbstzweckhafte Existenz und Freiheit etwa durch die gesetzliche Einführung von Mindestlöhnen oder Arbeitszeitgesetzen rechtlich zu garantieren und ihnen einen monetären Ausdruck zu verleihen, sind hier von den jeweiligen Spielräumen abhängig, die der Kapitalismus erlaubt.²⁸⁹ Die Heteronomie der Arbeit, die in Zeiten steigender Löhne und Lebensstandards sich des Leidensdruckes entkleiden und vergessen werden kann, wird in Krisensituationen wieder evident und zum Gegenstand der Empörung, sofern es nicht gelingt, von ihr durch ideologisch-politische Manöver abzulenken.

8.3.3 Das Problem der Abstraktion

Die ideologische Vergesellschaftung besteht darin, dass sie eine Gemeinsamkeit des Bewusstseins herstellt, die die Nicht-Gemeinsamkeit der Situation verdeckt und sich durch diese Verdeckung erst herstellt und aufrechterhält. Diese ideologische Synthese zu produzieren ist die Aufgabe der Politik. Ihr gelingt dies durch die Etablierung von Begriffen und Ideen, die von der Situation eines Teils der beherrschten Vielheit abstrahieren. Diese ideologische Funktion der Abstraktion wird bei Max Adler nicht systematisch ausgearbeitet; sie sollte jedoch in den Jahren nach den großen Umbrüchen von 1918/19 zu einem zentralen Gegenstand bei der Fortentwicklung der marxistischen Theorie werden.

²⁸⁹ Im Grunde stellt das Ringen zwischen »Staat« und »Wirtschaft« im kapitalistischen Kontext eine (freilich in der Regel weniger gewaltsame) Variation eines Themas dar, das bereits in der Französischen Revolution und den Ansätzen ihrer Fortbildung von einer politischen in eine soziale Revolution durchgespielt wurde, wie aus einer Passage in *Zur Judenfrage* geschlossen werden kann: »In den Momenten seines besonderen Selbstgefühls sucht das politische Leben seine Voraussetzung, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Elemente, zu erdrücken und sich als das wirkliche, widerspruchslose Gattungsleben des Menschen zu konstituieren. Es vermag indes nur durch *gewaltsamen* Widerspruch gegen seine eigenen Lebensbedingungen, nur indem es die Revolution für *permanent* erklärt, und das politische Drama endet daher notwendig mit der Wiederherstellung der Religion, des Privateigentums, aller Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, wie der Krieg mit dem Frieden endet«; Marx (1990): *Zur Judenfrage*, S. 44, Hervorhebungen im Original. Im Versuch, die Wertbildung auf Arbeit in einen bestimmten, »moralisch vertretbaren«, »menschenwürdigen« Rahmen zu setzen, versucht sich die Politik gegenüber ihrem gesellschaftlichen Substrat als Souverän zu platzieren, um sich dann ihre Erfolge wieder aufgrund ökonomischer Notwendigkeiten einkassieren zu lassen.

Die Abstraktion bezeichnet der Soziologe Pál Szende 1923 als eine »Denkoperation, durch welche aus einer Vorstellung oder Vorstellungsgruppe gewisse Bestandteile vernachlässigt, andere dagegen hervorgehoben und als Merkmale eines Begriffs zusammengefasst werden«. Dabei sei, wie im Anschluss an Wilhelm Wundt ausgeführt wird, eine »isolierende« von der »generalisierende[n] Abstraktion« zu unterscheiden. Während die Isolation darin besteht, »daß eine komplexe Erscheinung oder ein zusammengesetztes Erscheinungsgebiet in ihre Bestandteile zerlegt werden«, um dann die isolierten Elemente gesondert zu betrachten, »vernachlässigt« die generalisierende Abstraktion »innerhalb einer Gruppe von Tatsachen und Gegenständen die wechselnden, individuellen Merkmale« und hebt dagegen »die gemeinsamen Eigenschaften hervor«. Produkte der letzteren seien »Gattungsbegriffe«, die sich auf Gegenstände der Anschauung und des Denkens beziehen«, und »abstrakte Regeln, Sätze und Gesetze«, die die »Beziehungen von Vorstellungen und Gegenständen« festhalten.²⁹⁰ Während diese zwei Formen der Abstraktion in den Wissenschaften als Beobachtung, Experiment und Analyse auf der einen, als Aufstellung von Gesetzen und Begriffen auf der anderen Seite voneinander getrennt werden, sind sie in der Logik der Ideologie miteinander vermengt. Es ist ein Teil der Mannigfaltigkeit sozialer Erfahrungswelten, Interessen und Werte, der in ihr zum allgemeinen Maß erhoben wird. Mit Blick auf die Ideologie findet Szende folgende Bestimmung der Abstraktion: »Die Abstraktion vernachlässigt gewisse Merkmale eines Vorstellungskomplexes, andere hingegen hebt sie heraus und faßt sie zu einer selbstständigen synthetischen Einheit zusammen. Das vernachlässigte Merkmal wird absorbiert, in das Unterbewußtsein verdrängt.«²⁹¹

Was in der bürgerlichen Ideologie ins »Unterbewußte« verdrängt wird, ist die Unterschiedlichkeit der Situationen. Die Vermengung des isolierenden und des generalisierenden Momentes hat zur Folge, dass die leitenden rechtlichen und politischen Begriffe nicht die Totalität oder auch nur einen Durchschnitt der sozialen Bedingungen, mit denen die Subjekte konfrontiert sind, widerspiegeln, sondern durch die Verabsolutierung eines Teils derselben charakterisiert sind. Den ideologischen Begriffen und Vorstellungen ist in einer Gesellschaftsordnung dann Autorität verschafft worden, so Szende, wenn ihnen »Absolutität« zugesprochen wird, also wenn sie »keiner Bedingung oder Einschränkung unterworfen«²⁹² sind; und wenn sie den Status der »Apriorität« erlangt haben, also »keiner Verifizierung durch die Erfahrung« mehr bedürfen, und im Gegenteil

290 Szende (1923): Eine soziologische Theorie der Abstraktion, S. 408.

291 Szende (1922): Verhüllung und Enthüllung, S. 222.

292 Ebd., S. 195.

»logisch jeder Erfahrung vorausgehen und [...] sie erst möglich« machen.²⁹³ Entsprechend hat Engels im *Anti-Dühring* »ideologische« und »aprioristische Methode« gleichgesetzt und ihre gemeinsame Verfahrensweise darin erkannt,

die Eigenschaften eines Gegenstandes nicht aus dem Gegenstand selbst zu erkennen, sondern sie aus dem Begriff des Gegenstandes beweisend abzuleiten. Erst macht man sich aus dem Gegenstand den Begriff des Gegenstandes; dann dreht man den Spieß um und mißt den Gegenstand an seinem Abbild, dem Begriff. Nicht der Begriff soll sich nun nach dem Gegenstand, der Gegenstand soll sich nach dem Begriff richten.²⁹⁴

Wenn im Aufgreifen und Anwenden dieser Begriffe die transzendental-soziale Vergesellschaftung liegt, sie also in einer verbindenden Teilhabe am ordnenden Denken und der Perspektive auf das Soziale der ideologisch herrschenden Gruppe besteht, vollzieht sich in den Denkakten der beherrschten Subjekte selbst die Abstraktion von ihrer eigenen Situation, die sich eben dadurch nicht als eine *eigene Perspektive* auf die sozialen Verhältnisse und damit verbundenen Sichtbarkeiten manifestiert. »Die Gleichheit aller erkennenden Subjekte, die Gleichheit der Bewußtseinsfunktionen sind Abstraktionen, sie vernachlässigen die widerstrebenden Erfahrungstatsachen, die individuellen und sozialbedingten Unterschiede«,²⁹⁵ argumentiert Szende. Die Loslösung aus dieser Befangenheit in den ideologischen Begriffen der bürgerlichen Politik und des Rechts erwartet sich der ungarische Soziologe von einer Hinwendung zu »Empirismus, Materialismus und Positivismus«²⁹⁶ und vom »Durchbruch der genetischen Methode«, die mit Blick auf Recht und Staat »vollständig den Formaberglauben«²⁹⁷ zerstören würde.

Eine zentrale Rolle spielt die Abstraktion in den ideologiekritischen Theorien des Rechts, die in den frühen zwanziger Jahren von Eugen Paschukanis und Georg Lukács ausgearbeitet wurden. Beide erkennen als Wesen des bürgerlichen Rechts seinen spezifischen Abstraktionscharakter, den sie aus den Notwendigkeiten des kapitalistischen Warentausches ableiten. Gegenüber Marx' genetisch verfahrenender Analyse der Menschenrechte in *Zur Judenfrage*, in der aus den dort festgeschriebenen subjektiven Rechten der maßgebende soziale Typus (der *bourgeois*) rekonstruiert wird, wird hier die Form des bürgerlichen Rechtes, das unter Absehen von jeden individuellen Eigenschaften der Subjekte diese als Gleichartige adressiert, in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt. Dabei wird angenommen, dass diese Abstraktion analog zu der in der Konstitution des Warenwertes stattfindenden Abstraktion als eine von den konkreten Eigenschaf-

293 Ebd., S. 196.

294 Engels (1962): Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, S. 89.

295 Szende (1923): Eine soziologische Theorie der Abstraktion, S. 458.

296 Szende (1922): Verhüllung und Enthüllung, S. 252.

297 Ebd., S. 253.

ten des ihn repräsentierenden Dinges zu verstehen ist. In seinem 1924 erstmals erschienenen und für die marxistische und insbesondere die sowjetrussische Rechtstheorie maßgeblichen Werk *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* bezieht sich Paschukanis in der Analyse des Subjekts des bürgerlichen Rechts auf eine Stelle aus dem *Kapital*, in der Marx die Person und ihren Willen ausschließlich auf ihre Funktion im Austauschprozess der Waren reduziert:

Die Waren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehn, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. [...] Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehn, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelt eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. [...] Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt.²⁹⁸

Es ist die zunehmende Komplexität der Tauschverhältnisse, die sowohl die Herausbildung der abstrakten Wertgröße als auch des »abstrakte[n] und unpersönliche[n] Rechtssubjekts«²⁹⁹ bedingt. In der Entwicklung vom einfachen Warentausch hin zur komplexen systematischen Warenzirkulation setzen sich an die Stelle der situativ gebundenen Gebrauchswerte und der persönlichen Beziehungen der Tauschpartner die abstrakt-allgemeinen Instanzen des vom Wertgesetz bestimmten Warenwertes und der juristischen Person. Wert und Recht schaffen, sind einmal die Einschränkungen der vorkapitalistischen Zeit gefallen und der Warentausch entgrenzt, Einheit in der zunehmenden Komplexität des gesellschaftlichen Verkehrs.

Nun ist nicht nur jedes Ding als Ware gleichermaßen Ausdruck einer bestimmten Quantität von Wert, sondern auch jedes Individuum Träger identischer Rechte und somit den anderen gleichgestellt. Es kann mit jedem anderen in ein Tausch- und Vertragsverhältnis treten und jederzeit zwischen den »aus der Lage eines Fordernden in die Lage eines Verpflichteten«³⁰⁰ wechseln. Historisch hat damit, so Paschukanis,

das Tauschgeschäft die Idee des Subjekts als Träger aller möglichen Rechtsansprüche gezeitigt. Erst in der Warengesellschaft wird die abstrakte Rechtsform geboren, das heißt die allgemeine Fähigkeit, ein Recht zu besitzen, sondert sich von den konkreten Rechtsansprüchen ab. Nur die auf dem Markt vor sich gehende fortwährende Umschichtung der Rechte erzeugt die Idee eines unbeweglichen Trägers dieser Rechte.³⁰¹

298 Marx (1969): *Das Kapital*, S. 62 f.

299 Paschukanis (2003): *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, S. 114.

300 Ebd., S. 118.

301 Ebd., S. 117.

Dahinter steht die ökonomische Praxis des Bürgertums, die die bisherigen Einschränkungen des wirtschaftlicher Interaktionen sprengt. Die Feudalgesellschaft konnte die Vorstellung eines solchen unpersönlichen und abstrakten Subjekts nicht entwickeln, weil hier eine Offenheit und Mannigfaltigkeit der gesellschaftlichen Verkehrsverhältnisse nicht bestand, »selbstversorgende geschlossene Wirtschaften« das Zunftsystm usw. diese einschränkten. Dem entsprach ein Rechtssystem, in dem jedes (subjektive) Recht als ein Privileg bestand und »jede Stadt, jeder Stand, jede Zunft [...] nach eigenem Recht«³⁰² lebten. Hingegen nimmt, sind einmal die »bürgerlichen Verhältnisse vollentwickelt«, die »Norm die logisch vollendete Form des abstrakten allgemeinen Gesetzes an«.³⁰³ Die in mannigfaltiger Weise miteinander verkehrenden Subjekte sind alle derselben, einheitlichen Ordnung, der »unpersönliche[n] Abstraktion der mit idealer Gleichmäßigkeit und Ununterbrochenheit in Raum und Zeit wirkenden Staatsmacht«³⁰⁴ unterworfen.

Diese Ordnung, der der Verkehr unterworfen ist, ist aber nun bei den klassischen Ökonomen des Kapitalismus eben nicht eine, die ihn zu bestimmen sucht, sondern ihn vielmehr seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten überlassen will. Eben dieser Entregulierung der Interaktionen dient die Reduktion des Rechtssubjekts auf die abstrakte, unpersönliche Form. Die Sphären des Staates und der Gesellschaft werden voneinander abgesondert. Die Herrschaft »bekommt einen ausgeprägt juristischen Öffentlichkeitscharakter«, neben dem »unabhängig von ihr Verhältnisse entstehen, die mit dem Tauschakt zusammenhängen, das heißt private Verhältnisse par excellence«; sie wird »zu einer gesellschaftlichen, öffentlichen Gewalt, zu einer Gewalt, die das unpersönliche Interesse der Ordnung vertritt«.³⁰⁵ Staat und Recht garantieren nicht mehr als die Geltung der zwischen den Individuen stattfindenden Rechtshandlungen (Verträge). Die Rechtsverhältnisse schaffen eine gewisse Kalkulierbarkeit, insofern sie das Einhalten von Verträgen und die Anerkennung von Eigentumsverhältnissen absichern und sich zugleich der Staat auf die Funktion dieser Absicherung beschränkt; diese Kalkulierbarkeit bezieht sich jedoch lediglich auf die Mikroebene der Interaktion individueller ökonomischer Akteure und bedeutet jedoch nicht eine Bestimmung der Ereignisse und Entwicklungen des gesellschaftlichen Verkehrs in seiner Totalität durch das Recht. Dass das bürgerliche Recht als ein Recht der Freiheit und Selbstbestimmung ausgesprochen werden kann, setzt voraus, dass dies aus der Perspektive eines Subjekts getan wird, das über die eben nicht rechtsförmigen – ökonomischen

302 Ebd., S. 119.

303 Ebd., S. 121.

304 Ebd., S. 118.

305 Ebd., S. 137.

mischen – Mittel dafür verfügt, in diesem unregulierten Geschehen die Kontrolle zu behalten über das eigene Leben und die es unmittelbar betreffenden Vorgänge. In der Verabsolutierung dieser Situation besteht eben die dem bürgerlichen Recht innewohnenden ideologische Operation.

Das Recht also stellt die Form des Verkehrs dar, indem es die allgemeinen Ansprüche und Verpflichtungen der Subjekte definiert und deren Einhaltung absichert; der Inhalt hat allerdings einen kontingenten, im Verhältnis zur bewussten Regelung durch das Recht irrationalen Charakter, wie Georg Lukács in seiner bedeutenden Abhandlung *Geschichte und Klassenbewusstsein* von 1923 argumentiert. Seine Überlegungen zum abstrakt-formalen Charakter des bürgerlichen Rechts sind dabei durchaus anschlussfähig an die Idee des Transzendentalsozialen Adlers. Nach Lukács zeichnet das moderne Recht gegenüber früheren Rechtssystemen aus,

daß es in formaler Allgemeinheit auf alle irgend möglichen Ereignisse des Lebens beziehbar und in dieser Beziehbarkeit voraussehbar, kalkulierbar sei. Selbst die dieser Entwicklung am meisten gleichende, aber im modernen Sinne doch vorkapitalistische Rechtsentwicklung, das römische Recht, ist in dieser Beziehung empiristisch, konkret, traditionell geblieben. Die rein systematischen Kategorien[,] durch die erst die sich auf alles gleich ausbreitende Allgemeinheit der rechtlichen Regelung zustande gebracht wird, sind erst in der modernen Entwicklung entstanden.³⁰⁶

Diese Regelung in formaler Allgemeinheit nimmt nach Lukács gegenüber dem Sozialen dieselbe Haltung der Kontemplation³⁰⁷ ein, die die neuzeitlichen Wissenschaften und auch die Philosophie grundsätzlich gegenüber der Natur einnehmen. Diese kontemplative Haltung hat zu ihrem Komplement den Formalismus in der Methode der Erkenntnis. Die modernen Wissenschaften entdecken die Gesetzmäßigkeiten der Natur als kontingente Faktizitäten, suchen sie jedoch zugleich in einen einheitlichen Zusammenhang, mit Kant gesprochen in eine Synthesis der Einzelerkenntnisse zu bringen. Diese beiden Momente des modernen Weltverhältnisses stehen aber im Widerspruch: »Dieses Prinzip der Systematisation [muß]«, so Lukács, »mit der Anerkennung irgendeiner ›Tatsächlichkeit‹ eines ›Inhaltes‹, der aus dem Prinzip der Formgebung – prinzipiell – und darum unableitbar und darum schlechthin als Faktizität hinzunehmen sei, unvereinbar sein.«³⁰⁸

Genau mit diesem Spannungsverhältnis sieht sich nun aber auch das Recht konfrontiert. Das Recht ist der gleichbleibende Rahmen, innerhalb dessen der Fluss des gesellschaftlichen Verkehrs stattfindet, es steht als »stets Fertiges,

306 Lukács (1923): *Geschichte und Klassenbewusstsein*, S. 108.

307 Vgl. ebd., S. 109.

308 Ebd., S. 130.

genau Fixiertes, also erstarrtes System den Einzelereignissen des gesellschaftlichen Lebens« gegenüber. Daraus entspringen »ununterbrochen Konflikte zwischen der sich ständig revolutionär entwickelnden kapitalistischen Wirtschaft und dem erstarrten Rechtssystem«. ³⁰⁹ Karl Renner hat diesen Prozess der »fortwährende[n] Scheidung von Rechtsform und sozialer Materie« ³¹⁰ in seiner einflussreichen Schrift *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute* von 1904 aus marxistischer Perspektive erstmals ausführlich behandelt. Mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise ändern sich die Bedingungen des ökonomischen Verkehrs zwischen den Individuen, treten neue Güter und Verfahren des Tausches und Modi der Arbeitsteilung ein, wodurch sich auch ändert, was unter die gleichbleibenden Rechtsbegriffe subsumiert wird. Die ökonomische Einheit des Hauses in der einfachen, vorkapitalistischen Warenproduktion etwa ist als Eigentumsobjekt in seiner kompakt-einfachen Beschaffenheit stark unterschieden vom industriellen Betrieb. Das Eigentum verliert seine »Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit, es übt seine Funktion nur in ständiger Verbindung mit anderen Rechtsinstituten aus«, nämlich »Eigentum-Lohnvertrag, Eigentum-Kaufvertrag, Eigentum-Darlehen, Eigentum-Pacht etc.«, wodurch das »Ding in die teils faktische, teils rechtliche Detention einer gesamten Reihe von Individuen« gerät, das »juristische Ding faktisch ein gemeinsames, gesellschaftliches Ding« wird. ³¹¹ Das Eigentumsobjekt hat Kapitalform, und das Eigentumsverhältnis mit dem Anspruch auf die generierten Mehrwerttitel steht in einem Spannungsverhältnis zu multiplen anderen Verfügungsverhältnissen, insbesondere zur Verfügung der Lohnarbeiter über ihre eigene, in den kapitalistischen Betrieb integrierte Ware, die Arbeitskraft. Zur Verfügung des Eigentümers über sein Kapital gehört dann auch die Installierung eines Disziplinarregimes im Betrieb, eine »Arbeitsverfassung« ³¹² und staatsähnliche Verhältnisse bilden sich aus, und die Wahrung des Kapitals als Eigentumsobjekt hängt letztlich davon ab, ob diese

309 Ebd., S. 108.

310 Renner (1904): *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute*, S. 7.

311 Ebd., S. 73.

312 Korsch (1968): *Arbeitsrecht für Betriebsräte*, S. 26. Karl Renner beschreibt die Etablierung einer nicht-verrechtlichten Herrschaftsbeziehung wie folgt: »Dem Eigentumsrecht wächst [...] eine neue soziale Funktion zu. An das Recht der totalen Herrschaft einer Person über eine körperliche Sache schließt sich – ohne jeden Normwandel, unter der Schwelle des Kollektivbewusstseins – ein ›faktisches Recht, ein Recht, das nicht Satzung ist, eine Befehlsgewalt, die Macht, verbindliche Imperative zu erlassen. Und das Motiv dieses Imperiums? Das Kapital will und muss sich selbst verwerten.« Dabei entwickelt das »Institut Eigentum [...] aus sich ein staatsähnliches Gebilde«; für die Arbeiter ist der »Arbeitsplan [...] des Zwangsverbandes abstrakte ideelle Norm, wie die Norm der Staatsbürger das Gesetz«. Rationale Organisation und Bewusstlosigkeit und Naturhaftigkeit der Prozesse widersprechen sich also nicht; es sind bloß die Naturgesetze der Kapitalverwertung, die die Organisation ausführt. Renner (1904): *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute*, S. 36 f.

Verfassung durchgesetzt werden kann oder nicht. Damit kommt dem Staat die Aufgabe zu, diese Staaten im Staat zu regulieren, was in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft allem voran bedeutet, die Bedingungen zu schaffen, die die Durchsetzung und Instandhaltung einer die Verwertung des Kapitals ermöglichenden Arbeitsverfassung garantieren. Der Inhalt des rechtlichen Schutzes des Eigentums ist damit ein gegenüber vorkapitalistischen Verhältnissen völlig neuer, auch wenn der Rechtsbegriff der gleiche geblieben ist.

Das Recht verhält sich »kontemplativ« gegenüber diesen Prozessen, insofern es nicht ihre Ursache ist; aber es sucht sie gleichzeitig, sind sie einmal vollzogen, in das Netz seiner Begriffe und Regeln einzufügen, es gleichsam gemäß dieser zu rationalisieren. Auch hier verfährt das Recht analog zur modernen Wissenschaft und Philosophie. Das Bestehen der Philosophie,

der klar erkannten und so festgehaltenen Irrationalität des Begriffsinhalts (der Gegebenheit), zum Trotz ein rationelles System zu errichten, mußte methodisch in der Richtung auf eine dynamische Relativierung dieser Gegensätze wirken. Auch hier ging freilich die moderne Mathematik als methodisches Vorbild voran. Die von ihr beeinflussten Systeme (besonders das von Leibniz) fassen die Irrationalität des Gegebenen als Aufgabe. Und in der Tat erscheint für die Methode der Mathematik jede Irrationalität des vorgefundenen Inhalts nur als Anstoß, jenes System der Formen, womit die bisherigen Zusammenhänge erzeugt worden sind, so umzugestalten, so umzudeuten, daß der auf den ersten Anblick als »gegeben« erscheinende Inhalt nunmehr ebenfalls als »erzeugt« erschiene, daß die Faktizität sich in Notwendigkeit auflöse.³¹³

Es findet also in der bürgerlichen Gesellschaft ein laufender Prozess des Einfügens des »irrationalen« Neuen in jene geltenden Formen und Begriffe statt, die die rechtlichen Voraussetzungen für die kapitalistische Warenzirkulation darstellen. Das Recht wäre damit als eine Art ideologisch-technischer Apperzeptionsapparat zu beschreiben, dessen Funktion in der »Anpassung der Lebens- und Arbeitsweise und dementsprechend auch des Bewußtseins an die allgemeinen gesellschaftlich-ökonomischen Voraussetzungen der kapitalistischen Wirtschaft«³¹⁴ bestünde; und auch die synthetische Einheitsstiftung des sozialen Verkehrs nach Maßgabe der etablierten Rechtsbegriffe als Statthaltern der kantischen Verstandesbegriffe unter Ausschaltung »alles Irrationalinhaltliche[n]«.³¹⁵

Diese beinhaltet natürlich auch die bürgerliche Sozialpolitik, wie sie bei Stammler und Menger vertreten wird. Zwischen Recht und sozialer Materie besteht dabei durchaus eine Wechselwirkung: Das Ding an sich Kants, »das die Grenze oder Schranke des abstrakten, formal-rationalistischen ›menschlichen

313 Lukács (1923): Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 131.

314 Ebd., S. 110.

315 Ebd., S. 141.

Erkenntnisvermögens darstellt«,³¹⁶ ist dem Erkennen transzendent, unerreichbar; aber durch die Affizierung der Sinne geben sie dem Erkenntnisvermögen einen Anlass, tätig zu werden, so wie das »Irrational-Inhaltliche« des Rechts Anlass für die Fortentwicklung des Rechts in Gesetzgebung und Rechtsprechung ist. Gegenüber dem Inhalt besteht keine Souveränitätsstellung, sondern eine Dynamik des permanenten Herausgefordertseins und der Annäherung an das Konkrete, deren Motor die Anspruchsformulierungen der Subjekte sind. Im Zuge dieses Prozesses wird die abstrakte Gleichsetzung des Ungleichen, die der frühe Marx dem bürgerlichen Recht vorwarf, von diesem sukzessive korrigiert. So schreibt Anton Menger in *Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen* zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit Blick auf die Entwicklung der vorhergehenden Jahrzehnte:

Indem man alle Staatsbürger ohne Rücksicht auf ihre persönlichen Eigenschaften und auf ihre wirtschaftliche Lage völlig gleich behandelte und zwischen ihnen einen zügellosen Wettbewerb zuließ, bewirkte man zwar, dass die Gütererzeugung ins Unendliche stieg, zugleich aber auch, dass die Armen und Schwachen an den gesteigerten Gütermengen nur einen sehr geringen Anteil hatten. Daher die neue wirtschaftliche und Sozialgesetzgebung, welche bestrebt ist, den Schwachen gegen den Starken zu schützen und ihm an den Gütern des Lebens wenigstens einen bescheidenen Anteil zu sichern. Man weiss eben heute, dass es keine grössere Ungleichheit gibt, als das Ungleiche gleich zu behandeln.³¹⁷

Das Recht wird gleichsam aktiviert und zur Weiterentwicklung gebracht durch die unvorhersehbare, »irrationale« Emergenz neuer Erscheinungen des sozialen Lebens. Aber die Aussprache von deren Bedeutung erfolgt mittels der ihm eingeschriebenen Grundbegriffe. Dies trifft auch dann zu, wenn diese rechtliche Formgebung nicht monologisch stattfindet, sondern als Resultat eines Verhandlungsprozesses zwischen Interessengruppen. Die Sozialpolitik in bürgerlichen Demokratien ist eben dies: Resultat eines Konflikts zwischen Interessenparteien, die den Warencharakter der Arbeit nicht in Frage stellen, sondern lediglich über die Frage streiten, welche Schranken der Preisbildung auf Arbeit gesetzt werden sollen, womit der Streit eben ganz im Rahmen der bestehenden Eigentumsordnung bleibt.

Eine solche fortlaufende Einfügung des Neuen in bestehende Kategorien könnte als Automatisierung des Denkprozesses gefasst werden, der die Kohäsion der sozialen Interessen und Zwecke herstellt. Die Krise der sozial-transzendentalen Ideologie tritt hingegen in dem Moment ein, in dem die »Mißachtung des Konkreten an der Materie der Gesetze«³¹⁸, die Nicht-Adäquatheit und la-

316 Ebd., S. 127.

317 Menger (1908): *Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen*, S. 30.

318 Lukács (1923): *Geschichte und Klassenbewusstsein*, S. 112.

tente Gewaltsamkeit der Formgebung durch das Wuchern einer nicht weiter kontrollierbaren, nicht weiter mittels der gegebenen Begriffe deut- und systematisierbaren Erfahrung offenbar werden. Diese Krise, in der sich die »irrationalen« Materie von der »rationalen« Form ablöst und verselbstständigt, ist ein potentiell revolutionärer Moment. Er mündet in eine Neukonstituierung des Sozialen ein, wenn das, was sich hier in den etablierten Begriffen nur als irrationaler Ausbruch und Wucherung aussprechen lässt, als bestimmte Negation eben dieser Formen wiederum rationalisiert wird. Die Aufhebung der »Gegenständlichkeitsformen der gegenwärtigen Gesellschaft«, die natürlich »keine einfache Gedankenbewegung« sein kann, sondern »sich zu ihrer praktischen Aufhebung als Lebensformen der Gesellschaft erheben« muss, wäre »nichts anderes [...] als das Zuendedenken, als das Bewußtwerden und Bewußtmachen der Bewegung, die die immanente Tendenz dieser Formen bildet.«³¹⁹ Dieses Zuendedenken ist der Inhalt des revolutionären Klassenbewusstseins nach Lukács, der Hegels Dialektik für das Proletariat gegen Kant und das bürgerliche Denken in Stellung bringt. Das Proletariat ist eben die im Moment der Krise die Form zu sprengen fähige Materie, die sich aber nicht bloß als Nicht-Form, sondern als neue Form zu begreifen hat; eine Form allerdings, die nicht mehr dem Inhalt als fremde gegenübersteht und zugleich diesen sich unterordnen soll, sondern die diesem vollständig adäquat ist, weil sie aus der im Proletariat gewonnenen Selbsttransparenz des Sozialen, dem »identischen Subjekt-Objekt«,³²⁰ hervorgeht. »Die Selbsterkenntnis des Proletariats ist« nämlich, wie Lukács schreibt, »zugleich die objektive Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft«, die »Verfolgung der Klassenziele des Proletariats [...] zugleich die bewußte Verwirklichung der [...] objektiven Entwicklungsziele der Gesellschaft, die aber ohne sein bewußtes Hinzutun abstrakte Möglichkeiten, objektive Schranken bleiben müssen.«³²¹ Es ist jener Teil der Gesellschaft, der, wie Marx und Engels in *Die deutsche Ideologie* andeuten, bereits im Kapitalismus die neuen Formen im Keim entwickelt³²² und sie im Moment der revolutionären Krise mit Macht gegen die Form der bürgerlichen Gesellschaft durchsetzt. Er sucht dabei noch eine Form des Zusammenschlusses, der, soll noch Gesellschaftlichkeit als Form des Zusammenwirkens bestehen, auch einer des Willens sein muss, jedoch nicht länger die Form des Rechtes hat.

Die Rechts- und Ideologiekritik und insbesondere die Konzeption der Diktatur des Proletariats Adlers kann als eine Umsetzung dieses Zuendedenkens ver-

319 Ebd., S. 194.

320 Ebd., S. 162.

321 Ebd., S. 165.

322 »Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen den Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.« Marx/Engels (1969): *Die deutsche Ideologie*, S. 35.

standen werden, das Lukács in hegelianischen Begriffen als bestimmte Negation der bürgerlichen Lebensform bezeichnet, das beim ungarischen Philosophen aber vor allem in politisch-pragmatischer Hinsicht nicht eingelöst wird. An dieser Stelle ist wieder auf den austromarxistischen Philosophen zurückzukommen und zu fragen, wie dieser einen solchen Zusammenschluss versteht.

8.3.4 Die Wahrheit von Recht und Staat jenseits von Recht und Staat

Mit dem Marx seit der *Deutschen Ideologie* teilt Adler die Kritik der Politik als staats- und ideologievermittelter Herstellung sozialer Integration. An den demokratischen Revolutionen nach dem Ersten Weltkrieg und der Errichtung parlamentarischer Demokratien bemängelt er, dass sie eben bloß politische seien. Der »Mechanismus des Klassenstaates«, so Adler 1922, bringe »es notwendig mit sich [...], daß in politischer Form stets nur Teilinhalte des gesellschaftlichen Zusammenhanges auftreten, die sich aber als Allgemeinhalte ausgeben«. ³²³ Daher sei für die Arbeiterschaft von den bürgerlich-demokratischen Losungen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit nicht viel zu erwarten, argumentiert der Austromarxist in der früheren Kampfschrift *Demokratie und Rätssystem* von 1919, sie müssen »bloße Worte ohne Inhalt« bleiben, wenn »wirtschaftliche Gleichheit fehlt«. ³²⁴ Neben Punkten, die im Wesentlichen Reformulierungen der Positionen von Marx und Engels gegenüber Politik und Staat sind, findet sich in Adlers Kritik auch eine Stoßrichtung, die ihren Ursprung bei Rousseau hat. Das Konzept des *volonté générale* (der »Gemeinwille«, der »allgemeine Wille« ³²⁵), das bei Rousseau eine Leitidee demokratischer Politik darstellt, wird von ihm gegen die »bloß politische« bürgerliche Demokratie in folgender Passage in Stellung gebracht, die als Ausgangspunkt der folgenden Ausführungen zu Adlers politischen Ideen dienen soll:

Nicht die Demokratie als Idee wird bekämpft, sondern die Demokratie im kapitalistischen Staate. Diese, und sei sie die verfassungsmäßig radikalste, wird als ein völlig ungeeignetes Mittel der Verwirklichung jener Idee der Selbstbestimmung des Volkes bloßgestellt. Und dies ist deshalb der Fall, weil der Demokratie im kapitalistischen Staate die Grundvoraussetzung fehlt, unter der allein eine Selbstbestimmung des Volkes möglich ist, das einheitliche Volk. Im kapitalistischen Staate gibt es streng genommen noch kein Volk, sondern nur eine Bevölkerung, die weder eine wirtschaftliche, noch eine kulturelle, noch eine ideologische Einheit darstellt, sondern vielmehr in jeder dieser Richtungen eine Zerrissenheit von Klassen. Wie sehr auch durch politischen Radikalismus die verfassungsmäßige Rechtsgleichheit entwickelt sein mag, wie immer dem ärms-

³²³ Adler (1964): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 272.

³²⁴ Adler (1919): Demokratie und Rätssystem, S. 4.

³²⁵ Ebd., S. 8.

ten Proletarier in politischer Beziehung das gleiche Recht ebenso zugesichert sein mag wie dem reichsten Unternehmer oder Grundbesitzer, in wirtschaftlicher und sozialer Beziehung schafft die ökonomische Ungleichheit solche Gegensätze, daß jeder Sinn der Demokratie, das heißt der Bildung eines einheitlichen Volkswillens, verloren gehen muß. An dessen Stelle tritt die brutale Majorisierung.³²⁶

Im Moment der historischen Durchsetzung der gleichheitlichen politischen Beteiligung, nach Cohen die formale Bedingung für die authentische Realisierung des allheitlichen Zusammenschlusses, beginnt Adlers vehementer, bis an sein Lebensende 1937 geführter Kampf gegen die politische Demokratie. Die Hintergründe für das für einen Marxisten eher ungewöhnliche affirmative Aufgreifen des Volksbegriffs sind die Benennung der neuen politischen Ordnung als »Volksstaat«³²⁷, die Postulierung des klassenübergreifenden Eigentums am Staat und die Aufforderung zur Loyalität zum neuen verfassungsmäßigen Boden seitens der sozialdemokratischen Parteien und die Hoffnung darauf, im Rahmen der parlamentarischen Demokratie zur Verwirklichung des Sozialismus schreiten zu können. Gegen Gemeinschafts- und Einheitsvorstellungen wird der Gegensatz der ökonomischen Interessen, gegen die Vorstellung einer Herbeiführung des Sozialismus auf dem Weg demokratischer Wahlen, wie sie nach dem Weltkrieg nicht nur Revisionisten wie Bernstein, sondern auch ein orthodoxer Marxist wie Kautsky vertraten, wird die sich vor allem in Österreich für längere Zeit abzeichnende »brutale Majorisierung« durch die bürgerlichen Parteien ins Feld geführt.

Dass in der politischen Demokratie der Streit auf Dauer gestellt wird und Entscheidungen nicht durch einstimmigen Konsens, sondern per Mehrheitsentscheidungen gefällt werden, dürfte indes zur Zeit der Veröffentlichung von Adlers Schrift die wenigsten ihrer Verfechter schockiert haben. Tatsächlich argumentierte Rousseau bereits, dass über den Gesellschaftsvertrag selbst hinaus nur Stimmenmehrheiten notwendig seien, worauf Adler selbst hinweist.³²⁸ Der entscheidende Punkt ist jedoch, dass der Streit und die Überstimmung in unterschiedlichen Zusammenhängen eine unterschiedliche Bedeutung haben. In einer Gesellschaft ohne Klassengegensätze hätten sie den Charakter von »mehr oder minder sachlichen Meinungsverschiedenheiten über Zweckmäßigkeit und Dringlichkeit vorgeschlagener Entscheidungen«, die Abstimmung würde »zu einem bloßen Akt gesellschaftlicher Verwaltung oder Geschäftsführung«. In einer Gesellschaft aber, wo die »Grundvoraussetzung« des »einheitlich[en] Volk[es]« und der »Solidarität [der] Interessen« fehlt, stehen hinter den Meinungsver-

326 Ebd., S. 7.

327 Vgl. Bruendel (2003): Volksgemeinschaft oder Volksstaat, S. 93–142, 219–300.

328 Adler (1919): Demokratie und Rätssystem, S. 8; Rousseau (1968): Der Gesellschaftsvertrag, S. 154.

schiedenheiten falsche Motive; hier »organisieren« sich die Abstimmungen von den »Lebensgegensätzen [...] im Volksganzen« aus, hier hat die Majorisierung den Charakter der »Vergewaltigung von Lebensinteressen«³²⁹ der einen Gruppe durch die andere.

In einer späteren Schrift von 1926 unterscheidet Adler, dieser Argumentationslinie folgend, einen »Friedensbegriff« der Demokratie von einem »Kampfbegriff«: Ersterer geht von der »Solidarität eines Ganzen« aus, »das auf der freien Mitbestimmung aller seiner Glieder beruht«, letzterer »entspringt [...] aus der Gegensätzlichkeit der Interessen in der Gemeinschaft [...], zu deren Austragung die politische Gleichberechtigung verlangt wird«. ³³⁰ Adler zieht nicht in Betracht, dass gerade in der Reglementierung des Kampfes der eigentliche Wert der Demokratie liegen könnte, d. h. in der Einigung auf einen friedlichen Modus der Austragung bleibend trennender Gegensätze. Auch liegt ihm die von Hans Kelsen und anderen vertretene Erwartung fern, dass aus diesem friedlichen Konfliktmodus mit seinen spezifischen Regeln auch eine substantiellere Einheit hervorgehen könnte. ³³¹

Die Berufungen auf das Allgemeininteresse, die Unmöglichkeit, politische Maßnahmen durch ein Partikularinteresse zu rechtfertigen, erschienen im Lichte der Ethik Cohens noch als politischer Ausdruck des reinen Willens. Die Hypothese des Genossenschaftsgedankens lässt sich bei Cohen als der politischen Demokratie eingelagerte Norm und Methode verstehen, mittels der eine in Interessengegensätze gespaltene Gesellschaft zu immer solidarischeren Zuständen gelangen würde. Der Glaube an die Ausgleich schaffende Kraft der demokratischen Verfahren gründet im Vertrauen darauf, diese Brüche durch den Vollzug eines Aushandlungs- und Erkenntnisprozesses zu überwinden und die Urteile über das, was den Einzelnen zur Garantie ihrer selbstzweckhaften und freien Existenz gewährleistet werden muss, vom Einfluss von partikularen Eigeninteressen und Ideologie progressiv zu läutern.

329 Adler (1919): Demokratie und Räte-system, S. 8. Zur Kritik des demokratischen Abstimmungsverfahrens als »Akt gesellschaftlicher Verwaltung« siehe auch Theodor Litts *Individuum und Gemeinschaft* von 1919. Litt betrachtet die Abstimmung auf der Basis des allgemeinen und gleichen Wahlrechts als »grundlegendes Element aller rationaler Gesellschaftstechnik«, die den Allgemeinwillen als Legitimationsgrundlage demokratischer Machtausübung und Gesetzgebung zu objektivieren vermag. Dieser Gemeinwille sei aber nicht Ausdruck substantieller Willensgemeinschaft, sondern objektives Ergebnis einer Aggregation von individuellen Präferenzen, sei also »nicht erlebt, nur errechnet«. Indem die Abstimmung »dem einen Teil dieses Ganzen eine über das Ganze hin sich erstreckende Willensmacht verleiht«, schließt sie »den anderen ebenso vollständig von jeder Bestimmung über das Ganze aus«. Litt stellt aber keinen Weg zur Herstellung substantieller Willenseinheit in Aussicht, wie es Adler tut. Vgl.

Litt (1919): *Individuum und Gemeinschaft*, S. 121 f., 124.

330 Adler (1982): Politische oder soziale Demokratie, S. 51.

331 Siehe dazu den folgenden Abschnitt 9 dieses Buches.

Diesen Glauben an eine aufgeklärte deliberierende Öffentlichkeit hatte der junge Marx gehegt und später aufgegeben. Auch für Adler ist der Ausgangspunkt des politischen Denkens nicht das Vertrauen in den öffentlichen Vernunftgebrauch, sondern das Faktum der Ideologie als einer Machtform. Die Sprache der Politik mit ihren Anrufungen des Rechtsideals und des Gemeinwesens wird als »ideologische Form der Vergesellschaftung«³³² des Bewusstseins abgelehnt. Diese stellt nur eine beschränkte und entfremdete Realisierung des transzendental-sozialen Vermögens dar, das im Zentrum von Adlers Sozialtheorie steht. Hermann Cohen sprach vom Erziehungswert des Staates bei der Ausbildung des sozialen Selbstbewusstseins und der »Bestimmtheit und Exaktheit« des Rechts, in der der Begriff des allheitlichen Zusammenschlusses enthalten ist.³³³ Marx', Engels und Adlers Antwort darauf wäre, dass die Allheit nicht an den Staat und das Recht gebunden ist und dass im Gegenteil das an Zwangsbewehrtheit und Abstraktion gebundene Recht nur eine defizitäre Form ihrer Einlösung erlaubt. Die Rede Engels vom »Absterben des Staates«³³⁴, die schon vom frühen, »radikal-demokratischen« Marx mit der These des Zusammenfallens von »politischem« und »bürgerlichem Dasein«³³⁵ vorweggenommen wurde, bedeutet nicht die schlichte Negation des Werts der vergesellschaftenden Leistung von Staat und Recht, wie sie im Anarchismus zu finden ist, sondern das Postulat der Möglichkeit ihrer künftigen, bestimmte Bedingungen voraussetzenden authentischen Verwirklichung an einer anderen Stelle, d. h. jenseits von Recht und Politik.

Dies macht Adler in einer Rede über »Die Staatsidee Lassalles« deutlich, in der er gegen, sich Marx verpflichtet sehende, jedoch allzu pauschale Abwertungen des Staates einwendet, dass das Wort Staat eine »Doppelbedeutung« habe, nämlich »einmal eine gegebene Institution«, einmal »eine geschichtliche Aufgabe« zu bezeichnen. Bei der

rein kausal-genetischen Analyse, wonach jede bestehende Staatsform sich als bloßes Produkt des Klassenkampfes ergab, bestand eine theoretische Gefahr, der auch viele erlegen sind, die eigenartige Wesenheit zu negieren oder doch zu übersehen, in welcher jede Staatsform, auch die am meisten despotische, als eine Organisationsform menschlicher Gemeinschaft selbst für das Bewußtsein der Beherrschten auftritt. Hier war es nötig, auf jene Elemente der Sozialisierung und Solidarisierung hinzuweisen, die jede Staatsform als gesellschaftliche Lebensform über-

332 Adler (1964): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 55.

333 Cohen (1904): Ethik des reinen Willens, S. 242.

334 Engels (1973): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, S. 224.

335 Marx (1973): Kritik des Hegelschen Staatsrechts, S. 178.

haupt erst möglich machen und gleichsam als die Keime des Sozialen seine immer höheren Formen hervortreiben.³³⁶

Unter den »Elemente[n] der Sozialisierung und Solidarisierung« ist das transzendental-soziale Potential zu verstehen, sich als Teil einer Gesamtheit wesensgleicher Subjekte zu verstehen und sich mit dieser in ein Verhältnis des Zusammenwirkens zu setzen, das in Staat und Politik nur eine begrenzte oder entfremdete Verwirklichung findet, aus der er sich erst zurückgewinnen muss.³³⁷

Der auf Ungleichheit und materiellem, aber rechtlich unausgesprochen bleibendem Zwang beruhende ökonomische Verkehr und der im Recht stattfindende gleichheitliche Zusammenschluss sind in der bürgerlichen Gesellschaft nicht voneinander zu trennen. »Gesellschaft und Staat sind für den Marxisten nicht zwei verschiedene Dinge« oder auch »Wesenheiten«, der Staat ist eben nur die Form, in der die Gesellschaft existiert, lautet es bei Adler.³³⁸ Die Form muss aber nicht nur als Existenzweise im Sinne der Aktuierung eines der Materie immanenten Potentials verstanden werden, sondern auch in der zweiten Bedeutung, die sie bei Aristoteles hat, als Intelligibilitätsgrund. Im Medium von Staat und Politik lassen sich aber nur verstellte Begriffe der Interdependenzen und Interaktionen erreichen, auf denen das Gemeinwesen basiert und aus denen es hervorgeht. Sie dienen dazu, Potentiale der Vergesellschaftung und Solidarisierung in einer bestimmten Gestalt zu verfestigen, es auf ein bestimmtes Maß zuzuschneiden. Dies geschieht auf dem Weg der epistemischen Verstellung des Substrats durch die Form. Karl Renner schreibt 1904, »Mittel und Angriffspunkt des Rechtes« sei der »isolierte Individualwille, aber das, was es zu binden vornimmt, sein Substrat, seine Unterlage, ist der organische Zusammenhang der Menschen untereinander und mit der Natur«.³³⁹

Die politische Demokratie bewegt sich in den Bahnen des Rechtsgedankens, indem sie die Individuen, die Produkte der ökonomischen Unterlage sind, zum Zusammenschluss im Namen einer Vorstellung vom Allgemeinwohl, einer Ausdeutung des Würde- und Gerechtigkeitsbegriffs auffordert. Anstelle dessen muss aber der direkte Eingriff in die ökonomische Grundlage erfolgen, welche die Vielheit der Individuen mit ihren jeweiligen Interessen generiert. Der Unterschied zwischen dem »ideologischen« und »politischen« und dem von Adler vertretenen revolutionär-marxistische Zugriff auf die gesellschaftliche Welt kann im Rück-

336 Adler (1919): Klassenkampf gegen Völkerkampf, S. 30. Zum Staatsdenken Adlers im Verhältnis zu den großen Antipoden Lassalle und Marx vgl. den hervorragende Aufsatz von Wolfgang Pircher: Pircher (2005): Der umkämpfte Staatsapparat.

337 Vgl. Marx (1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte, S. 185.

338 Adler (1964): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 33 f.

339 Renner (1904): Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, S. 107.

griff auf Kant so erläutert werden, dass ersterer sich – in Entsprechung zum Erkenntnisprozess bei Kant – dem transzendenten, irrationalen »Ding an sich« der gesellschaftlichen Interaktionen und Interdependenzen nur vermittels eines Prozesses der Bildung und laufenden Revision von Vorstellungen nähern kann, die letztlich in den Kategorien des bürgerlichen Rechts ihre »rationale« Grundlage haben (Vertragsfreiheit, Eigentum usw.), während letzterer den Schleier der Vorstellungen durchbricht und das Ding an sich theoretisch und praktisch erreicht. Er ist damit imstande, eine *wahre* anstelle einer *scheinbaren*, immer nur prekären Synthese der gesellschaftlichen Kräfte herzustellen, des Realsubstrats der politischen Vorstellungen mächtig zu werden, und Aufgaben zu lösen, die auch ein »progressiver« politischer Zugriff auf die soziale Materie nicht zu bewältigen vermag, wie das Schicksal von sozialen Rechten, aber auch die brüchige Loyalität gegenüber dem demokratischen Verfassungsstaat in ökonomischen Krisen immer wieder zeigen.

Der Zugriff erfolgt aber durch niemanden anderen als die Gesellschaft selbst. »Die Gesellschaft ist souverän als Gesetzgeber«, sie muss aber deshalb nicht schon »ebenso souverän in der Praxis«³⁴⁰ sein, schreibt Renner ähnlich kritisch gegen die politische Demokratie gewendet. Um dies zu erreichen, erfolgt ein Wechsel vom Paradigma der Ideologie zu jenem der Technik. Die Allheit der sozialen Verbundenheit wird authentisch oder wahrhaft realisiert, wenn sie zum Attribut dieses ökonomischen Verkehrs wird, womit der substitutive Zusammenschluss im Medium des Rechts obsolet würde. Mit Blick auf diesen Zustand könnte dann gesagt werden, dass »nunmehr alle gesellschaftliche Bindung des Individuums ihm nicht mehr als eine unbegriffene, gleichsam äußere Macht entgegentritt«. Sie würden sich vielmehr, so Adler 1922, »aus den klar durchschauten eigenen, ja von ihm mit seinen Gesellschaftsmitgliedern selbst bewußt geschaffenen Lebensverhältnissen«³⁴¹ ergeben. Die »Aussprache« der Allheit wäre dann jedoch keine politische mehr, sie wäre überhaupt nicht mehr Sache einer diskursiv-begrifflichen Operation, sondern eine Struktur des gesellschaftlichen Verkehrs und der Produktionsverhältnisse. Die Allheit wäre eine verbindende Produktionstätigkeit, das Denken der Allheit wäre nicht eines, das ständig den vorbewusst sich vollziehenden Wandlungen der gesellschaftlichen Beziehungen hinterhereilt, sondern unmittelbar mit dem Vollzug dieser Tätigkeit identisch ist. Nur mittels dieser würden die Menschen zur souveränen Gestaltung ihres Zusammenlebens und ihrer Geschichte fähig, denn die Produktion generiert ja die Vielheit, deren ungesteuerte Entwicklung die Krisen, Umbrüche und Revolutionen der Geschichte hervorruft.

340 Ebd., S. 128.

341 Adler (1964): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 273 f.

»Die bürgerliche Ordnung ist Herrschaft über Menschen durch das Recht, somit Befehl und Gehorsam, kurz Paragraph«, schreibt Karl Renner; »Herrschaft über Ökonomie ist im Grunde keine Herrschaft mehr, sondern Entwerfen und Durchführen eines Arbeitsplans, technische Idee und technische Arbeit.« Der Sozialismus ist entsprechend Vergesellschaftung im Medium der wirtschaftlichen Zusammenarbeit und der kollektiven Planung, eines »Arbeitsprogramms«³⁴². Die Frage stellt sich dabei, welches Maß es sein könnte, das zur Anwendung gelangt, wenn dieses nicht mehr rechtsförmig sein soll. Die Vergesellschaftung des Bewusstseins wäre eben nicht mehr dadurch zu erreichen, dass der Einzelne an ein allgemeines, abstraktes Maß angepasst und diesem unterworfen wird. Wenn noch von einem Maß die Rede sein soll, dann darf es nicht mehr in einer vom konkreten Individuum mit seinen Interessen und Bedürfnissen abgetrennten Größe liegen. Wenn man die Produktionsverhältnisse als solche zum Ort oder Medium der bewussten Vergesellschaftung im Sozialismus erklärt, die einlöst, was die Politik nur in Form der Ideologie zu bewältigen vermag, muss auch die Norm der Allheitlichkeit, die man vorher zum Maßstab des Rechts gemacht hat, in die Sprache der Produktion der Ökonomie übersetzt werden. Man muss des Weiteren eine Form der Kritik konzipieren, die sich nicht in Form von Rechtsansprüchen äußert. Es muss schließlich geklärt werden, von welcher Position aus diese Norm artikuliert und ihre Erfüllung beurteilt werden könnte.

Die Lösung für diese Aufgabe liegt in dem Gedanken der »radikalen Revolution«, in der die Durchsetzung der Interessen einer besonderen Gruppe gleichbedeutend ist mit der Abschaffung aller Sonderinteressen und damit der Motive für die Unterdrückung und Benachteiligung einer gesellschaftlichen Gruppe durch eine andere. Damit wäre das Eigeninteresse einer Gruppe auch allheitliches Maß; ein veränderter, nämlich über die eigenen sozialen Abhängigkeiten und Verbundenheiten aufgeklärter Egoismus, der mit totaler Sozialisierung und Solidarisierung identisch wäre.³⁴³ Das proletarische Eigeninteresse ist die geforderte Übersetzung der Allheit in die Sprache der Produktion und des ökonomischen Verkehrs, die proletarische Erfahrung der Standpunkt, von dem her die Kritik der Zustände zu betreiben wäre. Diese Deckung von Eigeninteresse und Solidarität liegt bekanntlich nach Marx und Engels in der historischen und ökonomischen Sonderstellung des Proletariats begründet. Die dem Proletariat zukommende Rolle des universellen Emanzipators, die in der 1844 erschienenen Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* eher der Charakter einer politischen Konstruktion zukommt, begründen Marx und Engels in der im selben Jahr verfassten, allerdings erst 1932 erschienen *Deutschen Ideologie* wie folgt:

342 Renner (1917): *Marxismus, Krieg und Internationale*, S. 24.

343 Vgl. Adler (1922): *Marxistische Probleme*, S. III.

Nur die von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart sind imstande, ihre vollständige, nicht mehr bornierte Selbstbetätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften und der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen. Alle früheren revolutionären Aneignungen waren borniert; Individuen, deren Selbstbetätigung durch ein beschränktes Produktionsinstrument und einen beschränkten Verkehr borniert war, eigneten sich dies beschränkte Produktionsinstrument an und brachten es daher nur zu einer neuen Beschränktheit. [...] Bei allen bisherigen Aneignungen blieb eine Masse von Individuen unter ein einziges Produktionsinstrument subsumiert; bei der Aneignung der Proletarier müssen eine Masse von Produktionsinstrumenten unter jedes Individuum und das Eigentum unter alle subsumiert werden. Der moderne universelle Verkehr kann gar nicht anders unter die Individuen subsumiert werden, als dadurch, daß er unter alle subsumiert wird.³⁴⁴

Die proletarische Aneignung der gesellschaftlichen Produktionsmittel ist diejenige, welche der letzten begrenzten Nutzung derselben durch eine privilegierte Gruppe ein Ende setzt und sie somit in den Dienst der Gesamtheit stellt. Die allheitliche Existenzweise selbstzweckhafter Individuen ergibt sich aus dem Eigeninteresse der letzten von der Möglichkeit zur Selbstbetätigung abgeschnittenen Klasse. Die Allheit des sozialen Zusammenschlusses wird nicht dadurch realisiert, dass in Umkehrung der ursprünglichen formativen Wirkung des bürgerlichen Rechts gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen das Allgemeine *qua* Recht prozesshaft an die sich wandelnde Vielheit *qua* Gesellschaft angepasst wird, wie es in der sozialen Reformpolitik geschieht, sondern dadurch, dass sich die Gesellschaft in Gestalt des Proletariats revolutionär die Produktionsmittel ihrer selbst gemeinschaftlich aneignet und sich dieser bedient. Der solidarisch gemeinschaftlichen Existenzweise, nach der im Medium der Politik gesucht wurde, und des Maßes des Menschen, das im Recht zum Ausdruck gebracht werden und den gesellschaftlichen Beziehungen aufgeprägt werden sollte, wäre man nun als Sache der direkten und bewussten Herstellung habhaft geworden.³⁴⁵

Wie bereits bei Marx und Engels ist Adlers Ablehnung von moralischen und rechtlichen Normbegriffen und von Politik und Staat, aber auch die Vorstellung, die Logik des Eigeninteresses könnte die vergesellschaftende Funktion der letzteren vollständig übernehmen, vom Denken Max Stirners geprägt, dessen Wiederentdeckung in den 1890er Jahren prägenden Charakter für die

344 Marx/Engels (1969): Die deutsche Ideologie, S. 68.

345 Vgl. die gegen Feuerbach gerichtete anthropologische Leitthese aus der *Deutschen Ideologie*: Die »Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ›Substanz‹ und ›Wesen des Menschen‹ vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben«. Ebd., S. 35.

marxistische Theoriebildung haben sollte.³⁴⁶ Die Klasse, so Adler in einer 1897 entstandenen, zu Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen Schrift über Stirner, ist die »Vereinigung der bewussten Vertreter gewisser gemeinsamer Vitalinteressen«, das »hervorstechende, das Wesen der Klasse ausmachende Merkmal« sei »der Egoismus«. »Klassenegoismus« und Solidargedanke, der die wechselseitige Abhängigkeit der Verwirklichung seiner Eigeninteressen von den Beziehungen zu den Mitmenschen erkennt und sie daher in freier Kooperation verwirklicht, können »nur in jener Klasse zusammenfallen [...], deren Wesen es mit sich bringt, dass ihr Sieg alle Klassen beseitigt und an deren Stelle die Menschheit setzt, d. i. die concrete Vereinigung aller Menschen als *vital* gleich interessierter«. ³⁴⁷ Die im kantischen Sinne hypothetischen Imperative der Interessenverfolgung führen, einmal unverstellt erkannt, zum egoistischen und dennoch allheitlich oder menschheitlich entgrenzten Zusammenschluss. Die Normen von Recht und Moral, die den egoistischen Menschen zum gesetzmäßigen, allheitlichen Handeln verpflichten sollen, werden gleichsam durch die konkreten Lebensvollzüge einverleibt, wenn einmal das Eigeninteresse in dieser Weise über sich aufgeklärt ist.

Es ist hier nicht weniger als von der Versöhnung von Sinnlichkeit und Moral die Rede, die Kant noch in das Jenseits verlegte, an das zu glauben die praktische Vernunft dem Menschen gestatte. Die »Einheit von Ideal und Interesse, von Menschheitszielen und ökonomischem Klassenstandpunkt des Proletariats« sei, führt Adler aus, »weder eine bodenlose Utopie noch eine beweislose Behauptung [...], sondern das Ergebnis einer [...] mühseligen Arbeit wissenschaftlicher Erkenntnis«. ³⁴⁸ Kant und Marx werden dabei als Anfang und Endpunkt dieser wissenschaftlichen Erkenntnisarbeit genannt. Es ist dabei insbesondere die Religionsphilosophie Kants, auf die sich Adler bezieht. Die Entwicklung von dieser zum historischen Materialismus ist die von der idealistischen Moral zur kausalwissenschaftlich beschriebenen Dynamik der sozialen Interessen. Im Streit zwischen Vertretern einer normativen Begründung des Sozialismus und orthodoxen Marxisten über das Problem der Moral³⁴⁹ vertritt Adler die These, dass Marx in streng wissenschaftlicher Kausalerklärung jene Entwicklung als reale soziale und historische Dynamik dargelegt habe, die Kant als praktischen Vernunftglauben gefasst habe. ³⁵⁰

³⁴⁶ Zu Max Adlers Stirner Rezeption vgl. Pfabigan (1982): Max Adler, S. 14–27; Senft (2001): Einleitung.

³⁴⁷ Adler (2005): Max Stirner, S. 44 f.

³⁴⁸ Adler (1919): Klassenkampf gegen Völkerkampf, S. 33.

³⁴⁹ Einen guten Überblick über die Debatte geben die in Sandkühler/de la Varga (1974): Marxismus und Ethik versammelten Beiträge.

³⁵⁰ Vgl. Adler (1975): Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, S. 184–473.

Was die Notwendigkeit des Sozialismus »kausal« betrachtet bedingt, ist kein sich unbewusst über die Köpfe der historischen Akteure hinweg auswirkender deterministischer Mechanismus irgendeiner Art. Adler ist sich durchaus bewusst, dass eine solche Vorstellung der Geschichte sich politisch in Form von Quietismus und Attentismus auswirken kann, der sich damit bequem, auf den von Marx angeblich prognostizierten Zusammenbruch zu warten – eine Haltung, die mit Blick auf die Zwischenkriegszeit der österreichischen Sozialdemokratie vorgeworfen wurde.³⁵¹ Es ist vielmehr die fatale Zuspitzung der dem Kapitalismus innewohnenden Antagonismen, die sich nicht nur im Kampf zwischen den Klassen, sondern im Zeitalter des Imperialismus als Krieg zwischen den Nationen und damit auch den nationalen Proletariaten äußert, die den Sozialismus nicht kausal-mechanisch als notwendige Folge hervorbringt, sondern zur *existentiellen Notwendigkeit* macht.

Auch hier weicht indes Adler nicht von der Marxschen Vorlage ab. In der *Deutschen Ideologie* schreiben Marx und Engels 1844: »In der Entwicklung der Produktivkräfte tritt eine Stufe ein, auf welcher Produktivkräfte und Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte.«³⁵² Diese Destruktion wurde aber in erster Linie als eine das menschliche Wesen und seine Potentiale betreffende gesehen. So heißt es bei Marx in der *Rede auf der Jahresfeier des »People's Paper«* von 1856:

In unsern Tagen scheint jedes Ding mit seinem Gegenteil schwanger zu gehen. Wir sehen, daß die Maschinerie, die mit der wundervollen Kraft begabt ist, die menschliche Arbeit zu verringern und fruchtbarer zu machen, sie verkümmern läßt und bis zur Erschöpfung auszehrt. Die neuen Quellen des Reichtums verwandeln sich durch einen seltsamen Zauberbann zu Quellen der Not. [...] In dem Maße, wie die Menschheit die Natur bezwingt, scheint der Mensch durch andre Menschen oder durch seine eigne Niedertracht unterjocht zu werden. [...] Dieser Antagonismus zwischen moderner Industrie und Wissenschaft auf der einen Seite und modernem Elend und Verfall auf der andern Seite, dieser Antagonismus zwischen den Produktivkräften und den gesellschaftlichen Beziehungen unserer Epoche ist eine handgreifliche, überwältigende und unbestreitbare Tatsache.³⁵³

Das Bewusstsein des Widerspruchs zwischen den Potentialen der modernen Technik und ihrer kapitalistischen Nutzung ist das Signum der proletarischen Erfahrung und Perspektive auf die bestehende Gestalt der Gesellschaft. Das Proletariat ist sich dieses Widerspruchs nicht zuerst theoretisch, sondern auf eine

351 Trotzki etwa erklärt den ganzen Austromarxismus zu einer »quietistischen Kirche«; vgl. Trotzki (1920): *Terrorismus und Kommunismus*, S. 152 f.

352 Marx/Engels (1969): *Die deutsche Ideologie*, S. 69.

353 Marx (1961): *Rede auf der Jahresfeier*, S. 3 f.

weit basalere Weise, nämlich in Form der physischen Not bewusst, die es trotz der gegebenen technischen Mittel, diese abzuschaffen, zu ertragen hat. Der Not kommt also jene Funktion des geschichtlichen Movens zu, die sie bei Kant mit Blick auf Krieg und Frieden hatte. Das Interesse des Proletariats liegt aber nicht in einer politisch-staatlichen Ordnung als Hüterin des Humanums, die die sozialen Zerstörungskräfte in Schach hält, sondern darin, als ihr neuer »Meister«³⁵⁴ dem destruktiven Gebrauch der Produktivkräfte ein Ende zu setzen und diese zu seinem eigenen Vorteil zu nutzen: damit aber zum Vorteil der letzten Gruppe, die vom Genuss der Früchte der neuen technischen Mittel ausgeschlossen wurde.

Die Erfahrung des Proletariats ist in ihrer negativen Bestimmung das Bewusstsein von der bornierten und sogar schlichtweg destruktiven Verwendung der Produktivkräfte; in der positiven Bestimmung das Bedürfnis zu ihrer Entfaltung. Nicht eine abstrakte Norm, sondern das in einer konkreten geschichtlichen Situation nicht lediglich ungenutzte und unterdrückte, sondern destruktiv missbrauchte Potential der Technik ist der Maßstab der proletarischen Kritik und der nach Adler »notwendigen« Neueinrichtung der Gesellschaft. Das Proletariat ist aber egoistisch-universalistisches Subjekt der Kritik, weil es das primäre Opfer eben dieser destruktiven Verwendung der Technik ist.

Diesem Bewusstsein des exklusiven Profitierens von den zur Verfügung stehenden Mitteln der Schaffung gesellschaftlichen Reichtums vermochte der bürgerliche Staat seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend wirksam entgegenzuwirken, indem er der Arbeiterschaft einen steigenden Lebensstandard ermöglichte und die ärgsten Auswüchse der zur Kapitalakkumulation stets notwendigen gewaltsamen Ausbeutung in die Peripherien der kapitalistischen Welt und in die Kolonien verlagerte. Die Erfahrung der Not und der zerstörerischen Gebrauchsweise der Technik kehrt aber mit dem Weltkrieg in den Verliererländern in einer neuen Dimensionierung zurück. Die Solidaritätsgemeinschaften zwischen Arbeiterschaft und Bourgeoisie, die die Nationalstaaten im imperialen Konkurrenzkampf aufbauen konnten, fallen mit dem Krieg auseinander. Der Weltkrieg hat die Funktion einer Katharsis:

Daß die kapitalistische Entwicklung die Zuspitzung der Klassengegensätze sogar so weit treibt, daß sie die Proletariate selbst als Teile von bürgerlichen Wirtschaftsgemeinschaften zueinander in Gegensatz bringt, läßt sie in uns die bedeutungsschwere Erkenntnis aufgehen, daß das proletarische Klasseninteresse noch etwas anderes und mehr ist als die bloße Interessiertheit des Arbeiters am Wohlergehen im heutigen ökonomischen System. Das bloße Arbeiterinteresse der Verbesserung seiner Klassenlage bindet ihn an das heutige System, das proletarische Interesse der Aufhebung seiner Klassenlage führt ihn darüber hinaus.³⁵⁵

354 Ebd., S. 4.

355 Adler (1919): Klassenkampf statt Völkerkampf, S. 76 f.

Der imperialistische Staat ist das große Instrument der klassenübergreifenden Solidarisierung, den die bürgerliche Gesellschaft hervorbringt und das trotz aller offensichtlichen Ungleichheit und fortbestehender Ausbeutung mit der Wahrung eines relativen Vorsprungs gegenüber den konkurrierenden Staaten das entscheidende Moment der solidarisierenden Gemeinsamkeit des Interesses hervorbringt – das wesentlich auch ein geteiltes Interesse an der Ausbeutung von Dritten, nämlich den Bevölkerungen in den Kolonien ist. Es kommt hinzu, dass der Nationalismus als ein Instrument der ideologischen Verstellung der Verhältnisse wirkt, insofern er als ein mächtiges Schema der transzendental-sozialen Synthesis in der einseitigen Akzentuierung der Unterschiede und Trennungen die nationalen Proletariate nicht die Gemeinsamkeit ihrer Situation erkennen lässt und sie – wie Karl Renner 1917 schreibt³⁵⁶ – nur »parallel«, aber nicht gemeinsam ihre Ausbeutung erfahren lässt.

Marx und Engels schreiben in der *Deutschen Ideologie* über die transnationale Situation des Proletariats:

Die große Industrie [...] erzeugte im allgemeinen überall dieselben Verhältnisse zwischen den Klassen der Gesellschaft und vernichtete dadurch die Besonderheit der einzelnen Nationalitäten. Und endlich während die Bourgeoisie jeder Nation noch aparte nationale Interessen behält, schuf die große Industrie eine Klasse, die bei allen Nationen dasselbe Interesse hat und bei der die Nationalität schon vernichtet ist, eine Klasse, die wirklich die ganze alte Welt los ist und zugleich ihr gegenübersteht.³⁵⁷

Im *Manifest der Kommunistischen Partei* wird die Problematik angesprochen, dass dieser Identität der ökonomisch-sozialen Situation eine Differenz der nationalen Arenen des politischen Kampfes des Proletariats gegenübersteht. Daher wird hier bereits die Bedeutung dessen hervorgehoben, »in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats«³⁵⁸ zu erblicken und zur Geltung zu bringen. Die Grenzen dieser internationalen Vereinigung des Proletariats und die ideologische Integrationskraft des Nationalismus zeigten sich bereits wenige Jahre später im Zuge der revolutionären Entwicklungen ab 1848.³⁵⁹

356 Vgl. Renner (1917): *Marxismus, Krieg und Internationale*, S. 178–180, 196 f. Renner betrachtete den Nationalismus nicht nur als eine ideologische Verdeckung der transnational gemeinsamen Situation des Proletariats, sondern auch als Verdeckung der in der internationalen »Ökumene« angelegten Produktivkräfte.

357 Marx/Engels (1969): *Die deutsche Ideologie*, S. 60.

358 Marx/Engels (1973): *Manifest der Kommunistischen Partei*, S. 58.

359 Der Nationalismus wird als ein Element der von Marx analysierten Entwicklungen hin zum Staatsstreich vom 2. Dezember 1851 genannt; mehr jedoch nicht. Der Nationalismus wurde von Marx und Engels nie systematisch untersucht. Vgl. Marx (1982): *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, S. 26.

Im Staat des »nationalen Imperialismus«³⁶⁰ des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wurde, so Karl Renner im Jahr 1917, die über die Ideologie hinausgehende ökonomische Bindung des Proletariats an den Staat durch die Abhängigkeit des erreichten Wohlstandsniveaus von dem an das imperiale »Wirtschaftsgebiet«³⁶¹ gebundenen Kapital stärker.³⁶² Der Nationalismus setzt an die Stelle der vertikalen Spaltung zwischen den Klassen die horizontale Spaltung zwischen den Nationen, um so die vertikale Integration im Nationalstaat die horizontale Integration der ökonomischen Klassen verdrängen zu lassen. Der Staat verliert damit den Status der Klassenherrschaft und wird auch dem Proletariat zum Beschützer der eigenen Interessen. »In demselben Maße«, in dem er das tut, »ist er der Staat nicht nur der Besitzenden, sondern auch der Staat der Besitzlosen«,³⁶³ wie Hans Kelsen schreibt – allerdings eben nur der relativ Besitzlosen, die am Staat um ihres kleinen Wohlstandes willen hängen.³⁶⁴

Mit dem epochalen Ereignis der den »Blutbann des Krieges«³⁶⁵ zerreißen den Russischen Revolution beginnt jedoch, so Adlers Erwartung gegen Ende des Krieges, die Entwindung der Proletariate aus den imperialen und nationalstaatlichen Bindungen, in die der Krieg es fester denn je eingespannt hat, und seine Konstitution als internationale Solidargemeinschaft und universelle Klasse.³⁶⁶ Der Krieg ist eine gigantische Offenbarung des irrationalen Gebrauchs der immensen Produktivkräfte, die die kapitalistischen Gesellschaften aufgebaut haben; ihr Anblick schleudert das proletarische Subjekt aus der zeitweisen und stets nur prekären Beheimatung im Kapitalismus heraus. Es ist nicht wie von Marx angenommen

360 Renner (1917): *Marxismus, Krieg und Internationale*, S. 139.

361 Ebd., S. 95.

362 Der Frage, inwieweit die nationalen Proletariate vom Imperialismus ihrer Staaten profitieren und inwieweit eine objektive Interessensallianz zwischen imperialistischem Staat und Arbeiterschaft besteht, hat sich aus marxistischer Perspektive zuerst Otto Bauer 1907 gewidmet; vgl. Bauer (1907): *Die Nationalitätenfrage und Sozialdemokratie*, S. 476–507. Bauer kommt noch zu dem Resultat, dass die durch Zollschränken und Ausbeutung der Kolonien, aber auch durch die Aufrüstung und die steigenden Militäretats sich ergebenden materiellen Vorteile und Nachteile sich die Waage halten, dass aber mit Blick auf die steigende Wahrscheinlichkeit kriegerischer Auseinandersetzungen das Proletariat dem Imperialismus feindlich gegenüberstehe. Der August 1914 sollte den Gegenbeweis für diese These bringen. Rudolf Hilferding beobachtete hingegen 1910 richtig, dass die mit dem Imperialismus einhergehende Finanzialisierung des Kapitals angewachsene, zwischen besitzender Klasse und Proletariats stehende Schicht »höher bezahlter Lohnarbeiter und Angestellter« aus ökonomischen Motiven besonders eng an die imperialistische Politik gebunden ist. Dies sollte eine nachhaltige, in die Zwischenkriegszeit hineinreichende Tendenz sein, wo diese Schicht eine essentielle Rolle für das Aufkommen des Nationalsozialismus spielen und damit die Demokratie sprengen helfen sollte. Vgl. Hilferding (1955): *Das Finanzkapital*, S. 524–527; Speier (1977): *Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus*.

363 Kelsen (1925): *Marx oder Lassalle*, S. 269.

364 Vgl. Adler (1925): *Koreferat*, S. 14 f.

365 Adler (1919): *Demokratie und Rätssystem*, S. 12.

366 Vgl. Adler (1919): *Klassenkampf statt Völkerkampf*, S. 112.

die kontinuierlich sich verschärfende soziale Verelendung,³⁶⁷ sondern die abrupt eintretende Schmerz- und Noterfahrung des Weltkrieges, die ab 1917 dem Proletariat seine historische Aufgabe als »Vollstrecker« der »Lebens- und Entwicklungsbedingungen der menschlichen Gesellschaft [...], die nach einer Form der Solidarität streben«³⁶⁸, zu Bewusstsein bringt; und zwar in der Weise, dass ihm die Unvereinbarkeit seiner »elementare[n] Lebenszwecke und -interessen«³⁶⁹ mit der bestehenden Ordnung, also seine tatsächliche, bisher hinter den Verstellungen der Ideologie verborgene Situation evident wird. Die Einfügung in die bürgerliche Gesellschaft, die Abschwächung der Gegensätze und damit der innere Frieden waren in der Periode des Imperialismus zum Preis einer globalen Konkurrenz- und Konfliktsituation erkauft, die ab 1914 verheerend eskalieren sollte.

Richtet sich die Revolution aber gegen die im Krieg sich manifestierende Zerstörungskraft des kapitalistischen Gebrauchs der Produktivkräfte, dann ist ihr Motiv nicht eine Empörung über die eigene Unterdrückung und Ausbeutung oder zumindest nicht diese allein, sondern ein Reagieren angesichts der realen Möglichkeit des Versinkens in der Barbarei und der Selbstzerstörung der Zivilisation.³⁷⁰ Es ist keine partikulare, einseitig bei den Besitzlosen zu findende Misere, die zum Abbruch kommen würde, sondern eine universale. Eben dadurch übernimmt das Proletariat die Rolle des universellen Emanzipators: nicht nur gegenüber der Ausbeutung als gesellschaftlichem Verhältnis, sondern gegenüber einer der Menschheit als ganzer über den Kopf hinausgewachsenen, sie als ganze unterwerfenden, außer Kontrolle geratenen Geschichte. In dieser Destruktivität einer vom Kapitalismus und seinen Zwängen bestimmten Konfliktgeschichte liegt die historische Notwendigkeit des Sozialismus nach Adler – oder auch, wie im ersten Abschnitt erwähnt wurde, nach Rosa Luxemburg – begründet. Die Krisen im sozialen Lebensprozess sind nicht nur ein Phänomen der sozialen Desintegration, sondern

gleichzeitig eine Bewährung dieser selben Vergesellschaftung [...], durch die sie zu immer höheren Existenzformen gelangen muß, weil hier auf die Dauer nur siegen kann, was die Gesellschaft erweitert, nicht was sie zerstört. Der Kampf, der die Geschichte unausgesetzt erfüllt, ist kein wüstes und sinnloses Toben und Wüten, in dem zuletzt alles untergehen muß, sondern er ist die bis jetzt allein mögliche Form, in welcher die Menschen den Sinn ihres gesellschaftlichen Daseins auszugestalten vermögen.³⁷¹

367 Vgl. Marx (1969): *Das Kapital*, S. 591–598.

368 Vgl. Adler (1919): *Klassenkampf statt Völkerkampf*, S. 90.

369 Adler (1964): *Die Staatsauffassung des Marxismus*, S. 146.

370 Siehe der Abschnitt 3.1 dieses Buches.

371 Adler (1914): *Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx*, S. 24.

Die Geschichte stellt keine Probleme, zu denen sie nicht auch die Möglichkeit einer Lösung bereitstellt; aber sie besorgt nicht von selbst diese Lösung, so Marx in der *Kritik der politischen Ökonomie*.³⁷² Die Möglichkeit des Fortschritts und die Gefahr der Barbarei sind in den großen Krisensituationen untrennbar miteinander verwoben, und menschliche Freiheit und Verantwortung äußern sich darin, das Potential zu ersterem zu aktualisieren und letztere abzuwenden.

8.3.5 Diktatur, Sachlichkeit und Neue Menschen

Die kommunistische Gesellschaft werde eine »einheitlich interessierte Gesellschaft«³⁷³ sein, so Adler in *Die Staatsauffassung des Marxismus*. Mit der großen Synthese der Interessen würde sich auch die Form des Gemeinwesens radikal verändern. Diese Synthese wäre nicht in verbindenden Idealen der Menschenwürde, der Gerechtigkeit oder der Freiheit begründet, die im Recht zum Ausdruck und durch den Staat zur Realisierung gebracht würden, sondern in einer neuartigen, nämlich gemeinschaftlichen Bedienung der Produktionsmittel und einem ebenso gemeinschaftlichen, nicht-exklusiven Genuss ihrer Hervorbringungen.³⁷⁴ Die Diktatur des Proletariats lässt sich als eine Maschinerie beschreiben, die der Herstellung der Homogenität der Interessen dient. Ist aber einmal diese Interessensolidarität erzeugt, würde die Aufgabe des Rechts, die Koordinierung heterogener Interessen und Zwecksetzungen zu besorgen, überflüssig. In der erreichten solidarischen Gesellschaft würde die Einfügung in den neuen, kollektiven Zwecken dienenden Betrieb aus der Einsicht in die sich daraus ergebenden Vorteile frei und zwanglos erfolgen, auch wenn dessen Strukturen – zumindest für die erste Zeit – in vieler Hinsicht noch mit jenen im Kapitalismus identisch bleiben werden. Das Recht würde, wie Adler bemerkt, auch in der solidarischen Gesellschaft in rudimentärer Form weiter bestehen;³⁷⁵ es wäre aber nicht mehr der »Ort« des sozialen Zusammenschlusses der Vielheit im Gegensatz zu den Fliehkräften der ökonomischen Sphäre, sondern hätte nur noch eine quasi-technische Organisationsfunktion mit Blick auf die ökonomische Interaktion. »Materiell, inhaltlich ergibt sich eben nicht«, heißt es bereits in der Schrift zu Stirner, eine »vollständige Beseitigung der Rechts- und Moralbegriffe, sondern

372 Vgl. Marx (1971): Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 9.

373 Adler (1922): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 306.

374 Dieser neuen Form des Genießens im Kommunismus widmet der junge Marx besonders in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* seine Aufmerksamkeit; vgl. Marx (1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 180–198.

375 »So viel ist richtig, daß alles gesellschaftliche Leben zugleich auch rechtlich geordnetes Leben ist.« Adler (1970): *Gesellschaftsordnung und Zwangsordnung*, S. 195.

vollständig beseitigt wird nur deren Spuk, ihre ideologische Auffassung«. ³⁷⁶ Dies wäre die Umsetzung der äußerst vagen Marxschen Zielbestimmung aus der *Kritik des Gothaer Programms*, »den Staat aus einem der Gesellschaft übergeordneten in ein ihr durchaus untergeordnetes Organ zu verwandeln«³⁷⁷. Es wäre damit vor allem nicht mehr Gegenstand des politischen Streites.

Der Sozialismus würde eine Gesellschaftsordnung sein, »die nicht mehr Staat und gleichwohl Zwangsordnung ist«, ³⁷⁸ denn eine solche ist gefordert »durch die Bedürfnisse des gesellschaftlichen Lebens selbst, durch die Notwendigkeiten, die aus der Arbeit, jene Bedürfnisse zu befriedigen, hervorgehen«. ³⁷⁹ Nicht nur das Recht würde aber bestehen bleiben, sondern auch die hierarchischen, arbeitsteiligen Verhältnisse. Dem u. a. von Hans Kelsen, dem von Adler geschätzten, nichtsdestotrotz heftig bekämpften Staatsrechtler betonten Problem der bürokratischen Herrschaft und der mit dem Spezialistenwissen über die Bedienung der komplexen Produktionsmaschinerie verbundenen Macht einzelner, die beide durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel nicht schon überwunden wären, sondern mit der zentralisierten Verwaltung sich gerade noch weiter verschärfen könnte, ³⁸⁰ begegnet Adler mit frappierender Unbeschwertheit. Anders als Lenin, der in *Staat und Revolution* den Prognosen von bürgerlicher Seite, dass das Proletariat nach der Machtübernahme die Fertigkeiten nicht aufbringen würde, um den komplexen industriellen Produktionsapparat zu handhaben, mit der zweifelhaften Behauptung kontert, die technische Entwicklung hätte eine Vereinfachung der Bedienung mit sich gebracht, die ihre künftige kollektive Handhabung ohne besondere Kenntnisvoraussetzungen erlauben würde, ³⁸¹ leugnet er nicht, dass in der künftigen Produktionsweise weiterhin Unter- und Überordnung bestehen würden. Jedoch wären alle Hierarchien und Autoritäten, die in der komplexen, weiter arbeitsteiligen Organisation der gesellschaftlichen Produktion unausweichlich sind, ausschließlich in den »sachlichen Notwendigkeiten der Zusammenarbeit« begründet. Sie würden nicht mehr als staatliche oder auch privatwirtschaftliche, im Dienst des Eigentums an den Produktionsmitteln stehende Strukturen bestehen, sondern »als rein

³⁷⁶ Adler (2005): Max Stirner, S. 39.

³⁷⁷ Marx (1973): Kritik des Gothaer Programms, S. 27.

³⁷⁸ Adler (1970): Gesellschaftsordnung und Zwangsordnung, S. 196.

³⁷⁹ Ebd., S. 198.

³⁸⁰ Kelsen (1921): Sozialismus und Staat, S. 54. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen Max Webers zum Verhältnis von Bürokratie und Sozialismus; siehe Weber (1988): Der Sozialismus. Vgl. auch Mommsen (1974): Max Weber als Kritiker des Marxismus; Heins (1992): Max Webers Sozialismuskritik.

³⁸¹ Vgl. Lenin (1972): Staat und Revolution, S. 51.

wirtschaftlich-technische Begriffe³⁸² gefasst werden. »Soziologisch« und »psychologisch« entscheidend sei nicht die äußerliche Beibehaltung von Strukturen aus dem Kapitalismus, sondern die subjektive Erlebensweise derselben, die eine »charakteristische Wandlung« vom »Zwang« in eine anerkannte »Autorität«³⁸³ durchlaufen würde. »Alles, was in der sozialistischen Gesellschaft Zwangsordnung sein wird«, werde »aus dem genossenschaftlichen Willen der Interessenten hervorgehen« und allein den »sachlichen Notwendigkeiten der Produktion und Verteilung«³⁸⁴ geschuldet sein.³⁸⁵

Hans Kelsen spricht in diesem Zusammenhang ironisch vom Glauben an eine »prästabilisierte Harmonie der natürlichen, d. h. frei sich entfaltenden Kräfte«. ³⁸⁶ Die Arbeitsteilung, die in der »arbeitende[n] Körperschaft«³⁸⁷ herrscht, hätte nicht weiter den von Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* beschriebenen entfremdenden und unterdrückenden Charakter,³⁸⁸ weil sie sich nunmehr aus der rationalen Organisation der Arbeit für den gemeinsamen Zweck als Forderung ergibt. Wenn der Sozialismus, wie der junge Adler im Anschluss an Stirner schreibt, aus der Konvergenz der »vitalen Interessen« hervorgeht, so ist die Gesellschaft als eine Maschine zu konstruieren, an dessen reibungslosem Arbeiten alle gleichermaßen interessiert sind, da sie als Bedürfnissubjekte davon abhängig sind:

Dies ist nun der Sinn, in welchem die sozialistische Gesellschaftsordnung funktioniert: solche Institutionen zu schaffen, die so viel als möglich die Rechnung auf den guten oder gar selbstlosen Willen ausschalten, dafür aber auch die Motive zu seinem Widerspruch gegen die soziale Ordnung möglichst beseitigen und auf diese Weise die Gesellschaft auf die Basis eines durch

382 Adler (1964): Staatsauffassung des Marxismus, S. 284. Vgl. auch Alfred Meusel: »Führer und Geführte wäre[n] nicht mehr nach Maßgabe des Reichtums, der Macht verbürgt, voneinander unterschieden; die Wirtschaftsgesellschaft wäre in eine Gesellschaft von Nur-Arbeitern verwandelt, von denen einige (und auch hier natürlich eine Minderheit) den Geboten arbeitsteiliger Rationalität entsprechend, mit leitenden und dispositiven Funktionen betraut werden.« Meusel (1928): Zur Problematik von politischer und sozialer Demokratie, S. 144.

383 Adler (1964): Staatsauffassung des Marxismus, S. 289.

384 Ebd. S. 286.

385 Adler konkretisiert damit im Prinzip eine Bemerkung Friedrich Engels aus dem Aufsatz »Von der Autorität«, die er in *Die Staatsauffassung des Marxismus* zitiert und die auch für Lenin maßgeblich war: »Alle Sozialisten sind einer Meinung darüber, daß der politische Staat und mit ihm die politische Autorität im Gefolge der nächsten sozialen Revolution verschwinden werden, und das bedeutet, daß die öffentlichen Funktionen ihren politischen Charakter verlieren und sich in einfache administrative Funktionen verwandeln werden, die die wahren sozialen Interessen hüten.« Engels (1973): Von der Autorität, S. 308. Vgl. Adler (1964): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 250 f.; Lenin (1972): Staat und Revolution, S. 70–75.

386 Kelsen (1921): Sozialismus und Staat, S. 48.

387 Karl Marx: Zweiter Entwurf zum »Bürgerkrieg in Frankreich«, zit. n. Lenin (1972): Staat und Revolution, S. 52.

388 Vgl. dazu Hindrichs (2010): Arbeitsteilung und Subjektivität.

seine sachlichen Notwendigkeiten förmlich automatisch funktionierenden, freilich stets durch Geist und Willen seiner Glieder in Gang erhaltenen Wirtschaftsmechanismus zu stellen. Nur daß dieser Geist und Wille nicht Veranlassung mehr hat, diesen Mechanismus zu stören, sondern eher zu fördern, weil er nicht das Opfer, sondern der Nutznießer desselben ist.³⁸⁹

Es könnte von einem normativen Immanentismus der neuen Praxis der Kooperation gesprochen werden: Die Kooperation wird gewollt wegen des Genusses, den sie ermöglicht und den *nur sie* ermöglicht. Das Bedürfnis nach diesem – und keinem anderen Genuss – wäre aber universell; die Einhaltung der Regeln der Kooperation ergäbe sich zwanglos als hypothetischer Imperativ der Zweckverfolgung. Die Ökonomie streift entsprechend ihre politische Dimension von sich ab und wird auf Technik reduziert. An die Stelle der Vergesellschaftung durch das Recht, das die Individuen in Gestalt von abstrakten Rechtssubjekten ins Verhältnis setzt, tritt die gemeinsame Bedienung der ökonomischen Maschinerie. Wie aber das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft als Medium der Vergesellschaftung die Funktion hat, die Subjekte in eine dem ökonomischen Verkehr im Kapitalismus entsprechende Form zu bringen, müssen zuerst die Bedürfnisse im Sozialismus an die Maschine angepasst werden, denn natürlich ergibt sich nicht ohne Weiteres auf der Grundlandlage von im Kapitalismus geformten subjektiven Interessenlagen die freie Assoziation der Produzenten. Bis dieser Punkt – die Bedürfnisstruktur des Zukunftsmenschen – erreicht ist, herrscht das sozialistische Erziehungsprogramm. Der Prozess, in dem diese Anpassung vollzogen wird, in dem also die Subjekte dem »Maß« der kommunistischen Vergesellschaftung angepasst werden, ist die Etappe der *Diktatur des Proletariats*.

»Eine Revolution«, schrieb Friedrich Engels 1873, »ist gewiß das autoritärste Ding, das es gibt.«³⁹⁰ Für diesen autoritären Prozess bedient man sich des Staates, eben um das in der Zukunft zwanglos funktionierende Zusammenwirken aufgeklärter Egoisten zu bewirken. Die Verwendung des Terminus »Diktatur« in Bezug auf die politische Demokratie wie auch den autoritären Proletarierstaat ist als eine spezifische epistemische Operation zu verstehen, als eine

offene Aussprache dessen, was ist, die Aufzeigung des Parlamentarismus als einer bloßen Klassenherrschaft, die als solche auch einmal von einer anderen als der bis jetzt herrschenden Klasse an sich gerissen werden kann, wenn dies auch vielleicht durch außerparlamentarische Mittel geschehen muß.³⁹¹

Sie hat aber nicht nur die Funktion, die bürgerliche Politik zu diskreditieren, sondern den Herrschaftscharakter aller Politik offenzulegen und ihn nicht »politisch«

389 Adler (1964): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 296.

390 Engels (1973): Von der Autorität, S. 308.

391 Adler (1919): Demokratie und Rätssystem, S. 9.

durch eine Sprache der Emanzipation und des Allgemeinen zu verdecken. Solange Politik und Staat bestehen, besteht eine Herrschaft von Menschen über Menschen, also muss die radikale Emanzipation im Bruch mit der Abfolge bloß politischer Emanzipationsschritte und der politischen Herrschaftswechsel liegen. In dem sich die Diktatur des Proletariats zu ihrem diktatorischen Wesen bekennt, nimmt sie sich selbst die Möglichkeit, sich als dauerhaften Zustand zu installieren; sie nimmt sich selbst die Möglichkeit des legitimen Bestehens in Permanenz.³⁹²

Ihr historischer Sinn erschließt sich, wenn sie in ein Verhältnis zur ursprünglichen Akkumulation gesetzt wird, die das bürgerliche Gegenstück zum Prozess der diktatorischen und damit notwendig gewaltsamen Aneignung der Produktionsmittel durch das Proletariat ist. Nicht nur erfolgt die Expropriation der Expropriateure, die erneute Trennung der Produktionsmittel von ihren Eigentümern zur Einrichtung neuer Produktionsverhältnisse, sondern die autoritäre Setzung eines Klasseninteresses als »Maß«, das in der Deutung der eigenen Bedürfnisse und der eigenen legitimen Ansprüche auf materielle Teilhabe bestimmend ist – das aber aufgrund der ökonomischen Stellung des Proletariats, wie Lukács schreibt, nichts anderes als jenes des »Mensche[n] [als] Maß aller (gesellschaftlichen) Dinge«³⁹³ ist. Von der ideologischen Funktion der bürgerlichen Politik ist dieser Vorgang dadurch unterschieden, dass diese Einsetzung eines neuen Maßes als das ausgesprochen wird, was er ist: ein autoritärer, gegen den Widerstand einer anderen Klasse erzwungener Akt. Die Diktatur des Proletariats »verletzt« offen das »Prinzip der Rechtsgleichheit«³⁹⁴, für sie zählen eben *nicht* alle ihr Unterworfenen als Gleiche. Ihre Bestimmung ist die offene »Gewalt einer Klasse gegen die andere [...], eine Gewalt, die fortgesetzt werden muß nicht bloß

392 Paschukanis schreibt daher, dass diese Transparenz ihrer diktatorischen Funktion den angewendeten rechtlichen Formen die Möglichkeit nimmt, »sich in der Richtung ihrer Durchdringung mit sozialistischem Inhalt weiter [zu] entwickeln. Sie sind nicht imstande, diesen Inhalt in sich aufzunehmen, und werden nach Maßgabe seiner Realisierung absterben müssen.« Das bedeutet, dass in der Diktatur des Proletariats ein ständiges Bewusstsein von der Inadäquatheit der Form gegenüber dem sozialen Inhalt, dem sie die Bahn brechen soll, und ihrer bloß momentanen, instrumentell begründeten Berechtigung bestehen muss. »Das Proletariat muß sich nicht nur dem bürgerlichen Staat und der bürgerlichen Moral, sondern auch dem eigenen Staat und der eigenen Moral gegenüber nüchtern-kritisch verhalten, das heißt sich der historischen Notwendigkeit ihrer Existenz, aber auch ihres Verschwindens bewußt sein.« Paschukanis (2003): Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, S. 161. Diese Position musste Paschukanis, der 1936 stellvertretender Volkskommissar für Justiz wurde, unter Stalin widerrufen. Vgl. dazu die Ausführungen zu Georg Lukács und dem »Sündenbewusstsein« unter Punkt 3.4 dieses Buches.

393 Lukács (1923): Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 203.

394 Adler (1982): Politische oder soziale Demokratie, S. 105. Vgl. auch Petr Stučka, der erste Volkskommissar für Justiz nach der Oktoberrevolution: »Unsere Stärke liegt in Offenheit und Aufrichtigkeit, nicht in der Heuchelei, wie sie für die bürgerliche Gesellschaft typisch ist.« Stučka (1969): Die revolutionäre Rolle von Recht und Staat, S. 83.

zur Entthronung dieser Klasse, sondern bis zu ihrer Vernichtung, weil erst dann eine klassenlose Gesellschaft möglich ist.«³⁹⁵

Nur der Staat als Zwangsinstitut (gegen die feindliche Klasse) bleibt im Vollzug der Revolution bestehen, nicht der Staat als genossenschaftlicher Verband, der in den Augen Adlers eben nur eine ideologische Projektion darstellt. Die klassenlose Gesellschaft ist eben nicht das Resultat einer endlich gefundenen Verbindung der Vielheit, die diese in einen Zustand der Spannungslosigkeit und Harmonie versetzt, die das Telos der sozialen Rechtsetzung und Reform ist, wie Cohen sie begriffen hat, sondern der gewaltsamen Zuschneidung der Vielheit, der Entfernung eines Teils aus ihr. Der Kommunismus ist zwar als die erreichte menschheitliche Existenzweise zu verstehen, in der kein Mensch mehr Mittel zum Zweck des anderen werden soll und die »vitalen Interessen« aller gleichermaßen durch die ökonomische Maschine bedient werden; seine Errichtung geht aber nur durch einen Prozess des Ausschlusses, der Entrechtung und damit – am Maßstab des bürgerlichen Rechts – der Instrumentalisierung der Angehörigen einer Gruppe vonstatten, deren Existenzrecht nicht anerkannt wird. Auf der auf diesem Wege gelegten Basis steht die »freie Assoziation«, die die Gesellschaft im Kommunismus darstellen soll. Die Entrechtung in der revolutionären Politik ist die politische Konsequenz der theoretischen Verabschiedung des Rechtsgedankens. Der Entrechtete wird damit zum »Material« für die Herstellung der neuen Gemeinschaft.

»Das russische Rätesystem«, schreibt Pál Szende,

ist die denkbar folgerichtigste Verwirklichung des Machtprinzips und hat einen durchaus absolutistisch-apriorischen Charakter. Sein Abstraktionsapparat muß mit der größten Kraftanwendung arbeiten, weil der Kommunismus eine neue Gesellschaftsordnung abgibt, der eine ihr entsprechende Mentalität, welche bisher Produkt langwieriger geschichtlicher Entwicklung war, in wenigen Jahren hervorzaubern will.³⁹⁶

Diese sich auf den russischen Bolschewismus beziehende Stelle ließe sich mit Einschränkung auch auf die Diktatur des Proletariats bei Adler beziehen. Wie Ideologie und Politik des Bürgertums setzt auch der Staat des Proletariats ein absolutes Maß; aber anders als das Bürgertum hat das Proletariat die Möglichkeit, durch den revolutionären Umbau der Gesellschaft die Momente der Inkongruenz und des Überschusses gegenüber diesem verbindenden Maß zu beseitigen. Die »Abstraktion« ist hier aber eine grundsätzlich andere als in der bürgerlichen Ideologie; nicht mehr besteht sie im Absehen von dem, was mit ihr unvereinbar ist, der Situation des Proletariats, sondern in der Gegenüberstellung von Allgemei-

395 Adler (1964): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 201.

396 Szende (1923): Eine soziologische Theorie der Abstraktion, S. 478.

nem und bloß Partikularem, von Menschheitsinteresse und Egoismus in Gestalt der sich bekämpfenden Klassen von Proletariat und Bourgeoisie und in der Vorstellung, das mit dem Allgemeinen Unvereinbare aus dem sozialen Gefüge auszusondern.

Damit ist natürlich Tür und Tor geöffnet für die im Namen des Kommunismus und der proletarischen Revolution getätigten Gewalt- und Herrschaftsexzesse, allen voran die massenhafte Verhaftung und Deportierung von »Expropriateuren« und anderen »Feinden« des Proletariats, die als Zwangsarbeiter in den Gulags zu Gegenständen einer neuen, staatsbetriebenen und den ärgsten Auswüchsen der kapitalistischen an Grausamkeit nicht nachstehenden Ausbeutung von Arbeitskraft werden sollten. Adler war sich des Abgrundes dabei durchaus bewusst, der sich im bolschewistischen Russland öffnete, und äußerte sich distanziert gegenüber den Methoden der Bolschewiki. Der Terror sei eine Folge davon, so lautet die an Otto Bauers oder Karl Kautskys³⁹⁷ Einwände erinnernde Kritik Adlers, dass in Russland aufgrund der rückständigen wirtschaftlichen Entwicklung das Proletariat nur als eine Minderheit die Macht übernehmen konnte. Der Bolschewismus sei jedoch nicht wegen der von ihm angewendeten Gewalt abzulehnen, die als Geburtshelferin einer neuen Gesellschaft unverzichtbar sei,³⁹⁸ sondern wegen der mit Marx' Überlegungen unvereinbaren Anwendung der Diktatur des Proletariats auf einen dafür ungeeigneten Kontext.

Da in Rußland das Proletariat weder eine Majorität der Bevölkerung, noch in der russischen Gesellschaftsorganisation von entscheidendem ökonomischen Übergewicht ist – dieses liegt bekanntlich bei den Bauern –, [...] so erfuhr der Begriff der Diktatur bei Lenin und Trotzky und sodann in der gesamten bolschewistischen Theorie die verhängnisvolle Modifikation, nicht mehr die Diktatur der Klasse des Proletariats zu bezeichnen, sondern nur mehr eines Teiles desselben, der sogenannten Avantgarde, des Vortrupps, der Arbeiterelite.³⁹⁹

Die Diktatur ist nur unter bestimmten Voraussetzungen ein legitimes, da effektives politisches Mittel, denn »auch geschichtliche Prozesse [haben] ihre Reifezeit, vor deren Ablauf die Gewalt so wenig helfen kann als der sonderbare Geburtshelfer, der vor dem neunten Monat sich ans Werk machen würde.«⁴⁰⁰ Wo diese Be-

397 Vgl. Bauer (1920): *Bolschewismus oder Sozialdemokratie*, bes. S. 3–71; Kautsky (1918): *Demokratie oder Diktatur*, besonders S. 43 f.

398 Vgl. Adler (1919): *Demokratie und Räteystem*, S. 13.

399 Adler (1964): *Die Staatsauffassung des Marxismus*, S. 189. In *Demokratie und Räteystem* von 1919 wird die Gleichsetzung von Bolschewismus und Kommunismus den Spartakisten zum Vorwurf gemacht, der im Wesentlichen »bewaffnete[r] Putschismus« und proletarischer »Bruderkrieg« sei und damit am Ende »schlimmer« sei als »Bürgerkrieg, der schließlich an gewissen kritischen Punkten im Klassenkampf nicht zu vermeiden ist«. Adler (1919): *Demokratie und Räteystem*, S. 14.

400 Ebd., S. 13. Ähnlich lautet es bei Otto Bauer 1920: »Die Gewalt ist eine Geburtshelferin jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht; aber die Gewalt kann die neue Gesellschaft nicht zutage

dingungen nicht gegeben sind, droht sie als Gewaltinstrument im Klassenkampf auszuarten. Die politische Herausforderung liegt also darin, die revolutionäre Enthegung des politischen Kampfes vor dem Exzess zu bewahren. »Herrscht das Proletariat«, argumentiert Adler, »so wird es naturgemäß seine Herrschaft ebenso als eine Machtfrage gegenüber widerstrebenden sozialen Bestrebungen betätigen, wie es bisher die Bourgeoisie tat.« Darunter versteht er, dass »die Preßfreiheit, die Versammlungsfreiheit, die Vereinsfreiheit etc. für gewisse Volksteile, die sich dann mit der gestürzten herrschenden Klasse decken werden, in kritischen Situationen beschränkt oder aufgehoben werden.«⁴⁰¹

Diese »Aufhebung der demokratischen Freiheiten« als »notwendige Fortsetzung des proletarischen Klassenkampfes« stehe dabei nicht im »Widerspruch gegen die Demokratie.«⁴⁰² Bezeichnenderweise ist es der Staatsrechtler Carl Schmitt, der dem Rechts- und Staatskritiker Adler als Gewährsmann für die Vereinbarkeit von Demokratie und Diktatur dient. Es sind die in der Schrift *Die Diktatur* von 1921 entwickelten Überlegungen Schmitts zur »kommissarischen« und »souveränen Diktatur« und zum »Ausnahmestand«, die der Wiener Theoretiker heranzieht, um den demokratischen Charakter der Diktatur des Proletariats zu vertreten. Während die kommissarische Diktatur, wie sie in der römischen Republik bestand, auf dem Boden einer bestehenden Verfassung steht und deren Erhaltung unter den Bedingungen eines politischen Ausnahmestandes dient, ist die souveräne Diktatur Erfindung des revolutionären 18. Jahrhunderts. Sie betreibt Machtausübung unter Berufung »auf eine Verfassung, auf eine Norm«, die durch die diktatorische Macht erst zu schaffen ist, und auf diese Weise die Ausübung eines demokratischen *pouvoir constituant*.⁴⁰³ Die Diktatur setzt eine Norm in Geltung, mit Mitteln allerdings, die dieser Norm widersprechen; »alles [wird] berechtigt, was, unter dem Gesichtspunkt des konkret zu erreichenden Erfolges betrachtet, erforderlich ist«. Daraus entsteht »eine absolute Gleichheit von Aufgabe und Befugnis, Ermessen und Ermächtigung, Kommission und Autorität«, die dazu führt, dass der »Diktator [...] auch seinem Auftraggeber diktiert, ohne aufzuhören, sich an ihm zu legitimieren.«⁴⁰⁴

fördern, ehe sie nicht im Schoße der alten gereift ist.« Bauer (1920): Bolschewismus oder Sozialdemokratie, S. 88.

401 Adler (1964): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 192 f.

402 Ebd., S. 193.

403 Ebd., S. 195.

404 Schmitt (1921): Die Diktatur, S. X. In gegenwärtigen linken Diskursen zur Erderhitzung und eines kommenden Regimes des Ausnahmestandes mischen sich Carl Schmitts Ideen mit leninistischen Konzepten wie dem »Kriegskommunismus«. Diese Übernahmen aus dem Diskurs über die Diktatur des Proletariats gegen Ende des Ersten Weltkriegs sind nicht bloß oberflächlicher, rein terminologischer Art; man denke daran, dass es nicht nur um die Aushebelung von rechtlichen Blockaden eines schnellen und effektiven Handelns des Staates geht und um die Installierung einer Notstandsgesetzgebung,

Legitimität und Autorität der souveränen Diktatur sind in dem von ihr bezweckten Zustand als ihrem »Wert«⁴⁰⁵ begründet. »Aus der rechtsideologischen Ausdrucksweise in die soziologische übertragen« bedeute dies, wie Adler folgert, »daß der Zusammenhang des ›wertes‹ des Staates mit seiner ›Autorität‹ die Aufzeigung der bestimmten konkreten sozialen Inhalte verlangt, die jeweils die ›Autorität‹ der Rechtsform für sich in Anspruch nehmen.«⁴⁰⁶ Dieser soziale Inhalt liegt aber natürlich im Falle der proletarischen Diktatur nicht in einem bestimmten zukünftigen Verfassungs- und Rechtszustand. Mit Blick auf das diktatorische Zwischenregime verschiebt sich die Problematik gegenüber der bürgerlichen Revolution, für die die Herausforderung der Legitimation nicht mit der Machtübernahme und der Durchsetzung ihrer Ziele endet, sondern in der nachträglichen Rechtfertigung der extralegalen Ursprünge ihres Rechts sich fortsetzt. Die Diktatur des Proletariats bezweckt nicht mit extralegalen Mitteln die Herstellung eines Rechtszustandes, sondern mit legalen und extralegal-revolutionären Mitteln allein die Herrschaft, und spricht daher das von ihr geschaffene Recht in seinen Gesetzestexten explizit als ein Mittel der Durchsetzung proletarischer Klasseninteressen und der Klassenherrschaft der Arbeiter aus.⁴⁰⁷ Entsprechend ist die proletarische Politik von einem rein »soziologischen«, das Recht als Macht- und Herrschaftsverhältnis fassenden, nicht ethisch-normativen Rechtsbegriff geleitet. So lautet die »Formel« des »sowjetischen Rechtsbegriffs«, die das Volkskommissariat für Justiz 1919 fand: »Das Recht ist ein System (oder eine Ordnung) gesellschaftlicher Verhältnisse, das den Interessen der herrschenden Klasse entspricht und von der organisierten Gewalt aufrechterhalten wird.«⁴⁰⁸

Der revolutionäre Zweck des neuen, sozialistischen Rechts ist die Installierung einer Form des ökonomischen Verkehrs. Das Problem liegt hier zum einen darin, den einmal geschaffenen Staat und das diktatorische Klassenrecht wieder abzuschaffen, wenn einmal der Gegner ausgeschaltet ist;⁴⁰⁹ zum anderen aber darin, die gewaltsame Klassenherrschaft nicht zum »gefährlichen Preis einer absoluten Preisgebung aller moralischen und kulturellen Lebensinhalte des Sozialismus«⁴¹⁰ zu erkaufen. Die Mittel der Klassenherrschaft und ihr Zweck sind nicht

sondern auch an den Umstand, dass das letzte Ziel eines solchen Regimes in der Umformung der Bedürfnisstruktur der ihm Unterworfenen liegen muss. Vgl. Malm (2020): *Corona, Climate, Chronic Emergency*,

405 Schmitt (1921): *Die Diktatur*, S. XI f.

406 Adler (1964): *Die Staatsauffassung des Marxismus*, S. 198.

407 Vgl. Hessen (1925): *Rechts- und Staatsphilosophie*, S. 12.

408 Zit. n. Stučka (1969): *Die revolutionäre Rolle von Recht und Staat*, S. 65.

409 Vgl. Abschnitt 1.2 dieses Buches.

410 Adler (1919): *Demokratie und Räte-system*, S. 19.

voneinander zu trennen, die Diktatur des Proletariats ist durch ihren »Wert« nur dann legitimiert, wenn sie nicht nur die Herrschaft einer Klasse durchsetzt, sondern diese Klasse auch für ihre Aufgabe vorbereitet, ihre im Kapitalismus entstandenen »Lebensinhalte« zur Ausbildung zu bringen, sodass die Diktatur wirklich zum Anfang von etwas Neuem wird und nicht ein bloßer Herrschaftswechsel bleibt. Von seinem Wiener Kollegen Hans Kelsen war Adler gewarnt worden:

Es ist [...] unerfindlich, wie dieser gewaltige Zwangsapparat, den gerade die bolschewistische Theorie für notwendig hält, jene neuen und freien Gesellschaftszustände in seinem Schoße bergen soll, die zu der von Lenin behaupteten Gewöhnung an den staatslosen Zustand führen.⁴¹¹

Die geforderte Einheit von Erziehung und Machtausübung sieht Adler 1919 in den Arbeiterräten angelegt. Die revolutionäre Institution der Arbeiterräte charakterisiert er recht vage als »einheitliches Organ des gesellschaftlichen Umbildungswillens«⁴¹², in dem unter der Leitung der sozialistischen Parteien das Proletariat sich als einheitlich wollende Kraft formiert. Die Einheitlichkeit des Willens ist dabei Folge der sozialen und weltanschaulichen Homogenität der an diesem politischen Apparat Beteiligten:

Indem [...] die Arbeiterräte nur von den arbeitenden Schichten der Bevölkerung gewählt werden können und alle bloßen Nutznießer fremder Arbeit absolut vom Wahlrecht ausschließen, stellen sie jene widerspruchslose ökonomische Grundeinheit her, auf der sich ein wirklich einheitlicher Wille aufbauen läßt und womit der tote Punkt des parlamentarischen Systems überwunden wird.⁴¹³

Durch das imperative Mandat, die Vereinigung von Exekutive und Legislative, den Abbau einer spezialisierten Bürokratie würden sich ein »größeres Interesse der Wähler an den Aufgaben der Vertretungskörper und ein viel stärkeres Verantwortungsgefühl der Gewählten«⁴¹⁴ entwickeln, die politische Entscheidung den Charakter des Bekenntnisses zu einer Weltanschauung und Parteilinie verlieren und zunehmend die Form einer Bearbeitung von Sachfragen erhalten sowie sich generell neue politische Kompetenzen der Massen ausbilden.

Der Weg zur Überwindung der Spaltung in Parteien als organisierten Interessenvertretungen beginnt mit der diktatorischen Herrschaft von Parteien: nämlich der zusammengeschlossenen sozialistischen und kommunistischen Parteien, für deren Mitglieder der Eintritt in die Arbeiterräte reserviert sein soll. Dennoch könnten die Räte Ausbildungsort eines die Klassenspaltung überwindenden Gemeinwillens werden, weil »der Sozialismus eben nicht bloß politische Partei,

411 Kelsen (1921): Sozialismus und Staat, S. 77.

412 Adler (1919): Demokratie und Räteystem, S. 36.

413 Ebd., S. 30.

414 Ebd., S. 31.

sondern darüber hinaus Vertretung des Ganzen der Gesellschaft ist; freilich einer Gesellschaft, die erst im Werden ist.«⁴¹⁵ Die in ihnen zu Bewusstheit gelangenden »Arbeiterinteressen« werden von Adler also gemäß der politischen Logik des *pars pro toto* zu »revolutionären Gemeinschaftsinteressen« erhoben, die Diktatur des organisierten Proletariats zur »Organisation aller gesellschaftserneuernden Kräfte gegenüber dem gesellschaftlichen Stillstand«⁴¹⁶ erklärt. Sie bilden in sich eine Sphäre der Homogenität aus, die sich auf das Ganze der Gesellschaft ausbreiten soll: nicht aber in Form der Ideologie, wie im Falle der politischen Herrschaft des Bürgertums, in der unter der formalen Gleichheit des Rechts und der geteilten Ideologie die Ungleichheit der sozioökonomischen Bedingungen verdeckt wird, sondern durch die Homogenisierung der sozioökonomischen Positionen – also vor allem der gegenseitigen Abhängigkeiten, des von den Einzelnen zu leistenden Aufwands und der Macht, über Organisationsfragen mitzubestimmen – und damit durch die Überführung der vom Kapitalismus geschaffenen Vielheit in die »solidarische Gemeinschaft menschlicher Arbeit«⁴¹⁷.

Adlers angesichts der russischen Entwicklungen vorsichtig ausfallendes Diktaturkonzept geht so weit, eine Koexistenz zwischen den Arbeiterräten als »Kampfform der Revolution«⁴¹⁸ und dem Parlament als bürgerlicher Institution als Übergangsstadium hinzunehmen, womit er die radikale Losung »Alle Macht den Räten!« zumindest mit Blick auf die gegebene Situation von 1919 relativiert. Das Nebeneinanderstehen von Parlament und Räten mit ihrem obersten Organ, dem Zentralrat, wäre als ein Konkurrenzverhältnis aufzufassen, das auf einen Punkt der Entscheidung in der Zukunft zulaufen würde. Dabei läge die Bewährungsprobe für die Räte darin, nicht den Charakter einer berufsständischen Vertretung anzunehmen, der durch die Ausweitung der Räteorganisation auf bürgerlich-kleinbürgerliche Berufe zunehmend wahrscheinlicher würde, sondern ihre Funktionsbestimmung im Sinne der Transformation zum Sozialismus als »Gesellschaftsvertretung«⁴¹⁹ – in Abgrenzung zur parlamentarischen Vertretung von bloßen gesellschaftlichen Teilgruppen und ihrer Sonderinteressen – zu behaupten. Das Verhältnis zwischen Parlamentarismus und Zentralrat vergleicht Adler mit dem aus dem britischen Parlamentarismus bekannten Zweikammersystem, wobei dem parlamentarischen Unterhaus der Zentralrat als den neuen Geist der Gemeinschaft verkörperndes Oberhaus gegenübersteht:

415 Ebd., S. 34 f.

416 Ebd.

417 Ebd., S. 35.

418 Ebd., S. 37.

419 Ebd., S. 36.

Es bedeutet vielmehr ein neues Prinzip staatlicher Organisation, welches an die Stelle der Beherrschung von Menschen, die jeder bisherigen Staatsform charakteristisch ist, die Verwaltung der ihnen gemeinsam gewordenen Lebens- und Entwicklungsinteressen setzt. Ist das noch ein Oberhaus, so nur in dem Sinne, wie der Sozialismus eben die Sphäre des gesellschaftlichen Lebens zu der allen Sonderinteressen übergeordneten Sphäre machen will; und ist das noch ein Herrenhaus, so nur in dem Sinne, in welchem der Sozialismus aus einem Volke von Beherrschten und Unterdrückten eine Gemeinschaft von Freien hervorgehen lassen will, die endlich Herren ihrer Geschicke sein werden.⁴²⁰

Die zweite Stütze der Erziehung zur neuen Gemeinschaft, an der Adler auch nach dem Scheitern der Rätebewegung festhalten konnte, war die sozialistische Erziehung, die Adler im Rahmen der sozialdemokratischen Jugendorganisationen »Kinderfreunde« und den »Roten Falken« pädagogisch zu konkretisieren und praktisch umzusetzen suchte. Ihre Aufgabe sollte es sein, Kinder und Jugendliche in einem Geist aufwachsen zu lassen, »der für diese bürgerliche Welt freilich nicht mehr tauglich ist, für den aber auch diese bürgerliche Welt nichts mehr taugt«, und eine »sozialistische Gedanken- und Gefühlswelt« zu kultivieren, die nicht mehr bloß »politische Forderung oder bestenfalls [...] sittliches Ideal« ist, sondern »gar nicht anders mehr [zu] denken und fühlen« erlaubt als »sozialistisch«. Dies sollte in Milieus geschehen, in denen die Kinder und Jugendlichen »der Umklammerung durch die alte Welt« entzogen werden – idealerweise in »eigenen sozialistischen Erziehungs- und Unterrichtsanstalten«, die eine Art »kommunistischer Schulgemeinde«⁴²¹ darstellen sollten. Um die Kinder »dem Traditionalismus der Gesellschaft und insbesondere dem konservativen Egoismus der Familie möglichst entzogen« zu wissen, empfiehlt Adler, dass »Zöglinge dieser neuen Erziehung abgesondert von der erwachsenen und preiszugebenden Generation« ein sich absonderndes Gemeinwesen bilden, »das seine genau bestimmte, in der Natur der Dinge begründete und von der Vernunft durchaus geforderte Verfassung« hat, wobei er den bürgerlichen Philosophen Fichte als Gewährsmann für diese sich radikal ausnehmende Idee zitiert.⁴²²

Diese Ideen sind charakteristisch für die umfassenden Bemühungen der österreichischen Sozialdemokratie der Zwischenkriegszeit, durch den sozialen Wohnbau, das Arbeitervereinswesen sowie durch Kultur- und Erziehungsorganisationen Milieus zu schaffen, in denen in einem kapitalistischen Umfeld die neue Gesellschaft, ein neuer Gemeinsinn und damit der sozialistische »Neue Mensch« schlechthin keimhaft zur Ausbildung gelangen sollten. Adler verstand dementsprechend seine Partei, die Sozialdemokratie, nicht allein als eine politische

420 Ebd., S. 37.

421 Adler (1924): *Neue Menschen*, S. 78 f.

422 Ebd., S. 79 f. Adler zitiert hier eine Passage aus Fichtes *Reden an die deutsche Nation*; Fichte (1955): *Reden an die deutsche Nation*, S. 55.

Organisation, sondern als »die bewußte Gesellschaft im Werden schon innerhalb des Staates«, die »aus ihrer bisherigen bloß naturwüchsigen Form zu einem selbstbewußten planmäßigen Dasein, aus ihrer tatsächlichen und widerspruchsvollen Verbundenheit zu einer solidarischen Rechtsorganisation aufstrebt«. ⁴²³ Es versteht sich von selbst, dass diese geschlossenen Milieus, das Unter-sich-Bleiben mit Gleichgesinnten den Anforderungen des Zusammenlebens in einer pluralistischen Demokratie entgegen gesetzt sind.

Bezeichnend für seine Ideen über die Zukunftsgesellschaft ist die Gleichzeitigkeit eines theoretischen Individualismus und der Vorstellung einer ausgeprägten kulturell-ethischen Homogenität, deren Ausbildung nicht auskommt ohne eine starke autoritativ-erzieherische und maßregelnde Instanz. Mit Stirner hat der junge Adler argumentiert, dass der »Einigungsgrund« der Menschen für den Zusammenschluss zur kämpfenden Klasse und schließlich zur kommunistischen Gesellschaft in nichts anderem liege, »als dass seine vitalen Interessen in der Association besser befriedigt werden können als ohne diese«. ⁴²⁴ Wenn die Befriedigung der vitalen Eigeninteressen aber der einzige Grund für die Verbundenheit mit dem Gemeinwesen ist, müsste von der Möglichkeit, diese in der »Association« zu finden, auch die Zugehörigkeit zu dieser abhängen. Es wäre daher nicht ersichtlich, auf welcher Basis unbedingte Loyalität oder Treue zu dieser Verbindung auch in dem Fall, in dem das Zuwiderhandeln gegen das Gemeinschaftsinteresse einen größeren Eigenvorteil bedeutet, stehen könnten.

Eine inhärente Motivation zu einer solchen bedingungslosen Bindung wäre im Eigeninteresse der Individuen nicht plausibel zu fundieren; sie könnte lediglich als Zurückschrecken vor der Macht der Menge bestehen, den mit der Association brechenden Einzelnen um seiner Selbsterhaltung willen zu bestrafen, ihn »wieder auf Linie zu bringen« oder ihn zu vernichten. Tatsächlich ersetzt bei Adler das Prinzip des Selbsterhaltungsinteresses der Gemeinschaft das Prinzip der Gerechtigkeit in der Begründung von Strafen für abweichendes Verhalten. Die Sanktionierung des dem sozialistischen Zusammenwirken schädlichen Verhaltens einzelner folgt aus dem Interesse der Sanktionierenden an deren Erhaltung.

423 Adler (1924): *Neue Menschen*, S. 92. Auffällig ist hier die Rede von der »solidarischen Rechtsorganisation«, die anzeigt, dass die präfigurativen Sozialexperimente wie im »roten Wien« nur die Vorstufe zum Übergangsstadium der Diktatur des Proletariats darstellen. Diese Selbstverortung am Anfang eines langwierigen Prozesses kommt in *Neue Menschen* in einer Passage zum Ausdruck, die in ihrem »mosaischen Gestus« stark an die im Abschnitt 3.4.2 zitierte Aussage von Georg Lukács erinnert: »Mag es denn auch vielleicht für uns Ältere ein bitteres Gefühl sein, das Land der Verheißung wie einst Moses nur sehen zu können, ohne es noch selbst zu betreten; aber dann doch dies unser Glück, durch die sozialistische Erziehung der proletarischen Jugend direkt an der Fortentwicklung der Gesellschaft zu ihrem neuen Ziel auf die wirksamste Weise mitzuarbeiten.« Ebd., S. 95.

424 Adler (2005): Max Stirner, S. 39.

Die Konsequenzen lassen sich mit Blick auf das Verhältnis von Eigensinn und Ideologie feststellen. In seiner Stirner-Schrift von 1897 singt Adler unter dem Eindruck des anarchistischen Philosophen ein Loblied auf den Nonkonformismus und setzt die Loslösung von den überlieferten »Gedanken« und gesellschaftlich erzeugten »Gefühlen«, also den herrschenden Ideologemen der Gesellschaft, mit der wahren Freiheit des Willens gleich:

Und nur durch diese Gedankenlosigkeit, diese *verkannte* »Gedanken«freiheit oder Freiheit vom Gedanken bist Du dein eigen. Diese Gedankenlosigkeit ist nun nichts anderes als die völlig sich selbst überlassene Vernünftigkeit des Denkens, die frei ist von allen sie hemmenden oder dirigierenden Vorstellungen, die nicht selbst aus dem eigenen Process des Denkens zu Tage gefördert werden; die frei ist von allen Gedanken, die äusserlich an das Denken herangebracht durch höheren Wille, Tradition, Gewöhnung, Glauben oder Vorurtheil von vornherein das Denken beherrschen und ihm jeden Abweg von der einmal gezogenen Strasse gar nicht in den Bereich der Möglichkeit oder doch der erlaubten (»vernünftigen«) Möglichkeit erscheinen lassen. Darum ist dieses Denken erst das wirklich freie, weil »gedankenlose« Denken.⁴²⁵

Dieses »wilde« Denken ist zweifellos gleichbedeutend mit der Potenz der Subjekte, neue Rahmen der transzendental-sozialen Vergesellschaftung zu schaffen, bestehender ideologischer Vergesellschaftung zu entwachsen und letztlich diese ideologischen, d. h. durch Allgemeinbegriffe und Ideale vermittelten Formen gänzlich hinter sich zu lassen. Die Aversion gegen letztere liegt, in gut Stirnerschem Geiste, dem Übergehen von Moral als Kraft der Fortentwicklung solidarischer Vergesellschaftung, als welche sie bei Cohen erschienen, zugrunde und damit auch der Ersetzung von moralisch begründeter Selbstverpflichtung gegenüber dem Gemeinwesen durch das aufgeklärte Eigeninteresse. Diese Aversion hält Adler 1919 indes nicht davon ab, das Bekenntnis zum Sozialismus und die Zugehörigkeit zu einer der Arbeiterparteien in einer bestimmten Situation der Revolution zur Bedingung der politischen Partizipation zu machen. Verstärkt werden diese Tendenzen zum autoritär erzwungenen Konformismus durch die Pathologisierung und Kriminalisierung jedes Abweichens von dem, was der Philosoph und Soziologe zum aufgeklärten – und damit natürlich: sozialistischen – Eigeninteresse des Egoisten erklärt.⁴²⁶ Im bürgerlich-demokratischen Staat ist das Interesse der Minderheit, so Adler, ein nicht anerkanntes und von der Mehrheit unterdrücktes.⁴²⁷ Aber immerhin ist es hier ein legitimer Gebrauch der Freiheit, dieses nicht anerkannte Interesse politisch zu artikulieren und zum Teil der öffentlichen Debatte und Meinungslandschaft zu machen. Die bürgerliche

425 Ebd., S. 34.

426 Zum politischen Missbrauch der Psychiatrie in der Sowjetunion und die Pathologisierung politischer Dissidenz vgl. Bloch/Reddaway (1982): Dissident oder geisteskrank?

427 Vgl. Adler (1982): Politische und soziale Demokratie, S. 92.

Gesellschaft brachte darüber hinaus auch gewisse, freilich oft prekäre Freiräume hervor, in denen sich das Individuum abgelöst von der Kontrolle durch die Gemeinschaft, in die es eingebettet ist, entfalten und sich so auch Abweichungen erlauben kann. Weil aber in der zukünftigen »solidarischen Gesellschaft« ja den vitalen Interessen der Einzelnen durch die eingerichtete Maschinerie entsprochen wird, kann hier

die Widersetzlichkeit [...] immer nur ein vereinzelter Fall, ein Ausnahmefall sein, der seinen Grund nicht in der Struktur der Gesellschaft, sondern in einer individuellen Veranlassung hat, z. B. wenn jemand aus einem Affekt oder aus mangelnder Einsicht oder infolge krankhafter Veranlagung gegen eine Ordnung verstößt, die er normalerweise sonst selber unterstützt, weil sie auch ihn fördert.⁴²⁸

Oppositionelle in der bürgerlichen Gesellschaft wenden sich zwar gegen die Positionen und Meinungen der Mehrheit, tun dies aber auf der Basis des gemeinsamen Anspruchs auf Allgemeinheit, auf Grundlage der Einsicht in das *common good*, dem ihrer Meinung nach der Gegner nicht gerecht wird. Opposition ist möglich, weil das allgemeine Interesse Sache der Diskussion ist und als nicht zweifelsfrei feststellbar verstanden wird. Die solidarische Gesellschaft hingegen ist ein Verband des sich selbst vollkommen transparenten Egoismus, der den Erhalt der Ordnung als seinem Interesse entsprechend erkannt hat und diesen kompromisslos durchsetzt. »Die Strafe« ist dann »einfach eine Schutzmassregel, einfach eine Reaction der bedrohten gemeinsamen Interessen, gegen das sie bedrohende Sonderinteresse, das in dem Masse, als jene allen Menschen gemeinsam sind, zugleich unvernünftig ist.«⁴²⁹ Gemäß der Stirnerschen Reduktion von allem Recht auf die Gewalt, die dem Einzelnen oder eben einer Verbindung von Einzelnen zur Durchsetzung ihres Willens zur Verfügung steht, ist jede Widersetzlichkeit bloße Herausforderung der Assoziation, die sich dann in ihrer Reaktion gegen das opponierende Subjekt durchzusetzen vermag oder eben nicht. Aus dem theoretischen Individualismus folgt praktisch ein radikaler Konformismus.

Die Opposition könnte dabei, wie Adler hinweist, durchaus darin begründet sein, dass »neue Vitalinteressen sich herausgebildet haben, die unter jenen Verhältnissen keine Befriedigung finden könnten, womit allerdings eine neue Klassenbildung und ein neuer Klassengegensatz begönne[n]«⁴³⁰ – etwa zwischen der politisch-bürokratischen Elite und der Restbevölkerung. Ein solcher Überschuss der Vielheit wäre im Kontext der politischen Demokratie der Ansatzpunkt für die Kritik des Allgemeinen, das Geltendmachen des Überschusses und den Versuch einer Integration desselben in einen neu aufgestellten rechtlichen Rahmen. Dar-

428 Ebd., S. 71 f.

429 Adler (2005): Max Stirner, S. 47.

430 Ebd., S. 46.

in bestünde die Aktivität der Politik. Die behauptete Deckung des proletarischen Eigeninteresses mit dem universellen Menschheitsinteresse wäre mit der Interessenspaltung im Schoße des Sozialismus jedoch negiert. Die an ihrer Selbsterhaltung interessierte »solidarische Gesellschaft« müsste diese neue geschichtlich-gesellschaftliche Kraft also bekämpfen und autoritär die Form der Einheit gegen den Überschuss der Vielheit behaupten, nicht anders als das Bürgertum im Kampf gegen die Arbeiterschaft.

Es besteht dabei zudem die Frage, auf welcher Grundlage und durch wen erlassen werden soll, was eine zu sanktionierende Widersetzlichkeit darstellt und was nicht. Wenn hier einmal das Recht als Instrument zur Bestimmung von Zulässigem und Unzulässigem aufgegeben wird und das Gemeinwesen sich auf der Basis einer rein am Kriterium der Selbsterhaltung orientierten Einschätzung des effizienten Verteidigungsmittels gegen die Angreifer und »Zersetzer« wehrt, öffnet sich bald der Abgrund der politischen Verfolgung und des Terrors, wie es im Fall Sowjetrusslands geschah. Die Unwägbarkeit dessen, was durch das zum reinen politischen Herrschaftsmittel gewordene Recht als rechtlich und was als widerrechtlich definiert wird, ist Garantie dafür, dass nicht die freie Einsicht in das eigene Interesse, sondern die Angst und die Suche nach Schutz in unbedingter Konformität zum stärksten sozialen Bindemittel werden.

Der Weg zum Kommunismus ist einer durch den zwangsweisen Konformismus⁴³¹ hin zur sozialen Homogenität. Der Abbau des Rechts als Ziel erfordert jedoch eine kompensatorische Form der Regulierung, die an die Stelle der äußerlichen Regelung tritt. Hier soll wieder auf das Beispiel der Güterverteilung im Kommunismus eingegangen werden, über die Marx in der *Kritik des Gothaer Programms* reflektiert. Nach Marx soll, wie bereits erwähnt wurde, die rechtliche Regelung der gleichheitlichen Verteilung produzierter Güter nur im Übergangsstadium zum vollendeten Kommunismus bestehen. Das Recht hat also in einem Übergangsstadium die Funktion der Schaffung von Konformität, das Ziel der revolutionären Transformation der Gesellschaft liegt jedoch darin, das zwangsbewehrte Recht als Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen und damit auch von Tausch- und Distributionsverhältnissen von Gütern aufzuheben.

Der bekannte Ausspruch von Marx über das kommunistische Verteilungsprinzip – »jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen« – lässt vermuten, dass im verwirklichten Kommunismus ein Verteilungsprinzip angewendet soll, das einen »sachlicheren« Charakter hat als jenes des kapitalis-

431 Das Problem, dem sich der Sozialismus gegenüber sah, ist im Grunde kein anderes als das von John Locke in seinem *Letter Concerning Toleration* diskutierten Umstand, dass eine zwangsförmige Erziehung durch den Staat eher zu Konformismus und »hypocrisy« als zu einem inneren Wandel führen wird; vgl. Locke (1957): Ein Brief über die Toleranz, S. 14 f.

tischen Warentausches und jenes der rechtlich geregelten staatssozialistischen Verteilung. Eine Deutungsmöglichkeit wäre, von einer wechselseitigen Bedingtheit zwischen den beiden Elementen – Fähigkeiten und Bedürfnissen – auszugehen. Die Befriedigung von Bedürfnissen erfordert zum einen, dass die entsprechenden Fähigkeiten bzw. Befähigungen dazu bestehen; zum anderen sind es aber die jeweiligen (angestrebten oder bereits angeeigneten) Fähigkeiten, die die Ausprägung der Bedürfnisse bestimmen. Damit würde sich Marx in den Spuren Fichtes und dessen Ideen in der Schrift *Der geschlossene Handelsstaat* bewegen, in der der Philosoph eine in berufsspezifischen Konsumtionsbedürfnissen begründete Güterverteilung skizzierte. Fichte spricht hier von den Bedürfnissen von Bauern und Handwerkern sowie schließlich von Gelehrten und Künstlern, wobei die sachbegründeten und daher legitimen Bedürfnisse vorteilhaft zugunsten des eigenen Standes der geistig Arbeitenden ausgelegt werden, die nicht nur der notwendigen Arbeitsmittel, sondern zur Vermeidung auch im kulinarischen Bereich geistfeindlicher Eintönigkeit »mannigfaltigerer und erquickenderer Nahrung«⁴³² bedürfe als die ersten beiden Stände, die mit anspruchsloserer Alimentierung auskommen könnten.

Eine solche zwanglose Akzeptanz von Ungleichheit setzt aber anstelle des Rechts eine hochgradige Geltungskraft von geteilten kulturell-ethischen Normen voraus. Diese müssen aber, da sie nicht Sache einer überlieferten *moral economy* sind, Resultate des Prozesses der Setzung des neuen »Maßes« sein, das im Zuge des diktatorisch-erzieherischen Umbauprozesses von den Gesellschaftsmitgliedern verinnerlicht wird. Aus diesem Grunde erhält die Erziehung als Mittel der sozialen Erneuerung eine Bedeutung, die jener der Veränderung der Eigentumsstruktur nicht nachsteht.

Die größte Form einer solchen Erziehung schildert Lenin in *Staat und Revolution*, wo angekündigt wird, dass im Laufe der sozialistischen Übergangsgesellschaft »die *Notwendigkeit* zur Einhaltung der unkomplizierten Grundregeln für jedes Zusammenleben von Menschen sehr bald zur *Gewohnheit* werden wird«. Die »Eingewöhnung« der neuen Verhaltensregeln ist aber vom Terror nicht zu unterscheiden; nach Auffassung des Führers der Bolschewiki wird die neue »Gewohnheit« allen »Hütern der Traditionen des Kapitalismus« von »bewaffneten Arbeitern« eingebläut werden, die »Menschen des praktischen Lebens« und »keine sentimentalen Intelligenzler« seien und daher »nicht mit sich spaßen lassen« würden.⁴³³ Auch wenn man wie Adler ein weit weniger unbefangenes Verhältnis

432 Fichte (1943): *Der geschlossene Handelsstaat*, S. 33.

433 Lenin (1972): *Staat und Revolution*, S. 119 f., Hervorhebungen im Original. Solche Rohheiten waren Adler 1918/19 fremd. Wie oben ausgeführt, war sich Adler der Gefahren der bolschewistischen Entwicklung bewusst. Dennoch stimmt auch Adler zuweilen in die Polemik gegen die »moralistische« Kritik an den

zur Gewalt zeigt, setzt die sozialistische Transformation eine machtvolle, disziplinierende Autoritätsinstanz voraus, die im Einsatz ist, bis äußere Fremdkontrolle durch kollektive Selbstkontrolle ersetzt wurde, wobei unscharf bleibt, wo die Grenzen von erzieherischer Korrektur von Erblasten aus der alten Gesellschaft und dem »klinischen« Eingreifen zur Selbsterhaltung der schon erreichten »solidarischen Gesellschaft« liegen.

Dabei steht natürlich die Gefahr im Raum, dass die Ausdeutung des richtigen Eigeninteresses des Proletariats von einer politischen Organisation für sich monopolisiert und zur Rechtfertigung einer schrankenlosen Machtausübung benutzt wird. Adler sucht dieser vorzubeugen, indem er in kritischer Distanz zum Bolschewismus die Rolle der Partei vergleichsweise gering ansetzt und betont, dass der soziale und kulturelle Transformationsprozess nur Sache der gesamten Klasse sein und sich in Institutionen wie dem Rätssystem schrittweise vollziehen, nicht aber von einer autoritär regierenden Partei besorgt werden könne. Wie aber bei den Rätetheoretikern G. D. H. Cole oder Karl Korsch ist es eine gleichsam als *deus ex machina* eingeführte erzieherische Instanz,⁴³⁴ die dabei garantieren soll, dass dieser Lernprozess zu den gewünschten Resultaten führt. Das lernende Proletariat ist in den Räten mitnichten sich selbst überlassen. Insbesondere sollen die im Rahmen der sozialisierten Wirtschaftsordnung durchaus in neuen Formen aufzukommen vermögenden »unsolidarischen« Eigeninteressen niedergehalten werden, womit natürlich ein normatives Kriterium eingeführt wird und mit dem ursprünglichen Ausgehen von konvergierenden Eigeninteressen zugunsten der normativen Vorstellung eines kollektiven Eigeninteresses der Klasse, dem immer der Vorzug gegenüber den Eigeninteressen der Individuen zukommt, gebrochen wird.

Mit der Erziehungs- und Disziplinierungsarbeit wird unweigerlich die Ideologie wieder als das zentrale Medium der Vergesellschaftung eingeführt – allerdings nicht mehr eine Ideologie, deren Wahrheiten und Setzungen öffentlich in Frage zu stellen ein Recht ist, sondern eine, gegen die sich zu widersetzen bald zum kriminellen Akt oder zur pathologischen Abweichung erklärt wird. Der politische Kampf ist in der politischen Demokratie eben der Vollzug der Selbstreflexion und Kritik der rechtlich-ideologischen *Maßgebung* und damit

bolschewistischen Methoden ein. So schreibt er 1924: »Und alle die vielen sentimental Deklamationen über Gewalttätigkeiten des Bolschewismus, wenn sie nicht etwa bloß deren Zweckmäßigkeit bestreiten wollen, sondern über Verletzung »demokratischer« oder »freiheitlicher« Prinzipien klagen, beweisen nur das völlige Unverständnis der so Urteilenden über das Wesen des Staates und des revolutionären Klassenkampfes.« Adler (1970): *Gesellschaftsordnung und Zwangsordnung*, S. 194. Adlers intellektuelle Entwicklung führte ab Ende der 1920er Jahre zu einer zunehmenden Radikalisierung und Akzeptanz des Mittel der Gewalt; vgl. Pfabigan (1982): *Max Adler*, S. 253–272.

434 Vgl. Abschnitt 7.2.2 dieses Buches.

einer permanenten Korrektur der rechtlichen Regelung der sozialen Beziehungen. Die Kritik und die Ansprüche der Subjekte betreffen das Versagen des bestehenden Rechts, die soziale Materie gemäß der ihm zugrundeliegenden normativ-teleologischen Grundbestimmungen – nämlich der gleichen Freiheit der Rechtsunterworfenen – zu regeln. Diesem Prozess der Kritik und Korrektur der rechtlichen Forderung der gesellschaftlichen Verhältnisse entspricht das kritizistisch zu nennende Bewusstsein des transzendenten Charakters der Materie des sozialen Lebens als dem »Ding an sich« der rechtlichen Regelung. Die kritizistische Selbstbeschränkung des Rechts wird praktisch durch die Demokratie, die in gewisser Weise das empirische Gegenstück zur kritizistischen epistemologischen Einstellung darstellt, insofern sie die Transzendenz der sozialen Materie gegenüber ihrer rechtlich-begrifflichen Synthese zur Geltung bringt.

Die Bewusstwerdung seiner Abstraktheit und Formalität, die vom Recht her betrachtet eine Korrektur, vom Individuum her betrachtet das Geltendmachen der eigenen konkreten, situierten Subjektivität bedeutet, dynamisiert das Recht und macht es gerade durch seine unüberwindbare Abstraktheit zum *principium individuationis*. Diese kritische Reflexivität gerät bei Adler aus dem Blick, der dadurch in die Falle eines naturrechtlichen Absolutismus tappt, dessen Schaden nicht nur ein theoretischer ist, sondern vor allem ein politisch-praktischer. Mit dem proletarischen Eigeninteresse wird ein Maß eingeführt, das als letztgültige Begründungsinstanz in der politischen Rechtfertigung des Sozialismus die Funktion des eingelösten Allgemeininteresses, der Allheit übernimmt. Die Gefahr liegt dabei in der Behauptung eines positiven Wissens über dieses Eigeninteresse, über das die von Adler vertretene wissenschaftliche Politik⁴³⁵ des Sozialismus verfügen würde und an das sie die Gesellschaft anpassen will.

1924, dem Todesjahr Lenins, in dem die bolschewistische Diktatur des Proletariats bereits deutliche Züge der Herrschaft einer autoritären Parteibükratie trug, griff Adler erneut auf Kant zurück, um diesmal mit ihm für den unvermeidlichen Zwang im Sozialismus zu argumentieren. Die »Identität von Vergesellschaftung und Zwangsordnung«, so Adler, sei nicht nur durch die Soziologie erweisbar, sondern lasse sich vom noch fundamentaleren erkenntniskritischen Standpunkt her ausweisen. Von diesem aus ergebe sich, »daß Zwangsordnung die notwendige Erscheinungsform ist, in welcher soziales Wollen überhaupt unserem Bewußtsein existent werden kann«. Adler leitet dies vom kantischen Gedanken der transzendentalen Synthesis der Apperzeption ab. Wie »alles Denken in einem Zusammenhang steht, so verlangt auch alles Wollen nach einer Einheit, die den Wollenswiderspruch ausschließt«. Der Unterschied zwischen der logischen Einheit des Denkens und jener des Wollens besteht aber darin, dass »das

435 Vgl. Adler (1972): Marx und Engels als Denker, S. 104–111.

Widersprechende im Denken [...] nicht gedacht werden [kann], sobald es als ein Widerspruch erkannt ist«⁴³⁶, während sich das der Einheit des Wollens Widersprechende durchaus wollen lässt, selbst wo es in seiner Unvereinbarkeit erkannt ist. Wo die Logik nicht den inneren Widerspruch ausschaltet, müssen dies die Verurteilung und schließlich der Zwang tun.

Das Wollen ist also auf den Zwang angewiesen, um sich gegen die Fliehkräfte seiner Begehungen zu erhalten. Ein »einheitliches Wollen wäre also ein Wollen, über das nichts Macht haben könnte, es von seiner Einheit abzulenken.« Es »könnte also gar nicht anders als widerspruchslös wollen und würde sich gleichwohl verständig frei fühlen [...], weil es von allen Antrieben rein ist, die seine Einheit stören«⁴³⁷ könnten. Nun ist soziales Wollen aber »das Wollen einer unbestimmten Vielheit von Menschen, mit denen sich das Individuum verbunden sieht«.⁴³⁸ Es wäre anzunehmen, dass die innere Selbstdisziplinierung des individuellen Willenssubjekts sich strukturell unterscheiden müsste vom Zusammenschluss von Individuen zu einem »Gemeinschaftswollen«, denn die Gesellschaft verfügt nicht ohne Weiteres über jene autoritäre Instanz, die in der Selbstreflexion des Individuums das wollende und denkende Ich darstellt.

Doch eben diese Identität wird von Adler behauptet. Das demokratisch erzeugte Recht, wie es von Cohen philosophisch konzipiert wurde, ist, weil es die Uneinigkeit und Heterogenität der Gesellschaft nicht zu eliminieren sucht, sondern sich von dieser herausfordern lässt und sich an dieser bewähren will, Resultat eines vielstimmigen Prozesses, in dem in der Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des Anderen Freiheit als Mit-Freiheit verwirklicht werden soll. Adlers soziale Regelung in der Zukunftsgesellschaft beruht aber auf einer monologischen und unbeirraren Zielbestimmung. Von diesem monologisch-einstimmigen Wollen soll die soziale Vielheit durchdrungen werden; wo hartnäckige Dissonanzen auftreten, sollen diese beseitigt werden. Die Zielbestimmung ist natürlich keine beliebige. Unbeirrbar zu wollen lässt sich praktisch alles, die Einheitlichkeit des Willens ist eine bloße Formbestimmung und qualifiziert diesen noch nicht vor einem beliebigen anderen Wollen. Der Vorzug, der einem Wollen zukommt, ist in seinem Ziel begründet. Der Wille der sozialistischen Gesellschaft zeichnet sich dadurch aus, dass er will, was er als Bedingung für eine freie und solidarische Existenz erkannt hat. Mit dem proletarischen Eigeninteresse ist die Frage entschieden, die in der politischen Demokratie eine offene Herausforderung und Gegenstand des Kampfes bleibt: nämlich jene der Zusammenfügung der Freien im sozialen Zusammenwirken und -leben.

436 Adler (1970): Gesellschaftsordnung und Zwangsordnung, S. 200 f.

437 Ebd.

438 Ebd., S. 202.

Dies ist die materialistische Variante einer dem Willen zur politischen Macht zugrundeliegenden epistemischen Präntention. Die Pervertierung des Materialismus zum quasi-naturrechtlichen Dogmatismus und das Fehlen des demokratischen Elements korrespondieren miteinander. Es ist nicht ersichtlich, wie die autoritäre Einsetzung einer neuen Gestalt des Zusammenlebens und des sozialistischen Menschen als neuer Mensch sich davor bewahren könnte, selbst zur Einsetzung einer abstrakten, dem Konkreten und Individuellen Gewalt zufügenden Form zu geraten. Der diktatorischen Installierung des Sozialismus widerspricht es prinzipiell, die Pluralität zu ihrem Recht kommen zu lassen, sie ist ein gewaltvoller Zuschnitt des Konkreten. Es könnte als produktive Dialektik des revolutionären Akts verstanden werden, eine solche Gewalt auszuüben, um damit aber – wie bereits die bürgerliche Revolution – nicht bloß eine Verdeckung und Verstellung des Konkreten zu verursachen, sondern einen Prozess seiner reflexiv-kritischen In-Geltung-Setzung zu begründen. Adlers Umlegung des sich selbst gegen seine triebhaften Abirrungen behauptenden wollenden Ichs auf die Gesellschaft und sein Aufgeben der kritizistischen Selbstbeschränkung in der Behauptung einer Erkenntnis des wahren, d. h. proletarischen und daher menschheitlichen Interesses lassen jedoch keinen Platz für das Sich-Geltendmachen der Vielheit gegenüber der Form und dem Begriff.

Die Überwindung der aufgezeigten Tendenzen würde erfordern, der Politik neben der reinen »Verwaltung von Sachen« und in Spannung zu dieser einen Platz einzuräumen. Dies würde auch bedeuten, dass auch das Recht des Sozialismus eben nur dies: Recht, Regelung von sozialen Zwecken und Interessen ist, die stets der Korrektur durch die ihr unterworfenen Subjekte bedarf, dem also die Materie des sozialen Lebens immer auch ein Stück fremd bleibt. Damit wäre es aber nichts substantiell vom Recht der bürgerlichen Gesellschaft Unterschiedenes. Es wäre kein unmittelbarer Ausfluss der aufgeklärten Eigeninteressen der universellen Klasse, das es bei Adler sein soll. Es ist ein Fehler, anzunehmen, dass durch die Aufgabe der Sprache des Rechts und die Annahme einer Sprache des Interesses die ideologische Form der Vergesellschaftung bereits überwunden sei. Gerade das vom bürgerlichen Rechtsdenken selbst bereits erreichte Bewusstsein der Abstraktheit begründet im Recht eine induktive, experimentelle, suchende Dynamik der Annäherung an das Konkrete, die im Vorhergehenden als Progressivismus des Rechts bezeichnet wurde. Die allzu selbstsichere Behauptung des positiven Wissens vom wahren, menschheitlichen Interesse hingegen begründet ein seine Begriffe zum Fetisch machendes, eine abstrakte und bürokratisch-autoritäre Haltung gegenüber dem gesellschaftlichen Leben zeigendes Regieren, das geschichtlich kaum je so ausgeprägte Gestalt annahm wie in jenem Regime, das im Namen des Materialismus, des Konkreten und des Zu-sich-Kommens der Gesellschaft angetreten war.

9. Kompromiss und konstitutionelle Ironie

9.1 Das Gleichgewicht der Klassenkräfte: Otto Bauer und die Realpolitik des Kompromisses

Die praktischen Prämissen für Max Adlers Überlegungen zum sozialistischen Umbau der Gesellschaft sind die Macht, diese gegen den Widerstand ihrer Gegner durchzusetzen, und der Wille der Massen, diesen Kampf aufzunehmen. Die Rätebewegung indes, in die Adler seine Hoffnungen setzte, verlor bereits 1920, also ein Jahr nach Veröffentlichung der Revolutionsschrift *Demokratie und Räte-system*, stark an Bedeutung. Adlers eigene Partei, die Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDAP), hielt den Zeitpunkt für eine sozialistische Revolution nicht gekommen. Ihr gelang es, im neu entstandenen Deutschösterreich die Arbeiter- und Soldatenräte unter ihre Kontrolle zu bekommen und auf den parlamentarischen Kurs einzuschwören – anders als ihre deutsche Schwesterpartei, die durch die radikalen Teile innerhalb der Rätebewegung und die Proklamierung von Räterepubliken in mehreren Teilen Deutschlands mit bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen konfrontiert war. Als nach ihrer Ausrufung am 21. März 1919 vonseiten der Ungarischen Räterepublik Druck auf die österreichischen Sozialdemokraten gemacht wurde, dem Beispiel ihrer ungarischen Genossinnen und Genossen zu folgen und den revolutionären Schritt zur Sowjetrepublik zu tätigen, wurde dies nicht nur vonseiten des Anführers des »rechten« Parteiflügels, des späteren Staatskanzlers Karl Renner, sondern auch der »linken« Führungsfigur, Außenminister Otto Bauer, abgelehnt.

Mit dieser Haltung der österreichischen Sozialdemokratie und der Niederschlagung der Rätebewegung in Deutschland nahm die Expansion der Oktoberrevolution in den Westen ein Ende. Max Adlers fundamentale, »orthodox-marxistische« Staatskritik und sein Festhalten an der Diktatur des Proletariats sind vor diesem Hintergrund eine Minderheitenposition, die zwar insbesondere bei

der deutschen und österreichischen Parteijugend regen Anklang fand,¹ der aber auf die Mitarbeit am parlamentarisch regierten, bürgerlich-demokratischen Staat ausgerichtete Kurs der Sozialdemokratien gegenüberstand.

Insbesondere Otto Bauer legte in elaborierter Weise Rechenschaft über die Entscheidungen seiner Partei ab. Im Zentrum steht dabei die Theorie vom *Gleichgewicht der Klassenkräfte*, die später u. a. von Otto Kirchheimer, Ernst Fraenkel oder Hans Kelsen aufgegriffen wurde² und als Deutungsschema für die politischen Verhältnisse in den jungen Demokratien in Deutschland und Österreich Verbreitung fand. Bauer verteidigte die Koalitionen mit der Christlichsozialen Partei (Staatsregierungen Renner I–III, bestehend vom 31. Oktober 1919 bis zum 7. Juli 1920) und das Nicht-Ergreifen der Möglichkeit, mit der ihr zugefallenen Macht die Diktatur des Proletariats einzurichten, mit einer Reihe von Argumenten, die die Kräfteverhältnisse im Inneren, die Abhängigkeiten nach außen, schließlich aber auch ein neues Verhältnis zum Staat betreffen. Die politische Ausgangslage für das Weitertreiben der bürgerlichen zu einer sozialistischen Revolution wäre nach Bauer in Österreich sogar günstiger gewesen als in Deutschland, nicht nur wegen der Machtstellung der Arbeiterräte, die zahlreiche Verwaltungsaufgaben im wirtschaftlichen und sozialen Bereich übernommen hatten, und der generellen revolutionären Stimmung in großen Teilen der Arbeiterschaft, sondern auch aufgrund des Umstandes, dass es der SDAP unter dem sozialdemokratischen Staatssekretär für Heereswesen, Julius Deutsch, gelang, die Kontrolle über das Militär zu gewinnen und es in seinen Schlüsselpositionen mit Anhängern der Sozialdemokratie zu besetzen. Politisch eingesetzt wurde es schließlich aber nicht zu revolutionären Zwecken, sondern im Gegenteil zur Unterstützung der weiterhin bürgerlichen und völlig überforderten Polizei bei der Niederschlagung von kommunistischen Aufständen im Frühjahr 1919, in deren Zuge auch der Versuch unternommen wurde, symbolträchtig das Parlamentsgebäude in Brand zu stecken.³

1 Vgl. dazu das Protokoll zur Auseinandersetzung Adlers mit dem staatsapologetischen Staatsrechtler Hermann Heller auf der Dritten Reichskonferenz der Jungsozialisten in Jena im April 1925, aus der eine Resolution zugunsten der Position Adlers erfolgte. Die deutschen Jungsozialisten spalteten sich in den sich auf Lassalle berufenden, staatsorientierten Hofgeismarer Kreis, dem als geistige Mentoren neben Heller auch Gustav Radbruch, Hugo Sinzheimer oder der Wirtschaftswissenschaftler Eduard Heimann verbunden waren, und in den marxistischen Hannoveraner Kreis, der sich in Jena durchsetzen konnte. Vgl. auch Walter/Storm (1984): Weimarer Linkssozialismus und Austromarxismus; Walter (1986): Nationale Romantik und revolutionärer Mythos.

2 Saage (1986): Parlamentarische Demokratie, Staatsfunktionen und »Gleichgewicht der Klassenkräfte«; Kirchheimer (1928): Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus, S. 597; Fraenkel (1991): Zur Krise des Rechtsstaats, S. 441; Kelsen (1924): Otto Bauers politische Theorien, S. 55; Kelsen (1925): Marx oder Lassalle, S. 278.

3 Bauer (1923): Die österreichische Revolution, S. 139 f.

Zur Verteidigerin der bürgerlichen Demokratie, an deren Ideale der Marx-Schüler Bauer ebenso wenig glaubte wie der Marx-Schüler Adler, musste die Sozialdemokratie jedoch werden, weil dem Proletariat zwar die Regierungsmacht im Staate zugefallen, ihre reale, das heißt gesellschaftliche Macht jedoch nicht ausreichend war, um diktatorisch die Transformation hin zum Sozialismus zu erzwingen. Dabei werden von Bauer die für die Bedienung der Produktionsmittel notwendigen Fertigkeiten und Kenntnisse angeführt, die dem Proletariat fehlen und bei den Technikern, leitenden Angestellten und Beamten liegen würden. Diese bilden jedoch ein Segment der Mittelschicht, das aufgrund seiner privilegierten Stellung für das Bürgertum Partei ergreifen würde oder sich allenfalls seine Mitwirkung sehr teuer erkaufen ließe, wie das russische Beispiel gezeigt habe.⁴ In einer Situation, in der durch die Aufspaltung des Wirtschaftsgebietes der Habsburgermonarchie die österreichische Industrie von ihren Rohstoffquellen abgeschnitten war und die Produktion erst von ihrer kriegswirtschaftlichen Ausrichtung auf zivile Zwecke umgelenkt werden musste, hätte sich das Experiment einer Übernahme der Produktionsmittel durch eine zu deren Bedienung wenig kompetente Arbeiterschaft verboten. Zudem stünden dem zur Revolution geschrittenen Proletariat in Gestalt der Bauernschaft, die in Mitteleuropa im Verhältnis zu Russland durchschnittlich wohlhabender und eine weit ausgeprägtere Besitzstands- und Unternehmermentalität aufweise, damit aber auch dem Proletariat gegenüber weitaus feindlicher gesonnen sei, und der Entente, von deren Nahrungsmittellieferungen die Versorgung der darbenenden Bevölkerung abhängt, übermächtige konterrevolutionäre Akteure im Inneren und Äußeren gegenüber.

Der Diktatur des Proletariats wären aber nicht nur der »blutige Bürgerkrieg«⁵ und der Terror nicht erspart geblieben, die erzwungene Sozialisierung der Produktionsmittel hätte durch das Kappen der Nahrungsmittel- und Rohstofflieferungen aus dem am Fortbestand des österreichischen Kapitalismus interessierten Ausland und dem gleichzeitigen Verlust der technischen Intelligenz zu einem Dahinschwinden der Produktivkräfte und der zu vergesellschaftenden Verteilungsmasse geführt. Wenn also auch eine gerechtere Verteilung von Gütern möglich gewesen wäre, so wäre doch die Gesellschaft als Ganzes weiter verarmt.⁶ Die Diktatur würde also für unbestimmbare Zeit das Gegenteil dessen bringen, was Marx sich vom Sozialismus versprach: nämlich eine Entfesselung und nicht bloße Vergemeinschaftung der Produktivkräfte. Sie würde »in der Intelligenz, im Kleinbürgertum, in der Bauernschaft auf viel stärkere Widerstände stoßen und

4 Vgl. Bauer (1920): Bolschewismus oder Sozialdemokratie, S. 87.

5 Bauer (1919): Der Weg zum Sozialismus, S. 4.

6 Ebd., S. 5.

sie hätte unvergleichlich schwierigere wirtschaftliche Krisen zu überwinden [...] als in Rußland.«⁷ Dies bedeutet aber, die Diktatur

müßte sich hier noch viel mehr als dort auf die Gewalt stützen. Das Proletariat würde in ihr in die Rolle geraten, den widerständigen Arbeitskräften ihren Willen aufzwingen, und zwar auf eine wahrscheinlich brutalere Weise, als es das Betriebsregime des Kapitalismus tat. Sie müßte sich hier noch viel mehr als dort einen gewaltigen Herrschaftsapparat schaffen, um die Sabotage der widerstrebenden Klassen zu brechen und die notwendige berufliche Umschichtung der Volksmassen zu erzwingen.⁸

Weitere Armut wäre der wirtschaftliche, die unvermeidliche Herrschaft des Terrors der politische Ertrag der proletarischen Diktatur, die Verrohung und materielle Deprivation aus Kriegszeiten würden sich nur zuspitzen.

Bauer preist das Verhalten der Arbeiterschaft in der österreichischen Revolution als einen Sieg des Maßes über die Leidenschaft und des Geistes über die Gewalt, wobei geradezu pazifistisch anmutende Töne angeschlagen werden. Seine eigene Partei rühmt er dafür, als »Not und Ohnmacht [...] hinderten, eine starke revolutionäre Gewalt aufzurichten« und die Masse »nur mit geistigen Mitteln« zu beherrschen vermocht zu haben. Die österreichischen Arbeiter hätten es unter der Leitung ihrer »geistigen Elite« verstanden, aus der Einsicht in die Komplexität der Situation und die geringen Erfolgchancen einer revolutionären Machtübernahme von dem Ziel abzulassen, zu dem sie ihre Empörung angesichts des Kriegsverlaufs und über das durch diesen erzeugte Elend drängte, was Bauer am Ende zu der Behauptung bewegt, dass »gerade die Not und Ohnmacht dieser Revolution [...] ihre eigenartige Größe«⁹ begründet hätte. Der Kommunist Lukács hingegen sollte dies natürlich anders sehen und warf ihm und seinen Genossen vor, »wirtschaftlich wie ideologisch vor dem Kapitalismus kapituliert«¹⁰ zu haben.

Dabei wird aber der Diktatur des Proletariats in den Analysen Bauers durchaus auch mit Blick auf die Gegenwart eine Funktion zuerkannt: nicht allerdings ihrer tatsächlichen Durchführung, sondern ihr als Losung und Drohung als ein effektives Mittel für die Arbeiterschaft, um sich wirtschaftliche Besserstellung, Machtpositionen im Staatsapparat und eine Demokratisierung in den Betrieben zu erkämpfen. Die durch die österreichische Revolution geschaffene Ausgangslage, die auch in Deutschland zu finden ist, ist eine Situation, in der sowohl Bourgeoisie wie auch Proletariat nicht in der Lage sind, den jeweils anderen niederzuringen, und damit gezwungen sind, unter dem Dach eines gemeinsamen Staates und nach den Regeln einer gemeinsam installierten Verfassung zu

7 Ebd., S. 98.

8 Ebd.

9 Bauer (1923): Die österreichische Revolution, S. 194.

10 Lukács (1923): Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 50.

agieren und zusammenzuarbeiten. Der deutsche Rechtswissenschaftler Otto Kirchheimer nennt 1928 das Gleichgewicht der Klassenkräfte eine »Existenzvoraussetzung der formalen Demokratie«. Die formale Demokratie ist nach diesem Verständnis der bloße *modus vivendi* von Gegnern, die den jeweils anderen nicht niederzuwerfen vermögen oder denen die Niederwerfung einen zu hohen Preis kosten würde. Wenn Kirchheimer schreibt, dass dieser in einer »stillschweigende[n] Abmachung« bestehe, »so lange diese Gleichgewichtslage andauere, durch die Wahlen und ihr zufälliges Mehrheitsergebnis entscheiden zu lassen, wer die Regierung übernehmen solle«,¹¹ so gibt er mit der Einschränkung auf die Dauer des Gleichgewichtszustandes nicht den Buchstabensinn der neugeschaffenen Verfassung wieder, sondern eine realistische Einschätzung des Motivs für den bloß zweckmäßigen Zusammenschluss. Anerkannt wird der andere als gleichmächtiger Gegner, nicht als prinzipiell, d. h. in einem geschichtsphilosophischen oder auch moralischen Sinne, gleichberechtigtes Gegenüber. Der Kompromiss – nicht Konsens – besteht nur bis auf Widerruf, die Niederwerfung des anderen bleibt nach wie vor das erstrebte Ziel.

Bereits bevor der arretierte Antonio Gramsci das Konzept des Stellungskrieges ausarbeitete,¹² war es der Sache nach bereits von den Austromarxisten Otto Bauer und Karl Renner mit Blick auf die österreichische Republik entwickelt worden.¹³ Auf dynamische Phasen des Bewegungskrieges, in denen ruckartig große »Erfolge« etwa in Form der Übernahme der Regierungsgewalt durch eine revolutionäre Bewegung glücken können, folgen Phasen des Stellungs- oder Positionskrieges, in denen um die Besetzung und Nutzbarmachung von Institutionen im Staatsgebilde und die »politisch-ethische Hegemonie«¹⁴, also um die Verbreitung der jeweiligen Ideologie, gekämpft wird und wo Fortschritte wesentlich kleiner dimensioniert, dafür aber tendenziell nachhaltiger sind. Der politische Stellungskrieg ist dabei Spiegel eines in der kapitalistischen Gesellschaft eingewurzelt und sich in Permanenz ereignenden Konflikts, dessen ökonomischer Austragungsort der Markt ist, auf dem der Kapitalist sein »Recht als Käufer« und der Arbeiter sein »Recht als Verkäufer« der Ware Arbeitskraft geltend machen, wo also »eine Antinomie statt[findet], Recht wider Recht« steht und beide Ansprüche »gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt«¹⁵ sind. Was aber Marx nicht im Blickfeld hatte, ist, dass die jeweiligen Parteien den Staat dafür nützen würden, um ihr Recht geltend zu machen, sodass der Wert der Arbeit zu

11 Kirchheimer (1928): Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus, S. 596.

12 Gramsci (1996): Gefängnishefte 7, S. 1587–1590.

13 Vgl. Renner (1917): Marxismus, Krieg und Internationale, S. 33; Bauer (1923): Die österreichische Revolution, S. 218, 283.

14 Gramsci (1996): Gefängnishefte 7, S. 1567.

15 Marx (1969): Das Kapital, S. 200.

einem Mischprodukt des Marktes und des Staates wird. Der politische Kampf als Oberflächengrammatik ist auf die Tiefengrammatik des ökonomischen Antagonismus »zwischen dem Gesamtkapitalisten, d. h. der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse«¹⁶, hin durchsichtig, und der politische Friedenszustand ist sich seiner Abhängigkeit vom Untergrund eines fragilen Gleichgewichtszustandes, den die nächste wirtschaftliche Krise wieder zum Zusammensturz bringen könnte, bewusst. Dementsprechend sieht Bauer die befriedete bürgerliche Demokratie nicht als Dauerzustand, sondern beschränkt auf eine »Übergangsperiode zwischen zwei revolutionären Prozessen«¹⁷, eine Phase des Auf- und Weterüstens, dessen Zweck die kommende, unausweichliche Entscheidung ist.

Der Parlamentarismus ist mithin nur einer der Schauplätze des nach Petr Stučka in der Klassengesellschaft dauerhaft stattfindenden, »mehr oder minder versteckten Bürgerkrieges«,¹⁸ der lediglich zeitweise in gewaltlose Formen und institutionelle Regulierungen umgelenkt wurde. Bedeutender noch sind für Bauer die Institutionen der *funktionalen Demokratie*, d. h. die Institutionen des Interessenausgleichs zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmervertretungen, die zwar zum Teil bereits aus der Vorkriegszeit stammen, aber durch die Revolution noch eine bedeutende Ausweitung fanden, sowie der Staatsapparat in seinen einzelnen Elementen – Bauer hebt die Verwaltung und das Militär hervor. Es sind diese Kampffelder, auf denen sich nach Ansicht Bauers die gesellschaftliche Macht der Klassen realiter manifestiert, die also zu unterschieden ist von den politischen Präferenzen und Willensäußerungen der Individuen, die in den Zahlenverhältnissen zwischen den Parlamentsparteien zum Ausdruck gelangen.

Damit verändert sich aber das Verhältnis der Arbeiterschaft zum Staat zum einen, die Form des wirtschaftlichen Kampfes zum anderen auf grundlegende Weise. So hört der Staat zwar nicht auf, Klassenstaat zu sein, d. h. Herrschaftsinstrument zur Durchsetzung eines ökonomischen Interesses gegen ein anderes; nur ist er ein zwischen zwei Klassen geteilter Staat, der in diesem Zustand der Aufteilung von keiner Partei verwendet werden kann, um weiteren Grund zu gewinnen, sondern nur, um den jeweils anderen in Schach zu halten, und ein bestimmtes Zwischenresultat des Klassenkampfes fixiert. Dieser gewonnene Anteil bedingt jedoch nach Bauer, dass der Staat aufhört, der in der Abwehr des Bolschewismus und der Reaktion zur »Trägerin des Staatsgedankens« gewordenen

16 Ebd.

17 Bauer (1923): Die österreichische Revolution, S. 277.

18 Stučka (1969): Die revolutionäre Rolle von Recht und Staat, S. 132.

Arbeiterschaft als eine »fremde, [...] feindliche Macht«¹⁹ zu erscheinen.²⁰ Der Marxist geht so weit, den bürgerlich zu nennenden Begriff der »Volksrepublik« auf Österreich anzuwenden, nicht aber ohne ihm einen gewissen materialistischen *Twist* zu verleihen. Da »tatsächlich alle Klassen des Volkes an der Staatsmacht ihren Anteil« haben und die »Wirksamkeit des Staates die Resultierende der Kräfte aller Klassen des Volkes« sei, wäre die Benennung der Republik als Volksrepublik angemessen; womit aber nicht die »kleinbürgerliche Illusion« geteilt werde, »die glaubt, die Volksrepublik werde dadurch verwirklicht, daß sich das Volk über die Klassengegensätze in seinem Schoß erhebt« und »die einzelnen Klassen des Volkes dem Kampf gegeneinander entsagen«.²¹ In Wirklichkeit geht die von der »Bourgeoisrepublik«²² zu unterscheidende Volksrepublik gerade aus dem Klassenkampf hervor, und zwar dann, wenn das Ergebnis des Klassenkampfes ein Zustand ist, in dem »die kämpfenden Klassen einander das Gleichgewicht halten«.²³ Eine »Volks-« und nicht »Bourgeoisrepublik« sei er, weil der Staat von den beiden einander gegenüberstehenden gesellschaftlichen Klassen in Dienst gestellt wird, die ihn jedoch zu gegensätzlichen Zwecken und zur Niederhaltung des jeweils anderen gebrauchen wollen.

Bauer zitiert hier eine Stelle aus *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, in der Engels ausführt, dass in solchen Zeiten des Gleichgewichts die »Staatsgewalt als scheinbare Vermittler momentan eine gewisse Selbstständigkeit«²⁴ gegenüber den kämpfenden Klassen erhalte, wobei ihm als jüngstes historisches Beispiel das Bismarcksche Deutsche Reich dient, in dem der Staat Bourgeoisie und Proletariat in Balance setze. Der Austromarxist ist bemüht, keine Zweifel daran zu lassen, dass dieser Glaube an einen übergeordneten, neutralen Staat seiner Partei fremd ist und dass die Eingliederung in den bestehenden Staat eine unter Vorbehalt ist. Dennoch deuten sich bei ihm Tendenzen einer tiefergehenden Integration an. Zum einen finden sich diese in der Ablehnung, die in den »durch vierjährigen Krieg verrohten Massen« steckende »zügellose Gewalttätigkeit«²⁵ gegen die Bourgeoisie loszulassen, die Kelsen in einer Kritik des Bauerschen Theorems des Gleichgewichts der Klassenkräfte als Gegenstück zur früheren Zurückhaltung der Bourgeoisie sieht, die ihr zur Verfügung stehenden Ge-

19 Bauer (1923) *Die österreichische Revolution*, S. 288.

20 Die Rede vom Staat als einer »fremde[n] [...] feindliche[n] Macht« hat etwas anachronistischen Charakter, denkt man an Karl Renners unter Kap. 8.3.4 diskutierte Analysen des Staates im Zeitalter des Imperialismus, die eben aufwiesen, dass die nationalen Proletariate hier ihr Eigeninteresse mit dem Gedeihen des im imperialen Konkurrenzkampf stehenden Staates verbunden sehen.

21 Ebd., S. 245.

22 Ebd., S. 280.

23 Ebd., S. 245.

24 Engels (1975): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, S. 167.

25 Vgl. Kelsen (1924): *Otto Bauers politische Theorien*, S. 54.

waltnittel gegen das Proletariat anzuwenden und die politische Gleichberechtigung des Proletariats allmählich zuzulassen. Das Zurückweichen vor der Gewaltspirale des Bürgerkrieges und die Weigerung, den neuen Staat in einem solchen aufs Spiel zu setzen, die Verteidigung desselben schließlich gegen die Kräfte aus der radikalen Linken und der Bourgeoisie hätten die Arbeiterschaft mit »republikanischem Patriotismus« erfüllt, der sie befähigt, »die eigenen Leidenschaften zu zügeln um der Erhaltung und Befestigung der Republik willen«. ²⁶ Eine solche Bindung an die Republik und ihre Institutionen könne nur stärker werden, je mehr diese ihre Prägung durch die Sozialdemokratie erhalten. Zum anderen bestehe sie in der nationalen Interessensolidarität gegenüber dem mit »Intervention und Okkupation« drohenden Ausland, das die Klassen davon Abstand nehmen lässt, »ihren Kampf [...] bis zur gewaltsamen Entscheidung [zu] steigern«, und sie »von Tag zu Tag immer neue Kompromisse schließen lässt«. ²⁷ Tatsächlich bringt Bauer auffallend häufig in seiner Schrift den Begriff der Nation ins Spiel, unter anderem mit Blick auf den von ihm befürworteten Anschluss an das einen ähnlichen Klassenkompromiss darstellende Deutsche Reich oder die Sanierung der österreichischen Staatsfinanzen unter Kontrolle des Völkerbundes, die von der inzwischen rein bürgerlichen Regierung 1922 unter Opferung ihres »nationalen Selbstbewusstseins« vereinbart worden wäre und die Österreich der »Fremdherrschaft« der »internationalen Hochfinanz« ²⁸ unterworfen hätte.

Das wirtschaftliche Ringen von Arbeit und Kapital hingegen sollte künftig möglichst am Verhandlungstisch stattfinden und die wirtschaftlich schädigende und oft gewaltsam eskalierende Form des Streiks, der Fabrikbesetzungen und der Demonstrationen ablegen. Die Lohnbildung als zentraler Punkt dieses Kampfes erfolgt durch einen Verhandlungsprozess von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, der eine Synthese erreichen soll von Sachzwängen des weiterhin konkurrenzwirtschaftlichen Marktes auf der einen und den gegensätzlichen Interessen von Kapitalisten und Lohnarbeitenden auf der anderen Seite. Durch ihre Teilhabe an der Lohnfestsetzung verlieren die Arbeitsbedingungen für die Lohnabhängigen den Charakter der reinen Heteronomie; der von Cohen geäußerte, im vorhergehenden Abschnitt diskutierte Einwand gegen die kapitalistische

²⁶ Bauer (1923): Die österreichische Revolution, S. 189.

²⁷ Ebd., S. 185.

²⁸ Ebd., S. 282. Die antisemitischen Anklänge im Text des aus dem jüdischen Großbürgertum Wiens stammenden Autors werden noch expliziter, u. a. wenn Bauer aus Marx' *Die Klassenkämpfe in Frankreich* folgende Auslassung zitiert: »Der öffentliche Kredit [...] beruht auf dem Vertrauen, daß sich der Staat durch die Juden der Finanz exploitiert lässt.« Ebd., S. 266, vgl. auch S. 205. Zum Antisemitismus in der österreichischen Sozialdemokratie zur Zeit der mitteleuropäischen Revolutionen vgl. Bunzl (1977): Arbeiterbewegung und Antisemitismus in Österreich.

Lohnarbeit wäre also hier nicht mehr uneingeschränkt anwendbar.²⁹ Man könnte hier von einer Ausweitung des Genossenschaftsprinzips auf das Verhältnis von Kapital und Arbeit sprechen. Die Unternehmer hingegen profitieren davon, dass die Produktion von schwer vorhersehbaren Streiks verschont bleibt. Die beiden Seiten befinden sich also in einer Zweckgemeinschaft.³⁰ Das in den Institutionen der funktionalen Demokratie paritätisch den Arbeitgebervertretern gegenüberstehende Proletariat ist weit entfernt von der politisch rechtlosen und pauperisierten »radikalen Klasse«, von der der junge Marx gesprochen hatte. Am ehesten sollten diesem Bild 1918/19 die zahlreichen Arbeitslosen entsprechen, aus denen sich ein großer Teil der Anhänger der Kommunisten rekrutierte, die weiterhin zur Gewalt als Mittel der Interessendurchsetzung tendierten.

Nachdem während des Krieges bereits Schritte in diese Richtung getätigt wurden,³¹ brachte die Revolution mit der Gründung der bis 1924 bestehenden deutschen Zentralarbeitsgemeinschaft und des österreichischen Industriekomitees sowie der Rätebewegung in Deutschland und Österreich einen Schub in der Demokratisierung der Wirtschaft. Der Arbeiterschaft wurden im Gegenzug zur Respektierung der bestehenden Eigentumsverhältnisse und damit dem Ablassen von einer sozialen Revolution Mitbestimmungsrechte zugebilligt, die sich von Fragen des Lohns und der Arbeitsbedingungen hin zu gesamtwirtschaftlichen Planungsfragen, also von der »Verteilungssphäre« auf die »Direktionssphäre«³² ausgeweitet hatten. Die Zentralarbeitsgemeinschaft bzw. das Industriekomitee, die von den führenden Arbeitgeber- und Gewerkschaftsorganisationen der jeweiligen Länder zur Organisation des Übergangs von der kriegführenden Monarchie zum Friedenszustand in der neu entstandenen Demokratie gegründet wurden, übernahmen als von der staatlichen Bürokratie getrennte Institutionen neben der tarifpartnerschaftlichen Verhandlung von Löhnen und der Bestimmung von Arbeitsbedingungen u. a. die Umstellung der Produktion von Kriegs- auf Friedensbedarf sowie die Organisation der Demobilmachung und Reintegration von

29 Karl Renner spricht bereits während des Krieges davon, dass die Einrichtung des Tariflohns den Arbeiter »aus einem Hörigen zum ökonomischen Bürger« erhebe. Renner (1917): *Marxismus, Krieg und Internationale*, S. 49.

30 Vgl. Sinzheimer (1916): *Ein Arbeitstarifgesetz*, S. 29.

31 In Deutschland ist die im »Gesetz über den vaterländischen Hilfsdienst« (auch »Hilfsdienstgesetz«) von 1916 festgeschriebene Schaffung von ständigen Arbeiterausschüssen in Betrieben ab einer Belegschaft von fünfzig Personen von Bedeutung, in Österreich die Schaffung von paritätisch besetzten Beschwerdekommisionen für die Rüstungsindustrie, die u. a. in Lohnfragen schlichtend eingriff. Vgl. Tschirbs (2010): *Kein halberziges Gesetz*; Grandner (1986): *Die Beschwerdekommisionen für die Rüstungsindustrie Österreichs*.

32 Kirchheimer (1964): *Weimar – und was dann?*, S. 42.

Soldaten und Arbeitslosen in den Arbeitsprozess.³³ Die in ihnen bestehende paritätische Besetzung durch Arbeitgeber- und Gewerkschaftsvertreter bildete den Gedanken einer Gleichberechtigung der Interessen beider Parteien und damit das Gleichgewicht der Klassenkräfte ab. In Deutschland wurde im Artikel 165 der Weimarer Reichsverfassung als ein Zugeständnis gegenüber der Rätebewegung die Schaffung eines Reichswirtschaftsrats vorgesehen, der als höchste Instanz der demokratischen Selbstverwaltung der Wirtschaft gegenüber dem Parlament das Recht zur Gesetzesinitiative besitzen sollte. Dieser Verfassungsauftrag wurde zwar bis zum Ende der Weimarer Republik nicht umgesetzt, der 1920 als Übergangslösung geschaffene Vorläufige Reichswirtschaftsrat existierte dennoch bis 1933 und übte in dieser Zeit vor allem eine Begutachtungstätigkeit zu wirtschafts- und sozialpolitischen Gesetzesentwürfen aus.³⁴ Darüber hinaus sollten durch die Betriebsrätegesetze (Österreich 1919, Deutschland 1920) Arbeitnehmenden Anteil an der Betriebsleitung verschafft und damit strenge Hierarchien in der betrieblichen »Arbeitsordnung«³⁵ abgebaut werden. Mit einer noch weitergehenden Demokratisierung wurde in Österreich in den »gemeinwirtschaftlichen Anstalten« experimentiert, deren Leitungen sich aus Vertretern der Betriebsräte und Gewerkschaften sowie des Staates und von Konsumentengenossenschaften als Eigentümern zusammensetzten.

Diese Institutionen waren allerdings umstritten; ihre Befürworter sahen in ihnen den Keim zu einer kompromissbasierten, unideologisch-sachlichen Regelung wirtschaftlicher Grundfragen, die im besten Fall zum Ausgleich des Klassengegensatzes in einer korporativen Wirtschaftsordnung führen würde, ihre Gegner hingegen einen Verrat am Gedanken der Übernahme der Produktionssteuerung durch die proletarische Institution der Räte oder aber im Gegenteil als Kapitulation vor dem Bolschewismus. Das Ziel Bauers und der Austromarxisten, aber auch ihrer deutschen Genossen bestand darin, korporatistische Vertretungskörperschaften wie die Betriebsräte und die Arbeitsgemeinschaft bzw. das Industriekomitee zu einem System zusammenzuschließen, das sich zwischen den Staat und den Einzelnen bzw. Staat und Gesellschaft schieben sollte. Unterhalb der politischen Demokratie des allgemeinen Wahlrechts und der Plebiszite sollte sich die *funktionelle* oder *industrielle Demokratie* (auch »Wirtschaftsdemo-

33 Zu den Tätigkeitsbereichen und Aufgaben der deutschen Zentralarbeitsgemeinschaft und des österreichischen Industriekomitees vgl. Feldman/Steinisch (1985): *Industrie und Gewerkschaften 1918–1924*; Fischer (1986): *Sozialpartnerschaft am Beginn der Ersten Republik*.

34 Vgl. Euchner/Stockhausen (1986): *SPD, Gewerkschaften und Reichswirtschaftsrat*.

35 Vgl. Korsch (1968): *Arbeitsrecht für Betriebsräte*, S. 50.

kratie«³⁶) als eine Organisation des Gemeinwesens ausbilden, die die Menschen nicht mehr bloß als abstrakt-eigenschaftslose und atomisierte Staatsbürger und Staatsbürgerinnen, sondern »nach ihren Berufen, nach ihren Arbeitsstätten, nach ihrer Funktion in der Volkswirtschaft, nach ihrer gesellschaftlichen Funktion« zu »Betriebs-, Berufs-, Industrieorganisationen«³⁷ zusammenfasst, das also das unter der Fiktion des abstrakten, atomisierten Staatsbürgers gleichsam verborgene konkrete, in bestimmten Zusammenhängen und Beziehungen stehende gesellschaftliche Individuum zur Geltung bringt und es körperschaftlich organisiert. Indem die Arbeitnehmenden etwa nicht mehr bloß als individuelle Rechtssubjekte auftreten, sondern eingebunden in Verbände als juristische Personen, kommt auch rechtlich eine Macht zum Ausdruck, die in den gegenseitigen Abhängigkeiten innerhalb der arbeitsteiligen Produktionsmaschinerie begründet und damit anders beschaffen und verteilt ist als die auf alle gleich verteilte Macht des Stimmrechts.

In Bezug auf die langfristigen Aufgabenbestimmungen für die neuen Institutionen bestanden dabei unterschiedliche Vorstellungen. Der sozialdemokratische Jurist Hugo Sinzheimer, der diese Entwicklungen bereits während des Krieges vorwegnahm und der in der Revolution zum führenden Rätetheoretiker der MSDP wurde, sah in diesen Organisationen das Walten von »freiorganisierte[n] gesellschaftliche[n] Kräfte[n]«, die »unmittelbar und planvoll objektives Recht erzeugen und selbstständig verwalten«, und die »Idee der sozialen Selbstbestimmung im Recht«³⁸ verwirklicht. Durch sie schiebt sich zwischen die Pole von Staat und Wirtschaft bzw. abstraktem Recht und konkreten gesellschaftlichen Beziehungen eine dritte Instanz, die die Lücke schließt, die im Vorhergehenden u. a. im Zusammenhang von Stammler, Adler, Renner und Lukács bereits als zentrales Problem des Rechts im bürgerlichen Staat diskutiert wurde. Der Staat solle in Zukunft nur noch ein an Gemeinwohlaspekten orientiertes rechtliches Rahmenwerk bereitstellen, innerhalb dessen sich die korporativ organisierte Wirtschaft im Rahmen von Spezialparlamenten autonom regieren soll. Durch »unmittelbare Rechtserzeugung« durch die sachkundigen Körperschaftsangehörigen soll die »Fremdheit des Rechts dem sozialen Leben gegenüber« überwunden und dem »gesellschaftlichen Frieden« dadurch gedient werden, dass in den neuen Stätten der Kooperation der Interessengruppen »den neuen organisatorischen Kräften des gesellschaftlichen Lebens Wirkung«³⁹ verliehen wird.

36 Maßgeblichen Charakter für das Konzept der Wirtschaftsdemokratie sollte später in der Zwischenkriegszeit eine Studie des sozialdemokratischen Journalisten und Gewerkschafters Fritz Naphtali bekommen: Naphtali (1928): Wirtschaftsdemokratie.

37 Bauer (1923): Die österreichische Revolution, S. 187.

38 Sinzheimer (1916): Ein Arbeitstarifgesetz, S. 186.

39 Ebd., S. 194.

Weniger harmonisierende Vorstellungen als die 1919 in der Räte-debatte weiter ausgearbeiteten Ideen Sinzheimers⁴⁰ hatte die funktionale Demokratie und ihre Institutionen betreffend Otto Bauer. In ihnen sollte sich seiner Auffassung nach nicht nur das Machtbewusstsein des organisierten Proletariats verfestigen, mit dem die Industrievertreter und eventuelle bürgerliche Staatsregierungen das Einvernehmen zu suchen gezwungen sein würden, sondern sich ein Verständnis für die ökonomischen und politischen Zusammenhänge und damit letztlich die Fähigkeit, den volkswirtschaftlichen Prozess und den Staatsapparat zu leiten, ausbilden. Bei Bauer ist die funktionale Demokratie für das Proletariat Instrument zur Hervorbringung einer Gegenmacht, die der Vorstellung einer politischen Einheit des Volksstaates entgegengesetzt ist. Hervorgegangen aus dem Handlungszwang, nach dem Zusammenbruch der alten Regierungsgewalt den Staatsapparat und die Wirtschaft am Arbeiten zu halten, sind die Verbände in dieser Deutung dazu bestimmt, unter den Bedingungen des Kapitalismus Macht in Form von politischer Organisation und von Fertigkeiten hervorzubringen, die letztlich den Staat und die kapitalistische Bürokratie als Horte der Macht des Klassegegners obsolet werden lässt.

Bauer bemerkt in *Die österreichische Revolution*, dass das Bürgertum bald – seit 1920 regierte die Christlichsoziale Partei in Österreich ohne die Sozialdemokratie als Koalitionspartnerin – den »starken Einschlag funktioneller Demokratie in der Praxis des Regierens« als das »Walten ›illegaler Nebenregierungen‹« und als »schleichenden Bolschewismus« angreifen würde.⁴¹ Tatsächlich spaltet sich die Hoheitsmacht im Staat in eine auf der Willensäußerung der einzelnen Staatsbürger beruhende Instanz und eine, die in der organisierten Macht wirtschaftlicher Funktionsträger gründet: eine Form von Gegenhoheit, die vom bürgerlichen Staatsdenken ebenso wenig vorgesehen wird, wie sie von der Marxschen Theorie vorhergesehen wurde. Angesichts dieses »Pluralismus« von Machtinstanzen, die den Staat als »in weitem Maße von den verschiedenen sozialen Gruppen abhängig, bald als ein Opfer, bald als Ergebnis ihrer Abmachungen«⁴² erscheinen lassen, sollte zu einem späteren Zeitpunkt in der Weimarer Republik ein konservativer Staatstheoretiker wie Carl Schmitt mahnen, dass die »politische Einheit«⁴³ als

40 Sinzheimer (1919): Das Räte-system.

41 Bauer (1923): *Die österreichische Revolution*, S. 188.

42 Schmitt (1930): *Staatsethik und pluralistischer Staat*, S. 31. Schmitt bezieht sich hier vor allem auf die Theorien des britischen Sozialphilosophen Harold Laski, der den epistemologischen Pluralismus Williams James' auf das Verhältnis von Staat und Verbänden anwendete und leugnete, dass eine notwendige Überordnung des Staates bestehen würde. Vgl. Laski (1999): *Studies in the Problem of Sovereignty*, S. 7–19. Dieses pluralistische Paradigma hat aber auch eine Tradition in Deutschland mit Otto von Guericke als dem wichtigsten Vertreter, vgl. u. a. Gierke (1902): *Das Wesen der menschlichen Verbände*.

43 Schmitt (1930): *Staatsethik und pluralistischer Staat*, S. 40.

unbedingte Aufgabe letztlich nur durch den Staat hergestellt werden könne, ohne den die dissoziativen Tendenzen in der Gesellschaft überhand nehmen würden. Selbst wenn sie nicht, wie es nach Bauers Vorstellung passieren soll, einer sozialistischen Zwecksetzung unterworfen wären, würde bereits eine starke Fliehkraft von den Korporationen dadurch ausgehen, dass sie keinen anderen Zweck verfolgen als die maximale Einlösung ihrer partikularen, etwa berufsständischen, regionalen oder auch bloß betriebsspezifischen⁴⁴ Interessen. Daher bringen konservative Entwürfe wie das Ständestaatsmodell Othmar Spanns ein »gezähmtes« Modell der korporatistischen Selbstverwaltung hervor, das in klarer Unterordnung zu einer die Einheit des Staates verkörpernden Instanz steht und durch die Durchgriffsrechte des Staates stark relativiert wird.⁴⁵

9.2 Demokratie als Sozialtechnik des Kompromisses bei Hans Kelsen

Der Handelsgeist ist der Geist der Welt.

Er ist der großartige Geist schlechthin.

Er setzt alles in Bewegung und verbindet alles.

Novalis, Das Allgemeine Broullion

Die Demokratisierung oder auch – in Cohens Terminologie – Vergenossenschaftung der Lohnarbeit als gesellschaftliches Verhältnis ist in der Notlage am Ende des Weltkrieges der besitzenden Klasse »abgetrotzt«⁴⁶ worden, wie der Jurist und marxistische Philosoph Karl Korsch 1922 schreibt. Korsch spitzt die Bauersche These vom schwelenden Stellungskampf innerhalb der parlamentarischen und der neuen wirtschaftsdemokratischen Formen noch weiter zu, wenn er fordert, den Kriegsbegriff in die juristische Analyse des neuen Arbeitsrechtes einzuführen und den Krieg zwischen dem Kollektiv der Kapitalisten und dem Kollektiv der Lohnarbeitenden, der in unzähligen kleineren und größeren Auseinandersetzungen geführt wird, als rechtsgenerierenden Prozess ähnlich der kriegerischen

44 Max Adler etwa warnt vor dem Überhandnehmen von »Betriebspatriotismus und Branchensolidarität« als Entartung der wirtschaftlichen Demokratie. Daher bedürften die in ihr tätigen Gewerkschafter und anderweitige Arbeitervertreter der ideologischen Schulung. Ohne eine »proletarisch-klassenrevolutionäre Grundeinstellung verwandeln sich sofort alle Institutionen der wirtschaftlichen Demokratie in ihr Gegenteil; in Zünflerei, Standesegoismus, wirtschaftlichen Sondervorteil und schließlich in eine engherzige Verflochtenheit mit kapitalistischer Interessiertheit.« Adler (1982): Politische und soziale Demokratie, S. 149.

45 Vgl. Kap. 7.3 dieses Buches.

46 Korsch (1968): Arbeitsrecht für Betriebsräte, S. 56.

Auseinandersetzung zwischen Staaten zu verstehen. In der bürgerlichen Gesellschaft ist der »Krieg, als aktuelles oder potentielles Moment, allgegenwärtig«, und er »stört und behindert« dabei die »Geschäfte der Bürger dieser Gesellschaft auch durchaus nicht«, sondern hat »vielmehr als die unerläßliche Vorbedingung, als der mächtigste Hebel und Förderer aller wirklich lohnenden Geschäfte innerhalb dieser Gesellschaft zu gelten«. ⁴⁷ Die bürgerliche Rechtswissenschaft, die von den sozialen Bedingungen der Rechtserzeugung abstrahiert und sich auf die Systematisierung ihrer Hervorbringungen beschränkt, muss für diesen Krieg jedoch blind bleiben. ⁴⁸ Damit ist aber postuliert, dass zwischen den Klassen gleichsam der andauernde Naturzustand herrscht, der sich lediglich zeitweise unter rechtsförmigen Vereinbarungen der kriegführenden Parteien verbirgt, in dem heruntergekühlte, gewaltarm in legalen Bahnen verlaufende Phasen nur Ausdruck einer Stockung eines Konfliktes darstellen, der letztlich auf eine entscheidende Auseinandersetzung hinausläuft: einen, wie Korsch in Anlehnung an Clausewitz schreibt,

»absolute[n] Krieg [...], den das Proletariat in seiner geschichtlichen Stunde zu führen berufen ist, ein Krieg, der nicht mehr mit der Erringung eines Einzelvorteils über den Gegner, sondern nur noch mit der vollständigen Niederwerfung des Gegners sein politisches Ziel erreichen kann.« ⁴⁹

Diese bellizistische Interpretation der funktionalen Demokratie kann als das genaue Gegenteil der harmonisierenden Deutung angesehen werden, die bei Sinzheimer zu finden ist. ⁵⁰ Korsch spricht – mit deutlichen Anklängen des Sorleschen Gedankens eines Endkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat – die Perspektive aus, die Bauers Überlegungen zwar implizieren, aber in einer dem Text von Korsch gleichkommenden Explizitheit auszusprechen scheuen. Die Interessen von Proletariat und Bourgeoisie sind letztlich unvereinbar, der jeweils andere wird als Widerstand und Gegner wahrgenommen, der der Verwirklichung der eigenen Zwecke im Wege steht, und hinter der »Kulisse« der Zusammenarbeit und der demokratischen Gleichberechtigung laufen bereits die Vorbereitungen für den nächsten Konflikt, die auf der Seite der Eigentümer darin liegen, die ihnen aufgezwungenen Zugeständnisse wieder zu kassieren, und auf der Seite des Proletariats darin, sich in den neuen Institutionen ausreichend

⁴⁷ Korsch (1972): *Jus belli ac pacis im Arbeitsrecht*, S. 143.

⁴⁸ Ebd., S. 144. Korsch arbeitet die hier angedeutete Perspektivität der bürgerlichen Wissenschaft in seinem für die Entwicklung der marxistischen Philosophie bedeutenden Schrift *Marxismus und Philosophie* von 1923 aus.

⁴⁹ Ebd., S. 148.

⁵⁰ Der reformistisch-sozialdemokratische Sinzheimer wird entsprechend von Korsch zum »Trabanten« der bürgerlichen Rechtswissenschaft erklärt; vgl. ebd., S. 144.

für die nächste Krise des Kapitalismus vorzubereiten, sodass mangelnde Kompetenzen in der Handhabung von Staatsapparat und Produktionsmaschinerie kein Grund mehr sein werden, dem Gegner seine ökonomischen Privilegien und damit sein Fortbestehen als Eigentümerklasse weiter zuzugestehen.

Auch für Bauer als Marxisten ist die Zeit des Gleichgewichts der Klassenkräfte eine Phase der Aufrüstung im Modus der »schöpferische[n] Gesetzgebungs- und Verwaltungsarbeit«⁵¹. In den Institutionen, die als »Improvisationen« aus der Revolution hervorgehen und später rechtlich zu »dauerhafte[n] Institutionen der Republik«⁵² kodifiziert werden, kann aber mehr gesehen werden als nur ein Zwischenresultat, das alsbald durch den wieder in stärkere Bewegung geratenden Konflikt mitgerissen würde. Sie stecken – für die Dauer des Gleichgewichtszustandes – ein Spielfeld ab, innerhalb dessen sich der Kampf zwischen den Klassen fortan bewegt, und hegen ihn ein in bestimmte Formen der Auseinandersetzung als Teil einer Ordnung des sozialen Zusammenlebens. *Als solche*, und nicht bloß als Mittel des Klassenkampfes, können sie bereits als Wert angesehen werden: ein Wert, dessen Anerkennung in Bauers Ausführungen zum Staat immer wieder durchscheint, wie bereits Hans Kelsen bemerkt hat.⁵³ Die Frage, die hier zu stellen wäre, lautet, ob dieser erreichten Form des Zusammenlebens nicht ein Stellenwert beizumessen ist, der auf die restlose Verwirklichung der eigenen Interessen verzichten lässt, da Letzteres nur zum Preis der Aufgabe des Friedens möglich wäre.

Die Einrichtung eines dauerhaft tragfähigen *modus vivendi* wäre dann das optimale Resultat des Krieges zwischen den Klassen, in dem ein Sieg nur zu den zu hohen, nicht vertretbaren Kosten eines »absoluten Krieges« möglich ist. Der *modus vivendi* ist nicht das Ziel, das die Parteien beim Eintritt in den Kampf anstreben, doch einmal eingerichtet und zur Gewohnheit geworden, kann seine Beibehaltung durchaus den Charakter eines vorrangigen Zweckes der Politik erhalten. Korsch könnte dementsprechend vorgeworfen werden, für den Eigenwert des *modus vivendi* als positives Resultat des Klassenkrieges aus ideologischen Gründen blind zu sein, bedingt durch die Vorstellung des unversöhnlichen und zur Entscheidung drängenden Interessengegensatzes zwischen den Klassen. Die neuen staatlichen Institutionen wären in dieser Sichtweise ein von den antagonistischen Kräften »gemeinschaftlich-gegnerschaftlich« hervorgebrachtes Produkt, das eine gesellschaftliche Synthese verkörpert, für die der Marxismus keine begrifflichen Mittel aufzuweisen hat.

51 Bauer (1919): Wege zum Sozialismus, S. 5.

52 Bauer (1923) Die österreichische Revolution, S. 224.

53 Vgl. Kelsen (1924): Otto Bauers politische Theorie.

Interessant ist in diesem Zusammenhang Max Adlers Bemerkung, dass das Gleichgewicht der Klassen durchaus zu politischen Kompromissen führen könnte, aber nicht zu einem »Kompromiß der Klassen« oder einer »Annäherung«⁵⁴ derselben. Damit ist zum einen gemeint, dass die Klassen definiert sind durch ihre unvereinbaren Interessenlagen, die auf alternativlose Zielsetzungen gerichtet sind: die individuelle Verfügung über die Produktionsmittel auf der Basis des Eigentums an ihnen auf der einen, die soziale Verfügung über sie auf der Basis des Kommunismus auf der anderen Seite. Das Proletariat hört erst dann auf, zum Spielball der Verfügungsmacht der Kapitalisten über sie zu werden, wenn das Privateigentum an den Produktionsmitteln aufgehoben ist. Ein Kompromiss stellt sich überhaupt erst als Aufgabe angesichts eines Interessengegensatzes, der Kompromiss impliziert logisch das Bestehen eines Gegensatzes. Zum anderen folgt aus der Natur des Gleichgewichts der Klassenkräfte, Resultat eines Gleichmaßes von Druck und Gegendruck zu sein, dass jedes Nachlassen der aufgewendeten Energie, jede Abschwächung des Zielbewusstseins dazu führen müssten, dass das Gleichgewicht zuungunsten der eigenen Seite kippt. Das Gleichgewicht der Klassenkräfte ist also das Gegenteil von Harmonie, vielmehr Resultat eines permanenten Kraftaufwands, der, wenn nicht auf die Niederwerfung des Gegners, so doch auf das In-Schach-Halten desselben gerichtet ist.

Auf der Basis des Klassenbegriffs gelangt man nicht dazu, das institutionalisierte Gleichgewicht zur Zielsetzung der Politik zu erheben; es bleibt »bloß Ergebnis des Klassengleichgewichtes«, das nicht »zu einem Vorsatz und zu einer prinzipiellen Geisteshaltung des Proletariats selbst«⁵⁵ werden kann. Auf dieser Grundlage haben sozial- und arbeitspolitische Besserstellungen wie der 1918 in Deutschland und Österreich eingeführte Achtstundentag den ambivalenten Charakter, nicht nur die errungenen Siege des Proletariats darzustellen, sondern in sich die Tendenz zur »Konservierung« der »kapitalistischen Ausbeutung« zu bergen, von der herrschenden Klasse geleistete »Investitionen zur besseren und vor allem ungestörten Durchführung des Geschäfts«⁵⁶ zu sein. Sie befördern den verführerischen Glauben, dass eine Harmonisierung der Interessen im sozial gemilderten Kapitalismus geleistet werden könnte: ein Glaube, der aber Adler folgend eben jene Abspannung der Klassenkräfte bewirken würde, die die Überwältigung der Arbeiterschaft zur Folge hätte.

Dann ist aber auch kein anderer echter gesellschaftlicher Frieden denkbar als einer, der durch einen absoluten Sieg des Proletariats über seinen Gegner hergestellt wird. Im Gleichgewicht der Klassenkräfte ist bestenfalls ein Waffenstill-

54 Adler (1982): Politische oder soziale Demokratie, S. 116.

55 Ebd., S. 118.

56 Adler (1922): Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 80.

stand, kein dauerhafter Frieden eingerichtet. Die Haltung gegenüber der Politik auf dem Boden der Legalität, in die man sich einfügt, entspricht der Haltung gegenüber dem völkerrechtlichen Vertrag, die die wilhelminische Realpolitik gefordert hatte: Er ist Mittel zum Zweck, das aufgegeben werden muss, sobald es für das Erreichen des Zieles nicht mehr dienstbar ist.⁵⁷

Es fehlt, wie im Vorhergehenden erörtert wurde, nicht an alternativen, von der marxistischen abweichenden Deutungen der neuen, funktionalen Demokratie, die diese als Institutionalisierung einer den Klassenkampf überwindenden, auf rein sachlichen Rücksichten aufbauenden, organischen Zusammenarbeit preisen. Sie reichen von Beiträgen zur Räte-debatte wie jenen Hugo Sinzheimer's oder Paul Natorps über Autoren aus dem liberalen bürgerlichen Lager wie Walter Rathenau oder Hermann Broch bis hin zu rechtskonservativen Denkern wie Othmar Spann.⁵⁸ Damit wird von einem Extrem zum anderen, von der bellizistischen Deutungsfolie des Positions- oder Stellungskriegs zum harmonisierenden Gegenteil gewechselt. Weder die eine noch die andere Position werden dem gerecht, was als politischer Akt am Ursprung des neuen Institutionengefüges liegt: nämlich der *Kompromiss*.⁵⁹ Die Wertschätzung der aus dem Kompromiss hervorgegangenen, den politischen Konflikt hegenden, in eine gewaltlose Form bringenden Institutionen und Regelungen setzt voraus, dass der Kompromiss seinen bloß strategisch-instrumentellen Charakter ablegt und mehr wird als bloße Konzession an die Umstände und provisorische Maßnahme. Das wiederum setzt aber voraus, dass die Aufgabe der restlosen Verwirklichung ihrer Ziele, der die Existenz des politischen Gegenübers im Weg steht, zu einer hinnehmbaren Option wird angesichts eines Guts, dessen Sicherung gleichbedeutend ist mit dem Kompromiss – die Aufgabe also von der These der alternativlosen Ausrichtung der Interessen auf einen Zustand, in dem der Widerstand des Gegners eliminiert ist. Der Kompromiss, dessen Wesen gerade im Nicht-Prinzipiellen, im Verzicht auf Prinzipienreinheit liegt, wäre dann gerade das generative Prinzip der politischen Ordnung: einer Ordnung, die auf die Wahrung des gesellschaftlichen Friedens ausgelegt ist, den die Parteien des Kampfes auf dem Weg zu ihren Zielen als das

57 Vgl. u. a. Lenin (1946): Der »Radikalismus«; der in Geschichte und Klassenbewusstsein aufgenommene Aufsatz Georg Lukács »Legalität und Illegalität«, in Lukács (1923): Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 261–275.

58 Zur Kontinuität korporatistischer Ideen zum sozialen Interessenausgleich zwischen Kaiserzeit und Weimarer Republik in Deutschland vgl. Abelschäuer (1987): Freiheitlicher Korporatismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik.

59 Zur Diskussion des Kompromisses in der Gegenwartsphilosophie vgl. Boltanski/Thévenot (2007): Über die Rechtfertigung, S. 365–447; Fumurescu (2013): Compromise; Ricœur/Vaillant (2019): Für eine Ethik des Kompromisses; Margalit (2011): Über Kompromisse und faule Kompromisse; Zanetti (2022): Spielarten des Kompromisses.

eigentliche, oberste und für nichts zu opfernde Gut erkennen, in dem also als »drittem Ziel« ihre Interessen konvergieren.

Alfred Meusel gibt in einem 1924 verfassten, aber erst 1926 erschienenen Aufsatz mit dem Titel »Das Kompromiß« eine Definition, die als Leitfaden für die weiteren Überlegungen dienen soll. Diese Definition des Kompromisses ist das Ergebnis der Beschäftigung des Autors mit den politischen Bewegungen in der Revolution und ihren Nachwehen⁶⁰:

Unter Kompromiß verstehen wir eine Übereinkunft, bei der ein Teil des von den einzelnen Vertragsgegnern Gewollten und Bezweckten unerfüllt bleibt. Kompromisse schließen bedeutet also eine bestimmte Art des Sich-Verhaltens der Menschen, und zwar als eine solche, bei der die gegeneinander gerichteten Willen nicht ihr »Endziel« erreichen können, sondern zum Zurückhalten, zum Verzicht, zum Einlenken gezwungen sind. [...] Die genauere Betrachtung zeigt [...], daß die Anzahl der Gesellschaftsformationen, die des Kompromisses als eines dauernden und wesenhaften Bestandteils bedürfen, durchaus begrenzt ist; und daß das Kompromiß als allseitiger Regulator der gesellschaftlichen Beziehungen seinen höchsten Triumph in einer einzigen Form, nämlich in der modernen bürgerlichen Gesellschaft, feiert.⁶¹

Die Wirtschaftsdemokratie mit ihrer Tarifpartnerschaft und Arbeiterbeteiligung an der Verwaltung von Betrieben ist die Institutionalisierung des Kompromisses in der Sphäre des Arbeitskampfes, das Parlament mit seinen Koalitionsregierungen ist seine politische Institutionalisierung, und ebenso ist das moderne Recht Ausdruck eines Kompromisses, insofern es eine – wie Georg Jellinek schreibt – »Durchschnittswertschätzung« dessen manifestiert, was dem Einzelnen als garantiertes Gut zukommen soll, eine Wertschätzung, die aus einem gesellschaftlichen Verhandlungsprozeß hervorgeht, dessen Resultat eben nicht Konsens sein muss, sondern auch Kompromiss sein kann. Im Anschluss an Meusel drängt sich die Frage auf: Besteht zwischen dem Kompromiss und der bürgerlichen Gesellschaft deshalb ein innerer Zusammenhang, weil der Kompromiss der Königsweg in einer in gegensätzliche Interessen gespaltenen Gesellschaft ist, um den Friedens- und Rechtszustand herzustellen? Greift das Prinzip der Willenseinheit, das in den im Vorhergehenden diskutierten normativen Begründungen von Recht und Politik zu finden war, zu hoch? Sind die entscheidenden kohäsiven Kräfte etwa nicht von der Einheit des Denkens und Wollens zu erwarten sondern von der Praxis des Tausches, die für die menschlichen Beziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft von so zentraler Bedeutung ist? Vollzieht sich also der staatlich-politische Zusammenschluss nach denselben Mechanismen wie die Interaktion am Markt? Dieser These soll nun im Folgenden im Ausgang von Alfred Meusel und Hans Kelsen nachgegangen werden.

⁶⁰ Vgl. Meusel (1924): Der Radikalismus; Meusel (1925): Vom »Sinn« der sozialen Bewegungen.

⁶¹ Meusel (1926): Das Kompromiß, S. 212.

In der Politik der bürgerlichen Gesellschaft verbieten es die dem Recht als Zweckbestimmung zugrundeliegende Freiheit, Autonomie und Selbstzweckhaftigkeit der in ihr verbundenen Einzelnen, dass ein Teil der Gesellschaft zum bloßen Mittel für die Durchsetzung der Zwecke eines anderen wird. Aus einem maximalistischen Verständnis dieses Prinzips würde für die politische Sphäre indes folgen, dass der gesetzgebende Wille kein anderer sein kann als ein auf allgemeiner Zustimmung beruhender. Anderenfalls würde nämlich die überstimmte Minderheit zum Mittel der Realisierung der Zwecke der Mehrheit, die sie in sozialer Kooperation »mittragen« muss. Das Ideal des Gemeinwillens bzw. der Willenseinheit würde aber die politische Willensbildung überfordern, wenn darunter nichts anderes verstanden würde als die tatsächliche Einhelligkeit der Interessen und individuellen Bestrebungen. Der Wert des Kompromisses, den Georg Simmel als »eine der größten Erfindungen der Menschheit«⁶² bezeichnet, liegt darin, Bewältigungsstrategie zu sein mit Blick auf das Scheitern eines normativen Prinzips, dessen maximalistische Umsetzung tendenziell destruktiven Charakter hat: eben der Willenseinheit, deren ungewollte Auswüchse zum einen gewaltsame Versuche der Homogenisierung des sozialen Wollens darstellen, die nicht bloß auf punktuelle Übereinstimmung der Einzelwillen in einer Sache (*volonté de tous*) abzielt, sondern eine dem Einzelwillen vorgängige, sich durch ihn bloß kundgebende, substantielle Einheit (*volonté générale*) herstellen will, zum anderen aber die Auflösung in homogene Gruppen, die keinen »Herrn« über sich zu akzeptieren bereit sind, also in Jakobinismus oder Anarchismus münden. Der Kompromiss ist die weitestmögliche Annäherung an die Einlösung von Willenseinheit in der politischen Beschlussfassung, die unter Ausschluss gewaltsamer Homogenisierungsversuche und sozialer Tribalisierung erreichbar ist.

Die Willenseinheit gründet aber in der Idee der Freiheit, in der Zustimmung der Betroffenen zu einer Praxis der Machtausübung. Die Demokratie ist, so argumentiert Hans Kelsen in seiner Abhandlung *Vom Wesen und Wert der Demokratie* von 1920 entsprechend, kompromisshaft Realisierung von Freiheit.⁶³ Allein in dieser kompromisshaften Form könne die »Idee der Freiheit«, die nach Kelsen prinzipiell auf die Negation von »Bindung« und »Unterwerfung« ausgerichtet ist und damit »die Negation aller sozialen und sohin insbesondere aller staatlichen Reali-

62 Simmel (1992): Soziologie, S. 375.

63 Zum Kompromiss in Hans Kelsens politischer Theorie vgl. Kick (2001): Politik als Kompromiß auf einer mittleren Linie; Hans Kelsen; Luthardt (1986): Politiktheoretische Aspekte im »Werk« von Hans Kelsen. Zur Begründung demokratischer Institutionen aus dem Freiheitsbegriff vgl. De Angelis (2009): Ideals and Institutions; Czerwinska (2003): Hans Kelsens Demokratietheorie; Dreier (1997): Kelsens Demokratietheorie. Zum Kompromiss in der Weimarer Republik vgl. aus der Perspektive der politischen Kulturforschung Pyta (2020): Die Weimarer Republik als Experimentierfeld demokratischer Kompromisskultur.

tät«⁶⁴ bedeute, eine soziale Ordnung grundlegen. Die »technischen« Mittel, durch die die Demokratie das bewerkstelligt, sind die parlamentarische Repräsentation als »Kompromiß zwischen der demokratischen Forderung der Freiheit und dem allen sozialtechnischen Fortschritt bedingenden Grundsatz differenzierender Arbeitsteilung«⁶⁵ sowie der Mehrheitsentscheid. Indem die Demokratie jedem das gleiche Recht zur politischen Mitbestimmung verleiht, erkennt sie die Freiheit der Einzelnen an und schafft durch den Mehrheitsentscheid eine Form der Herrschaft, die zwar die Unterdrückung des Willens Einzelner bedingt, aber immerhin – wenn schon nicht alle – doch möglichst wenig Menschen in ihrem Willen in Widerspruch zu dem allgemeinen Willen der sozialen Ordnung geraten«⁶⁶ lässt. Die Demokratie ist eine Form der politischen Organisation, durch die in einer Gesellschaft zwar Beherrschung und Heteronomie nicht verschwinden, jedoch auf das erreichbare Mindestmaß reduziert werden.

Es ist dies eine Bestimmung der Demokratie, die auf Aristoteles zurückzuführen ist. Im sechsten Buch der *Politik* schreibt dieser, dass die Freiheit eine Voraussetzung der »demokratischen Verfassung« sei. »Ein Zeichen der Freiheit ist aber der Umstand, daß man wechselweise beherrscht wird und herrscht«, sodass »die Leute allein in dieser Staatsverfassung Anteil an der Freiheit haben«⁶⁷ – und zwar alle im gleichen Maße. Auch für die Angehörigen einer überstimmten Minderheit bleibt ein Anteil an der Freiheit in Form der Chance, bestehende Gesetze künftig zu ihren Gunsten zu ändern. Das zugrundeliegende Verständnis von Freiheit ist hier bereits als *negativ* zu beschreiben, da Aristoteles argumentiert, das »Geschäft der Freiheit« bestehe im »Umstand, daß man lebt, wie man will«⁶⁸. Weil in komplexen Gesellschaften eine direkte Abstimmung über die Angelegenheiten der Allgemeinheit nur begrenzt praktikierbar ist, nimmt die moderne Demokratie die repräsentativ-parlamentarische Form an, was gegenüber der griechischen direkten Demokratie ein zusätzliches, kompromissförmiges Zugeständnis gegenüber den Machbarkeitsgrenzen der Realisierung von Freiheit ist.

Ähnlich nüchtern fällt Kelsens Interpretation der demokratischen Repräsentation aus, die schlicht ein pragmatisches Erfordernis in komplexen, arbeitsteiligen Gesellschaften sei. So sieht er die Verwirklichung der freien Selbstbestimmung in der repräsentativen Demokratie auf die Freiheit beschränkt zu wählen, durch wen der Einzelne beherrscht sein will; die Idee der Repräsentation nennt er eine »Fiktion«, die dazu diene, »den Schein zu erwecken, als ob im Parlamentaris-

64 Tönnies/Kelsen (1927): Demokratie, S. 42; vgl. auch Kelsen (1933): Staatsform und Weltanschauung, S. 10.

65 Kelsen (1926): Das Problem des Parlamentarismus, S. 5.

66 Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 9; vgl. auch Kelsen (1926): Das Problem des Parlamentarismus, S. 7.

67 Aristoteles (2013): Politik, 1317b, S. 300.

68 Ebd.

mus die Idee der demokratischen Freiheit, und nur diese Idee, ungebrochen zum Ausdruck käme«⁶⁹, die Vorstellung der Volkssouveränität ist ihm reine, allerdings eine integrative Funktion ausübende und daher notwendige Ideologie, die einen »geheimnisvolle[n] Gesamtwille[n] und eine geradezu mystische Gesamtperson [...] von den Willen und Persönlichkeiten der einzelnen«⁷⁰ ablöst und an die Stelle der individuellen Freiheit die Vorstellung einer Freiheit des »Kollektivwesens«⁷¹ setzt.

Max Adler macht in *Politische oder soziale Demokratie* Kelsen den Vorwurf, dass »die Vorstellung, durch die Majorität werde wenigstens die Freiheit der Vielen gegenüber der der Wenigen bevorzugt und das sei im Sinn der Demokratie«, eine »völlig individualistische Interpretation der Demokratie« darstelle. Hingegen sei »nicht das Majoritätsprinzip [...] das Prinzip der Demokratie, sondern der Gedanke des Allgemeininteresses, des Gemeinwohles«. Daher sei die entscheidende Frage nicht, wie die individuellen Freiheitsansprüche maximal befriedigt werden können, um gesellschaftliche Integration und Stabilität zu schaffen, sondern die Frage, »wie eine Gesellschaft aussehen« muss, »damit alle Glieder des Gemeinwesens ein Gemeininteresse haben sollen, damit ihre Einzelwillen in einen allgemeinen Willen zusammenfließen können«.⁷² Kelsens »individualistische« Theorie geht von der Negation der Annahme Adlers aus, eine solche substantielle Einheit der Interessen sei möglich. Adlers marxistisch-rousseauianisch und Kelsens liberaldemokratisch geprägte politische Vorstellungen stellen dabei zwei sozialtechnische Folgerungen aus gegensätzlichen Grundannahmen über das gesellschaftliche Substrat der Demokratie dar. Während bei Adler die Diktatur des Proletariats die substantielle Identität der Interessen herstellen kann, die die Voraussetzung für die authentische Realisierung der Demokratie sei, stellt bei Kelsen die Verfahrenstechnik der liberaldemokratischen Ordnung die Integration der unterschiedlich interessierten Individuen und Gruppen her.

Gegen diese technische, von der Perspektive eines distanzierteren Dritten auf die Gesellschaft blickende und befriedigte gegen übergangene Bedürfnisse und Interessen aufrechnende Argumentationsweise kann indes auch das pragmatische Argument gewendet werden, dass für eine Minderheit, die keine Aussicht darauf hat, ihre Ziele jemals als Gegenstand eines Mehrheitsentscheides zu sehen, das Argument, dass die Mehrheit immerhin ihre Freiheit realisieren kann, sicher nur wenig Tröstliches zu bieten hat. Die integrative Anziehungskraft, die

69 Ebd., S. 8.

70 Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 10.

71 Ebd., S. 11.

72 Adler (1982): Politische oder soziale Demokratie, S. 56 f. Zur Kontroverse zwischen Adler und Kelsen vgl.

Fisahn (2018): Adlers staatstheoretischer Disput mit Kelsen; Pircher (2005): Der umkämpfte Staatsapparat.

das Freiheitsargument auf eine solche Gruppe ausüben könnte, dürfte nicht vorhanden sein, im Gegenteil: Es wäre für eine solche Gruppe wohl eher ein Argument gegen die Demokratie. Kelsen reagiert auf diese Problematik mit dem Argument des »Minoritätsschutzes«, der die »Gleichberechtigung auch demjenigen, der nicht die politische, religiöse oder nationale Überzeugung der Mehrheit« teilt, als »Grundrecht der Demokratie«⁷³ sichert. Dieses Recht zu Opposition und Kritik soll den Minoritäten Einfluss auf die Beschlussfassung sichern. Es sei

psychologisch von größter Bedeutung, daß die Minorität neben der Majorität überhaupt und daß sie möglichst stark vertreten sei. Das kann niemand leugnen, der die bedeutende, einflussartige Wirkung beachtet, die von einer kräftigen Minorität auf die Beschlüsse der Majorität ausstrahlt. Je nachhaltiger die Kritik, je zielbewußter die Opposition ist, die von einer Minorität ausgeht, desto mehr erhalten die Beschlüsse der Majorität den Charakter von Kompromissen. Und gerade das Kompromiß kennzeichnet die Politik der Demokratie.⁷⁴

Kelsens Argument ist hier fortzuführen und aus der Perspektive des einzelnen Gesellschaftsmitglieds zurechtzurücken. Je höher die Chancen für die Minorität stehen, selbst zur Majorität zu werden, desto größer wird ihre Bereitschaft sein, sich dem demokratischen Modus des Majoritätsbeschlusses unterzuordnen.⁷⁵ Die größtmögliche Integrationskraft übt die Demokratie dann aus, wenn die Chancen auf eine Majorität und damit die Durchsetzung der eigenen Zwecke gleich verteilt sind. Das wäre etwa dann der Fall, wenn sich die Gesellschaft in zwei annähernd gleich große Interessenlager teilt bzw. die Interessengruppen sich zu zwei annähernd gleich großen Allianzen zusammenschließen können.

Der demokratische Wille zur Freiheit, der gleichbedeutend ist mit dem Willen zur politischen Macht im Staat, und der demokratische Mechanismus des Mehrheitsentscheidens stehen in einer Wechselwirkung. Der Mehrheitsentscheid ist nicht lediglich kompromisshafte Realisierung von ihm vorgängigen Willenszielen, sondern gibt den Zielen selbst eine kompromisshafte Gestalt. »Indem das Majoritätsprinzip die Gesamtheit der Normunterworfenen wesentlich nur in zwei Gruppen, die der Majorität und Minorität, gliedert«, argumentiert Kel-

73 Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 12. Richard Thoma weist zutreffend darauf hin, dass der Minoritätsschutz nicht dem »Demokratismus« als solchem, sondern nur dem »Demokratismus liberaler Prägung eigentümlich ist«. In der Weimarer Verfassung sieht er als Maßnahmen des Minderheitenschutzes (gemeint sind politische bzw. parlamentarische Minderheiten) das Recht auf Untersuchungsschüsse und den für die Grundrechte errichteten »Wall der Zweidrittelmehrheit«; Thoma (1930): Das Reich als Demokratie, S. 97. Der politische Minoritätsschutz, von dem Kelsen spricht, ist nicht gleichzusetzen mit dem Minderheitenschutz, wie er in den Pariser Vorortverträgen für die neuen Republiken in Mitteleuropa bestimmt wurde und der sich auf den Schutz vor Diskriminierung von ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minoritäten bezog.

74 Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 13.

75 Vgl. Meusel (1928): Zur Problematik der politischen und sozialen Demokratie, S. 154.

sen, »schafft es die Möglichkeit des Kompromisses.«⁷⁶ Der Kompromiss ist zum einen bereits notwendig zur Bildung von Mehrheiten, und zwar umso mehr, als eine Gesellschaft diversifizierte soziale Interessengruppen aufweist und die Parteienlandschaft eine entsprechende Diversifizierung zeigt bzw. große Volksparteien heterogene Interessen politisch zu bedienen suchen. Die Fixierung auf Ziele, deren Erfüllung auf dem Wege des Mehrheitsentscheides aussichtslos ist, verliert damit an Attraktivität;⁷⁷ stattdessen bietet die Versammlung unter einem Programm, das eine breite Schnittmenge von Interessen darstellt, Chancen auf eine – wenn auch beschränkte – Realisierung von Freiheit.

Das parlamentarisch-demokratische Streben nach Macht besteht dann darin, eine Summe von Kompromissen herzustellen, die gleichbedeutend wäre mit einer demokratischen Mehrheit. In der Ausübung der Macht hingegen liegt die Herausforderung darin, dass in der Formung der gesellschaftlichen Beziehungen durch die Gesetzgebung dieses Band der Kompromisse nicht verletzt wird, da sonst ein Teil der unter einem politischen Programm Vereinigten wegbrechen kann. Die breite Berücksichtigung von Interessen ist häufig im Programmatischen leichter zu erreichen als in den tatsächlichen praktischen Eingriffen. Durch die Umsetzung eines politischen Programmes werden häufig die Gegensätze und Unvereinbarkeiten deutlich, die zwischen seinen Unterstützern bestehen.

Die rücksichtslose, gleichsam diktatorische Formgebung der Gesellschaft durch eine regierende Partei ist also im demokratischen Kontext unwahrscheinlich, die Kunst des demokratischen Regierens enthält ein Moment des Kompromisses und der »Schonung«, wie Meusel ausführt:

Je stärker die Partei im Parlament geworden ist, desto mehr erwarten naturgemäß ihre Wähler die Verwirklichung der ihr eigentümlichen Grundsätze; desto mehr muß sie also das hervorheben, was sie von den andern trennt. Je rücksichtsloser sie aber von ihrem politischen Monopol Gebrauch macht, desto mehr stärkt sie die entgegengesetzten Tendenzen; was dazu führt, daß sie bei der nächsten oder zumindest übernächsten Wahl ihre parlamentarische Diktatur eingeschränkt, wenn nicht vernichtet sieht und die Bewegung wieder zu der mittleren Linie zurückkehrt, von der sie ausging.⁷⁸

Damit wäre sie »gezwungen, den Willen der andern Partei zu schonen, weil jeder zu starke Vorstoß die Opposition in einem für die Regierungspartei gefährlichen Maße stärken würde.«⁷⁹ Das Gleichmaß der Kräfte stabilisiert sich also zu

76 Kelsen (1926): Das Problem des Parlamentarismus, S. 31.

77 Dies gilt insbesondere für kleinere Parteien, die jedoch als Mehrheitsbeschaffer für größere Parteien durchaus eine starke Verhandlungsposition einnehmen können. Vgl. Bonn (2015): Zur Krisis der europäischen Demokratie, S. 188 f.

78 Meusel (1926): Das Kompromiß, S. 226.

79 Ebd.

einem Gleichgewicht, das eine analoge Struktur hat wie der die »Gewinnchancen der Wirtschaftssubjekte« ausbalancierende »Preiskompromiß«⁸⁰, wie Meusel bemerkt. Mit Blick auf den ökonomischen Verkehr kann die Preisbildung zwischen Angebots- und Nachfrageträger als Paradigma für den Kompromiss zwischen gegensätzlichen Interessen gelten. Wenn Käufer dort verkaufen wollen, wo sie die höchsten Preise zu realisieren hoffen, aber Käufer jene Märkte aufsuchen, wo die niedrigsten Preise herrschen, dann kann keine der beiden Seiten ihren Willen maximal umsetzen, und das Resultat ist der »marktmäßige Gleichgewichtszustand«⁸¹ als Kompromiss. Dem angestrebten Maximalgewinn entspricht die Vereinheitlichung des Sozialen gemäß einem politischen Formungswillen. Wie der Verkäufer seine Käufer verliert und der Käufer leer ausgeht, wenn sie ihre Interessen des Maximal- bzw. Minimalpreises zu konsequent verfolgen, so bedingt eine volatile Menge in der Mitte zwischen den Interessengruppen, dass keine allzu offensiv in der Umsetzung ihrer Vorhaben vorgehen kann, da sie sonst für diese Menge an Anschlussfähigkeit verliert.⁸²

Kelsen erwartete nun, dass die Praxis der Kompromissbildung in der Demokratie nicht nur einen Modus der friedlichen Bewältigung von Gegensätzen darstellen würde, sondern auch auf die jeweiligen sozialen Interessen zurückwirken und deren Ausgleich bewerkstelligen würde.⁸³ Die politische Integrationstechnik der Demokratie würde damit letztlich zum selben Resultat führen wie die revolutionäre Überwindung der Klassengegensätze in der Diktatur des Proletariats. Dies wird deutlich, wenn Kelsen erklärt, dass die »Ablehnung des Majoritätsprinzips als einer Grundform der Demokratie« in der »klassengespaltene[n] Gesellschaft« bei seinem marxistischen Kontrahenten Max Adler in purem Voluntarismus gründe. Sie sei

nicht so sehr auf der erkenntnismäßigen Einsicht in die Unzulänglichkeit des fraglichen Prinzips für diesen Fall, als vielmehr auf dem – rational nicht rechtfertigbaren – Willen,

80 Ebd., S. 225.

81 Ebd.

82 Ebd., S. 227.

83 Ähnlich optimistisch blickt Hugo Preuß 1925 auf die ausgleichende Wirkung der Demokratie, die, wie Preuß interessanterweise bemerkt, mit einer Individualisierung einhergehe, die sich insbesondere bei Vertretern der Arbeiterschicht beobachten lasse: »Ich muß freimütig meine wissenschaftliche Ueberzeugung aussprechen: nicht Vertiefung der Klassengegensätze charakterisiert unsere Entwicklung; sie integriert vielmehr die Klassen. Die seelischen, geistigen Unterschiede, die Typen der Klassen nivellieren sich; sie nivellieren sich in dem Maße, wie sich Individuen differenzieren, wie die Individuen geistig verschiedener werden. [...] Differenzierung der Individuen aus ihrer Klasse und Schicht heraus und Integrierung, Ausgleichung der verschiedenen Schichten und Berufe. Auch die wirtschaftlichen Verhältnisse tragen ja dazu bei, solche Grenzen zu verwischen.« Preuß (1964): Die Bedeutung der demokratischen Republik für den sozialen Gedanken, S. 491.

den Klassengegensatz nicht auf dem Wege friedlichen Ausgleichs, sondern revolutionärer Gewaltanwendung, nicht demokratisch, sondern autokratisch-diktatorisch zu überwinden.⁸⁴

Politische Demokratie und Diktatur des Proletariats, Kompromiss und Revolution wären demnach nur zwei unterschiedliche Mittel zum selben Zweck, nämlich der Herstellung der Homogenität der Interessen.

Diese Homogenität stellt sich aber auf eine andere Weise her als auf dem Weg der Konstruktion des Allgemeinen, die im vorhergehenden Abschnitt in der Diskussion Hermann Cohens und der Idee der *Hypothesis* analysiert wurde. Die Leistungsfähigkeit der Demokratie mit Blick auf die soziale Integration liegt gerade darin, dass sie zu deren Herstellung nicht auf den Konsens allein angewiesen ist. »Kompromiß bedeutet«, so Kelsen, »Zurückstellen dessen, was die zu Verbindenden trennt, zugunsten dessen, was sie verbindet. Jeder Tausch, jeder Vertrag ist ein Kompromiß; denn Kompromiß bedeutet: sich vertragen. Alle soziale Integration ist letzten Endes nur durch Kompromiß möglich.«⁸⁵ Kelsens Betonung des Verbindenden verstellt indes den entscheidenden Punkt. Die Aufmerksamkeit ist hier auf die Rede vom Tausch zu legen. Der Kompromiss ist keine Einigung in der grundlegenden Interpretation der sozialen Gegebenheiten und der Frage nach dem Ziel, zu dem hin das Gemeinwesen zu führen ist, sondern eine Tauschhandlung,⁸⁶ bestimmt vom Prinzip des *Quid pro quo*, durch die die sich einigenden Parteien sich gegenseitig eine teilweise Annäherung an ihre Ziele ermöglichen, ohne dass diese übereinstimmen würden. Die Integration erfolgt nicht über ein einendes ideologisches Rechtfertigungssystem, ein einendes Bekenntnis zu gemeinsamen Werten, Zielen und Ideen als Ausdruck des Volkswillens: Der Tausch ist das Medium des Kompromisses. Im Kompromiss werden die Programme der Parteien zu einer Menge von Einzelzwecken aufgespalten, auf deren einen Teil verzichtet wird, um den anderen zu realisieren. An die Stelle des Entweder-Oder der einander ausschließenden Befriedigungen der im Konflikt stehenden Ansprüche tritt als Drittes die beidseitige teilweise Befriedigung. Wenn Kelsen weiters schreibt, dass das »spezifisch dialektisch-kontradiktorische Verfahren des Parlaments« den »tieferen Sinn« hätte, »aus der Gegenüberstellung von Thesis und Antithesis der politischen Interessen irgendwie eine Synthesis« in Form eines Kompromisses zustande zu bringen, dann hat sein hegelianisierender Duktus etwas Irreführendes; nicht die Synthese der kontradiktorischen Gegensätze, sondern ein *Deal*, die Möglichkeit einer begrenzten Kooperation trotz

84 Kelsen (1926): Das Problem des Parlamentarismus, S. 38.

85 Ebd., S. 31.

86 Die Assoziierung von Kompromisspraxis und dem »ökonomischen Politikverständnis«, dem das kompromissfeindliche »religiöse Politikverständnis« gegenübergestellt wird, ist bei Avishai Margalit geschildert; Margalit (2011): Über Kompromiss und faule Kompromisse, S. 35 f.

weiteren Bestehens von Gegensätzen ist der Erfolg des »parlamentarischen Verfahren[s]«. ⁸⁷

Die »Allgemeininteressen« und das »Gemeinwohl« sind, wie auf Max Adlers Kritik geantwortet werden könnte, durchaus Größen, die Kelsens »individualistische« Demokratiekonzeption in sich aufgenommen hat: allerdings nicht in Form substantieller Bestimmungen, sondern mit Blick auf die gesellschaftliche Integration als Zweck der politischen Ordnung funktionaler Fiktionen. »Die Einheit des Volkes ist größtenteils ein moralisch politisches Postulat«, ⁸⁸ das aber die Demokratie insoweit einzulösen vermag, als in ihr durch den Kompromiss »eine gewisse politische Integration der Staatsgesellschaft gewährleistet« ist. »Die Praxis der Demokratie entwickelt eben schrittweise oder hat doch wenigstens die Tendenz, dies zu tun, was ihre Theorie voraussetzt«, ⁸⁹ schreibt Kelsen; präziser müsste es heißen: ihre ideologische Selbstbeschreibung voraussetzt. Diese werdende Einheit des Volkes setzt dabei auch für den Wiener Juristen, der in seiner Gesellschaftsbetrachtung ebenfalls von Marx beeinflusst war, die Überwindung des Klassegegensatzes voraus:

Die parlamentarisch-demokratische Staatsform mit ihrem eine wesentliche Zweigliederung konstituierenden Majoritäts-Minoritätsprinzip [ist] der »wahre« Ausdruck der heutigen wesentlich in zwei Klassen gespaltenen Gesellschaft. Und wenn es überhaupt eine Form gibt, die die Möglichkeit bietet, diesen gewaltigen Gegensatz, den man bedauern, aber nicht ernstlich leugnen kann, nicht auf blutig revolutionärem Wege zu überwinden, sondern friedlich und allmählich auszugleichen, so ist es die Form der parlamentarischen Demokratie. ⁹⁰

Diese Annahmen Kelsens haben bedeutende Schwächen, die durch die Entwicklungen in Deutschland und in der österreichischen Heimat des Juristen offenbar werden sollten. So bleibt der Ausgleich der Klassegegensätze, von dem er spricht, vage und erhält keine Fundierung in sozioökonomischer Hinsicht. Es kann hier die Frage gestellt werden, ob die Bedingungen für das Kompromisshandeln stets in gleichem Maße günstig sind oder aber in einem variierenden Maß. Hier lässt der Umstand, dass die Demokratie die ökonomischen Voraussetzungen für den Gleichgewichtszustand nicht selbst herzustellen vermag, solange die Ökonomie einer von der Politik letztlich nur begrenzt gesteuerten Dynamik unterworfen ist, den Optimismus Kelsens fragwürdig werden. Es kann der Verdacht aufkommen, dass Kelsen unzulässig eine bestimmte historische und sozioökonomische Konstellation, in der es zum Ausgleich der Macht von Arbeit und Kapital kommt, verallgemeinert. Der Gleichstand zwischen den politischen

⁸⁷ Kelsen (1926): Das Problem des Parlamentarismus, S. 32.

⁸⁸ Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 26.

⁸⁹ Ebd., S. 28.

⁹⁰ Kelsen (1926): Das Problem des Parlamentarismus, S. 27.

Lagern ohne ein entsprechendes Gleichgewicht der ökonomischen bzw. gesellschaftlichen Macht der Interessengruppen schafft noch keine dauerhafte Stabilität; Unterstützung verlieren die Demokratie und die auf ihrem Boden stehenden Parteien auch dann, wenn die wirtschaftlichen Sachzwänge es letzteren verunmöglichen, die Interessen der sie Unterstützenden zu bedienen. Den Rahmen und die Voraussetzung für die Kompromisse bildet der Kapitalismus, der sich in einer Weise entwickeln kann, die ein für beide Seiten ausreichend zufriedenstellendes Kompromisshandeln nicht mehr zulässt. In Zeiten solcher Krisen erhalten dann solche Kräfte Zustimmung, die den Weg »harter« Eingriffe zu gehen versprechen, zu deren Durchsetzung auch die Abschaffung der Demokratie in Kauf genommen wird.

Die Rede vom »gerechten« – oder moderner: »fairen« – Kompromiss deutet an, dass dieses wechselseitige Zugestehen und Verzichten als ein Handel vorgestellt wird, der vom Prinzip des *Tauschäquivalents* bestimmt ist. In der Kompromisspraxis kommt also als Erfolgskriterium, an dem die die Leistungen politischer Verantwortlicher gemessen werden, zur zumindest teilweisen Realisierung der geteilten politischen Zielsetzungen das Kriterium der Gerechtigkeit, der Gleichverteilung des Verzichts hinzu. Natürlich ist eine solche Gleichheit nicht objektiv messbar, sie wird vielmehr nur in unweigerlich subjektiven diskursiven Interpretationen des Kompromisses mehr oder weniger plausibel konstruiert. Die Kunst des Kompromisses liegt dann darin, in den Verhandlungen mit dem politischen Opponenten zu einer Einigung zu gelangen, die gegenüber der eigenen Anhänger- und Gefolgschaft als ein Maximum erreichbarer Zugeständnisse des Gegenübers und als ein annähernd gerechter Tausch dargestellt werden kann. Die vollendete Kompromissordnung könnte also als eine solche gesehen werden, in der die Annäherung an das Ziel, an der Bernstein mit seinem Ausspruch vom »Weg«, der »alles bedeutet«, vollends zugunsten der Fairness des Deals weicht.

Es können aber die Marktbedingungen des politischen Tauschhandelns sich in einer Weise verschieben, die es bestimmten Gruppen unmöglich machen, zu einem zufriedenstellenden Resultat zu gelangen; Massenarbeitslosigkeit etwa lässt bestimmte sozialpolitische Unterstützungsleistungen in einem kapitalistisch-volkswirtschaftlichen Zusammenhang als dysfunktional und schädlich erscheinen, während die Unzufriedenheit der Massen die Option einer revolutionären Machtübernahme immer realistischer werden lässt. In solchen Situationen sind Krisen des Kompromissystems beinahe unausweichlich, und zwar insbesondere dann, wenn das von einer Marktlogik der Akteure nicht durch diplomatisch zu nennende Rücksichten gedämpft wird. Die Demokratie kann in dieser Hinsicht für eine zur Ohnmacht verurteilte Minderheit oder auch eine *derepräsentierte*, in ihren Interessen für nicht vertretbar erklärte Mehrheit zur

Fessel werden, die auf dem Weg des diktatorischen Eingriffs in die Verhältnisse gesprengt werden soll. Ein Gut wie die freie Meinungsäußerung kann gerade die Erfahrung von Ohnmacht und Heteronomie mit sich führen – nämlich in Form des Überhört- und Nicht-Wahrgenommenwerdens. Die unbedingte Loyalität gegenüber der Demokratie könnte dann nur auf einer unbedingten Achtung der demokratischen Rechte des Einzelnen beruhen, deren Abschaffung auch bei schwindenden Chancen der Durchsetzung des eigenen Interesses ein Tabu bleibt. Damit würde man nicht mehr auf dem Boden des reinen Eigeninteresses stehen. Der Schutz des Einzelnen vor einer ihn instrumentalisierenden Herrschaft müsste ein absoluter Wert sein, der das Handeln der politischen Akteure bestimmt – wenn schon nicht aller, so doch zumindest der dominanten Mehrheit innerhalb einer Demokratie, sodass die Infragestellung von Demokratie und schließlich die Akzeptanz von Gewalt nicht über eine kleine, die gesellschaftliche Stabilität nicht zu gefährden vermögende Minderheit hinausgehen. Das bedeutete aber, dass die Stabilität der Demokratie im Krisenfall in letzter Konsequenz von soliden moralischen Einstellungen abhängt, deren Herstellung und Sicherung zu bewerkstelligen wären.

9.3 Kompromiss als politische Lebensform

Dass die republiktreuen Staatstheoretiker der Zwischenkriegszeit sich aufgrund epistemologischer Befangenheiten nicht zu einer Affirmation absoluter Normen, zu einer natur- oder vernunftrechtlichen normativen Grundlegung der Demokratie durchzuringen vermochten, ist ein Vorwurf, der ihnen nach dem Zweiten Weltkrieg gemacht wurde.⁹¹ Tatsächlich ist der fehlende Rekurs auf starke vernunft- oder naturrechtliche Normen ein Signum des rechtsphilosophischen Denkens der Zeit. Von der philosophischen Überlebtheit eines naturrechtlichen Dogmatismus hat Hans Kelsen mehrmals gesprochen.⁹² Hugo Preuß oder Kelsen re-

91 Exemplarisch sei hier folgende Einschätzung Wolfram Bauers zitiert: »Die Weimarer Republik brach zusammen, weil allgemein verkannt wurde, daß ein jedes Normensystem ohne allgemein legitimierte Wertgrundlage sich im Konflikt zwischen heterogenen Wertvorstellungen, die den Normen jeweils subsumiert werden, auflösen muss.« Bauer (1968): Wertrelativismus und Wertbestimmtheit, S. 217. Dagegen ist einzuwenden, dass hier aus der massiven Überschätzung der politischen Wirkungskraft der Forschungsarbeit einiger – u. a. in Carl Schmitt und Rudolf Smend starke Konkurrenz besitzender – deutscher Juristen eine gewisse Maßlosigkeit des Vorwurfs gegen diese folgt.

92 Kelsen diagnostizierte allerdings ein durch das infolge des Weltkrieges drängend gewordene Bedürfnis nach geistiger Orientierung bedingtes Wiederaufkommen der »naturrechtliche[n] Bewegung« im Laufe der 1920er Jahre; Kelsen (1928): Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus, S. 77; vgl. auch Kelsen (1964): Die Idee des Naturrechts.

kurrieren in ihrer Befürwortung der parlamentarisch-demokratischen Ordnung nicht auf eine Vernunftnorm wie die Allheit bei Hermann Cohen, sondern auf die sozialwissenschaftliche Beobachtung der Integrationskraft demokratischer Prozeduren. Aus dieser Perspektive werden die politischen Grundrechte, die Kelsen mit der Rede vom Minoritätsschutz meint, nicht in einer normativen Idee von dem Bürger als solchem zukommenden Rechten begründet, sondern in ihrer Funktionalität für die soziale Integration.

Indes ist der Gebrauch dieser Beobachtung als Argument für die Demokratie natürlich geleitet von einer impliziten Wertorientierung, in deren Lichte die gesellschaftlich-staatliche Integration als wünschenswert erscheint. Kelsen hat aber die vom historisch-kritisch destruierten Naturrecht hinterlassene Leerstelle nicht unbesetzt lassen wollen. Trotz der im historischen Relativitätsbewusstsein gründenden Ablehnung inhaltlich bestimmter universeller, nicht zur Disposition stehender Normen sah Kelsen sich nicht völlig der Mittel und Möglichkeit beraubt, ein Ethos der Selbstverpflichtung gegenüber den Prozeduren und Regeln der Demokratie zu begründen.

Es ist nichts anderes als dieses Relativitätsbewusstsein⁹³ selbst, aus dem sich die grundlegende moralische Forderung der Demokratie ergibt, das Recht der Anderen auf Meinungsäußerung und Partizipation an Entscheidungsprozessen unbedingt zu respektieren, auch wenn diese als dominierende Mehrheit die Umsetzung der eigenen Zwecke verunmöglichen:

Je stärker [...] die Minorität, desto mehr wird die Politik der Demokratie eine Politik des Kompromisses, wie auch für die relativistische Weltanschauung nichts charakteristischer ist, als die Tendenz zum vermittelnden Ausgleich zwischen zwei gegensätzlichen Standpunkten, von denen man sich keinen ganz vorbehaltlos und unter völliger Negation des anderen zu eigen machen kann. [...] Denn wer sich nur auf irdische Wahrheit stützt, wer nur menschliche Erkenntnis die sozialen Ziele richten läßt, der kann den zu ihrer Verwirklichung unvermeidlichen Zwang kaum anders rechtfertigen, als durch die Zustimmung wenigstens der Mehrheit derjenigen, denen die Zwangsordnung zum Heile gereichen soll. Und diese Zwangsordnung darf nur so beschaffen sein, daß auch die Minderheit, weil nicht absolut im Unrecht, nicht absolut rechtlos, jederzeit selbst zur Mehrheit werden kann. Das ist der eigentliche Sinn jenes politischen Systems, das wir Demokratie nennen [...].⁹⁴

Aus dem Verzicht »auf die Erkenntnis eines absoluten Wertes«⁹⁵ ergibt sich die Unzulässigkeit einer anderen politischen Ordnung als der Demokratie. Kelsen hat diesen Zusammenhang zwischen Relativismus und Toleranz sowie Achtung

93 Zum Relativismus bei Kelsen vgl. Llanque (1999): Die politische Differenz; Invernizzi-Accetti (2018): Reconciling Legal Positivism and Human Rights.

94 Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 36.

95 Ebd., S. 36 f.

der politischen Partizipationsrechte nicht tiefergehend erörtert. Er leitet offenbar aus dem Bewusstsein der dem Menschen als solchem eigenen Grenzen der Erkenntnis das allen in gleicher Weise zukommende Recht zur demokratisch-politischen Partizipation ab. Dadurch, dass überhaupt »Erkenntnis« die »sozialen Ziele richten« soll, ist aber die Sphäre der reinen Interessen überschritten und vorausgesetzt, dass Politik nicht lediglich zum Zweck der Realisierung partikularer Interessen betrieben wird, sondern im Rückgriff auf Urteile über die Welt, die den jeweiligen politischen Bestrebungen zugrunde gelegt werden. Es ist dabei davon auszugehen, dass diese Urteile zumindest auf der Ebene der Artikulation – wenn auch nicht notwendig auf jener der Motivation – nicht bloß solche sind, die dem Horizont der partikularen Interessensphäre der Subjekte verhaftet bleiben, also etwa lediglich die für die Erreichung der eigenen Zwecke notwendigen Maßnahmen betreffen, sondern eine gewisse – wenn auch reflexiv abgeschwächte – intersubjektive Gültigkeit beanspruchende Sätze über die richtige Einrichtung des Gemeinwesens darstellen. Dies deutet die oben zitierte Rede von »Werten« an, auf die die Anhänger einer bestimmten Politik sich berufen. Seine Äußerungen deuten auch an, dass der Relativismus nur notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung für die Stabilität der Demokratie ist – so heißt es gegen Ende von *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, dass der Relativismus »die Weltanschauung, die der demokratische Gedanke voraussetzt«,⁹⁶ sei.

Man kann im Relativismus das die Haltungen und Einstellungen der Subjekte formende epistemisch-philosophische Komplement zur Sozialtechnik der Kompromissbildung sehen, wie sie in den Institutionen, Verfahrensweisen und Regeln der Demokratie umgesetzt wird. In ihrer wechselseitigen Ergänzung bilden der konziliante epistemologische Relativismus und die Sozialtechnik des Kompromisses das Dispositiv der Demokratie, so wie Kelsen es in seinen Schriften konzipiert.⁹⁷ Dem Relativismus entsprechen Subjekte, die in ihrer ethischen Disposition so verfasst sind, dass sie vor der Niederwerfung des Gegners im Bruch mit der demokratischen Ordnung zurückschrecken. Die Subjekte stellen in der Demokratie also Forderungen im Namen von Wahrheiten über die gute und gerechte Einrichtung des Gemeinwesens; sie berufen sich aber auf diese im Modus der *Meinung*, wie im Anschluss an Hannah Arendt gesagt werden kann.⁹⁸ Die Meinung kann zum einen als eine Form der reflexiven Einschränkung der Geltungsansprüche von Urteilen verstanden werden; eine Aussage ist eine »bloße

96 Ebd., S. 37.

97 Vom »Kompromissdispositiv« hat Wolfram Pyta in seinem Beitrag »Das Kaiserreich als System kompromisshafter Entscheidungen« im Rahmen der Tagung »Einigkeit und Recht – doch Freiheit? Das Kaiserreich in der deutschen Demokratiegeschichte« gesprochen, die am 29. und 30. Oktober 2020 stattfand.

98 Arendt (1987): Wahrheit und Politik, S. 31.

Meinung«, wenn ein gewisser Grad der Unsicherheit ihren Wahrheitsgehalt betreffend besteht, der in den begrenzten Erkenntniskapazitäten des ihn äussernden Subjekts begründet ist. Die Meinung ist aber auch eine kommunikativ-soziale Form, in der mit Aussagen im institutionalisierten Prozess der politischen Kommunikation verfahren wird: nämlich als unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt – mit einigen gesetzlich bestimmten Ausnahmen – gleichermaßen zulässige Äußerungen, auf deren Tätigkeit ein Rechtsanspruch besteht und die in den Kampf um die Beeinflussung der Öffentlichkeit eingehen können.

Es ist dabei wichtig zu klären, dass man es mit zwei unterschiedlichen kategorialen Ebenen zu tun hat, wenn Kelsen Kompromiss und Relativismus in Verbindung bringt. Das Spannungsverhältnis zwischen diesen Ebenen lässt sich durch die begriffliche Gegenüberstellung von subjektivem Wollen und objektiver Erkenntnis, Macht und Wahrheit, Partikularität und Allgemeingültigkeit, schließlich Kompromiss und Konsens erfassen. Der Kompromiss ist weder eine Kategorie der Ethik noch eine der Wissenschaft. Der Kampf ums Recht und damit die politische Artikulation enthalten Aussagen über das, was gerecht ist, über das Allgemeinwohl und über erstrebenswerte Ziele, also Aussagen, die die Form von moralischen Urteilen und Wirklichkeitsbeschreibungen haben. Mit Blick auf die Wahrheit von Urteilen ist aber kein Kompromiss möglich. Es gibt vorläufige Erkenntnisse, aber keine kompromisshaften. Ein Einwand kann meine Position korrigieren, nicht aber in einem Kompromiss mit der Anschauung des Anderen münden. Es gibt auf dem Boden von Wissenschaft und Moral keinen Kompromiss, weil der Kompromiss Ausdruck einer subjektiven Verfügungsmacht ist, die die Wahrheitsbezogenheit von Wissenschaft und Moral ausschließt. Der Forschende oder die ethisch Handelnde haben nicht die Verfügungsmacht zu bestimmen, was wahr oder gut ist, und daher untersteht es nicht ihrem Willen, zwischen zwei gegensätzlichen Urteilen einen Kompromiss zu beschließen.

Der Kompromiss ist keine Kategorie, die das Verhältnis eines Subjekts zu einer von ihm erkannten oder geglaubten Wahrheit und damit auch nicht ihre Relativierung als Meinungen betrifft, sondern das Verhältnis zu äusseren Gegebenheiten oder zu einem anderen Subjekt, mit denen sein Interesse an der Verwirklichung der Wahrheit in ein Spannungs- oder Konfliktverhältnis gerät. Es gibt also keine kompromisshaften Beantwortung von Fragen der Gerechtigkeit, aber es ist eine kompromisshaften Realisierung des als gerecht Erkannten möglich. Der Kompromiss ist ein genuiner Begriff der Politik,⁹⁹ in der die erkannte Gerechtigkeit, das Allgemeinwohl, das Gesellschaftsideal Zweck des Handelns sind. Er bedeutet eine Beschränkung der Umsetzung dieses Zweckes, die durch das Auftreten des Anderen notwendig wird: entweder deshalb, weil der mächtige Andere meine

⁹⁹ Vgl. Tönnies (1908): *Kompromisse*, S. 933: »Kompromiß ist praktische Politik.«

Macht in der Weise begrenzt, dass die Erfüllung meines Zieles auf einen zukünftigen Zeitpunkt vertagt werden muss oder gänzlich in unerreichbare Ferne gerät, oder aber, weil der Verzicht auf Gewalt mir – zumindest für den Augenblick – als im Sinne der Verfolgung meiner Ziele als geboten erscheint. Ersteres wäre bloß extrinsisch, als von den Gegebenheiten ausgehender Zwang, letzteres (auch) intrinsisch, in den eigenen handlungsleitenden Anschauungen begründet.

Betrachten wir den letzten Punkt näher: Der Kompromiss hat, wie bereits im Vorhergehenden erwähnt wurde, mit der Gewalt gemeinsam, eine Antwort zu sein auf den im Streben nach der Realisierung der eigenen Ziele begegnenden Widerstand des Anderen. Er behandelt den Anderen zumindest im Moment nicht als Feind, sondern geht mit ihm einen Handel ein; im Kompromiss wird der Andere vom Widerstand, der für die Realisierung der verfolgten Ziele zu überwinden ist, zum Kooperierenden in der immerhin teilweisen Verwirklichung der eigenen Ziele. Wie im Kampf zwingen sich die Parteien eines Kompromisses gegenseitig eine Anpassung an das Gegenüber auf, die zur Verwirklichung der Zwecke wieder abgelegt werden müsste. Wie der gewaltsame Kampf, der den Zweckverfolgenden zu absorbieren vermag,¹⁰⁰ birgt dabei auch der Kompromiss moralische Risiken, die zur Abirrung vom Ziel führen können. In diesem Sinne hat Georg Lukács 1918 geschrieben, dass »furchtbare Sünden und die Möglichkeit maßloser Verirrungen«¹⁰¹ sowohl in der Diktatur des Proletariats wie auf dem Weg der parlamentarischen Kompromisse lägen, und das Für und Wider des revolutionären Weges Ende 1918 als eine Abwägung zwischen diesen Risiken verstanden. Die Sünde liegt im Falle des Kompromisses eben im Sich-Zufrieden-Geben mit dem Teilweisen. Für Lukács ist der Wahrheitsbezug, der keinen Kompromiss kennt, Maßstab für Integrität: Eine Politik, die von der Realisierung des Maximums ablässt, ist bereits korrupt. Der Kompromiss folgt aber aus der von mir verfolgten Zwecksetzung als Notwendigkeit dann, wenn er als Bedingung der Möglichkeit der Zweckerfüllung erscheint, d. h. wenn der Nicht-Kompromiss mit Blick auf den Zweck unerwünschte Folgen hat. Dies ist bei Lenin, der offensive Phasen der Kompromisslosigkeit und solche der kompromisshaften Zurückhaltung und Sammlung von Kräften im Klassenkampf unterscheidet ebenso der Fall wie bei Otto Bauer oder auch Karl Kautsky, wenn sie argumentieren, dass die Diktatur des Proletariats und der unweigerlich aus dieser resultierende Bürgerkrieg durch die weitere Verrohung der Massen und die Verringerung der Produktivkräfte die sittlichen und ökonomischen Grundlagen des Sozialismus selbst im unwahrscheinlichen Fall eines Sieges zerstören würden.

100 Vgl. Abschnitt 3.4.

101 Lukács (1975): *Der Bolschewismus als moralisches Problem*, S. 33.

Die Bejahung des Kompromisses folgt aus der Einsicht in die ungewünschten Konsequenzen der Gewaltanwendung unter den gegebenen Bedingungen. Durch die erwartete Entwicklung des Kräfteverhältnisses zugunsten der Arbeiterbewegung und ihrer Partei wäre jedoch irgendwann der Punkt erreicht, an dem der Kompromiss seine Funktion verlöre und die Sozialdemokratie mittels einer »Diktatur eines demokratischen Parlaments und lokaler demokratischer Selbstverwaltungskörper«¹⁰² herrschen würde. So schließt auch der Sozialdemokrat Bauer nicht aus, dass der in den bestehenden friedlichen politischen Formen und auf der Grundlage des Rechtsstaates beschrittene Weg an einem bestimmten Punkt den »Mitteln der Gewalt« weichen muss, und zwar wenn aufgrund der Regelbrüchigkeit der Bourgeoisie der »demokratische Apparat« zerbricht und die veränderte Situation eine »Diktatur des Proletariats« als Gegenwehr zu den Versuchen der Errichtung einer »brutale[n], konterrevolutionäre[n] Diktatur der Bourgeoisie«¹⁰³ verlangt.

Die marxistische Theorie geht von einem unversöhnlichen Antagonismus der sozialen Interessen in der kapitalistischen Gesellschaft aus. Es ist nun für das Verständnis des Kompromisses essentiell, dass der Antagonismus bzw. der Gegensatz nicht den Kompromiss ausschließt, sondern vielmehr von diesem vorausgesetzt wird. Das Bestehen unvereinbarer Anschauungen über das Wahre und Richtige ist die Voraussetzung des Kompromisses; wo dieser Gegensatz einer Übereinstimmung weicht, bestünde kein Kompromiss, sondern Konsens. Der Kompromiss ist eine »Sozialtechnik«, mit gegensätzlichen Willensstrebungen konflikt- und eskalationsvermeidend umzugehen, der Kompromisszustand legt sich also bloß über einen latenten Antagonismus, er bedeutet keine Lösung des Konfliktes oder eine Synthesis der Gegensätze. In seiner Schrift *Politik und Metaphysik* von 1920 legt der Philosoph Erich Unger luzide den fragilen Charakter der Befriedung durch den Kompromiss dar, der nicht nur die Ursache des Konflikts nicht aufhebt und damit die Möglichkeit einer Rückkehr der Gewalt nicht ausschließt, sondern an dessen Ursprung die wechselseitige Anerkennung steht, die man einander eben durch Gewalt aufgenötigt hat:

Wie sollte durch die Umwandlung des direkten Widerstreites der Wirtschaftsschichten in den ihrer Vertreter der Charakter des Kampfes beseitigt werden, in dem der Stärkere siegt, der Schwächere unterliegt. Der Charakter des Kampfes soll garnicht beseitigt werden, das Zeichen des »friedlichen Kampfes« ist das Kompromiß, auf das sich die Gegner einigen müssen, wird behauptet werden. [...] Der »friedliche Kampf« oder das Kompromiß, das Hauptelement heutiger Politik, ist der latente offene; Kompromiß ist immer, muß immer aufgeschobene Vergewaltigung sein – Kompromiß ist die momentane Einigung zweier Feinde, weil die

102 Bauer (1920): Bolschewismus oder Sozialdemokratie, S. 113 f.

103 Ebd., S. 114.

Überlegenheit des einen nicht ausreicht; Kompromiß ist das, wenn auch noch so sehr alle offene Gewalt verschmähende, dennoch in der Mentalität der Gewalt liegende Produkt, weil die zum Kompromiß führende Strebung nicht von sich aus, sondern von außen, eben von der Gegenstrebung, motiviert wird, weil aus jedem Kompromiß, wie freiwillig auch immer aufgenommen, der Zwangscharakter nicht wegedacht werden kann. »Besser wäre es anders«, ist das Grundempfinden jeden Kompromisses. Das Kompromiß [...] ist zwar der Ausdruck der augenblicklichen Kraft-Verteilung, aber nie der Ausdruck einer ethisch normierten Situation.¹⁰⁴

Das bedeutet, dass jedem Kompromissbeschluss, der in den wirtschaftsdemokratischen Institutionen oder im Parlament gefasst wird, das latente Motiv der Anerkennung der gleichen Stärke des Gegenübers und damit dessen latenter Bedrohlichkeit zugrunde liegt. Die Frage ist, was in einer »ethisch [nicht] normierten Situation« geschieht, sobald dieses Gleichgewicht zu kippen beginnt.

Die auf dem Kompromiss gegründete politische Ordnung ist eine, die die Möglichkeit des Katastrophischen nicht gebannt hat – nämlich die Rückkehr der Gewalt. Sie ist keine »unkatastrophale Menschen-Ordnung«¹⁰⁵, in deren Erreichen nach Unger und auch Kelsen das primäre Ziel der Politik zu bestehen hat. Sie ist noch Teil des nicht überwundenen Naturzustands, da in ihr die Befriedung nicht aus einer ethischen Normierung und damit einer gemeinsamen Wertorientierung hervorgeht, sondern aus einem bloß »mechanisch[en] Kräfte-Ausgleich«¹⁰⁶. Eine auf dem Kompromiss allein aufbauende politische Ordnung ist nur schwer auf Dauer zu stellen. Sie wäre gekennzeichnet durch ein dauerndes Misstrauen gegenüber dem jeweils anderen, durch die Vorbereitung für den Fall, dass er den Kompromiss aufkündigt.¹⁰⁷ Obwohl er ein kooperatives Verhältnis herstellt, ist der Inhalt, den der Kompromiss für beide Parteien bedeutet, ein unterschiedlicher; er ist ein Mittel für unterschiedliche, einander entgegengesetzter Zwecke. Wenn man Paul Ricoeur darin folgt, dass der Kompromiss das »einzige Mittel« sei, unter den Bedingungen entgegengesetzter starker Überzeugungen »auf das Gemeinwohl hinzuwirken«, dann ist das insofern einzuschränken, dass die Interpretation dessen, was das jeweils durch ihn erreichte Gut darstellt, nicht geteilt wird, dass mithin der Kompromiss, der eine allge-

104 Unger (1989): Politik und Metaphysik, S. 11 f.

105 Ebd., S. 7.

106 Ebd., S. 12.

107 So Erich Voegelin, der in seiner aus affirmativer Perspektive verfassten Studie über den Ständestaat, *Der autoritäre Staat*, die Situation in Österreich in den 1920er Jahren als eine beschreibt, in der einige Demokraten sich realitätsfremd an den Buchstaben der Verfassung gehalten hätten, während die Sozialdemokratie sich auf einen revolutionären Umsturz vorbereitet hätte. Diesem Umsturz sei Dollfuß lediglich zuvorgekommen. Exakt diese Einschätzung des Gegners war bei Otto Bauer zu finden. Vgl. Voegelin (1999): *The Change in the Ideas*, S. 372.

mein akzeptable Situation – ein bestimmtes, unvollkommenes »Gemeinwohl« – herstellt, gleichzeitig auch ein Nicht-Gemeingut darstellt.¹⁰⁸

Dieses Defizit wäre dann aufgehoben, wenn der durch den Kompromiss hergestellte Friede einen Wert erhält, dem die Sonderziele der Parteien untergeordnet werden und der die Gegner zur Aufrechterhaltung der Zusammenarbeit bewegt. Im Zuge der kompromissbasierten Kooperation kann etwa der Effekt der Gewöhnung an das friedliche Zusammenleben eben dies bewerkstelligen. Der Prozess der Ausverhandlung von Kompromissen kann eingeschliffene Formen annehmen, sodass sich die Antagonizität durch Routine und oft auch Ritualisierung mildern lässt. Es kann eine Konstellation der Interessenlagen erreicht werden, die für die beteiligten Parteien mit Blick auf die Alternative zum Kompromiss, den riskanten Weg seiner Aufkündigung, die Kosten-Nutzen-Rechnung dauerhaft zugunsten des Kompromisses ausfallen lässt. Die Akzeptanz von Gewalt kann sich durch die Gewöhnung an den durch den Kompromiss gewonnenen Friedenszustand ändern. Mit Blick auf den Klassenkampf würde so die parlamentarische Demokratie, in die man sich aus strategischem Kalkül eingefügt hatte, selbst zum unbedingt zu bewahrenden Gut, die Sozialtechnik der friedlichen Konfliktlösung zur Lebensform, die als solche bewahrenswert erscheint und an die die politischen Zielbestimmungen gebunden bleiben.

Ein bloß aus strategischem Kalkül eingegangener Kompromiss wird, gemessen an den jeweiligen maximalistischen Zielvorstellungen, stets einen minderwertigen und zu überwindenden, durch einen Widerstand aufgenötigten Zustand darstellen. Er wird jedoch zum Gegenstand einer unbedingten Verpflichtung dann, wenn das jeweilige Ziel, das man verfolgt, für den Fall eines solchen Widerstandes eine gewaltlose Lösung und damit einen Kompromiss fordert. Wenn diese Einschätzung von allen Parteien geteilt wird, dann besteht nicht mehr bloß ein Kompromiss, der von den Beteiligten durch unterschiedliche Zweck-Mittel-Abwägungen begründet wird, sondern ein Konsens in Bezug

108 Vgl. Ricœur/Vaillant (2019): Für eine Ethik des Kompromisses. Wolfram Pyta schreibt in seinem Aufsatz über die Weimarer Kompromisskultur, dass die »semantische Herausforderung für einen Kompromiss« darin bestehe, »semantische Brücken zu den Sprachgemeinschaften aller politischer Kräfte zu schlagen, die am Kompromiss beteiligt sind«. Dies wäre ein »Balanceakt«, der nur zum Preis einer »gewissen semantischen Entleerung« möglich wäre; da sich »alle Beteiligten im Kompromiss wiederfinden müssen«; Pyta (2020): Die Weimarer Republik als Experimentierfeld demokratischer Kompromisskultur, S. 37. Dagegen ist einzuwenden, dass anstelle eines einheitlichen Rechtfertigungsdiskurses tatsächlich eher parallel laufende, für die jeweiligen Anhängerschaften »abgestimmte« politische Rechtfertigungen die Akzeptanz eines Kompromisses herstellen. Eben darin liegt das integrative Potential des Kompromisses angesichts heterogener Rechtfertigungsordnungen in einer Gesellschaft, dass er nicht angewiesen ist auf eine geteilte, einheitliche politische Semantik, dass er also zugänglich ist für entgegengesetzte Deutungen. Vgl. Lütterfels (2010): Zur Dekonstruktion von Kompromissen; auch Ricœur/Vaillant (2019): Für eine Ethik des Kompromisses.

auf den Wert des Friedens. Der späte John Rawls hat diesbezüglich von einem »übergreifenden Konsens« (*overlapping consensus*) als einer übereinstimmenden Wertung von gesellschaftlichen Gütern wie dem inneren Frieden und der diesen sichernden Institutionen gesprochen, zu der Individuen und Gruppen gelangen, obwohl sie in ihren leitenden Interessen und Wertorientierungen voneinander abweichen und sich zur Begründung dieser Wertung mitunter unterschiedlicher Deutungsrahmen bedienen.¹⁰⁹ In dieser Weise wäre der Friede der Zweck, in Bezug auf den Willenseinheit besteht, das spezifische Gut, zu dessen Herstellung die spezifische Form der politischen Vergenossenschaftung dient, die in der Verfassung und den Institutionen, den Verfahrensweisen, schließlich aber auch in der politischen Moral der Akteure des demokratischen Staates Gestalt erhalten hat.

Der Ausgleich könnte vom Kompromiss dadurch unterschieden werden, dass er Endpunkt der unterschiedlichen Willensstrebungen ist und nicht wie der Kompromiss instrumentell über ihn hinausgehend auseinanderstrebenden Zwecken dient. Die Kooperation steckt dann für beide Seiten der *Quid pro quo*-Interaktion den Horizont des Erstrebten ab. Ihre jeweiligen Ziele erscheinen dann nur noch als in Kooperation erreichbar, und zwar nicht nur vorläufig, sondern dauerhaft. Der Ausgleich zwischen den Klassenparteien – man könnte auch in der Diktion Carl Schmitts von einer »Neutralisierung« von Gegensätzen¹¹⁰ sprechen – ist, wie bereits erwähnt wurde, das langfristige Ziel, das Kelsen für den sozialtechnischen Mechanismus der Demokratie bestimmt.

Mit der These vom Ausgleich wird aber der Boden der marxistischen Theorie, von dem der Wiener Jurist in der Annahme einer in Klassengegensätze gespaltenen Gesellschaft auszugehen schien. Materielle Interessen, die die zentralen Handlungsmotive bei Marx darstellen, sind zwar anders als moralische oder wissenschaftliche Anschauungen grundsätzlich natürlich ausgleichsfähig, nicht aber die Klasseninteressen, so wie sie in Marx' Theorie ausgearbeitet werden. Es ist durchaus möglich, dass einzelne den soziale Elemente in sich aufnehmenden Kapitalismus als Erfüllung ihres Zieles einer freien und menschenwürdigen Existenz ansehen und sich mit dieser zufriedengeben. Die marxistische Theorie geht aber nicht von subjektiv-arbiträren Anschauungen aus, sondern leitet aus der objektiven Beschreibung der ökonomisch-sozialen Positionierungen der Subjekte *objektive Interessen* ab. Ohne ein normatives Denken darzustellen, hat sie doch einen *normativen Effekt*, insofern sie dem Einzelnen durch das Aufzeigen seiner Situation und der Zusammenhänge, in welche dieser eingelassen ist, zu einer aufgeklärten Einschätzung seiner Interessen verhelfen will. Sie

109 Vgl. Rawls (1998): Politischer Liberalismus, S. 219–265.

110 Vgl. Schmitt (1994): Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen.

erreicht dies unter anderem, indem sie ihm seine Instrumentalisierung zum Zwecke der Mehrwertgenerierung aufzeigt, die durch ein steigendes Wohlstandsniveau nicht schon aufgehoben ist, von der Möglichkeit eines autonomen Arbeitsregimes als Alternative zur heteronomen Betriebsdisziplin spricht oder die Krisenanfälligkeit und damit Fragilität des erreichten Wohlstands, der die materielle Grundlage der entschärften Klassegegensätze darstellt, aufzeigt. Aus der Anerkennung der Wahrheit dieser theoretisch-sozialwissenschaftlichen Beschreibung folgt dann aber praktisch, dass der Ausgleich als Option theoretisch wie praktisch negiert wird.

Der Ausgleich umfasst bei Kelsen also zwei Aspekte: einmal den ökonomischen Ausgleich der gegensätzlichen Klasseninteressen, zudem den weltanschaulichen Ausgleich, der Resultat des epistemologischen Relativismus sein soll. Mit Blick auf ersteren legt Alfred Meusel durch seinen Vergleich von demokratischer Kompromissbildung und marktförmigem »Preiskompromiß«, nach dem die demokratische Staatstheorie als das »genaue Ebenbild der ökonomischen Theorie«¹¹¹ erscheint, einen entscheidenden Punkt offen. Das Klasseninteresse kann, wenn Kelsen von einem Ausgleich desselben spricht, nicht der marxistischen Analyse entsprechend »objektivistisch« verstanden werden, sondern als subjektives Interesse an der Nutzenmaximierung, das – anders als das auf die Aufhebung der Privateigentums an den Produktionsmitteln zielende Klasseninteresse bei Marx – auf keinen bestimmten Gegenstand oder ein bestimmtes, zu erreichendes Ziel gerichtet ist. Fasst man den Klassenkampf unter dem Aspekt des Preiskampfes um die Ware Arbeitskraft, führt der Preiskompromiss dann zu einem gesellschaftlichen Ausgleich in Form einer allgemeinen Akzeptanz der Marktresultate, wenn diese den subjektiven Ausgangserwartungen der Marktteilnehmer annähernd entsprechen. Der soziale Ausgleich würde erfordern, dass die Marktteilnehmer eine Akzeptanz und Gewöhnung mit Blick auf das vom Markt ermöglichte Maß der Bedürfnisbefriedigung ausbilden, sodass aus Unzufriedenheit keine Störungen des Marktgeschehens entstehen, und zusätzlich der Markt keine Entwicklungen zum einseitigen Vorteil oder Nachteil von Marktteilnehmern hervorbringt. Übertragen auf die Demokratie bedeutet dies, dass, während die politische Ordnung dafür sorgt, dass zumindest formell allen Akteuren die Chance auf Macht gewahrt bleibt (Kelsens Minoritätsschutz), Zielsetzungen so angepasst werden, dass sie den befriedeten Modus der Politik nicht stören. Weil aber theoretische und ethische Wahrheitsansprüche dem Ausgleich versperrt sind, sind sie als potentiell tyrannische Faktoren¹¹² aus der demokratischen Politik zu entfernen. In der zur Meinung herabgemilderten

111 Meusel (1926): Das Kompromiß, S. 225.

112 Vgl. Arendt (1987): Wahrheit und Politik.

Form erst vermögen sie störungsfrei in den Prozeduren und Verhandlungen der parlamentarischen Demokratie zu zirkulieren. Darin liegt die Funktion des Relativismus im Dispositiv der Kompromissdemokratie.

Der Relativismus erscheint bei Kelsen mehr als eine für die Absicht der theoretischen Fundierung einer politischen Kompromisspraxis zweckdienliche philosophische Position, die mehr »zitiert« denn systematisch entfaltet wird. Kelsens Theorie des Parlamentarismus bleibt also in philosophischer Hinsicht ergänzungsbedürftig. An dieser Stelle ist die Hinwendung zu einem anderen einflussreichen Rechtswissenschaftler und -philosophen ertragreich, der mit Kelsen für den Parlamentarismus und ein liberaldemokratisches Demokratieverständnis eintrat und der ebenso bemüht war, durch Theoriebildung dazu beizutragen, die Sozialdemokratie auf ihrem staatstragend antirevolutionären Weg zu halten, bei dem aber der Relativismus eine systematisch weit anspruchsvollere, transzendental-philosophisch begründete Entfaltung findet: Gustav Radbruch.

9.4 Gustav Radbruchs Philosophie des Parlamentarismus

9.4.1 Kultur statt Klasse

Die Möglichkeit des ökonomische Ausgleichs in der sozial gezähmten Wirtschaft und der weltanschauliche Ausgleich im Kampf der Meinungen sind Postulate, auf denen Kelsens Demokratietheorie aufbaut. Mit Blick auf ersteren wäre zu klären, wie der Markt in einem solchen Zustand, der soziale Stabilität durch eine ausreichend hohe durchschnittliche Zufriedenheit garantiert, zu konservieren wäre. Die entscheidende Frage lautet, ob ein solcher Markt unter kapitalistischen Bedingungen möglich ist. Letzterer würde es erfordern, dass eine Adjustierung von politischen Weltanschauungen an die Anforderungen der Demokratie stattfindet, durch die die ihnen innewohnenden Wahrheitsansprüche bzw. deren praktische Konsequenzen nicht mehr über die Demokratie hinauschießen und für den sozialen Frieden gefährlich werden. Der Relativismus soll die Parteien und ihre Ideologien auf der Ebene der Wahrheitsansprüche ausgleichsfähig machen. Er ist also gewissermaßen selbst Teil der »sozialtechnischen« Verfahren, die dem von Kelsen als erstrebenswert vorausgesetzten Zweck des Ausgleichs dienen. Bei Kelsen ist als Grundhaltung festzustellen, was David Estlund treffend als »anxiety about truth in politics« bezeichnet. Dieser folgend gilt:

The essence of normatively sound politics is, in some form, the moderation or accomodation – or even avoidance – of [...] contests, disputes, and disagreements. Politics ought to avoid appeal

to ultimate truths, [...] not because they would shut down debate and contestation, but because they would provoke too much debate, contestation, and division.¹¹³

Für den Wiener Juristen ist der zentrale Ort der politischen Willensbildung das Parlament. In den Kräfteverhältnissen zwischen den Parteien bilden sich demzufolge die gesellschaftlichen Interessenlagen ab, und vermittelt durch das gegenüber ihrer Wählendenschaft verpflichtete Handeln der Parlamentarier manifestieren sich schließlich die dominierenden Interessen in konkreten Beschlüssen. Kelsen urteilt positiv über die funktionelle Demokratie,¹¹⁴ sieht sie aber als abhängig von einer übergeordneten politischen Instanz. Der Horizont der wirtschaftlichen Verbände gelange nämlich letztlich nicht über die jeweils vertretenen Sonderinteressen hinaus.¹¹⁵ Diese Begrenztheit wird in der parlamentarischen Politik überschritten. Weil die Parteien des Parlaments um die Macht im Staat und damit um den Gebrauch des Staatsapparates und der Staatsgewalt streiten, die das Staatsvolk als Ganzes betrifft und in einer dem Gemeinwohl dienenden Weise eingesetzt werden sollen, unterscheidet sich hier auch die Art und Weise, in der Interessen und Forderungen vorgebracht werden. Sie haben die Form von Allgemeinurteilen. Die Programme der einzelnen Parteien haben den Charakter von grundlegenden Antworten auf die Fragen des gerechten Aufbaus der Gesellschaft, ihrer weiteren Entwicklung und der die Einzelnen zu einem Ganzen verbindenden Ideale und Werte. Das Parlament verkörpert das Denken des Allgemeinen, aber eben nicht in der Weise einer einheitlichen Aussprache des Wahren, die etwa der Zentralrat bei Natorp besorgen soll, sondern in einer Form, die die Uneinigkeit widerspiegelt, die in der Gesellschaft über die Probleme des Gemeinwesens bestehen.

Mit Karl Marx und Max Adler wurde diese Form der Rechtfertigung von staatlicher Herrschaft im vorhergehenden Kapitel als »ideologische Vergesellschaftung« beschrieben. Die Kritik des Rechts der bürgerlichen Gesellschaft bei Marx hat gezeigt, dass dem Recht jene soziale Position aufgeprägt ist, von der aus es geschaffen wurde. Das moderne Recht ist die Konstruktion eines sozialen Lebenszusammenhangs mit dem Anspruch, den Einzelnen die gleichen Bedingungen zur Existenz als freie Wesen zu sichern. In dieser Bestimmung der Freiheit als Zweck oder Gut des Rechts wird aber das rein Ökonomische transzendiert. Es ist eingebettet in einen umfassenden Entwurf des sozialen Zusammenlebens, den das Recht umsetzen soll. Das Recht schafft die sozialen Bedingungen für bestimmte, als werthhaft postulierte Lebensformen, die auch die Sphäre ökonomischer Interaktion umfassen.

113 Estlund (2008): Democratic Authority, S. 22.

114 Vgl. Lehnert (2003): Hugo Preuß und Hans Kelsen als »linke Juristen«, S. 88.

115 Vgl. Kelsen (1926): Das Problem des Parlamentarismus, S. 22 f.

Politik ist Kampf um diese Entwürfe, denen das Recht als Mittel zur Realisierung dient. Weil der Einzelne eben nicht nur ökonomisches Subjekt ist, sondern auch am Denkprozess der Politik teilhat, werden die ökonomischen Motive in der Politik als das soziale Zusammenleben betreffende, normativ gehaltvolle Ziel- und damit Wertvorstellungen redeterminiert. Die Kunst der politischen Artikulation liegt dann darin, soziale Ordnungsentwürfe und Lebensmodelle anzubieten, die mit einer möglichst großen Menge von ökonomischen Interessenlagen kompatibel sind. Gramsci sprach in diesem Zusammenhang von der »politisch-ethischen Hegemonie«. ¹¹⁶ Die Bejahung eines bestimmten Lebens- und Ordnungsmodells kann sich auch von der tatsächlichen ökonomischen Situation abkoppeln. So kann es, wie bei der von Rudolf Hilferding beschriebenen Gruppe der Angestellten, dazu kommen, dass trotz der realiter proletarisierten ökonomischen Situation an vom Bürgertum übernommenen individualistischen Wertvorstellungen festgehalten wird, die in der eigenen Lage zunehmend inoperabel werden, woraus Frustrationen und eine besondere Neigung zu aggressiven und phantastisch-realtätsfremden politischen Optionen herrührt. ¹¹⁷

Mit der Rede von Wertvorstellungen und Lebensmodellen ist der Theorierahmen des an logisch-kategorialer Einheit von Erkenntnis und praktischem Wollen orientierten Marburger Neukantianismus ebenso überschritten wie der der marxistischen Theorie. Ein werttheoretisches Verständnis von Politik und Recht entwickelt zu haben ist das Verdienst der Vertreter des zweiten großen Zweiges des Neukantianismus, nämlich der südwestdeutschen Schule. Als »Komplex von Bedeutungen« ¹¹⁸ wurde das Recht vom Heidelberger Philosophen Emil Lask in seiner einflussreichen, vom Denken Heinrich Rickerts und Wilhelm Windelbands beeinflussten Habilitationsschrift von 1905 konzipiert. ¹¹⁹ Unter Bedeutungen versteht Lask die konzeptuellen bzw. interpretativen Grundlagen, die eine Kultur für die wertende Bezugnahme auf Handlungen und soziale Gegebenheiten bereitstellt. ¹²⁰ »Alles, was in den Bereich des Rechts gerät, [büßt] seinen naturalis-

116 Gramsci (1996): Gefängnishefte 7, S. 1566.

117 Vgl. Hilferding (1955): Das Finanzkapital, S. 524–527; vgl. in diesem Buch die Kap. 9.4.5 und 10.5.

118 Lask (1905): Rechtsphilosophie, S. 31.

119 Zur Rechtsphilosophie im südwestdeutschen bzw. Badener Neukantianismus und zu Emil Lask im Besonderen vgl. Sprenger (2002): Die Wertlehre des Badener Neukantianismus und ihre Ausstrahlungen in die Rechtsphilosophie; Bohlken (2002): Personale und transpersonale Sittlichkeit; Nachtsheim (2002): Zwischen Naturrecht und Historismus.

120 Hans Kelsen hat Lask in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Rechtstheorie der südwestdeutschen neukantianischen Schule vorgeworfen, dass dieser die Begriffe »Wert« und »Bedeutung« nicht trennscharf verwende; vgl. Kelsen (2019): Die Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft, S. 582 f. Ein genauer Blick in die Argumentation Lasks zeigt aber, dass er »Bedeutung« und »Wert« als zwei Aspekte derselben Sache fasst, die der »historischen« und der »systematischen Tendenz innerhalb der Kulturwissenschaften« entsprechen. Bedeutungen sind Werte, insofern sie im historisch

tischen, von Wertbeziehungen freien Charakter ein«,¹²¹ es stellt ein »sinnhaftes, kulturell vermitteltes Sollen«¹²² dar. Das Recht ist ein Ordnungsinstrument, das ein bestimmtes Wertideal und damit eine kulturelle Bedeutung dem vorrechtlichen »Stoff« oder »Substrat«¹²³ der sozialen Lebensvollzüge aufprägen soll, dabei aber anschließen muss an die »schon teleologisch geformten Lebens- und Kulturrealitäten«¹²⁴, also an die Interessen und Wertvorstellungen, die in den einzelnen Teilen der Gesellschaft bereits vorhanden sind.

Lasks Reflexionen sind Teil eines Versuchs, die Aufgaben der Rechtswissenschaften und der Rechtsphilosophie auf der Basis der philosophischen Axiologie und Kulturtheorie zu bestimmen. Die Wissenschaft vom Recht als Teil der Kulturwissenschaften hat demnach die Aufgabe, die dem geschaffenen Recht oder den projektierten Rechtsentwürfen immanenten Werte in ihrem Zusammenhang zu analysieren. Aus Lasks Ausführungen lässt sich darüber hinausgehend extrapolieren, dass als Politik die Aktivität zu bezeichnen ist, die eben solche auf die soziale Ordnung bezogene Wertsysteme und Bedeutungen artikuliert und eben durch das Mittel des Rechts durchsetzt. Demokratische Politik im Besonderen wäre dann als der Versuch eines durch eine demokratische Verfassung zusammengeschlossenen Staatsvolkes zu verstehen, sich selbst eine wertmäßige, kulturell-bedeutungsvolle Orientierung zu geben. Diese Verständigung erfolgt unter der Bedingung einer inneren Heterogenität, die in diesem Kollektiv herrscht. Die Verständigung über diese findet auf mehreren Ebenen mit unterschiedlichen Institutionalisierungsgraden statt, von der basalen, institutionell offenen Ebene der öffentlichen Diskussion bis hin zum Parlament als oberstem repräsentativen Organ, in dem das Spektrum der Parteien ein – wenn auch nicht vollständiges – Abbild der unterschiedlichen existierenden und miteinander konkurrierenden Wert- und damit zusammenhängenden sozialen Ordnungsvorstellungen bieten soll.

überlieferten Bestand einer Kultur vorliegen, in den Institutionen verkörpert und im Diskurs sowie in den Praktiken aktualisiert werden. Sie sind Gegenstand der historischen Kulturwissenschaft. Sofern diese allein unter dem Gesichtspunkt ihrer rein ideellen Geltung betrachtet werden, werden sie von der systematischen Kulturwissenschaft als Werte perspektiviert; vgl. Lask (1905): Rechtsphilosophie, S. 28; und Nachtshiem (2002): Zwischen Naturrecht und Historismus, S. 306–318.

121 Lask (1905): Rechtsphilosophie, S. 36.

122 Bohlken (2002): Personale und transpersonale Sittlichkeit, S. 286.

123 Lask (1905): Rechtsphilosophie, S. 46.

124 Ebd., S. 43.

Im Kontext der Ideengeschichte des Sozialismus ist ein kulturorientiertes Verständnis von Politik an prominenter Stelle bei Ferdinand Lassalle¹²⁵ zu finden, der 1863 über das sittliche Staatsideal der Sozialisten äußerte:

Der letzte und inhaltliche Zweck des Staates sei somit der: das menschliche Wesen zur positiven Entfaltung und fortschreitenden Entwicklung zu bringen, mit andern Worten: die menschliche Bestimmung, d. h. alle Cultur, deren das Menschengeschlecht fähig sei zum wirklichen Dasein herauszurufen und zu gestalten. Es sei die Erziehung und Entwicklung des Menschengeschlechts zur Freiheit.¹²⁶

Entgegen Marx' Auffassung, dass die technischen, kulturellen und ethischen Möglichkeiten des Menschen in einer Ordnung ihre volle Entfaltung finden werden, in der der Staat als soziale Zwangsordnung überwunden ist, sind hier Staat und Recht Mittel zur Durchsetzung von Kulturformationen, deren Verhältnis zueinander als das von Etappen eines Fortschrittsgeschehens gedeutet wird.

Lassalle betrachtet den politischen Kampf um die Kultur als einen, der zwischen dem Sozialismus und dem Liberalismus ausgetragen wird. Der Staatsidee der Bourgeoisie, nach der die Aufgabe des Staates darin besteht, »die persönliche Freiheit des Einzelnen und sein Eigenthum zu schützen«, steht die »sittliche Idee des Arbeiterstandes« gegenüber, die auf der Einsicht beruht, »daß die ungehinderte freie Bethätigung der individuellen Kräfte durch das Individuum für sich allein noch nicht ausreiche, sondern daß zu ihr in einem sittlich geordneten Gemeinwesen noch hinzutreten müsse: die Solidarität der Interessen, die Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit in der Entwicklung.« Diese »sittliche Idee« ist nun keine bloße Alternative, die dem bürgerlichen Freiheits- und Staatsgedanken entgegengesetzt wäre, sondern folgt aus dessen Kritik als einer »höchst dürftige[n] unwissenschaftliche[n] und der wahren Natur des Staats nicht entsprechende[n] Theorie«.¹²⁷ Im Staat schließen sich die Menschen zum Zwecke des »Kampf[es] mit der Natur« und der »fortschreitende[n] Besiegung« von »Machtlosigkeit«¹²⁸ zusammen; der Staat ist also seiner »unbewußte[n] Natur« nach ein Werk der Solidarität, das jedoch als solches von der individualistischen Ideologie des Bürgertums verstellt wurde und nun von der Wissenschaft »zur Erkenntnis

125 Wie Marcus Llanque bemerkt hat, fand Anfang der 1920er Jahre eine »wahre Lassalle-Renaissance« statt. Neben Kelsen (Kelsen [1925]: Marx oder Lassalle) sind wichtige Protagonisten dieser Bewegung der Jurist und Philosoph Hermann Heller sowie die Historiker Gerhard Ritter und Hermann Oncken. Sie ist im Zusammenhang der Programmdiskussion in der deutschen Sozialdemokratie zu sehen, die mit dem Heidelberger Programm von 1925 zuungunsten der Lassalleaner ausfiel. Llanque (2001): Politik und republikanisches Denken, S. 41.

126 Lassalle (1863): Die Wissenschaft und die Arbeiter, S. 21.

127 Ebd., S. 20.

128 Ebd.

gebracht und zum bewußten Zweck der Gesellschaft«¹²⁹ emporgehoben werden sollte.

Die Parteinahme für den Sozialismus als Kulturideal gründet also nicht in einer bloßen subjektiven Präferenz, der Gesellschaftsentwurf des Sozialismus geht aus der Kritik der Fehler und Mängel des bürgerlichen Gesellschaftsverständnisses hervor. Der Ansatzpunkt des Sozialismus ist der Widerspruch zwischen dem bürgerlichen Begriff der Freiheit und der Wirklichkeit, auf die dieser referiert, der das Signum der proletarischen Erfahrung bildet. Der Begriff konstituiert einen bestimmten Welt- und Selbstbezug, er liegt der Deutung der Lebensvollzüge als Ausübung von Freiheit zugrunde, die allerdings in der proletarischen Erfahrung an ihre Grenzen gerät. Der Universalitätsanspruch der bürgerlichen Freiheit gerät mit der Unanwendbarkeit desselben auf die Situation des Proletariats, die Unmöglichkeit, sie als Lebensform zu realisieren, in die Krise. Die Freiheit ist aber ein Gut, dem in der bürgerlichen Gesellschaft ein allgemeiner Anspruch zuerkannt wird. Die proletarische Situation, in der die Unvereinbarkeit der bestehenden Freiheitsbegriffe und der Lebensvollzüge evident wird, wird dann zum Ausgangspunkt einer Neufassung des Freiheitsbegriffs. Wenn der Sozialismus den Liberalismus überbieten möchte, dann in der Weise, dass er diesen durch den theoretischen Gehalt seines Staats- und Gesellschaftsverständnisses übertrifft, indem er die Situation und Perspektive des Proletariats gegen den Allgemeingültigkeitsanspruch der bürgerlichen Ideologie ins Spiel bringt und auf dieser Basis den Begriff der Freiheit als zentralen Wertbegriff neu konzipiert.

Kultur hat hier also nicht lediglich den Status eines historisch überlieferten Bedeutungssystems, das Kulturverständnis Lassalles ist das einer rationalen Fortschrittsgeschichte, in der jeweils höhere Entwicklungsstadien der Gesellschaft einander ablösen und in der die Freiheit als der zentrale Zweck immer vollkommenere Konzeptualisierung und Realisierung erfährt. Das Fortschrittsziel ist nicht Sache einer vom Subjekt ausgehenden beliebigen Wertung, sondern in der objektiven Dynamik der gesellschaftlichen Verhältnisse angelegt. Die Rede vom Fortschrittsziel hat einen konkreten Referenzgegenstand, nämlich die einzurichtende vergenossenschaftete Produktionsweise.¹³⁰ Die Bejahung des Sozialismus geht einher mit dem Anspruch auf die Erkenntnis dieser Dynamik; Sein und Sollen, die Untersuchung der gesellschaftlichen Entwicklung und die Setzung von werthafte Ordnungsentwürfen sind nicht getrennt. Auch bei Lass-

129 Ebd., S. 22.

130 So lautet es in dem unter Lassalles Einfluss entstandenen Gothaer Programm der SDAP: »Die Befreiung der Arbeit erfordert die Verwandlung der Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der Gesamtarbeit mit gemeinnütziger Verwendung und gerechter Verteilung des Arbeitsertrages.« Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands (1978): Gothaer Programm, S. 141.

alles großem Gegenspieler Karl Marx zielt der Gedanke einer revolutionären gesellschaftlichen Transformation darauf ab, der vom Bürgertum als zentraler Wert geerbten Freiheit auf der Basis einer veränderten ökonomischen Produktionsweise einen neuen Gehalt zu geben. Umgekehrt betreibt die liberale Kritik des Marxismus wie bei Ludwig Mises eine wissenschaftliche Analyse der Schwächen der planwirtschaftlichen Organisationsform, der teleologischen Konzeption der Geschichte oder der soziomoralischen und ökonomischen Konsequenzen der Schwächung von freier Initiative und individueller Verantwortung.¹³¹ Die Anschauungen des Gegners gelten demnach als defiziente Formen des Gesellschaftsverständnisses und der philosophischen Konzeption von Freiheit. Das heißt aber, dass die beiden Seiten mit dem Anspruch auf Wahrheit aufeinandertreffen und die Voraussetzung darstellen, dass eine rationale Entscheidung über die erhobenen Wahrheitsansprüche möglich ist.

Kultur wird hier als ein Problemzusammenhang verstanden, der bestimmt ist durch grundlegende Werte – Freiheit, Gerechtigkeit – und die Frage ihrer konsistenten Verwirklichung. Wenn hingegen Heinrich Rickert, der Lehrer Lasks und seines Heidelberger Kollegen Gustav Radbruch, von Kultur spricht, so wird damit eine sinnhafte Ordnung von Objekten, Praktiken und Normen – »Bedeutungen« in der Begrifflichkeit Lasks – verstanden, in der Werthaftigkeit im subjektiven Akt der Wertung gründet. Die intentionalen Akte des Subjekts sind der »Ort«, an dem sich die kulturelle Ordnung der Bedeutung konstituiert, indem hier materielle Substrate und überempirische Werte aufeinander bezogen werden.¹³² »Kulturerscheinung ist«, wie Radbruch in der Nachfolge Rickerts schreibt, »also ein Seinsgebilde, insofern es zum Gegenstande einer Beurteilung gemacht werden kann, insofern es mögliches Substrat eines Wertes oder Unwertes ist.«¹³³ Die Wertephäre differenziert sich dabei in Korrelation zu den Substraten aus, auf die sie angewendet werden. Entsprechend der unterschiedlichen Wertkategorien sind also unterschiedliche Kulturtatsachen zu unterscheiden, in denen sich erstere manifestieren: das »Wertgebilde der Wahrheit« in der »Kulturtatsache der Wissenschaft«, das »Wertgebilde der Schönheit« in der »Kulturtatsache der Kunst«, das »Wertgebilde der Sittlichkeit« in der »Kulturtatsache der positiven Moral« – schließlich das »Wertgebilde der Gerechtigkeit« in der »Kulturtatsache des Rechts«.¹³⁴ Die Gerechtigkeit ist die dem Substrat des sozialen Lebenszusam-

131 Vgl. Mises (1922): Die Gemeinwirtschaft.

132 Vgl. Bohlken (2003): Personale und transpersonale Sittlichkeit, S. 288.

133 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 39.

134 1509 Ebd. Zu Radbruchs Kulturbegriff vgl. auch Radbruch (2002): Ueber den Begriff der Kultur; Klein (2007): Demokratisches Denken bei Gustav Radbruch, S. 69–86; Salzborn (2011): Recht und Staat als Kulturtatsachen; Kelsen (2010): Die Rechtswissenschaft als Norm- und Kulturwissenschaft, S. 594–605. Radbruchs kulturwissenschaftliche Anleihen wurden in der Forschungsliteratur bisher hauptsächlich

menhanges entsprechende Wertkategorie und das Recht die Kulturtatsache, die diesen Wert realisiert.

Kultur ist die Praxis der Realisierung dieser Wertgebilde, ausgehend von vergangenen Leistungen und überlieferten Kulturbedeutungen; auch Politik ist damit eine Form kultureller Praxis. Die abstrakten Wertgebilde werden von Windelband, Rickert und diesen folgend auch von Radbruch nicht als kontingent, sondern als transzendental begründet verstanden, die unterschiedlichen kulturellen Bedeutungssysteme weisen damit allesamt diese transzendentalen Wertgebilde als Strukturierungsmomente auf. Die stoffliche Vielfalt an Objekten, die zu Wertträgern werden, ist hingegen kontingent, offen und nicht begrenztbar. Rickert spricht in diesem Zusammenhang davon, dass der »Stoff, an dem allein die Werte zu finden sind, in unaufhörlicher Entwicklung begriffen ist«. ¹³⁵ Die Werte sind – analog zu den Verstandeskategorien der theoretischen Vernunft – konstitutiv für jede Ordnung von werthaften »Seinsgebilden«, d. h. jede gegebene Kultur; sie haben keinen bestimmten Referenzgegenstand, sie konstituieren vielmehr Gegenständlichkeit in Form wertragender Güter. Die Mannigfaltigkeit der Kulturen und ihrer Hervorbringungen erscheint damit als die fortwährende, in die Zukunft hin offene Instantiierung grundlegender überhistorischer und kulturübergreifend-universaler Werte.

Bestimmt man eine politische Ideologie wie den Sozialismus im Anschluss an die neukantianische Axiologie als ein Wertsystem, wäre mit der Bestimmung einer Rangordnung von Zwecken und Werten – an Lassalle anschließend wäre es eine, in der Gerechtigkeit als Solidarität und Freiheit an oberster Stelle stehen –, seine konkrete gegenständliche Ausgestaltung aber noch nicht bestimmt. Es wäre dann Sache der Abwägung des Subjekts zu entscheiden, ob ein gegebener Sachverhalt eine Verwirklichung der leitenden Werte darstellt und inwiefern er es tut. Die axiologische Formulierung politischer Leitideen erlaubt also Flexibilität in der Anwendung von Begriffen auf gegenständliche Sachverhalte. Auf ihrer Basis wird ein Verständnis von Sozialismus möglich, das diesen nicht mehr an eine bestimmte soziale Organisationsform gebunden sieht, sondern als ein in variablen Gestalten realisierbares Wertideal.

Der Versuch einer solchen ideologischen Operation fand in der Sozialdemokratie bereits in der von Eduard Bernstein um die Jahrhundertwende initiierten Revisionismusdebatte statt. Der Satz »Das, was man gemeinhin End-

unter dem Gesichtspunkt des »Methodentrismus« des Autors diskutiert, also der Annahme einer Gleichberechtigung von rechtsphilosophischen, rechtssoziologischen und rechtsdogmatischen Perspektivierungen des Rechts, die von Hans Kelsen auf der Basis eines rein normlogischen Rechtsverständnisses kritisiert wurden. Diese methodologische Diskussion ist aber für die Argumentation in dieser Arbeit vernachlässigbar.

135 Rickert (1913): Vom System der Werte, S. 299.

ziel des Sozialismus nennt, ist mir nichts, die Bewegung alles«¹³⁶ stellt bereits die Ablösung des Zentralsignifikanten »Sozialismus« von einem bestimmten Referenzgegenstand als Signifikat dar. Die wertethische Neudeutung des Sozialismusbegriffs, wie sie nach der Revolution bei Gustav Radbruch zu finden ist, ist eine Fortführung dieser ideologischen Anpassungsarbeit. Die Frage, ob eine Politik als sozialistisch zu bezeichnen ist, hängt dann nicht mehr ab von ihrer Instrumentalität mit Blick auf das Erreichen eines bestimmten Ziels, sondern mit Blick auf die Frage, ob in ihr bestimmte Wertorientierungen zum Tragen kommen. Ob dies der Fall ist oder nicht, ist aber nicht objektiv bestimmbar, sondern vielmehr eine Frage der diskursiven Darstellung. Die entscheidende Frage lautet dann: Lässt sich eine Maßnahme als Realisierung solidarischerer Zustände narrativieren oder nicht?

Damit löst man sich ab von einem an der Hegelschen Dialektik orientierten Verständnis der Relation zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen dem Begriff der Freiheit und seiner Realisierung und Einlösung als konkrete gesellschaftliche Lebensform, die wesentlich durch das Recht konstituiert wird. Diese Dialektik ist im Anschluss an Marx und Lassalle als eine zu begreifen, die angesichts der Widersprüche der Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft – die Freiheit ist bei Marx der entscheidende normative Gesichtspunkt der Gesellschaftskritik und -analyse¹³⁷ – auf eine bestimmte soziale Organisationsform, nämlich eine das Eigentum an den Produktionsmitteln überwindende, als Lösung zu einem sich aus der Analyse der bürgerlichen Gesellschaft ergebenden Problem hindrängt. Unter diesen theoretischen Voraussetzungen kann sich die Politik des Sozialismus in letzter Konsequenz aber nie mit etwas anderem zufriedengeben als eben mit der Abschaffung des Eigentums auf Produktionsmittel. Von seinem Erkenntnisanspruch, der mit seiner wertenden Haltung verschränkt ist, geht eine Ausrichtung auf Revolution und damit aber auch potentiell die Zuführung von Gewalt in das politische Leben aus.

Der Weg, den der »Herzensrepublikaner«¹³⁸ und Sozialdemokrat Gustav Radbruch ging, ist jener »einer kulturphilosophischen Konzeption von Sozialismus und von Politik generell. Man kann darin das wert- bzw. kulturphilosophisch begründete Gegenstück zu den Versuchen von Vertretern der Marburger Filiale

136 Bernstein (1984): Die Voraussetzungen, S. 201.

137 Aus ideengeschichtlicher Perspektive zum Verhältnis von Liberalismus und der Marxschen Theorie vgl. Bluhm (2019): Neubestimmungen von Liberalismus bei Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill und Karl Marx; Bluhm (2005): Freiheit in Marx' Theorien. Vgl. auch Eduard Bernstein in seiner einflussreichen Schrift: Bernstein (1899): Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 129 f.

138 Gusy (2008): »Vernunftrepublikanismus« in der Staatsrechtswissenschaft der Weimarer Republik, S. 200.

des Neukantianismus wie Hermann Cohen, Paul Natorp, Karl Vorländer oder Franz Staudinger sehen, die in »orthodoxerer« Nähe zur kantischen Vorlage die sozialistische Politik auf dem kategorischen Imperativ zu begründen versuchten. Einer axiologisch-kulturphilosophischen »Ergänzung« – wenn auch nicht »Berichtigung« – bedürfe die »materialistische Geschichtsauffassung, die empirische Lehre vom Werden des Sozialismus«¹³⁹, so zeigt sich Gustav Radbruch in seiner einflussreichen Schrift von 1914 mit dem Titel *Grundzüge der Rechtsphilosophie* überzeugt. Politik ist nach Radbruch auf Wertungen gründendes Streben nach einer bestimmten »Gemeinschaftsregelung«¹⁴⁰ durch das Recht. Dabei seien die zugrundeliegenden Wertungen die sozial geteilten Wertungen der Rechtsunterworfenen selbst, denn die Macht zur Durchsetzung der Rechtsnormen wäre der staatlichen Hoheit nicht gegeben, wenn die vom Recht verfolgte Regelung und Formung des sozialen Lebens nicht mit den Zwecksetzungen der durch es verbundenen Subjekte vereinbar wären. Das »Tribunal«, vor dem das Recht seine »Rechtfertigung« suchen müsse, besteht nach Radbruch in der »Sittlichkeit«.¹⁴¹ Sittlichkeit ist hier nicht als formales Prinzip der Prüfung wie der kategorische Imperativ Kants zu verstehen, sondern im aristotelischen Sinn die Gesamtheit der in der Gesellschaft vorhandenen Anschauungen über handlungsleitende Werte und erstrebenswerte Güter, die jeweils die Form eines Systems hierarchisch geordneter Werte haben, nach dem zwischen höheren und niedrigeren Tugenden, Pflichten und Gütern unterschieden wird. Die Auffassungen über das sittlich Gebotene als Grundlage des Rechts sind aber nun nicht einheitliche. Moderne Gesellschaften bestehen aus Gruppen, die unterschiedlichen Wertsystemen oder »grundsätzlichen Auffassungen des menschlichen Zusammenlebens«¹⁴² folgen und im Kampf um die Bestimmung der Gemeinschaftsregelungen – sofern dies nicht durch eine bestehende Herrschaftsform unterbunden wird – Parteien hervorbringen, die den Kampf um die Macht und damit das Recht ausfechten.

Die konkrete Ausgestaltung der rechtlichen Regelung, die stets den Charakter eines Mittels zum Zweck der Herstellung einer bestimmten Weise des Zusammenlebens hat, ergibt sich aus diesem Kampf. Radbruch weicht nun von den knappen rechtsphilosophischen Entwürfen Rickerts und auch Lasks¹⁴³ ab, wenn er die – bei letzteren allerdings vage bleibende – Vorstellung eines universellen Bewertungsmaßstabes für die divergierenden Rechtsauffassungen, ein »metaju-

139 Radbruch (1914): *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, S. 14.

140 Ebd., S. 42.

141 Ebd., S. 82.

142 Radbruch (1922): *Kulturlehre des Sozialismus*, S. 9.

143 Vgl. Rickert (1896): *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, S. 728–732.

ristische[s] Apriori«¹⁴⁴ und »absolute Wertmaßstäbe«¹⁴⁵ des Rechts oder ein dem »historischen Recht« entgegensetzendes »normative[s] Recht«¹⁴⁶, ablehnt und die Pluralität der Wertorientierungen mit Blick auf die gute Einrichtung des Zusammenlebens für unhintergebar erklärt.

Damit scheint die Rechtsphilosophie aber nicht über die reine Beschreibung von existierenden Kulturbedeutungen in der Sphäre des Rechts hinausgehen zu können, die bereits Kompetenz der Kulturwissenschaft ist. Die von der Philosophie traditionell für sich beanspruchte Domäne, nämlich die Bestimmung dessen, was nicht nur eine Meinung in den Fragen der guten und gerechten Einrichtung ist, sondern was die Frage nach der wahren Bestimmung des Guten und Gerechten entscheidbar macht, bricht damit weg.¹⁴⁷ Radbruch will aber der Rechtsphilosophie in zweifacher Weise eine eigenständige Aufgabe sichern. Zum einen leistet sie im Sinne Kants eine kritische Selbstbegrenzung der praktischen Vernunft im Lichte des reflexiven Bewusstseins einer unhintergebaren Pluralität der Wertorientierungen. Zum anderen besorgt sie eine Systematisierung dieser Pluralität. Radbruch stellt den Anspruch, die »grundsätzlichen Auffassungen« bezüglich des Zwecks des Rechts ausgehend von der Axiologie »in ihrem gegenseitigen Verhältnis, in ihrer Gegensätzlichkeit oder Gemeinsamkeit, systematisch zu begreifen« und darüber hinaus »in diesem Systeme zugleich die Möglichkeit zu gewinnen, alle überhaupt denkbaren Ausgangspunkte verschiedenen politischen Denkens erschöpfend zu ermitteln«.¹⁴⁸

144 Lask (1905): Rechtsphilosophie, S. 19.

145 Ebd., S. 26; vgl. Bohlken (2002): Personale und transpersonale Sittlichkeit, S. 289.

146 Rickert (1896): Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 303.

147 Vgl. Strauss (1988): What is Political Philosophy?

148 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 27. Die idealtypische Schematisierung möglicher Parteistandpunkte ist ein Projekt, das vom Philosophen Richard Böttger in dessen Schrift *Die politische Bedeutung der Philosophie* von 1909 bereits erstaunlich präzise beschrieben wurde: »Die Philosophie hebt [...] die Wertprinzipien in allseitiger Systematik heraus, nach denen sich das Verhältnis der Individuen zum Staate tatsächlich gestalten kann, sie entwickelt deren Begründungsmöglichkeiten, bestimmt ihren Inhalt und ihre Tragweite dringt auf Zusammenhang innerhalb der einzelnen Standpunkte und endlich auf deren Bewährung und Erprobung an den objektiven Mächten des politischen Lebens. Es kommt der Philosophie als solcher zunächst nicht zu, den einen oder anderen der aus der Natur der Sache ausgewiesenen und ausgelegten Standpunkte als den allgemein gültigen zu empfehlen, sondern nur, sie alle zusammenhängend zu fixieren und nach einem von ihr vorzulegenden Prinzip, nach dem sie selbst das Wesen des Staates bestimmt, zu ordnen und zu beurteilen.« Böttger (1909): *Die politische Bedeutung der Philosophie*, S. 29. Radbruchs Juristenkollege und Freund Hermann Heller unterscheidet in *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart* von 1926 fünf »politische Denkformen«, die er von ihren »metaphysisch-logischen Voraussetzungen her rekonstruiert: den monarchischen, den demokratischen, den liberalen, den nationalen und den sozialistischen Ideenkreis«. Heller (1992): *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart*, S. 271, 275.

Die Ideologie- und Parteienlehre wäre so auf eine transzendental-philosophische und werttheoretische Basis gestellt.¹⁴⁹ Anstelle eines obersten apriorischen Maßstabs für die unterschiedlichen Zweckbestimmungen von Recht und Staat und die damit zusammenhängenden Gerechtigkeitsverständnisse wird eine *transzendente Spektralität* konstruiert, die aus drei grundlegenden Konfigurationen besteht, welche wiederum an »dreierlei Arten höchste[n] Wert[s]« ausgerichtet sind:

1. die Werkwerte und die Gemeinschaftswerte im Dienste der Persönlichkeitswerte – Kunst und Wissenschaft, Staat und Recht im Dienste der individuellen Sittlichkeit;
2. die Persönlichkeitswerte und die Werkwerte im Dienste der Gemeinschaftswerte – Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst im Dienste von Recht und Staat;
3. die Persönlichkeitswerte und die Gemeinschaftswerte im Dienste der Werkwerte – Sittlichkeit, Recht und Staat im Dienste von Wissenschaft und Kunst, im Dienste der (objektiven) Kultur.¹⁵⁰

Für jeden dieser Standpunkte ließe sich »die Aufgabe des Staates [...] mit einem Schlagwort kennzeichnen: Freiheit – Macht – Kultur«. ¹⁵¹ Die Vielheit der Zwecksetzungen und Willensstrebungen der Individuen, in deren Zusammenschluss nach Cohen die Aufgabe von Recht und Staat liegt, lässt sich also, wenn man ihre grundlegende Wertorientierung betrachtet, nach Radbruch auf drei große idealtypische Wertsysteme reduzieren.

Radbruch gibt dabei trotz dieses transzendentalen Pluralismus die Idee der Gerechtigkeit nicht auf. Das von ihm, der aristotelischen Tradition folgend, in eine ausgleichende und eine austeilende, also in die Forderung der Gleichheit beim Tausch von Gütern zwischen Gleichen und der von dieser vorausgesetzten Zuschreibung von Gleichheit und Ungleichheit von Personen differenzierte Prinzip der Gerechtigkeit¹⁵² ist jedoch nur das formale Anwendungsprinzip für ein inhaltliches Kriterium, das bei der Bewertung von Rechtsverhältnissen und generell sozialer Zustände sowie im politischen Prozess der Gesetzgebung maßgebend ist. Dies ist der *Rechtswert*. Der Rechtswert verhält sich zur Gerechtigkeit wie inhaltliche Konkretisierungen eines bloß formalen Prinzips, und zwar nach Maßgabe von Wertsystemen, die aus einer Hierarchisierung von mit Aspekten des Gemeinwesens verknüpften Werten bestehen. Er ist das leitende Motiv des sich

149 Zur Parteitheorie Radbruchs vgl. Wiegand (2004): Unrichtiges Recht; Dreier (1999): Gustav Radbruchs rechtsphilosophische Parteienlehre; Poscher (2000): Vom Wertrelativismus zu einer pluralistischen Demokratietheorie; Klein (2007): Demokratisches Denken bei Gustav Radbruch, S. 175–234; Otto (2011): Parteienlehre und demokratischer Rechtsstaat.

150 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 95.

151 Ebd.

152 Radbruch (1993): Die Problematik der Rechtsidee, S. 462.

in der Gesetzgebung manifestierenden bzw. als Kritik an den bestehenden Verhältnissen äußernden Regelungswillens. Unter der Zweckmäßigkeit des Rechts ist dabei nicht nur die Summe der konkreten Güter zu verstehen, die durch das Recht den Rechtsunterworfenen garantiert werden soll, sondern auch das Wertsystem, das bei der Bestimmung von Gütern zur Anwendung gelangt. »Zweckmäßiges Recht heißt wertförderndes Recht«,¹⁵³ formuliert Radbruch entsprechend.

Die Unterschiedlichkeit der Rechtszwecke bedingt die Unterschiedlichkeit von Gerechtigkeitsforderungen mit Blick auf strittige Sachverhalte. Je nachdem, ob man eine personalistische oder eine transpersonalistische Wertorientierung verfolgt, gelangt man zu gegensätzlichen Urteilen in der Frage, welche Rechte etwa dem Staat gegenüber dem Individuum und seinem Eigentum im Falle einer Ausnahmesituation zukommen sollen. Der für die »Kulturtatsache« des Rechts konstitutive Grundwert der Gerechtigkeit ist damit gespalten in mehrere, jedoch zahlenmäßig begrenzte Möglichkeiten der Ausdeutung. Diese Pluralität der möglichen Urteilsgrundlagen politischer Wertung und Zweckbestimmung ist unhintergebar. Radbruch setzt sich damit von seinen philosophischen Lehrern Windelband und Rickert ab, die auf die Erkenntnis der objektiven Rangordnung der Werte und damit auf eine philosophische Anleitung bei der ethischen und existentiellen Orientierung abzielten. Er verhält sich gegenüber der Frage der »wahren« Wertorientierung in theoretischer Perspektive agnostisch und in praktischer Perspektive dezisionistisch: Weil die Orientierung an einem obersten Leitwert nicht objektiv-rational begründet werden kann, kann sie ihren Grund nur in einem subjektiven »Bekenntnis«¹⁵⁴ haben, wie Radbruch ähnlich wie Max Weber¹⁵⁵ schreibt. Der Leitwert nimmt dann aber im Denken des Subjekts den Status eines Axioms ein, auf das alle konkreten, das Gemeinwesen betreffenden Wertungen bezogen sind. Relativistisch ist Radbruchs System, insofern diese subjektiv-dezisionistisch eingesetzten Grundaxiome in theoretischer Hinsicht gleichwertig sind.

Das erste dieser im Verhältnis zueinander inkommensurablen, da auf unterschiedlichen axiomatischen Prämissen basierende Wertsysteme, das der Heidelberger Rechtsphilosoph analysiert, wird als »Personalismus«¹⁵⁶ oder »Individualismus«¹⁵⁷ bezeichnet. In ihm stehen »Recht und Staat um Dienste der Einzelnen«. Dabei ist nicht das Glück des Einzelnen ausschlaggebend, das aus der hier entscheidenden sittlichen Perspektive keinen unbedingten Wert darstellt,

153 Ebd., S. 463.

154 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 27.

155 Vgl. Weber (1988): Der Sinn der »Wertfreiheit«, S. 507 f.

156 Ebd., S. 97.

157 Ebd., S. 98.

sondern es sind die »Glückswürdigkeit« und die »sittliche Bestimmung«¹⁵⁸, die sich an bestimmten geteilten Tugendidealen bemessen. »Der individualistischen Auffassung«, so Radbruch, »ist die höchste Aufgabe des menschlichen Lebens die sittliche Einzelpersonlichkeit, höchste Aufgabe des Staates die Freiheit des Einzelnen, die es ihm ermöglicht, sich zur sittlichen Persönlichkeit auszubilden«.¹⁵⁹ Die Freiheitsrechte, die den Einzelnen gesichert werden sollen, sollen nicht Willkürfreiheit ermöglichen, sondern ihre Entfaltung im Sinne von bestimmten Wertvorstellungen, allen voran jener der Autonomie. Entsprechend wird der Staat instrumentell als »Versicherungsanstalt auf Gegenseitigkeit zum Schutze der Freiheit aller einzelnen gegen die Willkür aller einzelnen« verstanden, er ist nichts selbstständig über den Einzelnen Bestehendes, sondern nur »Verhältnis zwischen den Einzelnen«, das als ein »Vertragsverhältnis«¹⁶⁰ vorgestellt wird. Das Recht dient dem Zweck, die die sittliche Entfaltung der Einzelnen ermöglichenden Bedingungen zu schaffen, indem es den »wildgewachsenen Irrationalismus vielfältig verschlungener gesellschaftlicher Verknüpfung durch ein rationales Minimalsystem sozialer Beziehungen«¹⁶¹ ersetzt.

Dieses sich vertraglich zusammenschließende Individuum ist aber eine Konstruktion, es wird als »individualitätslose[s] Individuum«, »Staatsbürger überhaupt« oder »homo noumenon«¹⁶² gesetzt, in dem von allen »natürliche[n], historische[n], nationale[n] Unterschiede[n]«¹⁶³ abstrahiert wird. Das dem Gesellschaftsvertrag zugrundeliegende vernünftige Rechtsbewusstsein wird in das Individuum hineinprojiziert bzw. ihm unter Absehen von seinen empirischen Eigenschaften zugeschrieben. Als »Kontrahent des Staatsvertrages« wird ein »reines Vernunftwesen« fingiert, »das sein wahres Interesse kennt und sich nur dadurch bestimmen läßt«.¹⁶⁴ Diese »in jedem solchen Individuum unterschiedslos sich darstellende Freiheitskonkretion« ist das »Ziel der Rechtsordnung«¹⁶⁵, nicht das empirische Individuum in seiner vorliegenden Beschaffenheit. Mit Blick auf dieses erzieherische Ziel stellt sich jedoch die Frage, wie der Weg aus dem Zustand der sittlichen Defizienz hin zum Ziel bewältigt werden soll ohne eine autoritative Machtinstanz, die zu einem erzieherischen Zugriff auf die Gesellschaft fähig ist.

In der »überindividuellen Auffassung« hingegen ist der Staat nicht bloßes Mittel mit Blick auf das Leben der Einzelnen, sondern sein letzter Zweck. Die

158 Ebd., S. 99.

159 Radbruch (1922): Kulturlehre des Sozialismus, S. 10.

160 Ebd.

161 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 116.

162 Ebd., S. 118.

163 Ebd., S. 123.

164 Ebd., S. 115.

165 Ebd., S. 123.

»höchste Aufgabe des menschlichen Lebens« liegt in der »Ehre der Nation«, jene des Staates in der »Macht, die es ihm ermöglicht, die nationale Ehre zu wahren«: Nation und Staat werden als »ein Ganzes über den Einzelnen – ein Organismus, zu welchem die Einzelnen sich verhalten wie die einzelnen Glieder zum ganzen Leibe« – verstanden. Sie sind an sich werthhaft, ihre Ansprüche gegenüber den Individuen bedürfen also keiner Rechtfertigung mit Blick auf deren Bedürfnisse. Vielmehr haben umgekehrt »die sittliche Tüchtigkeit des Einzelnen«, aber auch der »Kulturbesitz der Nation« nur den »abgeleiteten Wert nationaler Machtfaktoren«¹⁶⁶; der »Wert« des Einzelnen und der kulturellen Hervorbringungen bemisst sich an ihrem Nutzen für den im Kampf mit anderen Staaten stehenden Gemeinwesen. Staat und Nation sind die Instanzen, in Bezug auf die die individuelle Existenz Sinn erhält.

Es ist hier unschwer das Ethos des wilhelminisch-preußischen Staates wiederzufinden, das im ersten Kapitel dieses Buches mit Blick auf Arnold Metzger zum Thema wurde. Während das leitende Motiv im Personalismus die Rationalisierung und Versittlichung der menschlichen Beziehungen ist, ist die überindividuelle Anschauung vom »Glaube[n] an die Wertverwirklichung in der Weltgeschichte«¹⁶⁷ bestimmt. Der Staat wird als »Vereinigung nicht nur seiner gegenwärtigen, sondern auch aller zukünftigen Mitglieder« verstanden, in die das Individuum »mit allem was es ist und hat, in seiner ganzen konkreten Individualität« eingeordnet ist, um die »Pietätspflichten der Gegenwart gegenüber der Vergangenheit«¹⁶⁸ zu erfüllen. Diese Berücksichtigung der konkreten Individualität gerade in der überindividuellen Anschauung, die dem abstrakten Individuum der personalistischen Anschauung entgegengesetzt ist, entspringt dem Prinzip, dass der Staat als Machtgebilde im geschichtlichen Kampf um das Dasein entscheiden kann, in welcher Weise er sich die vorhandenen Kräfte dienstbar macht. Der überindividuellen Auffassung entspricht eine »ständische Gliederung des Staates«. Wird das Individuum

unmittelbar dem Staatsganzen [eingeordnet], so würde es nur ganz partiell, nur in der ganz abstrakten Eigenschaft als Staatsbürger erfaßt werden. Es gilt deshalb, durch ein System von Organisationen zwischen den Einzelnen und dem Staat das Individuum mit möglichst vielen Zügen seiner Eigenart in das Gemeinschaftsleben zu verflechten: als Gatten, Vater und Hausherrn, als Städter und Landmann, als Edelmann oder Bürger, als Kaufmann, Bauer oder Handwerker; es gilt in diesen engeren Organisationen die Kräfte der konkreten Individuen möglichst vollständig zu sammeln und sie, gesammelt und gebunden, mit ihnen schließlich der umfassendsten Organisation, dem Staate, anzugliedern.¹⁶⁹

166 Radbruch (1922): Kulturlehre des Sozialismus, S. 10.

167 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 126.

168 Ebd., S. 126.

169 Ebd., S. 129.

Die Individualisierung, die gerade in der überindividuellen Anschauung stattfindet, beinhaltet darüber hinaus die Ablehnung der formellen Gleichheit der Subjekte. Radbruch zitiert Heinrich von Treitschke als Vertreter dieser Anschauung, nach dem »mit dem Satz von der ursprünglichen Ungleichheit der Menschen [...] alles politische Denken beginnen«¹⁷⁰ müsse. Dementsprechend ist dem auf dem überindividuellen oder auch »konservativen«¹⁷¹ Wertesystem aufbauenden Staat ein ausgeprägter hierarchisch-autoritärer Charakter zu eigen, der »Volkvertretung« im Rahmen von »Selbstverwaltungskörper[n]« der berufsständischen Korporationen und regionalen Einheiten als »natürlichen Gruppen und organischen Gliederungen des Volkes« zulässt, nicht aber das »atomisierende allgemeine Wahlrecht« und insbesondere nicht die politische Partizipation der Masse »ohne feste Stellung in dem Organismus der sachlichen Interessen und Berufszweige«¹⁷², also des vierten Standes.

Die »transpersonale Auffassung« schließlich mit ihrer Orientierung an den Werkwerten »sucht die höchste Aufgabe des menschlichen Lebens nicht in ihm selber, im Leben der Einzel- und Gesamtpersönlichkeit, sondern in den Werken, die es hervorbringt, und in der Gesamtheit dieser Werke: der Kultur«. Die Einzelnen gelten hier als »Mitarbeiter eines Baus«, sie sind nicht »unmittelbar von Mensch zu Mensch« verbunden, sondern »mittelbar durch das Werk, das sie in Arbeitsteilung und Arbeitsgemeinschaft miteinander zusammenschließt«. Der Staat hat dann die Aufgabe, die Bedingungen dieser gemeinsamen Arbeit zu optimieren; er hat dementsprechend »nur genau so viel Wert wie die Kultur, die er in sich schließt«, der einzelne Staatsangehörige wiederum »nicht mehr an persönlichem Wert als an sachlicher Hingabe an die Kulturaufgabe, vor die er gestellt ist«. ¹⁷³ Anders als der Staat des Überindividualismus, der die Einzelnen seinem Disziplinarregime, seinen Regeln und Befehlen unterwirft, ihnen bestimmte Rollen zuteilt und zu seinen Machtzwecken gebraucht, ist das Werk der Kultur Ergebnis der Gestaltung und lebt damit weniger von der Pflichterfüllung durch den Einzelnen als von seinen schöpferisch-kreativen Potentialen. Von der formalen Gleichheit wird hier ebenso abgewichen wie in der überindividuellen Anschauung; die Individualisierung ist hier aber eine, die über die Zuteilung von Rollen und Funktionen hinausgeht und die mit Blick auf die konkreten Fähigkeiten und natürlichen Unterschiede der Einzelnen stattfindet.

Die »Wertunterschiede der Individuen« fallen hier, wo das Leistungsprinzip ausschlaggebend ist, potentiell sogar noch ausgeprägter aus als in der Hierar-

170 Zit. n. ebd., S. 130.

171 Ebd., S. 125.

172 Ebd., S. 134.

173 Radbruch (1922): Kulturlehre des Sozialismus, S. 11.

chie des konservativen Staates; »zwischen Hochadel und Bürgertum, zwischen Reich und Arm gibt es offenbar bei weitem nicht so viele Abstufungen wie zwischen Genie und Idiot; die Aristokratie des Geistes hat noch mehr Grade als die Aristokratie der Geburt.« Dementsprechend besteht in einer konsequent nach dem transpersonalen Prinzip eingerichteten Gesellschaft eine auf der »aristokratischen Schichtung« beruhende »herrschaftliche Verfassung«, die zwar Bewegungen zwischen den Schichten nicht wie die konservative Ständeordnung ausschließt, jedoch vom »Willen der Oberen« abhängig macht, die sich hier als herrschende Schicht durch die Auswahl der Besten aus den niederen Schichten als »Reservoir«¹⁷⁴ reproduziert. Hier liegt der Vergleich mit Natorps Sozialidealismus nahe, dessen Gliederungsprinzip an Leistung und spezialisierten Fähigkeiten ausgerichtet ist und sich den Staat als eine umfassende »Arbeitsgemeinschaft« vorstellt.

»Vertrag, Organismus oder Bauhütte« seien die »bildlichen Schlagworte«, die die »drei Formen des sozialen Lebens«¹⁷⁵ kennzeichnen. Diese drei idealtypischen sozialen Imaginationen decken nach Radbruch das Spektrum von möglichen parteiideologischen Rechts- und Staatsauffassungen ab. Die Typologie der politisch-rechtlichen Wertsysteme wird entsprechend auf die Parteien seiner Gegenwart angewandt. Da es sich um idealtypische Konstruktionen handelt, bestehen bei diesen allerdings auch Mischungsverhältnisse. Eine klare Zuordnung ist nur bei dem der überindividuellen Anschauung angehörigen Nationalismus und Konservativismus möglich. Besonders komplex ist dabei das individualistische Prinzip. Hier bestehe nämlich eine Binnendifferenzierung in zwei Verständnisse des grundlegenden Wertes der sittlichen Entfaltung der Individuen. Sowohl die liberale wie die demokratische Idee gehen von vernünftigen Subjekten aus und sprechen Recht und Staat eine erzieherische Funktion zu, jedoch wird die Frage der autoritativen Instanz, die diese Funktionen ausübt, und damit die Frage der Macht im Staat in gegensätzlicher Weise beantwortet. Dem demokratischen Prinzip der Volkssouveränität entspricht die Idee der Selbsterziehung, nach der die inhaltliche Bestimmung des dem Recht zugrundeliegenden Persönlichkeitsideals zur Gänze beim Volk liegt, während dem liberalen Prinzip nach Staat und Recht die Funktion haben, bestimmte, nicht zur Disposition stehende Rechte zu garantieren, nämlich »Menschenrechte, Grundrechte, Freiheitsrechte des Einzelnen« als »Stücke der natürlichen, vorstaatlichen Freiheit«, in deren »Schutze« der Staat seine einzige »Aufgabe und seine Rechtfertigung«¹⁷⁶ hat.

174 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 145.

175 Radbruch (1922): Kulturlehre des Sozialismus, S. 11.

176 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 138.

Dem liberalen Prinzip der Rechtsgarantie steht also das demokratische Prinzip der Selbsterziehung gegenüber. Dem Liberalismus entspricht, um hier wieder auf die in der Diskussion Hermann Cohens eingeführte kantische Unterscheidung anzuwenden, die bestimmende Urteilskraft, in der »der zum Grunde gelegte Begriff vom Objekte der Urteilskraft die Regel vorschreibt und also die Stelle des Prinzips vertritt«, in der also der Inhalt der Politik und der Zweck des Staates in dem den Grund- und Menschenrechten zugrundeliegenden normativen Menschenbild¹⁷⁷ festgeschrieben sind, während der Demokratie die reflektierende Urteilskraft entspricht, deren Leistung darin besteht, »gegebene Vorstellungen [...] in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff [...] zu vergleichen und zusammen zu halten«. ¹⁷⁸ Die reflektierende Urteilskraft verfährt, so Kant, »technisch« und »künstlich«, insofern sie einen Begriffsinhalt erst herstellt;¹⁷⁹ dementsprechend gibt es für die Demokratie keine andere Geltungsquelle des Rechts als den sich äußernden Willen und das Gewissen¹⁸⁰ der Individuen selbst. Dies bedeutet jedoch nach Radbruch keine »Preisgebung der allgemeinen Geltung der Sittlichkeit« oder der »sittliche[n] Norm«; lediglich erhalte hier die Norm »erst durch ihre Anwendung auf die verschiedenen Individuen ihren Inhalt«. ¹⁸¹ Die demokratische Abstimmung ist als Befragung des Staatsvolkes zu verstehen, welches nun das dem Recht zugrundeliegende normative Menschenbild sein soll; sie ist

177 Vgl. Radbruch (1993): *Der Mensch im Recht*, S. 472.

178 Kant (1974): *Kritik der Urteilskraft*, S. 24. Radbruch führt in den *Grundlinien der Rechtsphilosophie* aus, dass die unterschiedlichen Ergebnisse der Anwendung der sittlichen Norm darin begründet seien, dass sie »in jedem einen andern charakterologischen Sachverhalt« vorfinde, »auf den sie angewendet werden will, und ihre Anwendung muß deshalb zu anderen Forderungen führen, mit genau derselben Notwendigkeit, kraft welcher sich aus demselben Obersatz vermöge verschiedener Untersätze ganz verschiedene Schlüsse ergeben«. Radbruch (1914): *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, S. 142. Die Anwendung der Norm besteht also darin, dass unterschiedliche Untersätze zu einem identischen Obersatz gefunden werden. Ein subjektives Moment ist allerdings erst dann gegeben, wenn nicht bloß auf unterschiedliche Sachverhalte bezogene Untersätze unter einen identischen Obersatz subsumiert werden, sondern wenn die Subsumption von unterschiedlichen, jedoch auf einen identischen Sachverhalt bezogenen Untersätzen unter den Obersatz erfolgt. Das subjektive bzw. individuell-variable Element liegt darin, ob vom Subjekt x des Untersatzes der Subjektbegriff des Obersatzes prädiert wird oder nicht. Weil dieser subjektive Faktor im Urteil in einer bewussten Einschätzung beruht, ist hier die reflektierende Urteilskraft im Sinne Kants am Wirken, denn hier würde nicht mehr deduziert, sondern der Subjektbegriff des Obersatzes (d. h. der Mittelbegriff) inhaltlich bestimmt werden. Ein Beispiel wäre mit Blick auf die bereits im Vorhergehenden diskutierte Selbstzweck-Formel des kategorischen Imperativs die Frage, ob die Lohnarbeit im Kapitalismus einer selbstzweckhaften Existenzweise entspricht oder nicht: Alle Verwendung von Menschen als reine Mittel zum Zweck ist abzuschaffen (Obersatz). Lohnarbeit ist/ist nicht Verwendung von Menschen als reines Mittel zum Zweck (Untersatz). Lohnarbeit ist/ist nicht abzuschaffen (Schluss).

179 Kant (1974): *Kritik der Urteilskraft*, S. 26.

180 Radbruch (1914): *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, S. 142.

181 Ebd., S. 141.

ein Wettbewerb der unterschiedlichen Einlösungsversuche des sittlichen Zusammenschlusses. Die konsequente Durchführung des demokratischen Prinzips enthält diesem Tribunal des Volkes nichts vor. Hingegen erscheint dem Liberalismus »der sittliche Wert als ein für alle gleichermaßen gültiges, inhaltlich bestimmtes Vorbild« und nicht verhandelbarer, »unüberbietbare[r], also unendliche[r] sittliche[r] Wert«. ¹⁸²

»Demokratismus«¹⁸³ und Liberalismus bergen bei einer einseitigen Umsetzung Gefahren: Im Falle des ersteren liegen diese je nach Homogenitätsgrad einer Gesellschaft zum einen beim Absolutismus des Mehrheitswillens, zum anderen bei einer keine legitime Machtausübung mehr erlaubenden Diversifizierung der moralischen Orientierungen, während die Gefahr beim Liberalismus im Überhandnehmen eines elitär-autoritären Erziehungsstrebens bei gleichzeitig fehlenden Machtmöglichkeiten liegt.¹⁸⁴ Die Spannung zwischen beiden Prinzipien spiegelt sich im Parteienspektrum: Eine demokratisch orientierte liberale Partei sieht Radbruch in den letzten Jahren des Kaiserreiches in der Fortschrittlichen Volkspartei, die in der Weimarer Republik in der Deutschen Demokratischen Partei aufgehen sollte; als »traditionell« liberale Partei gilt ihm die Nationalliberale Partei bzw. die spätere Deutsche Volkspartei.¹⁸⁵ Der transpersonalen Auffassung ordnet Radbruch die katholische Zentrumspartei als »Vertreterin eine[s] an der Werkkultur orientierten Staats- und Rechtsideals«¹⁸⁶ zu. Der Anarchismus ist, insofern er einen gesellschaftlichen Idealzustand anvisiert, in dem allgemein geteilte Grundwerte und Normen so weit verinnerlicht sind, dass ihre Sicherung durch staatlichen Zwang und damit das Recht nicht mehr notwendig ist, radikaler, man mag auch sagen: utopischer Liberalismus.¹⁸⁷

Die Zuordnung des Sozialismus schließlich, dessen ideologische Neubegründung auf der Basis der Wertphilosophie ein zentrales Anliegen ist, gestaltet sich nach Radbruch aufgrund der unterschiedlichen Orientierungen innerhalb dieser Strömung am schwierigsten. Grundsätzlich ist der Sozialismus individualistisch orientiert, nämlich radikal demokratisch,¹⁸⁸ insofern er den Formalismus des bürgerlichen Rechts angreift und vom Recht die permanente Annäherung und Anpassung an die konkrete materielle Situation der Einzelnen verlangt. Die Unabhängige Sozialdemokratie mit ihrer Propagierung der »Freiheit vom

182 Ebd. Zur Dialektik von liberalem normativem Menschenbild und demokratischer Selbsterziehung siehe Abschnitt 10 dieses Buches.

183 Ebd., S. 137.

184 Zur gegenwartsphilosophischen Kritik entsprechender Entwicklungen vgl. Loick (2017): Juridismus.

185 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie.

186 Ebd., S. 150.

187 Ebd., S. 140.

188 Ebd.

Staat« und der Selbstorganisation im Räteystem weise darüber hinaus liberale Tendenzen auf, die Mehrheitssozialdemokratie hingegen, die sich bereits vor der Novemberrevolution, nämlich seit 1914, als staatstragende Partei mit nationalem Einschlag zu erkennen gegeben hat, überindividuelle Elemente, die schließlich beim Kommunismus mit seinem Ziel einer Diktatur des Proletariats und seiner »Machtideologie«¹⁸⁹ weit ausgeprägter vorhanden seien, wenn auch nicht mehr durch den Nationen-, sondern den Klassenbegriff gerahmt.

In seiner *Kulturlehre des Sozialismus* von 1922 fügt Radbruch diesen existierenden Spielarten eine weitere, an der transpersonalen Anschauung orientierte hinzu: die Vorstellung des Sozialismus als Synthese von Individualismus und Transpersonalismus in der »Gemeinschaft einer gemeinsamen Sache, einer gemeinsamen Arbeit, eines gemeinsamen Werkes«, von »mannigfachen Werkgemeinschaften eines Volkes«, die sich zu der »Kulturgemeinschaft der Nation« zusammenfügen, die wiederum sich in die »national gegliederte Kulturgemeinschaft der Menschheit«¹⁹⁰ einfügt. »Kameradschaft, Gemeinsinn, Arbeitsfreude«¹⁹¹ stellen hier die Grundtugenden dar, die Einzelnen dienen mit »Hingabe« und »Sachlichkeit« dem Gemeinschaftswerk, das über den Einzelnen Gewalt gewinnt,¹⁹² das aber keine Aggression nach außen hin enthält wie der Staat der überindividuellen Auffassung, sondern sich in dem gewaltlosen Wettbewerb der Kulturleistungen bewähren will. Die »Bauhütte« ist wie bereits erwähnt das mit der transpersonalen Auffassung assoziierte zentrale Schlagwort: Es ist letztlich ein harmonistisches, sich von sozioökonomischen Aspekten völlig ablösendes, an einem romantisierenden Bild des christlichen Mittelalters mit seiner kulturellen Homogenität, seinen Zünften als Arbeitsgemeinschaften und seiner Werkfrömmigkeit orientiertes, hochgradig ästhetisiertes Ideal, das der Philosoph bewirbt und dem eine elitäre Ablehnung der modernen Massenkultur gegenübersteht, in der Radbruch nicht mehr als einen »Jahrmarkt der Eitelkeiten, ein Kino der Sensationen«¹⁹³ erkennen will.

189 Radbruch (1922): *Kulturlehre des Sozialismus*, S. 17.

190 Ebd., S. 20.

191 Ebd., S. 23.

192 Ebd., S. 25.

193 Ebd., S. 28. Die Verachtung für das Kino, die Radbruch zeigt, ist besonders vielsagend, erlebte es doch zur Zeit des Entstehens dieser Sätze als massenwirksame Kunstform und damit für die politische Kommunikation zentrales Medium einen rasanten Aufstieg.

9.4.2 Befriedung durch Relativismus

Radbruch zeigt sich wie auch Natorp als unter dem Einfluss politisch-romantischer Vorstellungen stehend, die auch im Kontext der Weimarer Sozialdemokratie nicht ohne Wirkung geblieben ist.¹⁹⁴ Es ist dies nicht der Teil seines Werkes, der ihn im Kontext dieses Buches zum hier interessierenden Denker macht. Vielmehr liegt Radbruchs Relevanz in dessen Parteienlehre als philosophischem Beitrag zur Konstituierung eines demokratischen Dispositivs. Primär mit Blick auf die an die Schalthebel der Macht gelangte Sozialdemokratie, aber darüber hinausgehend die ganze Parteienlandschaft betreffend wird hier der Versuch unternommen, eine kritizistische Einschränkung von Geltungsansprüchen zu etablieren, die die bestehenden politischen Ideologien und Parteien mit der Praxis der parlamentarischen Kompromisse versöhnen würde. Es geht darum, im Übergang von der Monarchie zur Demokratie eine politische Kultur für die Praxis des politischen *Handels* bereit zu machen, die im Krieg noch durch die Selbstbeschreibung geprägt war, eine der Helden und nicht der Händler zu sein,¹⁹⁵ und in der der mit dem Parlamentarismus unvereinbare »Gesinnungsmilitarismus«¹⁹⁶ als Ausdruck erhobener Wahrheitsansprüche zur politischen Tugend erklärt wurde, mithin also darum, in der Philosophie dem für die liberale Demokratie unentbehrlichen *politischen Handelsgeist* den Weg zu bereiten.

Parteiideologien sind nach Radbruch als die historisch gewachsenen und sich permanent weiterentwickelnde kulturelle Bedeutungssysteme zu verstehen, in denen sich die Wertgebilde des Individualismus, des Überindividualismus und des Transpersonalismus manifestieren. Diese Wertgebilde sind aber selbst nicht historisch und wandelbar, sie haben nach Radbruch apriorischen und transzendentalen Status, womit sie die Möglichkeiten politischer Wertung und Zweckbestimmung abstecken. Die von Radbruch definierten Wertgebilde enthalten die Gesamtheit der Maßstäbe möglicher wertender Haltungen gegenüber gesellschaftlichen Sachverhalten. Als transzendente Bedingung der Möglichkeit solcher Wertungen sind sie dabei nicht als bloße Klassifikationen von empirischen Wertungsakten anzusehen. Die Frage ist dann aber, wie die von Radbruch behauptete Vollständigkeit der Wertgebilde und ihre logische Gleichrangigkeit begründet werden könnte, ohne auf die Erfahrung zu rekurrieren.

Radbruch verfährt mittels einer deduktiven Konstruktion; die Dreiheit der Rechtszwecke wird aus der Anwendung der drei absoluten Werte des Wah-

194 Vgl. die Ausführungen Franz Walters über den nationalistischen Flügel im deutschen Jungsozialismus, dem Hofgeismarer Kreis; Walter (1986): Nationale Romantik und revolutionärer Mythos, S. 38–50.

195 Vgl. Sombart (1915): Händler und Helden.

196 Scheler (1919): Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung, S. 46.

ren, Guten und Schönen auf das Recht abgeleitet. Diese absoluten Werte hatte Wilhelm Windelband als oberste Wertungsgesichtspunkte des »Normalbewusstseins« postuliert, das bei Windelband das axiologisch revidierte transzendente Bewusstsein Kants darstellt und der Allgemeingültigkeit der Wertkategorien und ihrer Hierarchie zugrunde gelegt wurde.¹⁹⁷ Gerechtigkeit, die für sich genommen ein inhaltsleeres, formales Prinzip ist, wird ausgehend von diesen grundlegenden Wertungsgesichtspunkten gedeutet, das Recht als soziale Regelung wird in den Dienst einer von diesen absoluten Werten bestimmten Zwecksetzung gestellt. Aus dieser Anwendung der absoluten Werte auf die Gerechtigkeit bzw. das Recht ergeben sich die drei »grundsätzlichen Auffassungen des menschlichen Zusammenlebens«¹⁹⁸: »Das Gute verkörpert sich in Einzelpersonen« oder aber in »Gesamtpersonen« und »Menschengesamtheiten« und ist dadurch die Grundlage der individualistischen und der überindividuellen Auffassung; das »Schöne und Wahre« hingegen »in künstlerischen, wissenschaftlichen Werken«¹⁹⁹, womit es die transpersonale Auffassung begründet.

Dass damit der Erweis der Vollständigkeit der Rechtszwecke von diesen selbst auf die »absoluten Werte« verschoben wird und dass sich mit Blick auf letztere durchaus »Indizien für ihre Unvollständigkeit«²⁰⁰ vorbringen lassen, ist Radbruch durchaus bewusst. Die Bestätigung erfolgt jedoch vom anderen Ende der deduktiven Konstruktion her, nämlich der Erklärungskraft des aus den Windelbandschen absoluten Werten abgeleiteten Schemas. Der Philosoph meint, durch das im Durchgang durch die Parteienlandschaft seiner Zeit deutlich gewordene »Zusammenfallen des aprioristisch gewonnenen Systems der möglichen rechtsphilosophischen Ausgangspunkte mit der Klassifikation der empirisch gegebenen Parteien« die »endgültige Rechtfertigung« seines deduktiven »Systems« geleistet zu haben, wobei er – ohne daraus Konsequenzen zu ziehen – zugibt, dass Ideologien wie der nationalistische Demokratismus²⁰¹ mit seiner gleichzeitigen Akzentuierung des individuellen und des überindividuellen Elements, aber auch den Staat gänzlich zu transzendieren suchende Ideologien wie der orthodoxe Marxismus²⁰² problematische Grenzfälle darstellen. Durch die Ableitung der einzelnen ideologischen Standpunkte im Ausgang von seiner triadischen Matrix der Wertgebilde sei belegt, dass in dieser Matrix die »Denkmöglichkeit der einzelnen Parteirichtungen« erschöpfend begründet liegt und die Antwort auf die Frage gegeben sei: »Wie ist Liberalismus, Demokratie, Kon-

197 Vgl. Windelband (1914): Einleitung in die Philosophie, S. 255.

198 Radbruch (1922): Kulturlehre des Sozialismus, S. 9.

199 Radbruch (1993): Die Problematik der Rechtsidee, S. 463.

200 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 84.

201 Ebd., S. 143.

202 Ebd., S. 155.

servativismus möglich? Welches sind die Voraussetzungen, ohne die sie nicht gedacht werden können, welches die weltanschaulichen Wurzeln, aus denen sie sich mit systematischer Notwendigkeit entfalten?«²⁰³

Radbruchs Rechtsphilosophie zeichnet sich gegenüber einer formalistischen Rechtstheorie wie jener Kelsens,²⁰⁴ die den Rechtsinhalt als bloß kontingent und damit für einen philosophischen Rechtsbegriff unerheblich ansieht und das rationale Element des Rechts allein in seiner Form erkennt, dadurch aus, dass sie eine apriorisch-deduktive Theorie der möglichen Inhalte des Rechts bzw. des sich in diesem ausdrückenden Ordnungswillens vorzulegen sucht. In den Wertgebilden wird hier die transzendente Grundlage für die denkmöglichen Zwecke des Rechts gesehen, also der durch es bewirkten, an bestimmten Wertidealen ausgerichteten Gestalten sozialer Organisation. Die Reduktion der politischen Ideologien auf die drei grundlegenden Wertkonstellationen bedingt eine hochgradige Abstraktheit, zu der die einzelnen Anschauungen ausgedünnt werden. Zudem weist Radbruchs System, in dem die einzelnen Ideologien und Staatsideale als Teile des apriorischen Spektrums denkbarer Rechtszwecke schlicht nebeneinander gereiht werden, einen statischen Charakter auf. Aber gerade in dieser theoretischen Schwäche kann mit Blick auf die politische Intention, die Radbruch verfolgt, ein Gewinn gesehen werden. Die Enthistorisierung der Ideologien, die als zu unterschiedlichen Zeitpunkten der Geschichte mit Blick auf unterschiedliche werttragende Gegenständlichkeiten aktualisierte, jedoch jederzeit »a priori« gegebene Denkmöglichkeiten von Staatlichkeit erscheinen, rückt die mit Blick auf das Freiheitsverständnis bei Marx im Vorhergehenden diskutierte dialektische Relation von Wert und Wirklichkeit, damit aber auch die Vorstellung eines auf ein bestimmtes Ziel als *Lösung eines Problems* hinzielenden teleologischen Prozesses aus dem Blickfeld. Damit verliert aber auch die Vorstellung einer »Entscheidung« im Kampf der Weltanschauungen ihre Bedeutung. Mit ihrer Begründung in einer als transzendental verstandenen Struktur der Wertgebilde erhält jede Parteiideologie in gleichem Maße die Dignität, Manifestation einer in der Vernunft selbst liegenden Spaltung zu sein. Von der Warte der Rechtsphilosophie aus ist keinem Standpunkt der Vorzug zu geben, sie stehen gleichberechtigt nebeneinander.

Das Absehen von der sozioökonomischen Grundlage betrifft nur die axiologische Grundlegung der Rechts- und Staatsideale, nicht aber die sozioökonomischen Motive der Parteinahme für die unterschiedlichen Ideologien. Dass ökonomische Interessen die Unterstützung für bestimmte Parteien und Weltanschauungen motivieren, steht für Radbruch außer Frage: »Jede ökonomische Interessengruppe [bildet] eine ihrem Interesse entsprechende politische

203 Ebd., S. 96.

204 Vgl. das systematische Hauptwerk Kelsens: Kelsen (2008): Reine Rechtslehre.

Ideologie aus, die was ihrem Interesse entspricht, als von der Staatsidee gefordert²⁰⁵ erscheinen lässt. Für Persönlichkeits-, Gemeinschafts- und Werkwerte sind Personen in unterschiedlichen sozioökonomischen Situationen in unterschiedlichem Maße empfänglich. »Die Verschiedenheit der Parteien«, so Radbruch, »ergibt sich aus dem Gegensatz ihrer Interessen und ihrer Ideen. Die Idee erscheint dabei zunächst nur als das berücksichtigende Gewand, mit dem das Interesse seine Blöße deckt.«²⁰⁶ Hier nähert sich Radbruch wieder Marx an. In der Diskussion von dessen Kritik an Politik und Staat wurde erörtert, dass nach Marx Politik die Durchsetzung einer Bestimmung des verbindenden Allgemeinen, einer Vorstellung des *bien commun* und der Gerechtigkeit anstrebt, in der die spezifischen Interessen einer sozialen Gruppe als die Interessen der Gesamtheit erscheinen sollen. Wenn die Wertgebilde oder »Ideen« die »berücksichtigenden Gewänder« sind, durch deren Anlegen das Interesse sich verschleiert, so sind sie das entscheidende Mittel, durch das die Ideologie die Läuterung des Partikularen zum Allgemeinen vollzieht.

»Auch der blindeste Interessenkampf [entfaltet] mit immanenter Notwendigkeit sittliche Kräfte, [erzeugt] sittliche Werte, die zu unterscheiden sind von den Trieben, aus denen der Kampf empirisch entstand«,²⁰⁷ schreibt der Philosoph Richard Böttger bereits 1909 in seiner interessanten Schrift *Die politische Bedeutung der Philosophie*. Für Böttger kommt in der »allgemeinen Weltanschauung«, um die sich eine »gesellschaftliche Gruppe, die Macht im Staat für ihre realen Interessen erstrebt«, sammelt, zu den sozioökonomischen Interessen als »Unterlage« etwas hinzu, nämlich das »von ihnen deutlich unterscheidbare selbstständige Bedürfnis des Menschen, [...] sich in der Welt überhaupt zu orientieren, sich Klarheit über seine Stellung zur Welt, zum Schicksal zu gewinnen.«²⁰⁸ Emil Lederer, den Radbruch in seiner Rechtsphilosophie rezipiert,²⁰⁹ hat diesen Mechanismus der Sublimierung des sozioökonomischen Interesses zur ethisch-existentialen Wertorientierung einige Jahre später aus soziologischer Perspektive in seinem Aufsatz »Das ökonomische Element und die politische Idee im modernen Parteiwesen« analysiert. Das Einzelinteresse der Gruppen wird, argumentiert Lederer, »in der nach außen gerichteten Ideologie« derselben »niemals um seiner selbst willen postuliert, sondern mit dem allgemeinen Interesse motiviert«, wobei jedoch durchgehend zu beobachten ist, »daß die weitergehenden, über die speziellen Interessen hinausgehenden Gesichtspunkte noch immer mit dem speziellen Interesse in strikter Übereinstimmung bleiben und von diesem speziell-

205 Radbruch (1904): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 97.

206 Radbruch (1922): Kulturlehre des Sozialismus, S. 13.

207 Böttger (1909): Die politische Bedeutung der Philosophie, S. 24.

208 Ebd., S. 30 f.

209 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 96.

len Interesse aus konstruiert werden«. ²¹⁰ Die politische Partei kämpft, anders als die wirtschaftliche Interessenorganisation, ausschließlich im Namen eines Prinzips ²¹¹ und arbeitet ausgehend von diesem eine umfassende und systematische Weltanschauung aus:

Die Armeen des Parteikampfes müssen um nicht überflügelt zu werden, ihre ideelle Front breiter und breiter strecken, über *alle* Fragen des öffentlichen Lebens eine programmatische Ansicht zu haben, auch über solche, die mit ihrem ursprünglichen Interesse nur in sehr lockerem oder gar keinem [sic!] Zusammenhange stehen. So nimmt das Parteiprogramm immer mehr Forderungen in sich auf, die nur noch ideologisch motiviert, nicht mehr soziologisch bedingt sind. ²¹²

Der ideologische Überbau verselbstständigt sich also gegenüber dem sozioökonomischen Unterbau und stellt zunehmend von den ursprünglichen ökonomischen Motiven unabhängig gewordene normative Ansprüche. Im Laufe der Existenz einer Partei schart sich »um die Kerntruppe, die durch ein Interesse gerade an diese Ideologie gebunden ist« und die eine führende Rolle im Bereich des Kulturellen und Sittlichen einnimmt, ein wachsender Kreis von Mitgliedern und Anhängern, deren Zugehörigkeit nicht mehr in der Identität der ökonomisch bedingten Interessen begründet ist, sondern »durch die Idee der Partei bestimmt wird und die deshalb auf die folgerichtige und restlose Durchführung der Idee auch auf Kosten des Interesses dringen«. Ein gewisser Triumph des Ideellen über das Materielle besteht hier darin, dass die Ideologie sich als System von Kulturbedeutungen bzw. als Wertesystem gegenüber ihrem Ursprung im Interesse und in der sozialen Position jener Gruppe verselbstständigt:

Gewiß ist, wie der Wunsch der Vater des Gedankens, so das Interesse die Mutter der Idee. Aber wie andere Mütter, vermag auch das Interesse nicht zu verhindern, daß seine Tochter heranwächst, mündig wird und ihr eigenes Leben führt. In dem Augenblick, da das Interesse sich auf die Idee beruft, liefert es sich seinerseits der Logik dieser Idee aus, die sich nunmehr nach ihrem eigenen Gesetze weiterentfaltet, möglicherweise auch gegen das Interesse, das sie zu seinem Dienste gerufen hat. Das Interesse kann sich der Idee nicht bedienen, ohne seinerseits der Idee dienstbar zu werden. ²¹³

Dabei spielen die »Intellektuellen« ²¹⁴ eine besondere Rolle, in der Radbruch – in Vorwegnahme des Theorems von der »freischwebenden Intelligenz« ²¹⁵ Karl

210 Lederer (1912): Das ökonomische Element und die politische Idee im modernen Parteiwesen, S. 543.

211 Vgl. ebd., S. 553.

212 Radbruch (1922): Kulturlehre des Sozialismus, S. 14. Ähnlich auch später Groethuysen (1932): Dialektik der Demokratie, S. 34, 50.

213 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 96.

214 Radbruch (1922): Kulturlehre des Sozialismus, S. 14.

215 Mannheim (1995): Ideologie und Utopie, S. 135.

Mannheims – eine besondere Nachrangigkeit der ökonomischen Motivation sieht.²¹⁶

Das Wertgebilde oder Wertideal ist als die axiologische Konzeptualisierung dessen zu sehen, was Lederer »Prinzip« nennt. Die Wertideale der Persönlichkeit, der Gemeinschaft und des Werkes sind letzte Maßstäbe, die bei der Bewertung und Deutung von sozialen Sachverhalten oder der eigenen Situation zur Anwendung kommen. Die potentiellen Unterschiede der Wertorientierungen mit Blick auf die rechtsförmige Ordnung des sozialen Zusammenlebens werden durch die konkrete Verfasstheit der Subjekte, genauer gesagt ihre sozialen Situiertheit gleichsam aktualisiert. Die denkmögliche Pluralität von Wertgebilden wird eine aktuelle Pluralität der Wertorientierungen dadurch, dass die für die Artikulation politischer Ansprüche und Gerechtigkeitsforderungen unerlässliche Einnahme des Standpunktes des Allgemeinen als Anwendung eines solchen Maßstabes erfolgt; das Allgemeine wird mittels eines solchen Maßstabes formuliert und konstruiert. Entscheidend für die Ideologie ist, dass Affinitäten zwischen bestimmten Wertidealen und den ökonomischen Positionen der sozialen Gruppen bestehen, die durch den Rekurs auf Wertideale eine privilegierte Position verteidigen oder aber die Einnahme einer begehrten Position anstreben, und dass diese Affinitäten zu breiten Zusammenschlüssen von Gruppen im Namen von bestimmten Idealen führen. Die Anziehungskraft eines Wertideals oder -gebildes liegt in dieser Korrespondenz zwischen Wertrationalität der Ideologie und Zweckrationalität der Interessenverfolgung begründet.

Je erfolgreicher eine Ideologie ist, desto stärker löst sie sich von ihrem Ursprungskontext ab, desto größer ist die Zahl sozialer Gruppen, die den Wertmaßstab nun von der Warte ihrer jeweiligen eigenen sozioökonomischen Interessen aus anrufen und anwenden. Die Wertideale können in diesem Prozess der ursprünglichen Gruppe schließlich gänzlich entwendet werden, Interesse und Ideologie, Zweckrationalität und Wertrationalität miteinander in Widerspruch geraten. Ein naheliegendes Beispiel, das Radbruch gibt, ist die Demokratie, die, »aus bürgerlichen Interessen entsprungen, aber aus Gerechtigkeitsforderung verkündet«, dem »politischen Aufmarsche des Proletariats«²¹⁷ dienstbar wird; die freiheitlich-individualistischen Ideale des Liberalismus wären zumindest für gewisse Spielarten des Sozialismus zweifellos nicht weniger bedeutend. »Es ist das Wesen der Ideologien wie der Geister«, so Radbruch, »daß, wer sie rief, sie nicht wieder nach Belieben wieder entlassen kann, daß sie, gerufen nur, um dem Interesse zu dienen, fortwirken auch, wo sie ihm zu dienen aufhören, es sich ihrerseits dienstbar machen und es mit sich fortführen von Konsequenz zu Conse-

216 Radbruch (1922): Kulturlehre des Sozialismus, S. 14, Hervorhebung im Original.

217 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 96.

quenz, wie sie wollen, nicht wie es will.«²¹⁸ Das Resultat einer solchen Entfremdung der ursprünglichen »Autoren« einer Ideologie gegenüber den Früchten derselben ist, wie Radbruch bemerkt, dass sie sich »nach einer neuen, willfähigeren Idee um[sehen]«²¹⁹ ein Prozess, den mit Blick auf das Bürgertum und sein Verhältnis zu Demokratie und Liberalismus Marx in seinem Buch über den Staatsstreich des Louis Napoleon bereits studiert hatte und der sich ebenso in der Zwischenkriegszeit in fataler Weise vollzog.

Hier zeigt sich ein weiterer Aspekt des Relativismus Radbruchs, den man als soziologische Ummünzung des *homo mensura*-Satzes des Protagoras beschreiben könnte; es ist das »Maß« der sozialen Interessen und Lebensumstände der Subjekte, das sich in der Einsetzung eines Wertaxiomes spiegelt; die soziale Situation der Subjekte bedingt eine Neigung, an ein bestimmtes Wertideal zu glauben. Die Konjunkturen unterschiedlicher Wertsysteme stehen mit sozioökonomischen Konjunkturen im Zusammenhang; Krisen des Kapitalismus etwa führen zu Krisen individualistischer Wertsysteme, die sich mit Blick auf das als gegenüber den äußeren Gewalten ohnmächtig erfahrene Leben nicht mehr anwenden lassen, wobei die überindividuell ausgerichteten ideologischen Profiteure – Faschismus und Kommunismus – dem Einzelnen Halt in der Gemeinschaft geben. Der Umstand, dass die geschichtliche Entwicklung einen Plausibilitätszuwachs des einen oder anderen Wertsystems bringt, aus dem eine hegemoniale Stellung einer auf ihm beruhenden Ideologie erwachsen kann, und selbst die Übernahme eines marxistischen theoretischen Rahmens, der aufsteigende und absteigende Klassen und mit diesen zusammenhängende Aufstiegs- und Abstiegsideologien unterscheidet, bedeutet auf der Basis des Radbruchschen Systems aber noch keineswegs eine Höherwertung eines Wertaxioms gegenüber den anderen; aus Unterschieden der Wirkungsmacht einer Ideologie folgt logisch kein Wahrheits- oder axiologischer Geltungsunterschied.

Dieser hier soziologisch und von einer Außenperspektive her beschriebene Prozess des Sich-Orientierens an einer Wertvorstellung erscheint nun aus der Innenperspektive, d. h. jener des Engagements in der Entwicklung der Idee oder des Prinzips, nicht als Ergebnis zweckrationaler Überlegungen, sondern als ein Erkenntnisprozess. Dies trifft zumindest auf den bereits erörterten Konflikt zwischen Sozialismus und Liberalismus zu, wo die Kritik des bürgerlichen Freiheitsbegriffs, wie sie von Marx und Engels oder später von Max Adler geleistet wurde, sich im Rahmen der Binnenlogik des individualistischen Wertideals bewegt und eben die Entfaltung und Weitertreibung dieses Ideals über ihre ursprüngliche Fassung hinaus als Entfaltung einer Wahrheit betreibt, als Aufzeigen der Wi-

218 Ebd., S. 97.

219 Radbruch (1922): Kulturlehre des Sozialismus, S. 14.

dersprüche der ursprünglichen bürgerlichen Auffassung und der möglichen Auflösung derselben. In der Binnenperspektive der ideologischen Systeme wird für jede Position zu einem gesellschaftlichen Problem und jede Abgrenzung zu einer anderen Weltanschauung der Anspruch erhoben, nicht bloß subjektive Präferenz zu sein, sondern in Erkenntnis begründet zu sein.

Aus dieser Wahrheitsgewissheit geht aber, so die Vertreter des demokratischen Relativismus wie Kelsen und Radbruch, eine Bedrohung des Friedens hervor. Radbruch argumentiert in Bezug auf das Naturrecht, das der revolutionären Politik des Bürgertums zugrunde gelegen hatte:

Wenn der Zweck des Rechts und die zu seiner Erreichung notwendigen Mittel wissenschaftlich erkennbar wären, wäre die Folgerung unausweichlich, daß vor diesem von der Wissenschaft einmal erkannten Naturrecht die Geltung abweichenden positiven Rechts erlöschen müßte, wie der entlarvte Irrtum vor der enthüllten Wahrheit; für die Geltung erweislich unrichtigen Rechts läßt sich keine Rechtfertigung erdenken.²²⁰

Die Entschärfung der Ideologien würde erfordern, dass diese Innenperspektive transzendiert wird. Dies geschieht zum einen in der Soziologie, die die latenten Motive hinter den Prinzipien objektiviert, von denen die Anhänger einer Ideologie überzeugt sind. Der Umstand, dass Erkenntnis und Interesse interferieren, schließt indes noch nicht aus, dass Erkenntnis möglich ist. Es wäre ein kategorialer Fehler, aus latenten, in Prozessen der Wissensgenerierung wirkenden ökonomischen Motivlagen eine verminderte Geltung der Erkenntnisse abzuleiten. Die Soziologie eignet sich also nur bedingt zur reflexiven Abmilderung. Hingegen zeigt die Rechtsphilosophie, dass jede Ideologie auf einem Element des apriorischen Spektrums möglicher Wertgebilde aufruht. Dieses Element hat einen axiomatischen Charakter. Radbruch erhebt den Anspruch, mit seiner Analyse der Wertgebilde einen vollständigen Katalog der Axiome vorzulegen, von denen ausgehend ein politisches Zweck- bzw. Bedeutungssystem konstruiert werden kann. Innerhalb dieses Systems können alle Aussagen in einem strengen wertrationalen oder zweckrationalen Begründungszusammenhang stehen; für das Ausgehen von einem bestimmten Axiom anstelle eines anderen aber gibt es keinen logisch zwingenden Grund.

Zwischen den »Bildern für entgegengesetzte Staatsideale«, welche die Ideologien darstellen, kann laut Radbruch

wie überhaupt zwischen Idealen [...] nicht mit wissenschaftlicher Allgemeinheit [...] gewählt werden. Der Gegensatz der staatsphilosophischen Anschauungen heischt von uns nicht eine Entscheidung, sondern eine Stellungnahme; der Verstand muß vor ihm verstummen, nur der durch Selbstbesinnung aus der Tiefe der Persönlichkeit geschöpfte Wille kann, verschieden von

220 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 170 f.

Mensch zu Mensch, die Wahl treffen: was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist, sagt ein berühmtes Wort.²²¹

Aus der Bewusstwerdung dieses Moments unaufhebbarer Kontingenz und Subjektivität soll die selbstreflexive Einstellungsänderung gegenüber den eigenen und fremden Überzeugungen erfolgen. Wenn die höhere Gültigkeit des diese leitenden Wertaxioms gegenüber alternativen Axiomen nicht rational begründet und nur geglaubt werden kann, dann, so die keineswegs selbstverständliche Folgerung,²²² folgt aus dieser Einsicht in die Grenzen der eigenen Erkenntnismöglichkeiten die praktische Konsequenz der Toleranz gegenüber anderen Positionen und Überzeugungen. Aus der kritischen Selbstbegrenzung der Vernunft folgt die Dämpfung der *thymotischen*, gegen den politischen Gegner als Hindernis für die Einrichtung der den eigenen Überzeugungen entsprechenden Zustände gerichteten Energien. Es ist plausibel, Radbruchs Wertpluralismus im Lichte seiner Prägung durch Goethe zu sehen und als holistische Anschauung zu verstehen, nach der die Vielheit der Wertorientierungen nicht nur aus der Vielheit der sozialen Interessenlagen abzuleiten ist, die sich als motivationale Faktoren hinter ihnen verstecken, sondern darüber hinaus als Spielarten menschlicher Existenzentfaltung begriffen werden, von denen jede ihre relative Berechtigung hat, wie es der Schüler Radbruchs Alessandro Baratta vorgeschlagen hat. »In der Sicht eines solchen Relativismus«, so Baratta, »erhebt sich die Einseitigkeit der Individuen zu einer sich ergänzenden und die Humanität konstituierenden Pluralität; der Widerspruch wird zur positiven Denkform, in der allein der Mensch die reiche Fülle der Welt ausschöpfen kann.«²²³

Die grundlegendste Folgerung, die Radbruch aus dem unhintergehbaren Moment der subjektiven Dezision zieht, ist die Legitimierung der positiven Rechtsordnung. Ist die Frage des Rechtszweckes – also des Wertideals, dem das Recht dienen soll – und damit des Maßstabs der Gerechtigkeit philosophisch nicht anders zu beantworten als durch die »Aufzählung der mannigfaltigen Parteimeinungen darüber«²²⁴, und sind weder die Rechtsphilosophie noch eine andere Wissenschaft imstande, ein rationales, wissenschaftlich begründetes Kriterium für die Entscheidung für eines der Wertideale bereitzustellen, dann spricht für die Unterwerfung unter das jeweilige gesetzte, positive Recht, dass seine Geltung immerhin das Gut des gesellschaftlichen Friedens sichert. Da in einer Gesellschaft, in der keine Übereinstimmung mit Blick auf die leitenden Wertanschauungen besteht, die »Ordnung des Zusammenlebens [...] nicht den Rechtsanschauungen

221 Radbruch (1919): Einführung in die Rechtswissenschaft, S. 15.

222 Vgl. Abschnitt 10.1 dieses Buches.

223 Baratta (1959): Relativismus und Naturrecht im Denken Gustav Radbruchs, S. 510.

224 Radbruch (1919): Einführung in die Rechtswissenschaft, S. 23.

der zusammenlebenden Einheiten überlassen bleiben« kann, ohne dass zwischen diesen ein Kriegszustand entsteht oder aber die Gesellschaft in sich voneinander absondernde homogene Gruppen zerfällt, bedarf es der »Regelung durch eine überindividuelle Stelle«²²⁵; und da die Legitimierung einer diese Regelungsfunktion faktisch ausübenden Instanz nicht durch eine allgemeingültige Erkenntnis in die Gerechtigkeit ihres Tuns erfolgen kann, reicht zu ihrer Rechtfertigung bereits die Tatsache, dass sie existiert und die Macht besitzt, die notwendige Regelung auszuüben.

Diese Regelung ist das positive Recht und die überindividuelle Stelle die auf dem Boden des Rechts stehende Staatsmacht. Das geltende Recht hat gegenüber allen alternativen Rechtssystemen, die revolutionär an seine Stelle gesetzt werden könnten, unter dem Wertgesichtspunkt eben den Vorzug, dass es gilt, also die für die soziale Ordnung notwendige Regelungsarbeit leistet und Normen für die Schlichtung von Konflikten bereitstellt. Recht als solches, unabhängig von seinem Inhalt, stellt für Radbruch zu diesem Zeitpunkt ein sittliches Gut allein dadurch dar, dass es dem Kampf aller gegen alle, dem Naturzustand, ein Ende setzt:

In der Tat erfüllt nun ein jedes Gesetz ohne Rücksicht auf die Gerechtigkeit seines Inhalts schon durch sein bloßes Dasein einen sittlichen Zweck: indem es dem Streite entgegengesetzter Rechtsanschauungen ein Ende setzt, schafft es Rechtssicherheit. Mit dieser Erkenntnis ist aber der juristischen Geltung durchgängig ein Fundament sittlicher Verbindlichkeit gesichert: ist sie nicht aus der inhaltlichen Gerechtigkeit des Rechtssatzes abzuleiten, so ist sie jedenfalls in der durch sein Dasein bewirkten Rechtssicherheit begründet.²²⁶

Der Autorität kommt – im Sinne des Hobbesschen Diktums aus dem 26. Kapitel des *Leviathan* (»Auctoritas, non veritas, facit legem«)²²⁷ – damit das Primat vor der Gerechtigkeit zu; dem Rechtszustand als solchem, also dem reinen Vorliegen von rechtlichen Normen und einer zu ihrer Durchsetzung fähigen Instanz wird von Radbruch ein unbedingter Wert beigemessen, und zwar deshalb, weil »Rechtssicherheit, Ordnung, Friede für jeden denkbaren Rechtszweck in gleichem Maße und in gleicher Weise notwendig« seien, hingegen »der Inhalt des Ideals der Gerechtigkeit im engeren Sinne mannigfach verschieden ist«.²²⁸

Dies kann in zweifacher Weise verstanden werden. Zum einen in einem trivialeren Sinn als Vermeidung eines Selbstwiderspruchs: Wer eine bestimmte rechtliche Regelung will, muss auch die Sicherheit ihrer Geltung und ihre konsequente Durchsetzung wollen; alles andere wäre inkonsistent. Ein Gesetzgeber etwa, der sich an das Recht nicht halten will, das er selbst geschaffen hat, will in Wahrheit

225 Ebd.

226 Ebd., S. 25.

227 Zit. n. Höffe (2008): *Sed auctoritas, non veritas, facit legem*, S. 193.

228 Radbruch (1914): *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, S. 178.

kein Recht schaffen, sondern Willkürherrschaft ausüben. Auch lässt sich die These Radbruchs so interpretieren, dass die Möglichkeit einer durch einen extralegalen Akt geschaffenen Einsetzung einer Rechtsordnung ausgeschlossen wird. Hier wäre an Kant angeschlossen, der gegen Locke den Einwand gerichtet hat, dass der Begriff eines legalen Widerstands den Rechtsgedanken auflösen müsse.²²⁹ Dem stehen aber die Fakten der Geschichte entgegen; auch das Ereignis, das im Zentrum dieses Buches steht, nämlich die demokratische Revolution am Ende des Ersten Weltkriegs, deren Errungenschaften der ganze Einsatz des Theoretikers und Politikers Radbruch in den folgenden Jahren gelten sollte. Die Erfahrungen ab 1933 – Radbruch diskutiert bereits lange vor seinem berühmten Aufsatz über »Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht«²³⁰ von 1946 die Möglichkeit des »Schandgesetzes«²³¹ – hingegen sollten die These von der Rechtssicherheit als notwendiger Bedingung für sittliche Rechtszwecke dadurch *ad absurdum* geführt werden, dass die darin ausgesprochene Forderung der unbedingten Anerkennung der positiven Rechtsordnung und damit der Staatsautorität auch zur hinreichenden Bedingung für die widerstandslose Umsetzung der sittlich pervertiertesten politischen und staatlichen Zwecke werden kann.

Ein näherer Blick zeigt indes, dass Radbruch die unbedingte Bejahung der Rechtssicherheit streng genommen auf das berufsethische Wertsystem des Juristen beschränkt. Dem Philosophen geht es hier um eine Rechtfertigung des Rechtspositivismus nicht nur als epistemologischer, sondern berufsspezifischer moralischer Haltung, durch die die Zuständigkeiten von Politik, aber auch Philosophie und Jurisprudenz erst getrennt werden. Der »praktische Jurist«²³² ist ausschließlich interessiert an der Existenz einer Rechtsordnung als dem Gegenstand seiner Arbeit;²³³ diese Existenz kann aber nicht widerspruchlos bejaht werden, ohne dass Rechtssicherheit bejaht wird. Der Philosoph hat dabei diese Haltung zum Rechtspositivismus nicht nur nach dem Zweiten Weltkrieg korrigiert, sondern bereits während der Revolutionsphase von 1918/19 eine völlig gegenläufige Position eingenommen. In seinem Beitrag zu dem von Arnold Metzger herausgegebenen Sammelwerk *Der Geist der neuen Volksgemeinschaft*, das Anfang 1919 erschien, heißt es noch:

Eine Rechtswissenschaft, die nicht Arbeit an der Gerechtigkeit sein will, sondern nur Erforschung des Staatswillens, kann nicht einmal das Herz ihrer Jünger für sich gewinnen, ge-

229 Vgl. Kap. 5 dieses Buches.

230 Radbruch (1990): Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht.

231 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 175.

232 Radbruch (1919): Einführung in die Rechtswissenschaft, S. 25.

233 Diese Einschränkung des Juristen auf einen reinen Funktionär im Dienste der bestehenden Rechtsordnung wurde durch die berühmte Radbruchsche Formel korrigiert; vgl. Radbruch (1990): Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht.

schweige denn die Seele des Volkes. Wo waren aber bisher die Juristen, die ein Recht über der Willkürsatzung des Staates gekannt, die nicht im Götzendienste des positiven Rechts jede Frage nach dem Rechte des Rechts als eine unerlaubte Regung naturrechtlicher Denkweise aus den Grenzen der Wissenschaft verwiesen hätten? Ein solcher Positivismus, dem Recht gleichbedeutend war mit der Willkür des Staates, war ja auch die folgerichtige juristische Erscheinungsform des realpolitischen, des machtstaatlichen Zeitalters. [...] Unter der Herrschaft des Positivismus ist sich der deutsche Juristenstand seiner Verantwortung für das Rechtsgewissen des ganzen deutschen Volkes nicht genügend bewußt geworden.²³⁴

Bereits in der revolutionären Situation nach dem Ersten Weltkrieg, in der der Kurs hin zur parlamentarischen Republik noch nicht festgesetzt war, wurde von Radbruch durchaus eine an materialer Gerechtigkeit orientierte, die Sonderung von der Politik aufhebende Rechtswissenschaft vertreten, die über die bestimmten basalen naturrechtlichen Grundsätzen verpflichtete Rechtswissenschaft, die er nach 1945 forderte, weit hinausgeht. Eine »soziale Rechtswissenschaft« solle »das Recht [...] aus seiner selbstgerechten Isolierung« herausreißen und es »in den Zusammenhang der sozialen Tatbestände, in die es fördernd oder hemmend eingreift, und der Werte, denen es dienen soll«, stellen; die Rechtswissenschaft sei von »vernunftgemäße[r] Zielbestimmung« nicht zu trennen und daher »in allen ihren Teilen« nicht wie bisher formalistisch, sondern »philosophisch zu behandeln«.²³⁵ Die Haltung des berufsethischen Agnostizismus gegenüber der Frage materialer Gerechtigkeit wurde 1918/19, als eine autoritär-revolutionäre Formung der Gesellschaft durch die regierende Sozialdemokratie im Raum stand, kurzzeitig aufgegeben und wieder eingenommen, als mit der Entscheidung für den Parlamentarismus die freie Konkurrenz der Wertideale und Zweckvorstellungen als Normalzustand festgesetzt wurde. Der Jurist soll sich nunmehr nicht den Status eines Schlichters im Streit der Weltanschauungen anmaßen oder die politische Entscheidung für bestimmte Rechtszwecke usurpieren und seine Aufgabe als jene eines Funktionärs des Rechtsstaats erkennen.

Mit Blick auf den Laien – und damit für die Akteure der Politik ebenso wie für die Rechtsphilosophen – gilt hingegen, dass die Frage der Gewichtung von Gerechtigkeit und Rechtssicherheit, der die Gewichtung von Gerechtigkeit und Wahrung des Friedens zugrunde liegt, Sache der individuellen Abwägung und letztlich Gewissensentscheidung ist. »Von Fall zu Fall« sei zu entscheiden, ob dem Zweck der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit »im gegebenen Falle durch die Mißachtung der Positivität oder durch die Mißachtung der Ungerechtigkeit des Rechtssatzes der größere Schaden erwachse«,²³⁶ d. h. ob der um der Gerechtig-

234 Radbruch (1993): Das Recht im sozialen Volksstaat, S. 63 f.

235 Ebd., S. 61 f.

236 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 179.

keit getane Rechtsbruch nicht Kosten mit sich führt, die unter dem Wertgesichtspunkt betrachtet eine Verschlechterung gegenüber dem Ausgangspunkt bedeuten.

Die individuelle Urteilsfähigkeit der Einzelnen, ihre *Phronesis*,²³⁷ wird jedoch wesentlich davon abhängen, wie weit ihnen die Gefahren der Gewalt und ihrer Eskalation bekannt sind. Es sei die Urteilsfähigkeit des Juristen in dieser Frage eine überlegene, sodass letztlich doch eine Orientierung der Politik an der Berufsethik des Juristenstandes mit ihrem Prinzip der unbedingten Achtung der Rechtssicherheit als erstrebenswert erscheint. »Am einzelnen«, so Radbruch im Revolutionsjahr 1919 in seiner *Einführung in die Rechtswissenschaft*,

ist eben schwer zu erlernen, was dem Juristen der Überblick über das gesamte Rechtsleben ständig vor Augen hält: daß es wichtiger ist, daß dem Streite ein Ende gesetzt wird – dem Streite um den Rechtssatz durch Gesetz, dem Streite um den einzelnen Rechtsfall durch rechtskräftiges Urteil –, als daß ihm ein *gerechtes* Ende gesetzt wird, daß das Dasein einer Rechtsordnung wichtiger ist als ihre Gerechtigkeit, daß die Gerechtigkeit die zweite große Aufgabe des Rechts ist, die erste aber die Rechtssicherheit, der Friede.²³⁸

Die Gesetzgebung und damit die Erzeugung positiver Rechtssätze sind in einer Demokratie Resultate eines Kampfes von Parteien um die Macht, die auch die Macht bedeutet, einer unterlegenen Gruppe den eigenen Willen aufzuzwingen – in Demokratien liberalen Zuschnitts innerhalb eines Rahmens, der zum Schutz der Minderheit vor der Mehrheit besteht. Aus der Begründung des Werts der Rechtssicherheit ließe sich daher eine Begründung demokratischer Toleranz ableiten. Dem Sich-Fügen gegenüber dem positiven Recht trotz seines subjektiv wahrgenommenen Gerechtigkeitsmangels, das um der Wahrung des Friedens willen geschieht, entspricht dann die Toleranz gegenüber dem politischen Gegner. Zu dieser Duldsamkeit befähigt aber nach Radbruch der Relativismus,²³⁹ aus dem eine gewisse Gelassenheit gegenüber den Prinzipien und Lehrsätzen der eigenen Ideologie folgt, die nicht mehr den Charakter von reine und unverfälschte Einlösung in der politischen Praxis verlangenden Wahrheiten haben.

Radbruchs Überlegungen stehen in einem engen Zusammenhang mit einer von ihm für die neue deutsche Republik als Notwendigkeit erachteten Veränderung der politischen Kultur gegenüber jener des Kaiserreichs, insbesondere

²³⁷ Vgl. Abschnitt 4.1 dieses Buches.

²³⁸ Radbruch (1919): *Einführung in die Rechtswissenschaft*, S. 26, Hervorhebungen im Original.

²³⁹ Zum Relativismus bei Radbruch vgl. Pauly (2011): *Gustav Radbruchs rechtsphilosophischer Relativismus*; Wapler (2011): *Wertrelativismus und Positivismus*; Meyer (2002): »Gesetzen ihrer Ungerechtigkeit wegen die Geltung absprechen«; Tjong (1967): *Der Weg des rechtsphilosophischen Relativismus bei Gustav Radbruch*; Baratta (1959): *Relativismus und Naturrecht im Denken Gustav Radbruchs. Zur kritischen Auseinandersetzung Leonard Nelsons mit Radbruchs Position* vgl. den folgenden Abschnitt dieses Buches.

der Kultur des parlamentarischen Parteienkampfes. Der Umstand, dass die deutschen Parteien traditionell »in zu eigensinniger und hartnäckiger Weise Überzeugungs- und Bekenntnisparteien« seien – das »Bekenntnis« hat hier die Bedeutung, sich seiner Grenzen nicht bewusster, absolut von seiner Wahrheit überzeugter Glaube zu sein –, bedinge, dass »die Koalition einer Partei mit anderen Parteien immer wieder als ein Verrat an der eigenen Idee erachtet und erst nach langen und schweren politischen Kämpfen dem widerstrebenden Parteigewissen abgerungen«²⁴⁰ würde. In einem Artikel von 1923 mit dem Titel »Sozialdemokratie und Staat« empfiehlt Radbruch den deutschen Parteien im Allgemeinen und seiner Partei, der Sozialdemokratie, im Besonderen die Vorbildnahme an Ländern wie »Frankreich und Italien«, in denen »Parteien ganz flüssige Gebilde«, »ganz unstarre System[e]« seien und den Charakter loser »Kameraderien, die unter der Führung einer bedeutenden Persönlichkeit stehen«, hätten, und den »englischen und amerikanischen Parteien«, die zwar »feste und große Organisationen« wie die deutschen seien, »aber keine festen Programme« wie letztere hätten, »sondern von Wahl zu Wahl [...] sich wechselnde Aktionsprogramme« geben. Man müsse sich in Deutschland lösen von »ganz feste[n] Programme[n], die geradezu Glaubensbekenntnisse«²⁴¹ sind, und sich die »Geschmeidigkeit aneignen, ohne die der Parlamentarismus nicht reibungslos funktionieren kann«.²⁴²

Gefordert wird also vom deutschen Parlamentarismus die Kompromissfähigkeit der Parteien und die Bereitschaft zum Handel: »Interessen können miteinander Kompromisse eingehen, Überzeugungen, Bekenntnisse können es nicht, ohne sich selbst untreu zu werden.«²⁴³ Auch wenn die Argumentation Radbruchs stellenweise eine gewisse Ähnlichkeit aufweist, hat der Kompromiss hier eine andere Bedeutung als bei Bauer oder Lenin²⁴⁴, bei denen er eine von der Situation aufgezwungene Anpassung darstellt, die keineswegs eine Einschränkung oder Abweichung mit Blick auf das angestrebte Ziel einschließt. Der Kompromiss ist

240 Radbruch (1992): Partei und Staat, S. 45.

241 Radbruch (1992): Sozialdemokratie und Staat, S. 137.

242 Radbruch (1992): Einigkeit und Recht und Freiheit, S. 112 f.

243 Radbruch (1992): Partei und Staat, S. 45.

244 Radbruch wählt indes Lenin sogar als positives Beispiel für einen »sozialistische[n] Staatsmann«, der »neben dem festen Glauben an die eigene Parteiideologie [...] auch die Möglichkeit« hat, »sich in jedem Augenblick durch Erfahrung belehren zu lassen«. An Lenin sei »das größte, daß er in dem Moment, wo er als Kommunist es nicht fertig brachte, mit dem Kommunismus Rußland aufzubauen, das Steuer im Augenblick herumzuwerfen vermochte und zur »neuen ökonomischen Politik« überging, und daß er seine Partei in die Gefolgschaft dieser ganz prinzipienwidrigen Neuerung zu bringen vermochte. Nicht durch Prinzipien läßt sich der Staatsmann binden und noch viel weniger durch Stimmungen.« Hier scheint Radbruch allerdings die Differenz von Strategie und Programmatik Lenins zu übersehen; Radbruch (1992): Sozialdemokratie und Staat, S. 135.

hier als strategische Handlung ebenso wenig »Verrat« an der verfolgten Zielsetzung, wie der Rückzug schon eine Kapitulation darstellt. Im Grunde kann überhaupt nur von einem Kompromiss gesprochen werden, wo eine Zielsetzung besteht, auf deren Verwirklichung in der Gegenwart verzichtet wird. Diese besteht bei der an Marx orientierten Politik im Sozialismus als einem System, das durch eine Neuordnung der Eigentumsverhältnisse definiert ist. Der Kompromiss bedarf *per definitionem* den Bezug auf dieses Objekt des Verzichts.

Durch die kultur- bzw. wertphilosophische Begründung des Sozialismus und des Relativismus zum einen, die hochgradige Flexibilität mit Blick auf die politische Programmatik und die Anpassung der Zielinhalte an die Möglichkeiten, wie Radbruch sie den deutschen Parteien empfiehlt, zum anderen, wird hingegen dem Gegensatz und ebenso dem Verzicht die Spitze genommen. Radbruchs philosophisches und politisches Denken ist wie jenes Kelsens vom Gedanken der Sicherung des inneren Friedens durch Ausgleich bestimmt. Diese Orientierung schlägt sich natürlich auch in den grundlegenden politischen Zielvorstellungen nieder, die Radbruch für die Sozialdemokratie formulierte.

Der Heidelberger Rechtsphilosoph, der mit seiner Staatsbejahung und seinem kulturellen und ethischen Sozialismusverständnis in der Nachfolge Ferdinand Lassalles steht, setzt seine Hoffnungen auf eine »neue Ethik der Wirtschaft«, die »sich angelegen sein [muß], die Verflechtung alles sozialen Handelns zum Bewußtsein zu bringen und ins Gewissen zu schieben«. Das »Bewußtsein von der Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt«, und der »staatsbürgerlichen, der sozialen, der menschlichen Gleichwertigkeit« müsse, so schreibt er noch in seiner *Republikanischen Pflichtenlehre* Mitte der zwanziger Jahre, in der reformierten Wirtschaft als »Grundlage jeder sozialen Sittlichkeit« anerkannt werden, es müsse dazu beitragen, »die verbitternden Wirkungen wirtschaftlicher Ungleichheit zu mildern« und »Klassenhaß auszuschalten«. Diese Sozialethik, die in den wirtschafts- und sozialpolitischen Grundprinzipien der Weimarer Verfassung angelegt sei, soll »den wirtschaftlich Bevorzugten« lehren, »Eigentum nicht als ein ursprüngliches Recht zum eigenen Nutzen zu empfinden, sondern als ein Lehen der Allgemeinheit, ihm auf Widerruf erteilt unter der Voraussetzung gemeinnützigen Gebrauches«. ²⁴⁵ Das »Kapital« soll mit seiner »Macht über Menschen« auch »Verantwortung für die Menschen« auf

245 Radbruch (2002): *Republikanische Pflichtenlehre*, S. 90. Radbruch bezieht sich hier auf Artikel 153 der Weimarer Reichsverfassung: »Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das Gemeine, Beste.« Es handelt sich hierbei um eine der im zweiten Teil der Verfassung enthaltenen »Grundpflichten«, die eine rechtsbegriffliche Neuschöpfung der Weimarer Verfassung darstellen und einen in ihr enthaltenen »volkspädagogischen« Impetus offenbaren; vgl. Thoma (1929): *Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze der deutschen Reichsverfassung*, S. 28 f. Der Gedanke einer neuen sozialen Verpflichtung, die aus dem Eigentum erstet, wurde von Radbruch allerdings bereits in

sich nehmen, der »Wirtschaftsführer« der Gegenwart solle, »wie der aufgeklärte Herrscher der erste Diener des Staates, nur der erste Diener seines Betriebes« sein. Hier seien »Ansätze einer Ethik des Wirtschaftsdienstes am Ganzen, der Werkgemeinschaft und Arbeitsfreude«²⁴⁶, d. h. Ansätze zur Verwirklichung der Wertkonfiguration der Werkwerte zu finden, mit denen er den Sozialismus assoziierte.

Dieser »ethisierte« Kapitalismus ist unverkennbar der Ausdruck des durch axiologische Grundlegung flexibilisierten Sozialismusverständnisses; er ist eine Synthese zwischen dem ökonomischen System, das von der Revolution intakt gelassen wurde, und den sozialistischen Leitwerten. Eine solche Vorstellung von der »Zähmbarkeit« des Kapitalismus, die im ersten Jahr der Weltwirtschaftskrise vorgebracht wird, ist das – wie die Geschichte zeigen sollte – übermäßig optimistische Komplement zur hellstichtigen Mahnung, den Staat nicht aus einer kategorischen Oppositionshaltung aus den Händen zu geben.

In Österreich hingegen machte die SDAP auf Druck Otto Bauers den verhängnisvollen Fehler, sich nach der Wahlniederlage von 1920 in eine bis zum Ende der Ersten Republik währende Haltung der Fundamentalopposition zu begeben, im Vertrauen auf eine zuverlässige Erkenntnis der ökonomisch-historischen Entwicklungstendenzen, die nicht nur den Erhalt der durch Krieg und Revolution gewonnenen ökonomischen Machtstellung, sondern ihre Ausweitung bringen würden.²⁴⁷ Radbruchs Distanz zu derartigen Prognosen und seine generelle theoretische Distanz zum historischen Materialismus bedingen, dass er die Nutzung der gegebenen Möglichkeiten zur Machtausübung und damit zum Wirken im Sinne des sozialistischen Gesellschaftsideals als Gebot versteht. Die »Richtung einer Staatspartei«, wie es die Sozialdemokratie geworden sei, müsse »auf die Teilnahme am Staat, auf die Mitbeherrschung des Staates, nicht auf die Machtbeschränkung des Staates, sondern auf die Teilnahme an der Macht dieses Staates«²⁴⁸ gehen. Er lehnt zwar die marxistische Theorie von der Entwicklung des Kapitalismus hin zum Sozialismus nicht schlichtweg ab²⁴⁹ und sollte sogar in der Gegenwart eine grundsätzliche Bestätigung der Marxschen Voraussage einer Entwicklungstendenz des Kapitalismus zum Sozialismus erkennen.²⁵⁰ Dennoch

einem Aufsatz von Anfang 1919 und damit vor der Verabschiedung der Verfassung ausgeführt; vgl. Radbruch (1993): *Das Recht im sozialen Volksstaat*, S. 62.

246 Radbruch (2002): *Republikanische Pflichtenlehre*, S. 90 f. Radbruch verwendet drei Jahre später diese Ausführungen wortidentisch in seiner Rede »Einigkeit und Recht und Freiheit« zum zehnjährigen Verfassungsjubiläum wieder; vgl. Radbruch (1992): *Einigkeit und Recht und Freiheit*, S. 109 f.

247 Vgl. Holtmann (1986): *Attentismus und innerparteiliche Polarisierung*.

248 Radbruch (1992): *Sozialdemokratie und Staat*, S. 131.

249 Vgl. Radbruch (1914): *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, S. 12–14; Radbruch (2002): *Ueberwindung des Marxismus?*

250 Vgl. Radbruch (1992): *50 Jahre Kampf und Sieg der Sozialdemokratischen Partei*, S. 152.

bildet die Situation der Balance der sozialen Kräfte den Bezugsrahmen seines politischen Denkens in der Weimarer Republik und des Imperativs, im Hier und Jetzt zu wirken, anstatt auf wachsende Chancen für einen künftigen absoluten Sieg zu warten.

Dieser Balance sollte vom geschichtlichen Verlauf ein abruptes Ende gesetzt werden. Die demokratische Friedensordnung, die Radbruch wie Kelsen vor Augen hatte, sollte die Schwäche aufweisen, auf einem Boden aufzuruhen, den zu reproduzieren sie nicht die Macht hatte. Bevor darauf näher eingegangen wird, soll jedoch ein näherer Blick auf die Kultur des Parlamentarismus geworfen werden, wie sie durch die Mithilfe der philosophischen Aufklärung der Politik in Deutschland möglich werden sollte.

9.4.3 Die Grenzen der Diskussion

In *Die Staatsauffassung des Marxismus* macht sich Max Adler 1922 ein Bild von der Art und Weise, wie in der zukünftigen »einheitlich interessierten, menschlich solidarischen Gesellschaft«²⁵¹ über die Angelegenheiten des Gemeinwesens entschieden würde. In der sozialistischen Gesellschaft, in der die »ganz gemeinen Existenzsorgen weggefallen« sind und die vormalig für den täglichen Kampf ums Überleben aufgewendeten Kräfte durch die neue Produktionsordnung für höherstufige Aktivitäten frei werden, könnten gerade aus der Verfolgung neuer, nicht mehr auf soziale Macht oder materielle Güter, sondern rein auf die immateriellen Werte des Wahren, Guten und Schönen gerichtete neue Konflikte entstehen:

Ja es läßt sich denken, daß sich in Fragen der Metaphysik, der Religion, der Kunst Gegensätze entfalten werden, von deren wirklicher die Menschen erfassenden Intensität wir heute weder Beispiel noch Ahnung haben. Es ist also nicht einmal so viel wahr, daß die Entwicklung aufhören muß, in Gegensätzen zu verlaufen, nur wieder nicht notwendig in Klassengegensätzen. Es werden Meinungsgegensätze sein, welche die ganze Skala von bloßen Parteiungen innerhalb der verschiedenen Verwaltungsorganisationen bis zu großen Parteinahmen in grundlegenden Kulturfragen bilden werden, ohne aber daß diese Gegensätze jemals sich auf die Bedrohung oder auch nur Schmälerung der persönlichen Existenz erstrecken würden [...]. Gewiß, es ist an sich denkbar, daß auch Weltanschauungsgegensätze mit Feuer und Schwert ausgetragen werden können; die Religionskriege beweisen es. Aber erstens ist zu bedenken, daß es reine Weltanschauungsgegensätze bisher in der Geschichte überhaupt nie gegeben hat, sondern daß gerade die Religionskriege nur ideologische Formen waren, in denen gewaltige ökonomische und politische Gegensätze ausgetragen werden, so daß in letzter Linie aus der Heftigkeit dieser Macht- und Existenzfragen der Kämpfenden die Wut und Unbarmherzigkeit der Kriegsführung hervorging [...]. Zweitens aber beweist gerade der Umstand, daß es schon unserem heu-

251 Adler (1964): *Die Staatsauffassung des Marxismus*, S. 306.

tigen offiziellen Rechts- und Sozialbewußtsein widerspricht, so viel Fanatismus auch noch in der Masse lebendig sein mag, Verschiedenheit der Bekenntnisse, des Glaubens und der Weltanschauung mit Gewalt auszutragen, in welcher Richtung die Geistesentwicklung geht.²⁵²

Im Sozialismus muss, wie im Vorhergehenden erörtert wurde, eine Basis der ethisch-kulturellen Homogenität bestehen, die Fragen der gerechten Verteilung von Arbeit und deren Vergütung nicht mehr zum Gegenstand von Klassenkämpfen werden lässt. Dennoch aber würde es keine konfliktfreie Gesellschaft sein. Den Streitgrund liefert jedoch nicht mehr die Ökonomie, sondern die Kultur. Adler teilt offenbar mit Radbruch die Auffassung, dass moderne Kulturen eine Pluralität von Wertorientierungen in sich bergen und dass also dort, wo das Gemeinwesen betreffende Kulturfragen auftreten, auch entsprechende Spaltungen bestehen. Mit dem Ende des Klassengegensatzes würde jedoch der Streit um diese Fragen gleichsam zu sich selbst kommen, er würde nicht mehr im Modus der »Sophistik der Interessen« (Marx) geführt werden und in Wahrheit eine Verbrämung gegensätzlicher materieller Interessen darstellen. Die Konflikte würden friedlich verlaufen, denn das zugrundeliegende materielle Interesse ist es, so Adlers Vermutung, die diesen ihre Aggressivität verleiht. Der Sozialismus würde keine in harmonischer Einigkeit verbundene Gemeinschaft sein; aber sofern in ihr Streit entsteht, wäre er allein in der gemeinsamen Suche nach Wahrheiten – der Metaphysik, der Religion, der Kunst, wie Adler schreibt – als Motiv begründet und wie jeder Streit, der aufrichtig um die Klärung einer Sachfrage willen geführt wird, von der Gefahr der Gewalt befreit.

Radbruchs Idealbild des Parlamentarismus ähnelt diesen Vorstellungen Adlers vom friedlichen Streit um die leitenden Kulturzwecke – mit dem entscheidenden Unterschied, dass bei ihm dieser bereits auf dem Boden des Kapitalismus stattfinden soll. Bei Adler ist die sachlich-rationale, friedliche Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichen Ziel- und Wertvorstellungen Ergebnis einer Läuterung »von unten«, eines Verschwindens der unter der Oberfläche des Arguments liegenden, auf materielle Vorteile und Machtgewinn abzielenden Interessen. Bei Radbruch steht dem eine Tendenz »von oben« gegenüber, eine von der parlamentarischen Debatte ausgehende erzieherische Wirkung. Die in soziale Gegensätze gespaltene Gesellschaft entwickelt weiter Ideologien, die durch den Anspruch auf Wahrheit potentiell »stärkere und aggressivere Antriebe des politischen Handelns als die Interessen«²⁵³ in sich bergen, wie der sozialdemokratische Politiker Curt Geyer 1926 schreibt. Mit der regelunterworfenen und – wie in Bezug auf Helmuth Plessner bereits ausführt²⁵⁴ – ritualisierten parlamentarischen

252 Ebd., S. 307 f.

253 Geyer (1926): Führer und Masse in der Demokratie, S. 52.

254 Siehe Punkt 4.2 dieser Studie.

Debatte liegt jedoch eine Form der Austragung dieser Gegensätze vor, die die friedensbedrohenden Energien in gewaltlose Bahnen zu lenken versucht. In ihr wird die Auseinandersetzung auf den Austausch von Argumenten beschränkt, die den Partizipierenden als einzige dem verfolgten Zweck entsprechende Mittel gelten: nämlich der allgemeinen Anerkennung wahrer Aussagen über die Angelegenheiten des Gemeinwesens.

Das Verfahren des parlamentarischen Streitgespräches ist in der Idee einer durch es beförderten Erkenntnis dessen, was eine gerechte Einrichtung des letzteren wäre, begründet. Damit ist der Parlamentarismus aber eine Verfahrensweise, die dieselbe Zielsetzung verfolgt wie der philosophische Dialog:

Der gesamte politische Tageskampf stellt sich ja dar als eine einzige endlose Diskussion über die Gerechtigkeit. [...] Forderungen und Widerlegungen, die zwischen dem Politiker und seinem politischen Gegner wie Federbälle unaufhörlich hin- und widerfliegen; die stillschweigende Voraussetzung, daß, was dem einen recht ist, dem anderen billig sein müsse – das heißt aber, die Idee der Gerechtigkeit. Ist nun die Philosophie nichts anderes als die Deutung des Lebens, die Herausstellung seines Sinngehalts, so ist insbesondere die Rechtsphilosophie, Deutung, Sinn- erfassung der Tagespolitik, und umgekehrt der Kampf der politischen Parteien eine großartige rechtsphilosophische Diskussion, wenn man ihn nur als solche zu deuten vermag.²⁵⁵

Philosophie und parlamentarische Politik zielen also auf dasselbe ab, nämlich auf ein Handeln auf der Basis von Einsicht, zu deren Erlangen die kontroverse, jedoch sachliche Auseinandersetzung dienen soll. Die politische Aufgabe der Philosophie liegt darin, diese Identität des Inhalts – beide bestehen in einem Kampf um das wahre Gerechtigkeitsverständnis – zu einer Identität der Formen der Austragung des Streites der Auffassungen zu überführen, die politische Debatte also zunehmend an die logische Strenge und wissenschaftliche Sachlichkeit der philosophischen Diskussion heranzuführen. Noch im Jahr vor der sogenannten »Machtergreifung« durch Adolf Hitler und die NSDAP sollte Radbruch die Forderung einer solchen Kultivierung der Politik durch die Philosophie vorbringen:

Die politischen Gegensätze auf die gleiche geistige Ebene zu bringen, das ist in einer Zeit, in der die Weltanschauungsgruppen einander nur noch im Faustkampf begegnen zu wollen scheinen, die wichtige Sendung der sozialwissenschaftlichen Organisationen und Tagungen, welche die politischen Gegensätze gewiß nicht von sich ausschließen, wohl aber zu der Sprache und Sitte des wissenschaftlichen Denkens zwingen können. Dadurch erhebt sich die wissenschaftliche und politische Aussprache aber notwendig zur philosophischen Diskussion. Und das gerade ist die wichtigste Beziehung der Rechtsphilosophie zur Praxis: politische Kampffronten in Gegensätzlichkeit und Verwandtschaft gedanklich zu klären.²⁵⁶

255 Radbruch (1993): Die Problematik der Rechtsidee, S. 460 f.

256 Radbruch (1993): Rechtsphilosophie und Rechtspraxis, S. 498.

Radbruch wendet sich hier gegen »Lehren autoritär-organischer Art«, die »nach Art einer religiösen Offenbarung für sich naturrechtliche Allgemeingültigkeit in Anspruch« nehmen und »selbstgerecht die ›demoliberalen‹, ›liberalistischen‹ Lehren als überholten Irrtum, wo nicht als sittliche Minderwertigkeit«²⁵⁷ brandmarken. Republik und Demokratie sind bedroht von dem allzu selbstherrlichen und damit tyrannischen Wahrheitsanspruch einer aufkommenden ideologisch-politischen Bewegung – gemeint ist hier natürlich der Nationalsozialismus.

Nun folgt aber aus Radbruchs Philosophie, dass die Frage der Gerechtigkeit, über die Philosophen wie Politiker streiten, letztlich eine aporetische ist. Die Rechtsphilosophie kann sie, wie in der Lehre der Rechtszwecke gezeigt wurde, nicht anders beantworten als durch die Aufzählung der in den apriorischen Wertgebilden gründenden Parteimeinungen. Nicht die Hoffnung Konsens kann es also sein, die die Politik in die Bahnen der dem philosophischen Streit gleichsam nachempfundenen parlamentarischen Debatte führen soll. Vielmehr muss auch die epistemologische Resignation von der Politik übernommen werden. Die der »Sprache und Sitte des wissenschaftlichen Denkens« unterworfenen »politische Aussprache« wäre dann eine, die durch die kritizistische Aufklärung der »relative[n], aber auch *nur* relative[n], Berechtigung jeder der verschiedenen Auffassungen vom Wert und Ziel des Rechts« und ihrer grundsätzlichen »Unwiderlegbarkeit, aber auch [...] Unbeweisbarkeit«²⁵⁸ gegangen ist. Die rechtsphilosophische Erkenntniskritik soll vom autoritär-demokratiefeindlichen Gestus abbringen und die aus der Unsicherheit der Erkenntnis abgeleitete Berechtigung von parlamentarischem Streitgespräch und Kompromiss einsichtig machen.

Diese Überlegungen Radbruchs haben nicht nur die offensichtliche Schwäche, von einem zu weit gehenden Glauben an die Macht des (erkenntnis)kritischen Selbstbewusstseins getragen zu sein: insbesondere angesichts eines politischen Akteurs, dessen mythisch-esoterische Ideologie geradezu den Charakter eines bewussten Affronts gegen philosophisch-wissenschaftliche Rationalität und Selbstreflexivität mit ihrer Strenge und disziplinierenden Absicht hat. Sie haben auch eine grundsätzlichere systematische Schwäche. In seiner »relativistischen« Argumentation für die Verfahren der parlamentarischen Demokratie unterschlägt Radbruch, dass der Relativismus nicht nur selbst einen absoluten Anspruch auf Wahrheit stellt, sondern dass aus ihm bestimmte praktische Folgerungen gezogen werden, die aber nicht ohne Weiteres evident sind.

Diese politisch-ethischen Folgerungen werden dabei mit Fortschreiten der Weimarer Republik immer umfassender. Der Relativismus ist für Radbruch nicht weniger als ein Surrogat für den Naturrechtsgedanken, der durch die rela-

257 Ebd.

258 Ebd., Hervorhebung im Original.

tivistische Einsicht in die historische Bedingtheit der jeweiligen Verständnisse des Natürlichen, Vernünftigen oder Göttlichen selbst destruiert wurde.²⁵⁹ Zu Beginn der Weimarer Republik wurden aus der Relativität der Rechtszwecke und Gerechtigkeitsbegriffe lediglich die Legitimität des positiven Rechts und das Berufsethos des Juristen als Funktionär im Dienste der geltenden Rechtsordnung abgeleitet. An ihrem Ende werden, angesichts ihrer Bedrohung durch den Nationalsozialismus, die Demokratie und mit ihr das Toleranzverbot gegenüber Intoleranz, der Liberalismus und die Grundrechte, die Gewaltenteilung und der Rechtsstaat, schließlich sogar der Sozialismus als unbedingte Forderungen aus dem Relativismus abgeleitet. Der Relativismus wird von einem Meta-Standpunkt im Diskurs über wertsetzende Diskurse, von einer selbstreflexiv-transzendentalen Wahrheit über die von den einzelnen Ideologien postulierten Wahrheiten zum absoluten Standpunkt in einem wertsetzenden Diskurs, von einem sich als neutral und über den weltanschaulichen Gegensätzen schwebend verstehenden Wissen zu einem in den politischen Parteienkampf eingreifenden.

Aus der Unmöglichkeit des sicheren Wissens über den Inhalt der Gerechtigkeit folgen demnach der Imperativ der Toleranz, der Wert der demokratischen Diskussion und der Gleichbehandlung aller Meinungen. Meinungs-, Glaubens- und Pressefreiheit – die Grundgüter des Liberalismus also – sind unbedingt zu schützen. Das Prinzip der Rechtssicherheit, dessen Ableitung bereits oben diskutiert wurde, fordert die Bindung des Staates an seine eigenen Gesetze, also den Rechtsstaat – und dieser ist nicht möglich ohne Gewaltenteilung. Aus der liberalen Gleichberechtigung zur Äußerung von Meinungen folgt die Forderung, allen die gleichen materiellen Bedingungen zur Bewerbung und demokratischen Durchsetzung zu geben: also der Sozialismus. Damit wird mit einem Mal der Parteistandpunkt der parlamentarisch-liberaldemokratisch orientierten Sozialdemokratie zum Standpunkt der kritisch aufgeklärten Vernunft schlechthin. In einer an Descartes' *Meditationen* erinnernden Weise wird aus dem *fundamentum inconcussum* der Unmöglichkeit des gesicherten Wissens über die Gerechtigkeit die Gesamtheit des liberaldemokratischen Wertsystems abgeleitet:

Ein logisches Wunder hat sich vollzogen: das Nichts hat aus sich heraus das All geboren«, wie Radbruch 1934 im Aufsatz »Der Relativismus in der Rechtsphilosophie« triumphierend schreibt. »Wir sind ausgegangen von der Unmöglichkeit, das gerechte Recht zu erkennen, und wir enden damit, bedeutsame Erkenntnisse über das gerechte Recht in Anspruch zu nehmen. Wir haben aus dem Relativismus selbst absolute Folgerungen abgeleitet, nämlich die überlieferten Forderungen des klassischen Naturrechts.²⁶⁰

259 Vgl. Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 3–5.

260 Radbruch (1990): Der Relativismus in der Rechtsphilosophie, S. 21 f.

Problematisch ist hier nicht schon der Versuch an sich, aus der Einsicht in die Grenzen des Wissbaren ethische Grundsätze und Grundhaltungen abzuleiten; theoretisch problematisch sind die bestimmten praktischen Folgerungen, die Radbruch aus der theoretischen Einsicht in die Grenzen des Erkennbaren zieht – also die keineswegs evidente Folgerung des Imperativs zur Toleranz aus der Einsicht in die Relativität bzw. epistemische Unsicherheit der Gerechtigkeitsverständnisse. Eine gewisse reflexive Einschränkung mit Blick auf die eigenen politisch vertretenen Wahrheiten ist sicher begünstigend für die Einfügung in die parlamentarisch-pluralistische Demokratie; Radbruch macht aber den Relativismus fälschlicherweise zur *hinreichenden Bedingung* für die Verpflichtung gegenüber letzterer. Seine These ist im Prinzip nichts anderes als das Gegenstück der Behauptung eines Rechts zur gewaltsamen Durchsetzung im Falle des gesicherten Wissens, die den Jakobinismus und andere revolutionär-naturrechtliche Ideologien charakterisiert. So wie aus starken Überzeugungen nicht notwendigerweise Gewalttätigkeit folgt, folgt, wie im Folgenden noch erörtert werden soll, aus dem Relativismus nicht notwendig friedfertige Zurückhaltung.²⁶¹ Das Gebot der Toleranz ist eine Verhaltensweise angesichts der Pluralität von Anschauungen und einem aus dieser folgenden Widerstand gegen die eigenen Überzeugungen, deren Wert nicht aus Relativität und Pluralität als solchen abzuleiten ist, sondern aus dem spezifischen Gut, das durch sie hergestellt bzw. gesichert wird: nämlich das Gut des gewaltlosen Zusammenlebens, des Friedens.

Dies ist jedoch nicht die einzige Schwäche in systematischer Hinsicht im politischen Denken Radbruchs. Ein weiteres Problem ist, inwiefern die Einsicht in den letztlich subjektiv-dezisionistischen Bekenntnischarakter aller ethischen Überzeugungen, Wertbezogenheiten und damit aller Gerechtigkeitsmaßstäbe mit der Wertschätzung der Diskussion vereinbar ist. Der Glaube an die in der Diskussion zur Anwendung kommende »Waffe des besseren Arguments« setzt die Vorstellung voraus, dass das Ziel der Auseinandersetzung in der Überzeugung des anderen von der Falschheit seines Standpunktes liegt, also den Glauben an *eine* Wahrheit und die Möglichkeit der Überzeugung durch rationale Argumentation und Beweisführung. Er rechnet gleichermaßen mit der Möglichkeit der auf Einsicht beruhenden Meinungsänderung wie mit der bei allen Teilnehmenden bestehenden Unterordnung aller anderen Motive unter das Erkenntnisstreben. Aus diesem Rechnen mit der Einsichtigkeit der anderen und der Kraft der eigenen Argumente folgt der Verzicht auf Gewalt. Aber diesem Vertrauen widerspricht eben die relativistische Lehre von der irreduziblen Vielfalt der Wertaxiome, auf denen die unterschiedlichen politischen Ideologien aufbauen, sowie von

261 Vgl. Kapitel 10.1 dieses Buches.

der Unwiderlegbarkeit ihrer Gültigkeit und ihrer Einsetzung durch subjektive Deziision.

Es ist naheliegend, dass der Glaube an die Diskussion durch einen solchen Relativismus und Subjektivismus einen Schaden nehmen muss. Von ihm lebt aber, wie Carl Schmitt in seinem einflussreichen Aufsatz »Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus« von 1926 schreibt, die parlamentarische Demokratie. »Alle spezifischen parlamentarischen Einrichtungen und Normen«, so der Jurist, »erhalten erst durch Diskussion und Öffentlichkeit ihren Sinn.«²⁶² Ohne diesen Glauben geht dem Parlamentarismus seine »geistige Grundlage« verloren; rein »sozial-technische«²⁶³ Legitimationsversuche wie jener Hans Kelsens, die von den Mechanismen der Konfliktbewältigung und des Interessenausgleichs ausgehen, ersetzen nach Schmitt diese geistige Grundlegung nicht:

Diskussion aber bedeutet einen Meinungs austausch, der von dem Zweck beherrscht ist, den Gegner mit rationalen Argumenten von einer Wahrheit und Richtigkeit zu überzeugen oder sich von der Wahrheit und Richtigkeit überzeugen zu lassen. [...] Zur Diskussion gehören gemeinsame Überzeugungen als Prämissen, Bereitwilligkeit, sich überzeugen zu lassen, Unabhängigkeit von parteimäßiger Bindung, Unbefangenheit von egoistischen Interessen. Heute werden die meisten eine solche Uninteressiertheit kaum für möglich halten. Aber auch diese Skepsis gehört zur Krise des Parlamentarismus.²⁶⁴

Schmitt sieht die Epoche der Diskussion an ihr Ende gekommen,²⁶⁵ wobei seine Erklärung für diesen Prozess keine epistemologische, sondern eine soziokulturelle ist: Die Diskussion lasse sich nicht vom sozial und kulturell homogenen liberalen Honoratiorenparlament auf die Massendemokratie übertragen, »die Entwicklung der modernen Massendemokratie« macht »die argumentierende öffentliche Diskussion zu einer leeren Formalität«, was sich wieder dadurch manifestiert, dass »das Argument im eigentlichen Sinne, das für die Diskussion charakteristisch ist«,²⁶⁶ verschwindet. Ähnlich schreibt Gerhard Leibholz im Jahr der Hitlerschen »Machtergreifung«, die parlamentarische Demokratie sei durch die Aushöhlung der Idee der Diskussion »glaubenslos« geworden.²⁶⁷ Schmitt zieht aus dem Zerfallen eines verbindenden soziokulturellen und epistemischen Rahmens in der Moderne die Konsequenz, dass die Demokratie sich von ihrer Verbindung mit dem Liberalismus und seinen unglaublich gewordenen Vorstellungen zu lösen habe. An die Stelle des Kampfes der Argumente treten in den Verhandlungen der Parteien die zielbewusste Berechnung der Interessen und

262 Schmitt (1969): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, S. 7.

263 Ebd.

264 Ebd., S. 9.

265 Ebd., S. 7.

266 Ebd., S. 10.

267 Leibholz (1933): Die Auflösung der liberalen Demokratie, S. 50.

Machtchancen; in der Behandlung der Massen die »plakatmäßige Suggestion« oder, wie Schmitt im Anschluss an Walter Lippmann schreibt, »das Symbol«. ²⁶⁸ In seinen Augen hat es keinen Sinn, sich im Festhalten an überholten Vorstellungen rational-deliberativer Politik gegen diese Entwicklung zu stemmen. Der liberal-rationalistische Glauben an die sich im Zuge der Diskussion durchsetzende Wahrheit wird also durch eine sich der modernen Propagandamittel bedienende Machtpragmatik und ein der Massenpartizipation angemesseneres plebiszitäres Demokratieverständnis ersetzt, das nicht mehr das Ziel rationaler Konsensfindung verfolgt, sondern die Selbstinszenierung der Masse als einheitlich wollende im Akt der Akklamation, die die verlorene Homogenität wieder herstellen soll. ²⁶⁹ Der Unglaube an die Diskussion und der Wechsel der politischen Form wirken auf den Inhalt der Politik zurück: Homogenität wird anstelle von Gerechtigkeit zum ersten Zweck der demokratischen Politik. ²⁷⁰

Im klassischen Liberalismus steht der Pluralität der in die Diskussion eingebrachten Meinungen das Vertrauen in die Möglichkeit eines rationalen Verfahrens der Sonderung des Falschen vom Richtigen gegenüber. Die Streitparteien sehen sich in einem Prozess der Wahrheitsfindung. Der demokratische Mehrheitsentscheid ist hier dadurch legitimiert, dass sich die Entscheidungsfindung mit der Zustimmung der Mehrheit zu einem Argument am bestmöglichen Indikator seiner Wahrheit orientiert. Damit hat er als Voraussetzung die Einheitlichkeit eines epistemischen Rahmens, der aber durch den Gedanken des axiologischen Relativismus negiert wird. Während Schmitt soziokulturelle Argumente gegen den Glauben an die Diskussion vorbringt, wird dieser von Radbruch auf epistemologischer Ebene ausgehöhlt. Damit muss sich auch Radbruch von Schmitt die Frage gefallen lassen: Wenn es keine Wahrheit gibt, die im Zuge der Diskussion gefunden werden könnte, wozu dann noch diskutieren? Wozu dann die Institution des Parlaments?

Der philosophische Relativismus droht damit zur Entwertung des den Parlamentarismus ideell fundierenden Gedanken der Diskussion beizutragen. Da jede Seite ja auf der Basis von Grundannahmen argumentiert, die nicht geteilt werden, über deren Wahrheit oder Unwahrheit aber rational nicht entschieden werden kann, steht Bekenntnis gegen Bekenntnis. Wechselseitige Kritik würde einen Grundbestand geteilter Annahmen erfordern, aus dem unterschiedliche Schlüsse gezogen werden bzw. die unterschiedliche Auslegungen und Anwendungen auf die sozialen Gegebenheiten finden, die wiederum mit Blick auf ihre praktischen Konsequenzen kritisch bewertet können. Dies ist allenfalls nur bei einan-

²⁶⁸ Schmitt (1969): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, S. 11.

²⁶⁹ Ebd., S. 22.

²⁷⁰ Siehe dazu auch Abschnitt 4.4 dieser Studie.

der verwandten Ideologien wie dem Liberalismus und dem Sozialismus als Spielarten der individualistischen Wertorientierung möglich.²⁷¹ Geht man vom Relativismus aus, müsste die parlamentarische Diskussion an dem Punkt, an dem es nicht mehr nur um die Frage der Feststellung bloßer Tatsachen geht, sondern um Entscheidungen in wertmäßiger Hinsicht, die Form der wechselseitigen Deklaration von Überzeugungen annehmen. Wo hier noch die Form der um Sachlösungen ringenden Diskussion bewahrt wird, passiert dies nur unter dem Vorzeichen des »Als Ob«; der auf der Oberfläche der Sprechakte vollzogene Versuch der Überzeugung des Gegners hätte letztlich nur gestischen oder ritualhaften Charakter. Das eigentlich sachliche Gespräch begänne erst dort, wo die ideologischen Positionen hintangestellt würden und die instrumentelle Logik des *Quid pro quo* zur Anwendung kommt: also bei der *Verhandlung*, nicht in der Diskussion oder Debatte.²⁷²

9.4.4 Verfassungskompromiss und konstitutionelle Ironie

Tatsächlich ist Radbruchs Perspektive auf die parlamentarisch-demokratische Diskussion weniger ergebnis- als prozessorientiert. Es ist bei ihm der Wert des Parlaments nicht im Ideal einer auf dem Weg der Diskussion erreichbaren Wahrheit begründet. Richard Thoma argumentiert in seiner Rezension der Schrift Schmitts, dass letztere in seinem »geistesgeschichtlichen« Angriff gegen den Parlamentarismus nur eine seiner legitimatorischen Grundlagen berücksichtigt, die in der zeitgenössischen Diskussion längst nicht mehr alternativlos dastehe und tendenziell historisch überholt sei.²⁷³ Eine entsprechende alternative Begründung der Diskussion liegt bei Radbruch vor, der diese weniger als von ihrer epistemischen als von ihrer repräsentativen Funktion her erschließt. Dem Parlament und den in ihm versammelten Parteien kommt daher eine doppelte Repräsentationsfunktion zu: Zum einen geben die Parteien der gesellschaftlichen Vielheit, d. h. den unterschiedlichen sozialen Situierungen, Interessenlagen und

271 Vgl. Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 98.

272 Vgl. die Kritik Habermas' an den normativen Mängeln des Kompromisses; Habermas (1995): Theorie des kommunikativen Handelns, S. 61. Interessant ist in diesem Zusammenhang Bernhard Groethuysens Bemerkung, dass in einem Mehrparteiensystem eine Desublimierung der parlamentarischen Diskussion insofern eintreten kann, als hier die Artikulation konkurrierender Vorstellungen des Allgemeinen einer offenen Aussprache von Partikularinteressen weicht, die man in Kompromissen mit anderen Parteien zu realisieren sucht. Die Berücksichtigung des Allgemeininteresses wird dabei aber gleichsam in die Kompromisspraxis ausgelagert, eine Haltung der diplomatischen Um- und Rücksicht gegenüber den Interessen der anderen ersetzt die ideologische Artikulation. Vgl. Groethuysen (1933): Dialektik der Demokratie, S. 29.

273 Thoma (1924): Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktatur, S. 214.

Wertvorstellungen sowie den Konflikten und Machtverhältnissen zwischen diesen, Ausdruck. Wie in seiner Parteilehre ausgeführt wird, sind Parteiideologien Produkte der Wechselwirkung zwischen sozioökonomischen und ethisch-kulturellen Faktoren, aus denen spezifische Interpretationen des Allgemeinen – des Gemeinwohls, der Gerechtigkeit – hervorgehen. Parteiideologien sind eine Form, in der unter der Bedingung der sich in der bürgerlichen Gesellschaft ereignenden Vereinzelung der Subjekte, die aus den traditionellen Solidargemeinschaften wie den Zünften entlassen werden, Vergemeinschaftung durch geteilte Interessen und Werte hergestellt wird, wobei die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft bedingt, dass diese Vergemeinschaftungen im Fluss sind, sich wieder auflösen können und neu geschaffen werden müssen. »Die Demokratie«, so Radbruch,

zerlegt die Gesellschaft in ihre letzten Atome, damit diese umso ungehemmter nach ihrem eigenen soziologischen Gesetz sich miteinander verbinden oder voneinander lösen können und der Parlamentarismus ist fähig, jeder Verbindung und jeder Lösung sofort in seiner Sprache Ausdruck zu gewähren.²⁷⁴

Zum anderen beschränkt sich die Repräsentation nicht lediglich auf Gruppen, die ideologisch-politisch auf das Ganze ausgreifen, sondern betrifft auch das Ganze, insofern das parlamentarische System die um die Macht kämpfenden Gruppen umfasst und sich unterordnet. Diese Ganzheit ist jene des »Volks«.²⁷⁵ Dieser Begriff wird weder im Sinne Hans Kelsens als ein bloßer »juristischer Tatbestand«, nämlich als »Einheit der das Verhalten der normunterworfenen Menschen regelnden staatlichen Rechtsordnung«²⁷⁶, noch als eine präjuristische und präpolitische, über soziale Gegensätze und ideologische Spaltungen hinwegreichende, ethnokulturell oder anderweitig begründete substantielle Einheit verstanden, wie es der ältere Nationalismus und die neuere »völkische« Ideologie tun. Im Gegenteil wendet sich Radbruch scharf gegen den landläufigen Ruf nach »Volksgemeinschaft« und die elaborierteren völkischen Denkmotive konservativer Staatsrechtler wie Rudolf Smend und Carl Schmitt, die in seinen Augen unter dem Etikett der »Integration« und »Repräsentation« »organische Staatsmystik«²⁷⁷ in die Wissenschaft einzuführen suchen.

Vielmehr ist der Begriff des Volkes von seinem Bezug zum Parlament als Repräsentationsinstanz und Ort des Streitigen her zu verstehen. Der Begriff des Volkes bezeichnet bei Radbruch über seine juristische bzw. konstitutionelle, verfassungsbezogene, aber auch seine kulturelle und ethnische Konzeptualisierung

274 Radbruch (1992): Volk im Staat, S. 30.

275 Ebd., S. 26. Zum Volksbegriff Radbruchs vgl. Klein (2007): Demokratisches Denken bei Gustav Radbruch, S. 212–215.

276 Kelsen (1929): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 15.

277 Radbruch (1992): Parteienstaat und Volksgemeinschaft, S. 94 f.

hinausgehend eine genuin politische Vergemeinschaftung. Er bezeichnet den Willen der Einzelnen, trotz der bestehenden Differenzen in einer friedlichen Form zusammenzuleben, und steht also für jenen Leitwert, den Radbruch in seinen Ableitungen des juristischen Ethos und der Legitimitätsgründe liberal-demokratischer Institutionen aus dem rechtsphilosophischen Relativismus vorausgesetzt hat, ohne ihn offenzulegen und theoretisch zu fundieren. Das Volk steht für den Gedanken einer *agonalen Vergemeinschaftung*, wie im Anschluss an Chantal Mouffe formuliert werden kann, einer sich im und durch den Streit herstellenden und erhaltenden Einigkeit, die durch die parlamentarische Politik verkörpert werden soll:

Gewiß muß Zwietracht in der Gesellschaft sein, wie Widerspruch in der Einzelseele: als die Unruhe, die das Uhrwerk in Gang hält. Aber wie der Mensch in seinem Widerspruche doch eben *ein* Mensch ist, so muß in aller Zwietracht ein Volk doch ein Volk bleiben, *ein* Volk über aller Zwietracht. Sind wir noch über aller Zwietracht ein Volk? Mir will unser Parteienstreit erscheinen wie ein Bruderzwist. Bruderzwiste sind gewiß nicht weniger erbittert, als Streitigkeiten mit Fremden, nein, sie sind viel erbitterter: man weiß den andern an der verwundbarsten Stelle zu treffen, weil man ihn so genau kennt und versteht. Aber weil man ihn kennt, versteht und letzten Endes doch liebt, wird man gegen jeden Fremden sich doch mit ihm eins fühlen.²⁷⁸

Das Parlament, das Radbruch auch als eine Art »Bühne«²⁷⁹ der gesellschaftlichen Konflikte betrachtet, verkörpert die Wertorientierung am Frieden als Grundprinzip des staatsbürgerlichen Ethos. Das parlamentarische Streitgespräch hat in diesem Zusammenhang weniger eine epistemische Funktion denn eine Darstellungsfunktion. Das Diskutieren ist damit zwar eine kommunikative Form, die ihre ursprüngliche Zweckbestimmung weitgehend verloren hat; sie ist deshalb jedoch keine hohle Form. Die leidenschaftlich geführte, aber gewaltlose Auseinandersetzung im Parlament verdeutlicht die Grenzen, die dem Politischen als Teil des gesellschaftlichen Lebens gesetzt werden sollen. Ihre Wahrung ist der Ausdruck des Willens zur Wahrung einer bestimmten Form des Zusammenlebens.

Die Eskalation des Konflikts beginnt nun nicht erst mit dem Einsatz von Gewalt gegen den Gegner, sondern mit dem Rechtsbruch. Aus diesem Grund hängt der Staatsvolksgedanke untrennbar mit der unbedingten Verpflichtung gegenüber der Verfassung als Rechtsrahmen zusammen, innerhalb dessen die politische Auseinandersetzung geführt wird. Die Einheit des Volkes konstituiert sich durch das »patriotische« Bekenntnis zur Verfassung: »In der Verfassung feiern wir das unsichtbare Vaterland« schreibt Radbruch in seiner *Republikanischen Pflichtenlehre* von 1926. Dieses »Vaterland« sei aber »nicht das Blatt Papier, auf

278 Radbruch (2002): *Republikanische Pflichtenlehre*, S. 93 f., Hervorhebungen im Original.

279 Radbruch (1919): *Einleitung in die Rechtswissenschaft*, S. 47.

dem die Verfassung geschrieben steht«, sondern »erst das Leben, das diese papierene Verfassung zu wecken vermochte. Denn eine Verfassung lebt nur dann, wenn sie nicht nur Befehl an alle ist, sondern Geist in allen.«²⁸⁰

Die Verfassung wird verinnerlicht als eine bestimmte politische Lebensform, deren »Selbstverständlichkeiten«²⁸¹ und Regeln sie vorschreibt. Zwei Jahre nach der Veröffentlichung von Radbruchs *Republikanischer Pflichtenlehre* sollte der Staatsrechtler Rudolf Smend ähnlich argumentieren, dass die Verfassung als Gefüge von Rechtsnormen nicht abgekoppelt von dem politischen Lebensprozess betrachtet werden darf, den sie verfahrensmäßigen Regularien unterwirft und dem durch die Grundgesetze inhaltliche Vorgaben gemacht werden.²⁸² »Als positives Recht ist die Verfassung nicht nur Norm, sondern auch Wirklichkeit; als Verfassung ist sie integrierende Wirklichkeit«, schreibt Smend. »Diese Wirklichkeit wird nicht durch die Verfassung als das ›ruhende, beharrende Moment im staatlichen Leben‹, sondern durch das sich immerfort erneuernde Verfassungsleben immer neu hergestellt.«²⁸³ Für jede beliebige Versammlung gilt, dass »formaljuristisches, statisches Denken« lediglich isoliert den Akt betrachten würde, durch den sich diese durch Statuten und einen Vorstand eine Organisationsform gibt, wohingegen dieser Akt über die rein »technische Bedeutung« hinausgehend

den wichtigeren tatsächlichen Sinn hat, [...] daß damit der Übergang aus dem bisherigen Fürsichsein der Einzelnen zur Sozialität des Versammeltseins vollzogen wird. Dieser Übergang wird von allen versammelten ausnahmslos als ein reelles Erlebnis empfunden, als ein durch alle hindurchgehender einheitlicher Vorgang, als die Integrierung zu der Gruppe, die zu bilden und als die zu verhandeln der Sinn des Zusammenkommens war.²⁸⁴

Staatliche Integration, der Zentralbegriff des Verfassungstheorie Smends, besteht eben darin, dass der Akt der Versammlung stets von Neuem geleistet wird. Eben dies soll das Parlament nach Radbruch mit seinen periodischen Sitzungen und seinen ritualisierten Auseinandersetzungen leisten. Die Integrationsfunktion übt das Parlament nicht nur durch die für die Ausübung von Regierungsmacht notwendigen Kompromisse aus, die sich zu einem gesellschaftlich-politischen Ausgleich weiterentwickeln sollen, sondern als Repräsentationsorgan, das durch die befriedete Form, in der es die Konflikte der Interessen und Werte ausficht,

280 Radbruch (2002): *Republikanische Pflichtenlehre*, S. 85.

281 Radbruch (2002): *Der Geist der deutschen Reichsverfassung*, S. 94.

282 Smend wendet theoretische Grundlagen an, die er der Sozialphilosophie Theodor Litts entnommen hatte; Litt (1919): *Individuum und Gemeinschaft. Eine Analyse der systematischen Zusammenhänge zwischen Litts Philosophie der Gemeinschaft und Smends Staatsdenken* kann hier nicht geleistet werden.

283 Smend (1928): *Verfassung und Verfassungsrecht*, S. 80 f. Smend zitiert aus Montesquieus *Esprit des lois*, Buch III, 1.

284 Ebd., S. 81.

Vorbildwirkung gegenüber der Gesellschaft entfaltet und eine verbindende Verpflichtung zur Wahrung des Friedens verkörpert. Gegensatz und Einheit durchdringen sich, denn in der gehegten Form der konflikthafter Auseinandersetzung wird der einende Wille bekräftigt, in einer bestimmten Weise zusammenzuleben – einer, in der der Gegner als Widerstand zur Verwirklichung der eigenen Zwecke und Ideale hingenommen wird, in der die Sorge um den inneren Frieden das Drängen nach unbedingter Zweckrealisierung überwiegt, in der also dem Frieden gegenüber dem materiellen Rechtszweck als weiterreichendem politischen Strebensziel der Status eines unbedingten Guts gegenüber einem bedingten zukommt.

Der »dauerhaft empfundene Bestand von Werten und Wahrheiten«²⁸⁵, ohne den staatliche Integration nach Smend nicht möglich ist, würde sich also im durch das parlamentarische Verfahren und Ritual laufend bekräftigten Wert des Friedens konzentrieren. Durch die gewaltlose, geregelte Konfliktaustragung würden die Parteien und das Parlament zur Verkörperung und zum »wichtigste[n] Organ des demokratischen Verfassungslebens«²⁸⁶, in das die Einzelnen durch ihr Bekenntnis zu einer der Parteien eingebunden sind – ein Bekenntnis, das Radbruch für eine staatsbürgerliche Pflicht hält, wobei er an das Athen unter Solon erinnert, in dem es als verächtlich angesehen wurde, sich im Bürgerkrieg nicht einer der Parteien anzuschließen.²⁸⁷ Radbruch erkennt dabei zwar den Wert anderweitiger Integrationsmechanismen, etwa die Massenveranstaltungen wie die Verfassungsfeiern oder das einende Symbol der Fahne, die eine »Selbstdarstellung und Bewusstwerdung des Volkes«²⁸⁸ ermöglichen würden; der Integrationsmechanismus des Parlamentarismus unterscheidet sich von letzteren, die ebenso in nichtdemokratischen Systemen zur Anwendung kommen können, aber dadurch, dass hier die Integration nicht im Modus eines punktuellen »politischen Gemeinschaftserlebens«²⁸⁹ stattfindet, in dem die partikularen Einzelnen in der Gesamtheit unter- bzw. aufgehen, sondern durch das Aushalten und Hinnehmen der inneren Spaltung als Normalität des sozialen Zusammenlebens.

»Volksgemeinschaft wie Begeisterungszustand ist kein Dauerzustand«, so der Philosoph und Politiker 1928, denn »man kann eine Verfassung nicht darauf gründen. Das Volk, von dem die Staatsgewalt ausgeht, entfaltet sich in dem vielfältigen Reichtum kämpfender Gruppen, Klassen und Parteien.«²⁹⁰ Für diese »Einheit im

285 Smend (1968): Die politische Gewalt im Verfassungsstaat, S. 87.

286 Radbruch (2002): Republikanische Pflichtenlehre, S. 92.

287 Vgl. ebd.

288 Radbruch (2002): Rede bei der Verfassungsfeier der Reichsregierung, S. 119.

289 Smend (1928): Verfassung und Verfassungsrecht, S. 14.

290 Radbruch (2002): Rede bei der Verfassungsfeier der Reichsregierung, S. 120.

Widerstreit«²⁹¹ hat das Parlament die zentrale Funktion, eine hegende und zugleich kathartische Wirkung auf den Kampf auszuüben. Dies wurde gerade von einem Konservativen wie Rudolf Smend klar erkannt, der in seiner Schrift über *Verfassung und Verfassungsrecht* ausführt, der Mehrheitsentscheid, wie er im Parlament praktiziert wird, hätte den Charakter der

Formalisierung des Kampfs und der nicht formalisierten, zum guten Teile geradezu physischen Überwindung der Minderheit innerhalb einer Gruppe, die durch gemeinsamen Wertbesitz und insbesondere für diesen Kampf durch Kampfregeln zusammengehalten wird und die in diesem Kampf die Lösung von Spannungen und gesteigerte Einheit zu gewinnen sucht.²⁹²

Der Kampf wird zwar von den Kontrahenten mit der Absicht geführt, die jeweilige Zwecksetzung gegen den Widerstand des Gegners durchzusetzen, und er gibt den bestehenden Konflikten einen Raum der Artikulation und Austragung; aber der Konflikt ist zugleich jedes Mal auch Anlass, durch die Bestätigung der Regeln und damit der diesen zugrundeliegenden Wertsetzung die Verbindung zu bekräftigen und zu erneuern.

Der Volksbegriff ist dabei nicht in einem anderen, gleichsam tieferliegenden Gemeinschaftsbegriff wie jenem der Nation begründet. Radbruchs Staatsvolk ist ein genuin republikanisches Gegenmodell zu Konzepten, die einen höheren Intensitätsgrad der solidarischen Verbindung versprechen, wie dem seit der Novemberrevolution eine Hochkonjunktur erlebenden Begriff der »Volksgemeinschaft«²⁹³. Auch wenn in seinem Sozialismusverständnis der Gedanke der Vergesellschaftung durch solidarisches Zusammenwirken in der »Kulturarbeit«²⁹⁴ eine zentrale Rolle spielt, verweist er den Begriff der Volksgemeinschaft in die transpolitische Sphäre der »Kulturnation«²⁹⁵, während das »Staatsvolk« ausschließlich als »Inbegriff kämpfender Parteien, umschlossen von demselben politischen Lebensraum«²⁹⁶ verstanden wird.

In diesen Erörterungen kippt der Philosoph jedoch zuweilen selbst in einen tendenziell dunklen, mystifizierenden Tonfall, der nicht weit weg ist von den Beschwörungen der organischen Gemeinschaftlichkeit, die er kritisiert. Die »Volkseinheit« ruhe »tiefer als in dem Gemeinschaftsbewußtsein der einzelnen Volksgenossen«, sie kann also, um mit Hegel zu sprechen, *an sich* am Wirken sein, ohne den Subjekten *für sich* bewusst zu sein. Das Staatsvolk sei »Kampf dem Bewußtsein nach, Einheit nur in seiner unterbewußten Tatsächlichkeit«, die sich letztlich

291 Radbruch (2002): Rede am 11. August 1926, S. 136.

292 Smend (1928): *Verfassung und Verfassungsrecht*, S. 35.

293 Radbruch (1992): *Parteienstaat und Volksgemeinschaft*, S. 98.

294 Radbruch (1922): *Kulturlehre des Sozialismus*, S. 33.

295 Radbruch (1992): *Parteienstaat und Volksgemeinschaft*, S. 98.

296 Ebd., S. 99.

erst dem geschichtlichen Betrachter erschließt, während der im Kampf sich betätigende Mensch der Gegenwart sie nicht in den Blick bekommt. Radbruch landet schließlich beim Begriff der Schicksalsgemeinschaft: »Volk sein heißt Verfangenheit in einem gemeinsamen Volksschicksal, mag man sich nun dieser Verfangenheit bewusst sein oder nicht.«²⁹⁷

Es lässt sich jedoch ein rationaler Kern aus solchen Ausführungen heraus-schälen. Exemplarisch für das Verständnis der Verfassung als Ergebnis eines schicksalhaften Prozesses sollen zwei Zeitgenossen Radbruchs zitiert werden. Hans Kelsen, der Autor der österreichischen Verfassung, schreibt 1932 angesichts bereits massiver Bedrohung der Demokratie rückblickend:

Wenn sich in den schwersten Tagen des großen Krieges die Gedanken, um die furchtbare Gegenwart zu ertragen, der Zukunft zuwendeten, wenn man sich die politische Zukunft als eine bessere vorzustellen versuchte, dann konnte man sie nicht anders denken denn als Verwirklichung der Demokratie. Und als der große Krieg sein trauriges Ende fand, da war die überwiegende Mehrheit des deutschen Volkes dahin einig, daß die Form seines politischen Lebens keine andere sein könne, als die demokratische Republik. Das Denkmal dieser Überzeugung ist die *Verfassung von Weimar*.²⁹⁸

Beim deutschen Verfassungsautor Hugo Preuß wird bereits in der ersten Stunde der Weimarer Republik das Narrativ der Verfassung als Frucht des Weltkrieges und der Niederlage vertreten: »Die Verfassung von Weimar ist nicht im Sonnenglanz des Glückes geboren, sondern im tiefsten Schatten der nationalen Niederlage, des nationalen Unglücks«,²⁹⁹ schreibt er 1919. Bei Preuß ist das im Zusammenhang von Arnold Metzger ausgeführte Motiv der »Enttäuschung« als positiver, eine Errungenschaft in sich bergender Moment, als kollektiver Einsichtsgewinn und Wandel der Wertorientierung mit Blick auf die Abwendung vom Obrigkeitsstaat und der Entscheidung für eine parlamentarisch-demokratische Republik wiederzufinden. Der Wert der demokratischen Verfassung, die nur unter der Bedingung der Zähmung der Gegensätze einzurichten war, war demnach niemals evident als unmittelbar im Moment des Zusammenbruchs der wilhelminischen Staats- und Wertordnung. Die »mit allen Mitteln« arbeitende »Volkserziehung« des wilhelminischen Reiches hätte den Glauben verfestigt,

daß die Führung der politischen Angelegenheiten am besten aufgehoben sei in den Händen monarchischer Obrigkeit, ihres Heeres und Beamtentums. [...] Da brachte der Weltkrieg und seine Katastrophe die fürchterliche Probe auf das Exempel und zerstörte grausam den Wahn, unter dessen Banne das deutsche Volk bisher gestanden hatte. An der Verkümmernung des politischen Geistes ging das kaiserliche Deutschland zugrunde; die militärische Niederlage war nur

²⁹⁷ Ebd., S. 98.

²⁹⁸ Kelsen (2006): Verteidigung der Demokratie, S. 229.

²⁹⁹ Preuß (2008): Das Verfassungswerk von Weimar, S. 87.

die Besiegelung des politischen Bankrotts. [...] Die ungeheure Wucht, mit der jetzt diese Erkenntnis über das deutsche Volk hereinbrach, erklärt den widerstandslosen Zusammenbruch der Monarchie im Reich und in allen Einzelstaaten, obgleich vorher keine große Partei auf diesen Sturz hingearbeitet hatte. *Mit dem Instinkt des Selbsterhaltungstriebes erfaßte in jenen furchtbaren Tagen das deutsche Volk die Wahrheit, daß die einzige Möglichkeit seiner Rettung im Neubau seines Staatswesens auf völlig gewandelten Grundlagen bestand.*³⁰⁰

Man kann den »politischen Lebensraum« der Republik als einen verstehen, der Hervorbringung und Resultat der Katastrophen und Kämpfe ist, die das Staatsvolk durchlaufen hat, und dessen Bedeutung als Hegungsordnung sich erst demjenigen erschließt, der den Blick auf die geschichtlichen Ereignisse wirft, aus denen er hervorgegangen ist. Das Schicksal wäre dann ein Erfahrungsprozess, in dessen Laufe die unterschiedlichen politischen und ethischen Anschauungen in der Einschätzung des Werts der Verfassung zunehmend konvergieren. Das Schicksal als kollektive historische Erfahrung stellt die Sammlung der heterogenen Vielheit, ihre »Homogenität«³⁰¹ in ethischer Hinsicht her, deren konstitutiver Charakter für die Existenz als Staatsvolk in den zwanziger Jahren neben Smend insbesondere von Carl Schmitt und Hermann Heller vertreten wurde.

Die Rede vom Schicksal, angewendet auf den verfassungsgebenden Akt, ist im Grunde gegenläufig zum Begriff der Souveränität des Volkes. Er deutet an, dass der politische Lebensraum nicht das Produkt einer zielgerichteten Herstellung durch eine oder mehrere, sich siegreich durchsetzende politische Kräfte ist, sondern Ergebnis eines Prozesses, über den niemand die Kontrolle innehatte: Produkt des verlorenen Weltkriegs³⁰² und des zusammengebrochenen Vertrauens in den Obrigkeitsstaat, entstanden aus der anschließenden Notwendigkeit, einen Bürgerkrieg abzuwenden, verteidigt gegen eine Reihe von Angriffen: ein Prozess, in dem die sozialen und politischen Gegensätze mit den Rücksichten und Anforderungen des Zusammenlebens vereint wurden. Die Rede von der Schicksalsgemeinschaft ist das Gegenteil des heroischen Narrativs der revolutionären Gründung.

300 Preuß (2008): Deutschlands Staatsumwälzung, S. 102, Hervorhebung im Original.

301 Vgl. Schmitt (1930): Staatsethik und pluralistischer Staat; Heller (1992): Politische Demokratie und soziale Homogenität.

302 Nadine Rossol führt aus, dass der Rückbezug auf den Weltkrieg, dessen großer positiver Ertrag die Republik darstellt, ein wichtigen Bestandteil der republikanischen Gründungserzählung von Weimar war. Vgl. Rossol (2008): Weltkrieg und Verfassung als Gründungserzählungen der Republik. Entsprechende heißt es in Radbruchs Rede zum zehnten Jahrestag der Revolution: »Das Volksheer – und Volksheer war damals, kämpfend oder leidend, das ganze deutsche Volk, Frauen und Männer – das Volksheer bedingte den deutschen Volksstaat. Wir können der Verfassung des erneuerten Deutschland nicht gedenken, aller Kämpfer und Dulder, aller Dulder und Dulderinnen, der Lebenden und der Toten [...].« Radbruch (2002): Rede bei der Verfassungsfeier der Reichsregierung, S. 120.

Die Verfassung ist damit für viele zunächst nur Produkt eines Notzustandes nach einem verlorenen Krieg, in dem der Unwert schlechthin, der zerstörerische Bürgerkrieg, abgewendet werden sollte, und sie ist damit nur insofern ein bejahendes Gut, als es eben besser ist als das absolut Schlechte. Das ändert sich durch die Kämpfe, die zu ihrer Wahrung ausgefochten werden. Das Schicksal ist also nicht bloß ein Ereignis, das über einen hereingebrochen ist und dem man passiv gegenübersteht, sondern eines, das man *annimmt* als Ausgangspunkt und Bedingung seines Agierens.³⁰³ Die Verfassung wird zum Gegenstand des gemeinsamen Einsatzes und der verbindenden Loyalitäten. Dabei ist es insbesondere der Feind der Verfassung, also der Störer des Friedens, der sie zum Medium der Vergemeinschaftung werden lässt. Der Schmittsche Mechanismus der vergemeinschaftenden Freund-Feind-Relation schleicht sich ein, wenn Radbruch schreibt: »Eine Verfassung ist wie ein Schild, der seinem Träger um so lieber wird, je mehr Schrammen und Narben vergangener Kämpfe er zeigt«, und wie eine »Fahne, um die um so mehr Ehre und Heiligkeit ist, je mehr sie von Schwerthieben zerschossen und von Kugeln durchbohrt ist«³⁰⁴ – wobei der Philosoph die politischen Morde u. a. an Walther Rathenau meint, in seiner »Rede bei der Verfassungsfeier der Reichsregierung« von 1926 wie auch anderswo allerdings die Gewalt verschweigt, durch die sich die parlamentarische Republik in ihrer Geburtsstunde gegen ihre Gegner durchgesetzt hat. Das gegenseitige Vertrauen in die Treue zur Verfassung hat für die Befriedung der inneren Konflikte dabei natürlich die größte Bedeutung. Vom Staatsbürger sei zu verlangen, dass er sich zu diesem Resultat der kollektiven Konflikt- und Leidensgeschichte bekenne, also »daß er Vernunftrepublikaner sei, [...] daß er die heutige Reichsverfassung als eine unerschütterliche Notwendigkeit absehbarer Zukunft hält, auch für denjenigen, für den die Verfassung nicht das Letzte, Endgültige und nicht das Beste ist«.³⁰⁵

303 Thomas Mann hat dieser »vernunftrepublikanischen« Haltung in seiner Rede »Von deutscher Republik«, in der er sich als erklärter Konservativer 1922 zur Weimarer Demokratie bekannte, elegant Ausdruck gegeben: »Die Republik, die Demokratie sind heute solche inneren Tatsachen, sind es für uns alle, jeden einzelnen, und sie leugnen heißt lügen. Mächte, geweiht von Historie, [...] thronten über uns bis vor kurzem, und sie waren der Staat, in ihrer Hand lag er, er war ihre Sache [...]. Jene Mächte sind nicht mehr. Das Schicksal hat sie – wir wollen nicht triumphierend rufen: »hinweggefegt«, wir wollen sachlich aussprechen: es hat sie beseitigt, sie sind nicht mehr über uns, werden es, nach allem, was geschehen, auch nie wieder sein, und der Staat, ob wir wollten oder nicht, – er ist uns zugefallen. In unsere Hände ist er gelegt, in jedes einzelnen; er ist unsere Sache geworden, die wir gut zu machen haben, und das eben ist die Republik, – etwas anderes ist die nicht. Die Republik ist ein Schicksal, und zwar eines, zu dem »amor fati« das einzig richtige Verhalten ist.« Mann (1968): Von deutscher Republik, S. 107.

304 Radbruch (2002): Rede bei der Verfassungsfeier der Reichsregierung, S. 125 f.

305 Radbruch (2002): Der Geist der deutschen Reichsverfassung, S. 96 f. Vgl. auch Hildebrand (2011): Gustav Radbruch als Verteidiger der Weimarer Reichsverfassung.

In ihrer gehegten und regelunterworfenen Form verliert die »ungesellige Geselligkeit« ihr destruktives Moment und behält nur ihre positiven, die Tugenden der Subjekte fördernden Qualitäten, von denen Kant bereits gesprochen hatte. Radbruch schreibt:

Rüstige Geister haben noch immer in dem Kampfe der Meinungen und in dem Widerspruch der Ideen eine Kräftigung ihrer eigenen Kraft geliebt. Ihnen ist Bild der Philosophie und des Lebens, und so auch des Staates und des Staatsvolkes, der gotische Dom, in dem die Massen einander tragen, indem sie einander widerstreben.³⁰⁶

Der Gegensatz soll abgeschwächt, jedoch nicht zur Gänze neutralisiert werden, seine Einebnung erscheint nicht als erstrebenswert. Er soll in eine Form gebracht werden, in der er – in Form des parlamentarischen Wettkampfes der Ideen, des Wechselspiels von regierenden Parteien und kontrollierender Opposition, durch die repräsentative und gehegte Austragung gesellschaftlicher Konflikte – für die soziale Gesamtheit lebensdienlich wird.

Die »Einheit des Volkes im Kampf der Parteien« ist »das Werk der Verfassung«, schreibt Radbruch. Deren Geist lasse sich auf zwei grundlegende Prinzipien zurückführen, die sich gegenseitig in Balance halten müssen, damit zugleich dem Konflikt Grenzen gesetzt werden und der Streit auf Dauer gestellt wird: nämlich die »demokratische Formel ›Mehrheit entscheidet« und als ihr Gegengewicht der »liberale Satz ›Achtung Andersdenkender«.³⁰⁷ Blickt man auf die Weimarer Reichsverfassung, so ist festzustellen, dass das Wechselverhältnis von Einheit und Spaltung sich weit über dieses liberaldemokratische Prinzipienpaar hinausgehend manifestiert. Wenn Marx davon spricht, dass die Verfassung eines Volkes ihr »politisches Credo« darstellt, so muss man in Bezug auf die am 31. Juli 1919 beschlossene Konstitution des Deutschen Reiches feststellen, dass aus den ihrem Grundrechtsteil angehörenden Bestimmungen vor allem das Credo herauszulesen ist, sich trotz der inneren Gegensätze unter dem Dach einer politischen Ordnung zusammenfinden zu wollen, also das *Credo des Kompromisses* der Interessen und Wertvorstellungen.³⁰⁸ Der umfassende Grundrechtsteil, der wegen seiner »Heterogenität, Inkohärenz und Pleonexie« als ein »interfraktionelles Parteiprogramm«³⁰⁹ bezeichnet wurde, ist unter anderem Produkt des Klassenkompromisses der deutschen Revolution³¹⁰ und damit in seinen wirtschafts- und

306 Radbruch (1992): Parteienstaat und Volksgemeinschaft, S. 99.

307 Ebd.

308 Vgl. Steinbach (1983): Sozialdemokratie und Verfassungsverständnis, S. 47 f.; Koutnatzis (2010): Kompromisshafte Verfassungsnormen, S. 141–167.

309 Schmitt (2003): Grundrechte und Grundpflichten, S. 196.

310 Der revolutionäre Charakter der Novemberrevolution wurde aufgrund der Weigerung der vorherrschenden politischen Kraft, Autorität und ihr Programm gewaltsam durchzusetzen, bereits früh be-

sozialpolitisch relevanten Teilen gekennzeichnet durch die Spannung zwischen liberalen Prinzipien, die den deutschen Staat auf den Boden der bürgerlichen Eigentumsordnung stellen, und auf die Sozialdemokratie zurückgehenden sozialstaatlichen und wirtschaftsdemokratischen Elementen. Wenn der Grundrechtsteil der Verfassung, wie Rudolf Smend argumentiert, die »Sinngelänge«³¹¹ enthalten soll, die die staatliche Gemeinschaft konstituieren, und Carl Schmitt wiederum die Verfassung als Ausdruck einer politisch-existentiellen »Entscheidung«³¹² versteht, so ist dem zu antworten, dass der Wille, den die Verfassung bekundet, gerade der ist, vom gewaltsamen Zur-Entscheidung-Bringen der Konkurrenz der Ordnungsentwürfe und Werte abzulassen zugunsten eines *modus vivendi*, der die Selbstbeschränkung aller Parteien erfordert.

Aufgrund der Schwierigkeit, auf dem Wege des Kompromisses – und nicht eines autoritär-revolutionären Aktes, zu dem keine der Parteien die Macht hatte – zu einem verbindenden Wertekatalog in Form von Grundrechten zu gelangen, hatte der Verfassungsautor Hugo Preuß zuerst »empfohlen, von Grundrechten überhaupt abzusehen« und sich auf Fragen der Staatsarchitektur zu beschränken. »Für das Mehr oder Weniger von Kompromissen«, so Preuß, »ist die gesetzliche Einzelregelung ein günstigerer Boden als die Aufstellung von Grundrechten, bei denen wegen ihrer abstrakten Allgemeinheit allzu leicht die Gegensätze der Doktrinen mit eigensinniger Härte aufeinander stoßen.«³¹³ Das Resultat des Entschlusses, sich doch auf einen Grundrechtskatalog zu einigen, ist eine heterogene Vielfalt von Bestimmungen, die alles andere als einhellig als eine kohärente Festlegung der im grundgelegten politischen Prozess zu verfolgenden »politischen Ziele und Richtungen«³¹⁴ aufgefasst wurden, wie es der Jurist und Politiker der DDP Moritz Liepmann 1920 unter dem noch frischen Eindruck der Verfassungsgebung tat. »Durch all diese Sätze – die grundrechtlichen Normen – hat die Reichsverfassung die deutsche Demokratie determiniert und sie in den Dienst gewisser, teils konservierender, teils progressiver Zwecke gestellt«,³¹⁵ heißt es bei

stritten; etwa von Oswald Spengler, der sie als die »sinnloseste Tat der deutschen Geschichte« bezeichnete. Spengler (1919): Preußentum und Sozialismus, S. 11.

311 Smend (1928): Verfassung und Verfassungsrecht, S. 46.

312 Schmitt (1993): Verfassungslehre, S. 23.

313 Preuß (1923): Deutschlands Republikanische Reichsverfassung, S. 91. Vgl. auch Thoma (1929): Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze, S. 4, 13. Der erste Verfassungsentwurf Preuß' war entsprechend ohne eigenen Grundrechtsteil. Die von Hans Kelsen ausgearbeitete österreichische Verfassung, die ebenso ohne eigenen Grundrechtsteil ist, entspricht letztlich der Preußischen Position in dieser Frage mehr als die Weimarer Reichsverfassung.

314 Liepmann (1920): Die Bedeutung der Reichsverfassung für die geistige Kultur Deutschlands, S. 19.

315 Thoma (1929): Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze der deutschen Reichsverfassung im allgemeinen, S. 11. Das hier diskutierte Problem ist zu unterscheiden vom Problem der Mischverfassung, das eine auf Platon, Aristoteles und Polybios zurückgehende Geschichte hat. Die Weimarer Ver-

Richard Thoma in seinem Beitrag zum 1929 erschienenen, von Carl Nipperdey und Gerhard Anschütz herausgegebenen maßgeblichen Kommentar zur Weimarer Verfassung. Weil aber diese Zwecke so unterschiedlicher und darüber hinaus gegensätzlicher Natur sind, wird mehr als eine bestimmte Entwicklungsrichtung ein politisches Kampffeld abgesteckt. Der Verfassungskompromiss droht damit sich nicht als dauerhafte Aussetzung der Entscheidung, sondern lediglich als Aufschub derselben zu entpuppen.

Dies betrifft insbesondere den in der Verfassung zu findenden »dilatorischen Formelkompromiss«, den Carl Schmitt als eine »Formel« bezeichnet, »die allen widersprechenden Forderungen genügt und in einer mehrdeutigen Redewendung die eigentlichen Streitpunkte unentschieden läßt«. ³¹⁶ Eine solche Formel postuliert mehr eine Vereinbarkeit von gegensätzlichen Prinzipien, als dass sie eine tatsächlich vorliegende Kompromiss*lösung* ausspricht. Sie bekundet den Willen, einen Gegensatz zu überwinden, ohne dass aber bereits die sachliche Möglichkeit zu dieser Überwindung gesichert ist. Hugo Preuß selbst verschweigt diese Verfahrensweise nicht, wenn er in seinem Buch über die Weimarer Reichsverfassung schreibt, erklärt sie aber durch den auf der verfassungsgebenden Nationalversammlung lastenden Druck, sich nicht in Detailfragen zu verlieren und der Politik in Deutschland einen Verfassungsrahmen zu geben; »möglichst unverfängliche Sätze« sollten die »Austragung der gefährlichen Streitfragen der Einzelgesetzgebung und einer Zeit überlassen, [...] da die nationalpolitische Organisation des Reichs selbst erst mal glücklich unter Dach gebracht wäre«. ³¹⁷

Die Folge ist, dass in bestimmten kritischen Bereichen die Berufung auf die Grundrechte bei gegensätzlichen politischen Zielsetzungen gleichermaßen möglich wird. »Es scheint kaum möglich, hier etwas anderes zu finden als eine Freigabe des Wettkampfes aller Richtungen, die nun versuchen sollen, aus der Fülle der Anerkennungen, Gewährleistungen und Zielsetzungen sich der für ihre Interessen brauchbaren Sätze zu bemächtigen«, ³¹⁸ so Carl Schmitt in seinem Aufsatz über »Grundrechte und Grundpflichten«. Dadurch, dass die Parteien der verfassungsgebenden Nationalversammlung in der ersten Hälfte des Jahres 1919 sich darauf verständigten, von der jeweils anderen Seite eingebrachte Zweckbestimmungen für die Rechtsordnung des neuen Staates in den

fassung wurde auch als eine präsidiale, parlamentarische und plebiszitäre Elemente vereinende Mischverfassung bezeichnet; vgl. Pyta (2004): Die Weimarer Republik, S. 41. Die Mischverfassung betrifft die Form der politischen Herrschaft, die Grundrechte hingegen legen einen inhaltlichen Rahmen derselben fest.

³¹⁶ Schmitt (1993): Verfassungslehre, S. 32; siehe dazu Llanque (2021): Die politische Kultur des Kompromisses in der Weimarer Republik.

³¹⁷ Preuß (1923): Deutschlands Republikanische Reichsverfassung, S. 91.

³¹⁸ Schmitt (2003): Grundrechte und Grundpflichten, S. 196.

Grundrechtskatalog aufzunehmen, hatten sie noch nicht die inhaltlichen Unvereinbarkeiten aus der Welt geschafft, die zwischen diesen bestehen. »Bürgerlich-individualistische Garantien von persönlicher Freiheit und Privateigentum, sozialistische Programmsätze und katholisches Naturrecht sind in einer oft etwas wirren Synthese miteinander vermengt«, heißt es in Schmitts *Verfassungslehre*. »Wenn es sich um eine Verfassung handelt«, so der Jurist weiter, wird der Kompromiss zwischen so gegensätzlichen Prinzipien »nur dadurch möglich, daß der Wille zur politischen Einheit und das staatliche Bewußtsein alle religiösen und klassenmäßigen Gegensätze scharf und entscheidend überwiegt, so daß jene kirchlichen und sozialen Verschiedenheiten sich relativieren.«³¹⁹ Dieser im Akt der Verfassungsgebung bekundete Wille muss sich also nun in den als Folge aufgeschobener Entscheidungen entstehenden Konflikten beweisen.

Sehen wir hier von den für den Katholiken Schmitt bedeutsamen, insbesondere für die Schulpolitik relevanten kirchlichen Fragen ab und legen den Schwerpunkt auf den Gegensatz der sozioökonomischen Interessen, so hatte 1919 der Wille zur politischen Einheit den Hintergrund einer revolutionären Situation, einer starken Konkurrenz zum Ordnungsmodell der parlamentarischen Demokratie und der manifesten Gefahr eines Bürgerkrieges für den Fall, dass sich zwischen den Parteien des Bürgertums und der Arbeiterschaft unüberwindliche Frontstellungen bilden sollten. Der der Verfassung zugrundeliegende Kompromiss sollte diese Gefahr abwenden. Über den 9. November 1918 schreibt der Autor der Weimarer Verfassung, Hugo Preuß, dass sich »die Dinge nicht etwa so vollzogen« hätten, »daß eine Partei oder Parteiengruppe in Verfolgung ihrer politischen Ziele genügend erstarkt war, um sich unter Ausnutzung der militärischen Niederlage durch eine siegreiche Revolution der Staatsgewalt zu bemächtigen und nunmehr ihr verfassungspolitisches Programm verwirklichen zu können«. Die auf nicht-revolutionärem Weg eingesetzte Verfassung ist frei vom Ausdruck einer solchen Autorität des sich durchsetzenden politischen Willens. Sie ist mehr Ausdruck eines Gleichgewichts der Überforderung und Machtlosigkeit in einer Situation, von der man überrollt wird. Mit dem plötzlichen Zusammenbruch der Monarchie, so Preuß, hatte »keine der großen Parteien bei ihrer praktisch politischen Zielsetzung gerechnet«, und so war man allseits unvorbereitet auf sie. »Reich und Volk« bedrohte der Zusammenbruch »mit der furchtbaren Gefahr eines politischen Vakuums, also der Anarchie.«³²⁰

Der die Verfassungsgebung ermöglichende Wille zum Kompromiss ist ein Wille zur konsolidierten Staatlichkeit und zum inneren Frieden, der sich jedoch

319 Schmitt (1993) *Verfassungslehre*, S. 30.

320 Preuß (1923): *Deutschlands Republikanische Reichsverfassung*, S. 5. Sehr ähnlich auch Troeltsch (2002): *Demokratie*.

niederschlägt in einer »Entscheidung [...] für den bisherigen sozialen *status quo*, d. h. für die Beibehaltung der bürgerlichen Gesellschaftsordnung«³²¹ – mit der gleichzeitigen Einschränkung allerdings, dass diese durch die von einer mächtigen Arbeiterbewegung abgetrotzten Zugeständnisse eine Modifikation erfahren. Die sozial- und wirtschaftspolitischen Satzungen wie die Artikel 151 (Verpflichtung des Wirtschaftslebens auf die Gewährleistung eines menschenwürdiges Daseins des Einzelnen), 162 (Eintreten des Reiches für zwischenstaatliche Regelung der Rechtsverhältnisse der Arbeit) oder 165 (wirtschaftsdemokratische Teilhaberechte der Arbeiter und Angestellten in den Betriebsräten, Einrichtung eines Reichswirtschaftsrates) gehen aber so weit, dass sozialdemokratische Juristen daraus den Auftrag zur Fortentwicklung zum Sozialismus herauslesen wollten, also das Gegenteil der Beibehaltung des *Status quo*.³²² Es ist dies einer der Bereiche, in dem das Prinzip des eingeschlossenen Widerspruchs, den der dilatorische Kompromiss darstellt, bald seine Substanzlosigkeit offenbaren musste.³²³

Anstelle der triumphalen revolutionären Durchsetzung einer Partei Teilerfolge, aber gleichermaßen auch Unzufriedenheit auf allen Seiten; dies ist das Ergebnis des demokratischen Umbruchs von 1918/19, der nach Ernst Troeltsch nach einem kurzen Aufflammen utopischer Projektionen sich durch seinen prosaischen Charakter und die allseitig fehlende Begeisterung historisch von anderen Revolutionen absetzte.³²⁴ Wie alle aus dem Gleichgewicht der Kräfte hervorgehenden Einrichtungen ist der Verfassungskompromiss der Gefahr ausgesetzt, vom Lauf der Geschichte obsolet gemacht zu werden. Für den in ihm geleisteten Verzicht besteht eine Bereitschaft, solange der Versuch der Niedererringung des Gegners keinen Erfolg verspricht oder zu einer Eskalation des Konflikts führen könnte. Jedoch verlieren die Konsequenzen eines Angriffs ihren Schrecken, wenn der Gegner an Stärke verliert. Je erfolgreicher der Kompromiss den Frieden sichert, desto weiter rückt er seine Entstehungsvoraussetzungen in die Vergangenheit und damit in die allmähliche Vergessenheit, desto mehr aber geht er der Erfahrungs- und Erinnerungsressourcen verlustig, aus denen seine Legitimität sich nährt. Das Vergessen der Not, aus der die bestehende Ordnung hervorgegangen ist, bzw. der Verlust eines adäquaten Bewusstseins der Kosten eskalierender Konflikte, ist ein Nebeneffekt der Gewöhnung an die friedlichen Zustände, die in dieser Perspektive als ein ambivalenter Prozess erscheint. Mit dem Vergessen erstarken die Erwartungen gegenüber den Institutionen, im

321 Schmitt (1993): Verfassungslehre, S. 31, Hervorhebung im Original.

322 Vgl. Neumann (1978): Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung.

323 Vgl. Günther (2006): Politik der Kompromisse, S. 82 f.

324 Troeltsch (2002): Aristokratie, S. 278.

Sinne der eigenen Interessen und Gerechtigkeitsvorstellungen zu arbeiten. Ihre befriedende Funktion wird als Legitimationsbasis zunehmend als unzureichend wahrgenommen. Dementsprechend mehren sich mit Fortdauer der Weimarer Republik und dem Zunehmen der Friktionen die Rufe nach einer »Entscheidung« und einer Überwindung der Pattstellung, vonseiten eines konservativen Denkers wie Carl Schmitt ebenso wie vonseiten eines linken Juristen wie dem Schmitt-Schüler Otto Kirchheimer, der 1930 schreibt, es sei »das tragische Schicksal der Weimarer Verfassung« gewesen,

daß in ihrer Geburtsstunde im deutschen Proletariat keine Willenskraft aufkommen konnte, die jene Aufgabe der Schaffung der sozialistischen Demokratie, frei von allem phrasenhaften Radikalismus, aber doch mit der Bereitschaft, das geschichtlich Notwendige zu tun, erfüllt hätte.³²⁵

Das Nebeneinander von heterogenen Grundsätzen, die einander inhaltlich widersprechen, die aber dennoch nicht in der Weise interferieren, dass die Realisierung des einen die des anderen ausschließt, das Ausdehnen des Nebeneinanderexistierens unterschiedlicher Wertorientierungen von der Ebene der rechtlich verbundenen Individuen auf die der verbindenden rechtlichen Normen selbst also, das die im vorhergehenden Abschnitt diskutierte Konstituierung des Einheit in der Vielheit herstellenden Allgemeinen überspringt, könnte man als eine radikale Form des Pluralismus bezeichnen, deren Umsetzung in Form von Verfassungsgesetzen an ihrer logischen Unmöglichkeit scheitern muss. Eine Verfassung muss grundlegende Urteilsnormen bereitstellen. Kann sie dies nicht aufgrund der Widersprüchlichkeit ihrer Sätze, ist sie mit Blick auf diese Aufgabe inoperabel. Sie kann Ausdruck des Willens zum friedlichen Kompromiss sein, aber ihre Bestimmung als Verfassung verfehlen. Im Deutlichwerden ihrer Widersprüche wird aber die Substanzlosigkeit der Kompromisslösung deutlich, kehrt also der unterdrückte Konflikt zurück. Die Nicht-Normierung in wertmäßig-ethischer Hinsicht, von der Unger gesprochen hatte, tritt auch in dieser juristischen Problematik zutage. Dies ist die Situation, die Kirchheimer Anfang der 1930er Jahre beobachtet. Die im Verfassungskompromiss bloß postulierte Vereinbarkeit der Wertorientierungen und Interessen ist nicht, wie Preuß es erhoffte, im Laufe des politischen Prozesses zu einer realen Vereinigung geworden.³²⁶

³²⁵ Kirchheimer (1964): Weimar – und was dann?, S. 55.

³²⁶ Zum Problem der Integrationskraft der Weimarer Reichsverfassung vgl. Lehnert (1999): Wie desintegrativ war die Weimarer Reichsverfassung?

9.4.5 Der unsichere Boden des Friedens

Die politische Philosophie Gustav Radbruchs, der sich der Grundrechtsfrage zur Zeit der Weimarer Republik nicht ausführlicher widmete,³²⁷ sucht ethisch über eine Schwierigkeit hinwegzukommen, die in der politischen Beschlussfassung überspielt werden konnte, in der juristischen Normenanwendung aber akut werden sollte. Die grundsätzliche Bejahung des Pluralismus der Weltanschauungen und Parteiideologien ist bei ihm durch die Trias der denkbaren Wertgebilde und die Unmöglichkeit eines logisch zwingenden Kriteriums der Entscheidung für eines derselben begründet. Die politische Spaltung ist ein Spiegel der transzendentalen Spaltung mit Blick auf die Maßstäbe des politisch-ethischen Urteils. In seinem Volksbegriff hingegen ist das Geltenlassen der Spaltung im politischen Leben als ein Gut gesetzt. Dazu steht aber die textuell-rhetorische Oberfläche des (partei)politischen bzw. ideologischen Diskurses in einem Gegensatz; spricht er doch von *der* Wahrheit und *der* Gerechtigkeit im Singular, zu deren Einsicht das Gegenüber gebracht werden soll. Der Kampf im Parlament ist also einer, der um des Friedens willen das Beharren auf der Ausschließlichkeit zurückgenommen hat, die die Assertionen auf der Oberfläche der Diskurse simulieren. Es ist eine Rede im Modus des »Als ob« oder dem der Ironie – einer Ironie, die, da sie den Zweck hat, den konstituierten politischen Raum vor seiner Sprengung durch antagonistische Energien zu bewahren, auch *konstitutionelle Ironie* genannt werden könnte. Mit Blick auf seine deutschen Zeitgenossen und Zeitgenossinnen schreibt Radbruch in der *Republikanischen Pflichtenlehre*:

Unverträglich und rechthaberisch, wie wir Deutschen nun einmal durch unsere ganze Geschichte gewesen sind, führen wir heute den Parteienstreit, wie wir ehemals die Religionskriege führten, nicht als einen Kampf mit Gegnern, sondern als einen erbitterten Kampf gegen unversöhnliche Feinde, der sich bis in die gesellschaftlichen Beziehungen fortsetzt. Uns wäre für den politischen Meinungsstreit zu wünschen ein Schuß Selbstironie, ein Schuß Relativismus, ein wenig deutschen Lessing-Geistes, englischen fair plays und französischer Grazie, und daß wir mit Floretts föchten statt mit Knüppeln.³²⁸

327 Gerhard Sprenger bemerkt, dass rechtspositivistisch orientierten Autoren, zu denen auch Radbruch und Kelsen zu zählen sind, die unter dem Verdacht naturrechtlicher Vorurteile stehenden Grundrechte aus philosophischen Gründen fernstehen mussten. Die bei Preuß, Schmitt, Smend und Kirchheimer zu findende Beleuchtung der Grundrechte erfolgt allerdings nicht aus einem moralphilosophischen Begründungsinteresse, sondern aus einer politiktheoretischen Perspektive auf ihre integrative Funktion. Sie ist im Werk Radbruchs nicht zu finden. Vgl. Sprenger (2002): Die Wertlehre des Badener Neukantianismus, S. 169.

328 Radbruch (2002): Republikanische Pflichtenlehre, S. 92. Radbruch bezeichnet anderswo »Lessings Fabel von den drei Ringen, deren Echtheit niemand beweisen noch widerlegen kann«, als eine »Grundlehre aller Demokratie«; Radbruch (2002): 10 Jahre Weimarer Verfassung – Rückblick und Ausblick, S. 128.

Der Begriff des Staatsvolks füllt die durch den Wegfall des rationalistisch-vernunftoptimistischen Glaubens an die mögliche Einigung auf dem Weg der Diskussion entstandene Lücke. Indem er dem Streben nach Einheit eine Grenze setzt und die »ironische« Akzeptanz der Spaltung fordert, fordert er ein Ablassen von der letzten Konsequenz in der Verfolgung des Ziels des politischen Strebens, eine Schranke und Verzichtleistung des auf Einigkeit zielenden politischen Begehrens.

Radbruch bestimmt in *Grundzüge der Rechtsphilosophie* den Staat als das subjektiv-wollende und erzeugende Komplement zum dem Recht immanenten Rechtszweck:

Sehen wir in der Gesetzgebung den Inhalt einer bestimmten Wollung, so stellt sie sich uns als Recht dar, sehen wir in ihr eine Wollung bestimmten Inhalts, so personifiziert sie sich zum Staat. Als ordnende Ordnung ist die Gesetzgebung Staat, als geordnete Ordnung Recht. Der Staat ist das Recht als normierende Aktivität, das Recht der Staat als normierende Zuständigkeit eins vom andern zwar unterscheidbar, aber ungeschieden, und unteilbar deshalb auch die Frage nach dem Zweck des Rechtes und des Staates.³²⁹

Aber eben diese Einheit des Wollens als Ziel der politischen Bestrebungen ist notwendigerweise unerreichbar. Dem Gedanken der Einigkeit widerspricht das, was durch Radbruchs axiologische Analyse als eine transzendente Spaltung der Wertorientierungen erscheint. Der Relativismus ist die erkenntniskritisch abgeklärte Grundhaltung gegenüber dieser seit Rousseau folgenreichen politischen Imagination.³³⁰ Die Idee des Zusammenschlusses der Vielheit der Rechtsgenossen zu einer Einheit durch einen bestimmten verbindenden Rechtszweck entspricht aber auch der Wirklichkeit der politischen Kompromisse und strategischen Allianzen nicht. Der Parlamentarismus als politische Lebensform des Staatsvolks ist gleichsam ein Surrogat für den unerreichbaren *volonté générale*, während etwa Schmitts Ideen zur plebiszitären Demokratie mit ihrer Einheitsherstellung durch Akklamation des Führers weit über Radbruchs minimalistisch zu nennende Konzeption hinausgehen und maximalistisch eine intensive und durchdringende Homogenisierung des Volkes und Herstellung von Willensgemeinschaft anstreben, die jedoch den Umbau des politischen Gefüges verlangen würde.

Die aus fehlender bzw. schwindender Kompromissbereitschaft resultierende Dysfunktionalität des demokratischen Betriebs bedingt darüber hinaus mit Fortgang der Zeit die zunehmende Attraktivität von autoritären Entscheidungs-

³²⁹ Radbruch (1914): *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, S. 83 f.

³³⁰ Vgl. Schmitts Bezugnahme auf den *volonté générale* zur Bekräftigung seines Arguments für das demokratische Erfordernis der Homogenität; Schmitt (1969): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, S. 19.

instanzen, die durch ihren Urteilsspruch dem nicht enden wollenden Konflikt ein Ende setzen sollen. Da aber auf die allgemeine Anerkennung eines höheren, unparteiischen Standpunktes dieser Schlichtungsinstanz nicht gehofft werden kann, soll dessen Entscheidungsmacht bei einem Befürworter einer solchen wie Carl Schmitt als reine subjektive Deziision hingenommen werden und allein aufgrund ihres ordnungssichernden Charakters geschätzt werden.³³¹ Schmitt schwebt eine Instanz vor, die sich von den mit der Demokratie verbundenen Legitimierungsanforderungen an staatliche Machtinstanzen in Richtung einer puren Souveränität entbindet. Die Minimallegitimation, die für die Hinnahme der normativ ungebundenen Deziision benötigt wird, soll aus der politischen Theologie gewonnen werden; der Souverän wird irdisches Abbild Gottes, dessen Ratschluss für den Menschen unbegreifbar ist und der nicht zu hinterfragen ist. Gekoppelt wird diese Vorstellung mit einem aus der katholischen Theologie entnommenen Menschenbild, der nicht nur wie bei Hobbes als unmündig, d. h. nicht wahrheitsfähig erscheint, sondern auch in moralischer Hinsicht »verworfen« ist – also an eine die Ermächtigung des Souveräns begleitende Selbstentwertung des Menschen.

Der Leviathan, dem die Entscheidung über die Angelegenheiten des Gemeinwesens überlassen wird, weil der Demos zur eigenständigen Bewältigung seiner Uneinigkeit nicht imstande ist, schwebt als Phantom über den mitteleuropäischen Demokratien der Zwischenkriegszeit. Die die Überhitzung des Konflikts meidende Mäßigung ist also nicht nur Anforderung mit Blick auf die Wahrung des Friedens, sondern folgt als Forderung aus einem demokratisch-freiheitlichen Motiv. Durch die Kompromissfähigkeit der parlamentarischen Parteien und ihrer Politikerinnen und Politiker, die nicht lediglich ein bestimmtes Ethos der Zurückhaltung voraussetzt, sondern auch ein gewisses Maß an Vorstellungsfähigkeit und Kreativität,³³² wird die Demokratie erst fähig, ihre zentrifugalen Tendenzen ohne Angewiesenheit auf eine solche übergeordnete Instanz zu bändigen. Der Kompromiss setzt sich an die Stelle des in der Demokratie fehlenden autoritativen Dritten.

Der Geist der Kompromissfähigkeit und der Kooperation trotz Differenzen ist der Geist, durch den 1919 die Einigung auf eine Verfassung möglich wurde.³³³

331 Vgl. Schmitt (1996): *Politische Theologie*, insbesondere die Ausführungen zu den gegenrevolutionären Theoretikern de Maistre, Bonald und Donoso Cortez, S. 57–70. Primärer Ansatzpunkt für Konzepte einer autoritären Konfliktschlichtung war in der Weimarer Republik der Reichspräsident, der in parlamentarischen Krisen die Handlungsfähigkeit erhalten sollte. Die Rolle des »Ersatzmonarchen« sollte gegen Ende der Weimarer Republik mit fatalen Folgen für die Demokratie an Bedeutung gewinnen. Faulenbach (2023): *Die Weimarer Republik*, S. 26.

332 Vgl. Deweer (2020): *Creation and renunciation in Ricoeur's political ethics of compromise*.

333 Vgl. Preuß (1923): *Deutschlands republikanische Reichsverfassung*, S. 112.

Die Wahrung des durch sie begründeten politischen Lebensraums hängt davon ab, dass dieser Geist nicht zum Versiegen gelangt. »Koalitionspolitik bringt allen koalierenden Parteien zum Bewußtsein«, so Radbruch in seinem Aufsatz »Partei und Staat«,

daß Politik nicht Bekennen, sondern Handeln und daß Handeln Sündigen heißt – Sündigen vor allem gegen das eigene Bekenntnis. Der Weg einer solchen Tat geht durch den Verlust der ideellen Unschuld. So mischt sich der Starrheit des Bekenntnisses ein gewisses Maß von geschmeidigem Opportunismus bei. Wir wollen für unser Parteiensystem die Geschmeidigkeit gewinnen, ohne der Starrheit zu entsagen.³³⁴

In der Fähigkeit, das Trennende der Mitverantwortung am Staat unterzuordnen, zeigt sich die politische Reife eines Volkes, wie Hugo Preuß in seinem auf die kommenden Entwicklungen vorausblickenden Kriegsbuch *Das deutsche Volk und die Politik* von 1915 schreibt.³³⁵ Preuß bringt auch den erhellenden Gedanken vor, dass sich in der Unversöhnlichkeit der Gegensätze gerade die Prägung durch eine autoritäre Staatlichkeit manifestiere: Während sich nämlich in dieser im Streit die Obrigkeit als dritte Instanz einschalten kann, muss in demokratischen Gesellschaften die Kohäsion auf der Horizontalebene gesichert, das Fehlen des Schlichters durch ein »gemeinsame[s] aktive[s] Staatsbürgerbewusstsein«³³⁶ ausgeglichen werden.

Wenn im vorhergehenden Abschnitt in der Auseinandersetzung mit Hermann Cohen vom »Allgemeinen« gesprochen wurde, das die Vielheit als eine Einheit konstituiert und in dessen Konstruktion die Aktivität der Politik besteht, so steht für den liberalen Pluralismus, dem auch Hugo Preuß zuzuordnen ist, fest, dass dieses Allgemeine nicht in einem ethisch-materiellen Gerechtigkeitsverständnis liegen kann. Es liegt vielmehr im Zurückstellen der Gerechtigkeit gegenüber dem Leitwert der politischen Existenz als Staatsvolk. Der Zusammenschluss, die im politischen Leben fortwährend erneuerte Vergenossenschaftung erfolgen weniger auf der Ebene der expliziten Setzungen eines Allgemeinen, das heißt auf der Ebene der Ideologie, sondern auf der Ebene der impliziten Konvergenz der Wertvorstellungen, mit der geteilten Schätzung des Friedens im Zentrum. Die für das Funktionieren einer parlamentarischen Demokratie, die durch das in Deutschland und Österreich bestehende Verhältniswahlrecht besonders auf die Fähigkeit der Parteien zur Koalitionsbildung angewiesen ist, notwendige ideologische »Geschmeidigkeit« hat aber eine Kehrseite. Ohne ein gewisses Beibehalten von festen Positionen verliert eine politische Kraft ihre Distinguierbarkeit von ihrer Konkurrenz und damit ihre Identität; die Kunst liegt daher im Halten der Balance

334 Radbruch (1992): Partei und Staat, S. 46.

335 Vgl. Preuß (1915): *Das deutsche Volk und die Politik*, S. 196 f.

336 Preuß (1964): *Deutsche Demokratisierung*, S. 343.

zwischen Geschmeidigkeit und Starrheit, zwischen Kompromiss und Festhalten am Gegensatz. Je mehr sich Parteien im Zuge einer pragmatischen Kompromissorientierung ideologisch flexibel und opportunistisch angleichen, desto weniger verlieren sie die Fähigkeit zur Repräsentation der gegensätzlichen gesellschaftlichen Interessenlagen, desto mehr verlieren sie auch an Interesse für das Elektorat besonders in Krisensituationen.³³⁷

Dies geschieht aber in noch gesteigertem Ausmaß dann, wenn immer mehr Bereiche der Sphäre der politischen »Machtentscheidung«³³⁸ entzogen und auf »scheinbar juristische Weise, umgeben von einem Haufen prozestechnischer Vorschriften« von Instanzen der Rechtsprechung wie »Schlichtungskammer, Arbeitsgericht und Miet-Einigungsamt«³³⁹ abgewickelt werden. Dieser Juridierungsprozess, für den in Deutschland das Ende der Tarifautonomie nach der Auflösung der Zentralarbeitsgemeinschaft und die im Zuge der Hyperinflation ab 1923 stattfindende Einführung einer staatlichen Zwangsschlichtung zwei entscheidende Ereignisse darstellen, war eine Folge einer Verschiebung weg vom Interessenausgleich zwischen den wirtschaftlichen Verbänden hin zur Schlichtung durch den Staat, damit aber vom Prinzip der Wirtschaftsdemokratie hin zum autoritären Staatskorporatismus.³⁴⁰ Er sei aber, so die Ende der 1920er Jahre formulierte Einschätzung Otto Kirchheimers, immer noch Ausdruck eines unausgesprochenen Gesellschaftsvertrags, auf den sich die Parteien als die Vertreterinnen der sozialen Interessengruppen im Zustand des Gleichgewichts der Kräfte geeinigt haben. Demgemäß sei eine politische Entscheidung dadurch, dass sie »möglichst farblos und wenig autoritativ wirkt [...], überhaupt erst tragbar«. ³⁴¹ Als kaum zu vermeidende Folge davon sollte sich jedoch, wie wiederum der sozialdemokratische Politiker Curt Geyer schreibt, der »Glaube an die ›inefficiency«, an die ursächliche Wirkungslosigkeit des politischen Handelns«³⁴² verbreiten.

Neben der Kritik an der ideologischen Starrheit und Kooperationsunwilligkeit der Parteien, wie sie bei Radbruch zu finden ist, geht in der Weimarer Republik eine gegenläufige Kritik an den »Neutralisierungen und Entpolitisierungen«³⁴³ einher. Für Otto Kirchheimer beruht der Weimarer Staat von Beginn an auf dieser

337 So eine der zentralen, in mehreren Büchern vertretenen Thesen Chantal Mouffes; siehe u. a. Mouffe (2014): *Agonistik*.

338 Kirchheimer (1928): *Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus*, S. 597.

339 Kirchheimer (1964): *Weimar – und was dann?*, S. 45 f.

340 Vgl. Rehling (2011): *Verordnung über das Schlichtungswesen (Schlichtungsverordnung)*, 30. Oktober 1923 (Einleitung).

341 Kirchheimer (1928): *Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus*, S. 597.

342 Geyer (1926): *Führer und Masse in der Demokratie*, S. 91.

343 Vgl. Schmitt (1994): *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*.

Neutralisierung der Politik, in der er nichts weniger sieht als eine Notwendigkeit für die Stabilität der demokratischen Ordnung unter den Bedingungen des Klassegegensatzes:

Die Existenzvoraussetzungen der formalen Demokratie sind nun folgende: Ein annäherndes Gleichgewicht der sich bekämpfenden Klassen und die daraus resultierende stillschweigende Abmachung, so lange diese Gleichgewichtslage andauere, durch die Wahlen und ihr zufälliges Mehrheitsergebnis entscheiden zu lassen, wer die Regierung übernehmen solle. [...] Diese stillschweigende Abmachung [...] war für die kämpfenden Gruppen nur erträglich, wenn die Grenzen der Regierungsgewalt möglichst eng umschrieben, ihr möglichst wenig tatsächliche Entscheidungsgewalt, dafür aber ein Haufen gesetzlich präzisierter Verwaltungsfunktionen übertragen wurden, Verwaltungsfunktionen, die in Menge neu errichtet wurden, nachdem der Versuch des Liberalismus, die Regelung wirtschaftlicher Verhältnisse dem Staat gänzlich zu entziehen, sich weder als erreichbar noch auch als wünschenswert erwiesen hatte. Aber über jeder Verwaltungsfunktion erhoben sich Instanzen, die die Entscheidung der jeweiligen Kräfteverteilung entreißen und in die Sphäre des Rechts entrücken sollten.³⁴⁴

Diese »stillschweigende Abmachung« kann von den politischen Akteuren nicht explizit gemacht werden, ohne dass das Parlament als eine inhaltsleere Aufführung erscheinen würde und die Parteien ihre Repräsentationsfunktion verlieren würden. Gerade um der Neutralisierung willen müssen ein gewisser Grad an Antagonizität im Parlament und der Glaube an seine Entscheidungsmacht erhalten werden; eben darauf zielt Radbruchs Betonung des Gleichgewichts von entgegengerichteter »Geschmeidigkeit« und auf Gegensätzen bestehender »Starrheit«.

Die Juridisierung von besonders Konfliktpotential bergenden Politikbereichen durch die Implementierung von entsprechenden Verfassungsnormen verhält sich komplementär zur Kompromissorientierung im parlamentarischen Prozess, wie sie von Radbruch vertreten wurde, und schränkt dabei dessen Spielraum und Bedeutung ein. Beide beruhen auf einem Balancezustand der sozialen Machtverhältnisse, der durch sie reproduziert werden soll. Der geschaffene rechtliche Rahmen baut im selben Maße, wie er für den demokratischen Prozess Vorgaben enthält, ihm »Hemmungen« ein, und zwar in zwei Richtungen: Er »erschwert [...] den leichten und schnellen Umbau und Ausbau der Rechtsordnung im Sinne der Demokratie und der fortschreitenden Sozialreform und ist«, so Richard Thoma, »insofern rein theoretisch genommen dem demokratischen Prinzip der Entscheidungsgewalt der jeweiligen Mehrheit gegenläufig«; zugleich wird aber umgekehrt erschwert, dass die »antidemokratischen und sozialreaktionären Parteikoalitionen, wie sie in jeder Demokratie von Zeit zu Zeit in

344 Kirchheimer (1928): Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus, S. 596 f.

die Mehrheit gelangen, den Abbau der demokratischen Gesetzgebung oder den legalen Umsturz ihrer Fundamente«³⁴⁵ erreichen.

Der Grundrechtsteil der Verfassung hat die Funktion, einen Zwischenstand im Kampf der politischen Kräfte auf Dauer zu stellen, was er aber nur in den rechtsförmigen Resultaten dieses Kampfes, nicht aber mit Blick auf die sozialen Kräfteverhältnisse selbst bewerkstelligen kann. Ändern sich diese, verliert sie ihr außerrechtliches Substrat. Die wahre »Verfassung eines Landes«, hatte Lassalle in seiner bekannten Rede *Über Verfassungswesen* bemerkt, sind »die in einem Lande bestehenden tatsächlichen Machtverhältnisse«. ³⁴⁶ Die sozialen Machtverhältnisse von 1918/19 bestanden nun in den folgenden Jahren nicht gleichmäßig fort, und besonders der Druck auf das durch die Novemberrevolution zu einer nicht aufrecht zu erhaltenden Machtfülle gekommenen Arbeiterschaft und ihre Vertretungskörperschaften sollte ständig zunehmen. Radbruch zeigt sich nun durchweg bewusst, dass das politische Leben in weitgehender Abhängigkeit von Machtverhältnissen steht, über die nicht in der politischen Sphäre, sondern in der als Substrat unterliegenden Wirtschaftssphäre entschieden wird:

Das Parlament lebt, in dem Glauben mitten in der derbsten Wirklichkeit zu stehen, in Wahrheit inmitten einer Welt von Fiktionen, Spielregeln und Symbolen; es verhilft dem in dem Glauben, aus eigener Machtvollkommenheit zu entscheiden, in Wirklichkeit zu Entscheidungen, die im Wirtschaftskampf, durch die sozialen Machtverhältnisse, in der öffentlichen Meinung, auf der Straße, kurz in der Gesellschaft bereits gefällt sind, nun zum formalen Ausdruck; es ist eine *politische Börse*, die, wie die ökonomische, Werte nicht hervorbringt, sondern nur *feststellt*, die den politischen Kurswert sozialer Machtverhältnisse bewertet; eine Transmissionsvorrichtung, die soziale Machtverhältnisse in die Form Rechtsens übersetzt, den Kampf der Interessen in einen Kampf der Ideologien umwandelt. ³⁴⁷

Mit Blick auf die eigene Partei sollte der Philosoph offen aussprechen, dass die »Macht einer Arbeiterpartei [...] auf einem doppelten [beruht]: auf dem Streik und auf der Demonstration der Straße.«³⁴⁸ Diese außerparlamentarischen »Machtquellen« sieht er durch die »Geldentwertung«, die Leerung der Streikkassen und durch die Konkurrenz der Kommunisten bereits 1923 in einem »nahezu versiegt[en]« Zustand. ³⁴⁹ Das außerparlamentarische »Hauptkampfmittel der Parteien der Besitzenden« hingegen sei die »Preßkorruption, Aufkauf und Leitung von immer zahlreicheren Zeitungen im Sinne ihrer Interessen«. ³⁵⁰ Von der Zurückhaltung, die Radbruch für die parlamentarische Politik fordert, zeugt

345 Thoma (1929): Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze, S. 13.

346 Lassalle (1907): Über Verfassungswesen, S. 23.

347 Radbruch (1992): Volk im Staat, S. 31, Hervorhebungen im Original.

348 Radbruch (1992): Sozialdemokratie und Staat, S. 138.

349 Ebd., S. 139.

350 Ebd., S. 146.

dieser außerparlamentarische Kampf nur wenig, und es ist erstaunlich, dass er hier auch nicht vor Maßnahmen zurückschreckt, die in seinen Augen offenbar mit der Gefahr der Eskalierung des Konflikts verbunden sind. Der Philosoph, der noch 1920 während des Kapp-Putsches gemeinsam mit Hermann Heller eine Eskalation zwischen Kieler Arbeitern und den Putschisten dadurch verhindert hatte, dass er erstere zur Waffenniederlegung überredete,³⁵¹ sieht 1923 die Sozialdemokratie außerparlamentarisch bereits so weit in die Defensive gedrängt, dass sie zu außergewöhnlichen Gegenmaßnahmen genötigt sei:

Wenn es aber der Preßkorruption gelungen ist, vor der öffentlichen Meinung das Bild der sozialen Machtverhältnisse immer mehr zu verschieben und es zu verfälschen, dann ist die Stunde gekommen, wo eine Massenpartei genötigt ist, durch Einsatz der Masse, durch die Straße, das Bild der wirklichen Machtverhältnisse wiederherzustellen. Gewiß, es ist ein gefährliches, ein nur im äußersten Falle anzuwendendes, aber es ist das letzte Machtmittel einer proletarischen Massenpartei, das einzige Machtmittel gegen das nicht weniger brutale Machtmittel des Gegners: die Preßkorruption.³⁵²

Das Gleichgewicht der Kräfte ist eines, das in diesem unregulierten außerparlamentarischen »Stellungskrieg«³⁵³ zunehmend zuungunsten des Proletariats zu kippen droht. Die Beschreibung des außerparlamentarischen Kampfes entspricht viel mehr dem bellizistischen Bild der Politik, wie es bei Korsch zu finden ist, als der konziliant-diplomatischen Kompromissbereitschaft, die Radbruch für die parlamentarischen Parteien forderte. Die Anspannung und Mobilisierung der Kräfte, unter denen die republikanische Wehrorganisation des Reichsbanners Schwarz-Rot-Gold herausragt, in der sich Radbruch als Mitglied des Reichsausschuss engagierte,³⁵⁴ stehen ebenfalls in starkem Kontrast zur Geschmeidigkeit und Ironie, die in der Parteienpolitik gezeigt werden sollen.

Die schwierige Vermittlung dieser beiden Sphären findet in Radbruchs theoretischem Werk nicht statt. Die der Sicherung des Friedensmodus der Politik dienenden Prinzipien, die Radbruch auf der Basis seines Relativismus zu entwickeln beansprucht, sind in erster Linie auf den institutionalisierten politischen Raum, d. h. auf das Parlament und das Parteiwesen, abgestellt. Dieser ruht aber auf einem Untergrund auf, der sich mit Blick auf Radbruchs demokratisch-ethische Prinzipien auf dysfunktionale Weise entwickeln kann. 1928, also ein Jahr vor Beginn der Weltwirtschaftskrise, steht für Radbruch bereits fest, dass »schwerer und dauernder« noch als die Gefährdung der Demokratie durch »faschistische«

351 Vgl. Radbruch (1988): Kapp-Putsch in Kiel.

352 Radbruch (1992): Staatliche und revolutionäre Aufgaben des Sozialismus, S. 146.

353 Radbruch (1992): Einigkeit und Recht und Freiheit, S. 112.

354 Vgl. Radbruch (1992): Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold; Radbruch (1992): Dem Reichsbanner zum Gruß!; Klein (2007): Demokratisches Denken bei Gustav Radbruch, S. 12.

und »bolschewistische Gewaltpolitik« die »kapitalistische Gefahr« sei, die »nicht mit Pistole und Giftspritze, nicht mit Handgranaten und Maschinengewehren, sondern mit unsichtbaren, schwer kontrollierbaren ökonomischen Machtmitteln« droht.

Das Kapital oder, wie es sich neuerdings gern nennen hört: die Wirtschaft, ist nicht auf Umsturz der Gesetze plump bedacht, vermag sich vielmehr mit allen demokratischen Formen einschließlich der Wirtschaftsdemokratie glatt abzufinden, ja, ihrer behende zu bedienen. Es kauft Zeitung um Zeitung und korrumpiert die öffentliche Meinung. Es macht sich willige bürgerliche Parteimehrheiten dienstbar. Es verhandelt, von Macht zu Macht, mit der Regierung, nicht anders wie im Feudalstaat die Barone mit dem Landesherrn auf gleichem Fuße über Steuer und Bede paktierten. Es sucht sich, ohne einen Stein der Verfassung zu bewegen, hinter der unversehrten Fassade der demokratischen Republik einen in Wahrheit wirtschaftsfeudalen Staat nach seinem Gefallen einzurichten. Mit Mut und Tatkraft können wir jene anderen Gefahren, nur mit scharfblickender Wachsamkeit aber die kapitalistische Gefahr bekämpfen. Nur der Sozialismus kann die Demokratie zur vollen Wahrheit machen.³⁵⁵

Um eine wirkliche Erhaltung der im Gleichgewicht der Klassenkräfte erreichten politischen Friedensordnung zu ermöglichen, müssten, wie bereits erwähnt wurde, insbesondere die für diese erforderlichen sozioökonomischen Voraussetzungen nicht nur benannt werden, sondern auch geklärt werden, wie deren stabile Reproduktion möglich wäre. Mit Blick auf das Eigentum an den Kommunikationsmitteln des öffentlichen Diskurses ließen sich noch Regulierungen denken. Wie aber eine soziale Technik ausfallen könnte, die den aus der Dynamik des Kapitalismus stets von Neuem entstehenden sozialen Verwerfungen, Machtgefälle und den damit verbundenen antagonistischen Energien vorbeugen könnte, ist eine bedeutend schwerer, vielleicht unmöglich zu lösende Problematik. Es offenbart das »bürgerliche« Profil des politischen Denkens Radbruchs, dass es diesen fragilen Untergrund des demokratischen Friedens nicht systematisch in die Reflexion einbezieht und die Frage seiner Wahrung allein unter dem Gesichtspunkt der politischen Ethik problematisiert.

Der dynamische, periodisch krisenhafte Charakter des Kapitalismus steht im Widerspruch zu einem dauerhaft stabilen Kräftegleichmaß zwischen den Klassen. Dementsprechend ist von Otto Bauer, von dessen Theorie des Gleichgewichts der Klassenkräfte in diesem Kapitel ausgegangen wurde und auf den abschließend zurückgekommen werden soll, die Möglichkeit einer ökonomisch bedingten Destabilisierung immer ins Kalkül gezogen worden. Die fortschreitende soziale Deklassierung der Mittelschicht, von der er in der frühen Zwischenkriegszeit ausgegangen war, sieht er 1936 längst eingetreten. Sie hat indes nicht seiner Partei in die Hände gespielt, wie er es angenommen hatte. Der Kata-

355 Radbruch (2002): Am 11. August – Entwurf einer Rede, S. 115 f.

strophe der 1930er Jahre ging ein sukzessiver Abbau der Ausgleichsmechanismen voraus, die nach dem Umbruch am Ende des Ersten Weltkrieges geschaffen wurden. Mit dem Zusammenbruch der Räterepubliken im Jahr 1919 und dem allmählichen Abklingen der Revolutionsgefahr fiel für die Arbeitgeberseite auch der Druck zu Konzessionen gegenüber der Arbeitnehmerschaft zusehends weg. Das Industriekomitee in Österreich wird bereits 1920 aufgelöst,³⁵⁶ die Zentralarbeitsgemeinschaft zerbricht Anfang 1924 aufgrund des Streits über die von der Arbeitgeberseite geforderte Abschaffung des Achtstundentags.³⁵⁷ Mit ihr gerät die wirtschaftliche Direktionssphäre wieder vollständig in die Hand der Unternehmer und Arbeitgeber. Als in Österreich infolge der Wirtschaftskrise im Jahre 1930 Versuche unternommen werden, durch die Einberufung einer »Wirtschaftskonferenz« die »kooperativ-konzertierte Politik der Krisenlösung«³⁵⁸ wiederzubeleben, die sich etwas mehr als zehn Jahre zuvor so gut bewährt hatte, sind die Grundlagen des Kooperationssystems bereits zu weit erodiert, als dass diese Zusammenarbeit in einer Krisensituation erneut gelingen kann. Sie scheitert an in den Augen der Arbeitnehmersvertreter inakzeptablen Forderungen nach Lohnkürzungen und Abbau des Sozialstaates. In Deutschland nimmt indessen die Rechtsprechung der Gerichte und Schlichtungsbehörden insbesondere mit den Präsidialkabinetten ab 1930 den Charakter des offenen Schutzes von kapitalistischen Interessen an und instrumentalisiert dabei die Berufung auf die Verfassung,³⁵⁹ die immer mehr unter Vernachlässigung der sozialstaatlichen Verfassungsgrundsätze im Sinne einer einseitigen Akzentuierung des Eigentumsschutzes interpretiert³⁶⁰ oder zur Bekämpfung von Organisationen der Arbeiterschaft etwa in Form der Unterstellung illegaler, verfassungswidriger Zielsetzungen gegenüber linken Gewerkschaften tendenziös verwendet wird.³⁶¹

Aber nicht die zunehmend in die Defensive gedrängte Arbeiterschaft ist es, von der die entscheidende politische Energie ausgeht, die die Demokratie zu Fall bringen sollte. Die die sozialen Gegensätze zuspitzende Krise treibt massenweise Kleinbürger und Bauern dem Faschismus zu: jene Gruppen also, die zwischen den zwei großen Blöcken stehen, aus deren Kompromiss 1918/19 der Ausgleichsstaat hervorgegangen ist. Enttäuscht wenden sie sich von der Demokratie ab, da diese sie nicht vor der Krise zu schützen vermag. Aber von einer politischen »Massenbewegung der Kleinbürger und Bauern« zur »Macht« wird der Faschismus »nur dadurch, daß sich die Kapitalistenklasse entschloß, sich ihrer zur Nieder-

356 Vgl. Fischer (1986): Ansätze zur Sozialpartnerschaft, S. 240.

357 Vgl. Rehling (2011): Konfliktstrategie und Konsenssuche in der Krise, S. 157–169.

358 Tólos (1986): Voraussetzungen und Traditionen kooperativer Politik, S. 252 f.

359 Vgl. Kirchheimer (1967): Legalität und Legitimität, S. 10.

360 Vgl. Neumann (1978): Die soziale Bedeutung der Grundrechte, S. 74.

361 Vgl. Kirchheimer (1967): Legalität und Legitimität, S. 25.

werfung der Arbeiterklasse zu bedienen«. ³⁶² Erst durch die finanzielle Unterstützung durch die besitzende Klasse – hier spielt in den Augen Bauers die Presse eine zentrale Rolle ³⁶³ – erhält der Faschismus eine ökonomische Machtbasis. In ihm vereinigen sich die irrationalen, phantastischen Vorstellungen der deklassierten Kleinbürger und Bauern vom Befreiungsschlag aus ihrer deprivierten ökonomischen Situation mit dem durchwegs rationalen Interesse des Kapitals an der Aufhebung jener Beschränkungen ihrer wirtschaftlichen Interessenverfolgung, die ihm zuvor aufgezwungen wurden.

Der wahre Gegner der in den Faschismus involvierten Teile des Kapitalismus ist nach Bauer nicht der revolutionäre Flügel des Proletariats, den er gemäß seiner ideologischen Deklarationen in einem Entscheidungskampf zu zerstören antritt, sondern vielmehr gerade die gemäßigte Arbeiterbewegung, die guten Gewissens von sich sagen kann, auf dem Boden von Verfassung und demokratischem Staat zu stehen. Der Faschismus dient der Bourgeoisie zum fortgesetzten und radikalisierten Angriff auf den »sozialen Rechtsstaat« ³⁶⁴ und auf in den wirtschaftlichen Organisationen vorliegende Mechanismen und Kräfte des Interessenausgleichs. Bauers Analyse soll hier ob ihrer Klarheit etwas ausführlicher zitiert werden:

In der bürgerlichen Demokratie herrscht die Kapitalistenklasse, aber sie herrscht unter dem ständigen Druck der Arbeiterklasse. Sie muß der Arbeiterklasse immer wieder, immer weitere Zugeständnisse machen. Der ständige Kampf des reformistischen Sozialismus und der Gewerkschaften um höhere Löhne, kürzere Arbeitszeit, Ausbau der sozialen Gesetzgebung und Verwaltung erschüttert freilich in der Zeit der aufsteigenden kapitalistischen Entwicklung nicht; er hebt ihn vielmehr auf ein höheres technisches, soziales und kulturelles Niveau. Aber in den schweren Wirtschaftskrisen, die dem Weltkrieg gefolgt sind, erscheinen die Errungenschaften des reformistischen Sozialismus der Kapitalistenklasse als Hindernisse des »normalen«, durch die Bewegungen der Profitrate bestimmten Produktions- und Zirkulationsprozesses. Sie ist entschlossen, alle weiteren Zugeständnisse zu verweigern, die der Arbeiterklasse schon gemachten Zugeständnisse zu widerrufen. Die demokratischen Institutionen hindern sie daran: also wendet sie sich gegen die demokratischen Institutionen. Die demokratische Rechtsordnung erlaubt ihrer Staatsgewalt nicht, die staatlichen Gewaltmittel gegen den mit gesetzlichen Mitteln kämpfenden reformistischen Sozialismus einzusetzen; also bedient sie sich der ungesetzlichen privaten Gewaltmittel der faschistischen Banden neben ihrem gesetzlichen Staatsapparat. ³⁶⁵

Hier ist auf die früher in diesem Kapitel gezogene Parallele zwischen der Zustimmung zu Marktverhältnissen und zur Demokratie zurückzukommen. In dem Moment, wo sich ihr die Chance dazu bietet, die im Staat des Klassenkompromis-

362 Bauer (1972): Der Faschismus, S. 149.

363 Ebd., S. 157.

364 Heller (1992): Rechtsstaat oder Diktatur?, S. 450.

365 Bauer (1972): Der Faschismus, S. 154 f.

ses geschaffenen gesetzlichen Regulierungen des Marktes aufzuheben, wenden sich die »gewalttätigsten, gewaltbedürftigsten Fraktionen der Kapitalistenklasse«³⁶⁶ offen gegen die Demokratie, die Mechanismen des Kompromisses und damit die Sicherungsinstrumente des gesellschaftlichen Friedens. Ihnen ziehen solche nach, die die Hoffnung auf eine Berücksichtigung ihrer Interessen unter dem *Status quo* aufgegeben haben und sich diese von jener »Revolution« erhoffen, die von den aufsteigenden radikalen Kräften angekündigt wird – allerdings nicht eine Revolution des Proletariats, sondern eine, die die Mittelschichten vor der Proletarisierung retten soll. Hier tritt der von Radbruch als Möglichkeit erörterte Fall ein, dass eine Ideologie – jene des Liberalismus und der Demokratie – für einen entscheidenden Teil ihrer Träger ihre funktionelle Vereinbarkeit mit dem ökonomischen Interesse soweit verloren hat, dass diese Gruppe sich einer neuen, diametral entgegengesetzten Ideologie zuwendet. Die Integrationskraft der Demokratie ist abhängig von der Integrationskraft des Marktes als Medium der ökonomischen Vergesellschaftung.

1928 hatte Radbruch noch triumphierend geschrieben, dass der Kapitalismus »sein gutes Gewissen mehr und mehr verliert« – womit er meinte, dass der ursprüngliche Glaube an das Prinzip *laissez faire*, die Harmonie zwischen dem unbeschränkten Verfolgen des Eigennutzes und dem Gemeinwohl nicht mehr glaubwürdig wären; er sei »lächerlich gemacht« »durch die Tatsache der gebundenen Wirtschaft«, sodass Kapitalisten sich nur noch als »Diener der Wirtschaft« zu rechtfertigen vermöchten:

Wer nicht absichtlich beide Augen verschließt, der muß sehen, daß sich in unserer Wirtschaftsentwicklung die Voraussagen von Karl Marx überraschend erfüllen. Bürgerliche Nationalökonomien haben das anerkannt, haben den Übergang von einer freien zu einer gebundenen Wirtschaft verkündet, haben mit anderen Worten gezeigt, daß innerhalb des Kapitalismus sich eine Bewegung vollzieht, die über den Kapitalismus hinausführen muß.³⁶⁷

Die Mitte, in der sich die Kompromissparteien treffen, würde immer weiter in Richtung Sozialismus rücken; die besitzende Klasse liest die Zeichen der Zeit und gibt schrittweise der Arbeiterschaft nach – so der Wunschgedanke des reformistischen Sozialismus. Acht Jahre später schildert Bauer einen in ganz anderer Weise des guten Gewissens verlustig gegangenen Kapitalismus: »Vor die Wahl zwischen ihren Profiten und ihren Traditionen, ihren Ideologien, den Errungenschaften ihrer eigenen Gedanken gestellt, wählt die Kapitalistenklasse ihre Profite.«³⁶⁸ Dieser Verrat an den eigenen Errungenschaften und Traditionen ist der Faschismus. »Der Kapitalismus, der wahre Machthaber in jedem nichtsozialistischen Staat«,

³⁶⁶ Ebd., S. 162.

³⁶⁷ Radbruch (1992): 50 Jahre Kampf und Sieg der Sozialdemokratischen Partei, S. 152.

³⁶⁸ Bauer (1972): Der Faschismus, S. 166.

so der sozialdemokratische Politologe und Jurist Franz Neumann im Jahr 1933 angesichts der Hitlerschen »Machtübernahme«, »erlaubt soziale Zugeständnisse nur bis zu einem gewissen Punkt, dem Punkt nämlich, wo der Profit aufhört.« Im Deutschland der Wirtschaftskrise habe es jedoch nicht mehr ausgereicht, lediglich »den sozialen Fortschritt zu stoppen, um den Staat für den Kapitalismus sicher zu machen; eine Rückwärtsbewegung war notwendig, und zusätzlich mussten alle Kräfte des Staates zur Rettung des Kapitalismus mobilisiert werden.«³⁶⁹ Die Durchsetzung dieses politisch-staatlichen Mobilisierungsprozesses, der von der Zerschlagung der unabhängigen Gewerkschaften und der Sozialdemokratie über die Rücknahme störender Teile der Sozialgesetzgebung bis hin zur Sicherung der Monopolmacht der mit ihm verbündeten Industrieunternehmen reicht, ist der an den Nationalsozialismus gerichtete Auftrag.

Diese Abwendung der Bourgeoisie von den demokratischen Werten angesichts eines in der Demokratie aufgebauten Drucks auf die Möglichkeiten der Erzielung von kapitalistischem Profit ist ein Szenario, das Bauer bereits 1920 als eine Eventualität betrachtet hatte und für das der Schritt der allein als defensives Mittel gerechtfertigten Diktatur des Proletariats vorgesehen war, die allein die »brutale, konterrevolutionäre Diktatur der Bourgeoisie zu verhindern«³⁷⁰ imstande sei – eine Maßnahme, vor der die Führung der SDAP nach dem Staatsstreich von Engelbert Dollfuß 1933 allerdings zurückschrecken sollte. Sie wäre auch als eine Möglichkeit, auf die es sich einzustellen gilt, aus Radbruchs Überlegungen zur Ideologie zu folgern gewesen.

Die Wirtschaftskrise von 1929 bringt politische Energien hervor, die den zivilisierten Relativismus, die Ethik demokratischer Toleranz und damit die auf liberalen Grundsätzen stehende parlamentarische Demokratie sprengen sollten. Hans Kelsen, für den wie für Radbruch der »Begriff des Friedens die Substanz und de[n] Bezugspunkt des Politischen«³⁷¹ darstellte, schreibt 1928 in dunkler Vorahnung des Kommenden:

Eine antimetaphysische, wissenschaftlich-kritische Weltanschauung mit ihrem Ideal der Objektivität will ebenso wie der Rechtspositivismus nur in relativ ruhigen Zeiten, in Epochen des sozialen Gleichgewichtes gedeihen. Sobald die gesellschaftlichen Grundlagen und mit ihnen das Selbstbewußtsein des Individuums – wie dies durch den großen Krieg geschehen – auf das tiefste erschüttert werden, sobald die meisten Werte, die man bis dahin als selbstverständlich hingenommen, in Frage gestellt sind, sobald der Gegensatz zwischen den Interessengruppen aufs äußerste verschärft und sohin der Kampf um eine neue Ordnung entbrannt ist: muß sich

369 Neumann (1978): Der Niedergang der deutschen Demokratie, S. 110.

370 Bauer (1920): Bolschewismus oder Sozialdemokratie?, S. 114.

371 Luthardt (1986): Politiktheoretische Aspekte im »Werk« von Hans Kelsen, S. 152.

ein wesentlich erhöhtes Bedürfnis nach absoluter Rechtfertigung der in diesem Kampfe auftretenden Postulate einstellen.³⁷²

Kelsen hat eine vor sich gehende »Renaissance der Metaphysik« und der »Nurrechtslehre«³⁷³ im Blick: also von Gedankensystemen, die er als unvereinbar mit dem epistemischen Pluralismus der Demokratie erachtet hat. Der Metaphysik und dem rassenbiologisch begründeten »Naturrecht« des Faschismus sind, so unterschiedlich ihre Spielarten sind, zwei konstante Merkmale zu eigen: ihre letztlich mythische Begründung, durch die sie sich absetzen von der rationalwissenschaftlichen Behandlung der sozialen Ordnungsproblematik, in der sich bürgerlicher Liberalismus und Sozialismus treffen, und ihre aggressiv-*thymotische* Ausrichtung, die sich nicht nur in der Intoleranz gegenüber Andersdenkenden und dem politischen Gegner äußert,³⁷⁴ sondern auch im Verlangen nach einer Reheroisierung des Politischen, seiner existentiellen Aufladung mit Entscheidungskämpfen, Opferbringung und Schicksal.

Beider Elemente bedarf der Faschismus als Ideologie der zwischen den Blöcken der besitzenden Klasse und des Proletariats stehenden Massen. Als Programm der Mystifizierung von Politik ist er anziehend, weil die Interessenlage dieser Schichten weder mit dem ungebundenen Kapitalismus noch dem Sozialismus vereinbar ist und keine weitere rationale Ordnungsidee vorliegt, die den eigenen Bedürfnissen entspreche, sodass bei falschen, eben mystifizierenden Deutungen der eigenen Situation und phantastischen Lösungen Zuflucht gesucht wird – die Bedrohung des Deutschtums von allen Seiten, das Judentum anstelle des Kapitalismus als Ursache der eigenen Misere, der Kampf gegen das Judentum als Weg zur Befreiung aus ihr, usw. Hinter der Fahnenflucht vom *Logos* zum *Thymos* und *Mythos* steht eine Realitätsverneinung; die Unfähigkeit zur rationalen Bewältigung des Wirklichkeitsdruckes wird durch eine um Kampf

372 Kelsen (1928): Die philosophischen Grundlagen der Nurrechtslehre und des Rechtspositivismus, S. 77. 373 Ebd.

374 Intoleranz und Kompromissfeindlichkeit gehörten quasi zum Parteiprogramm der NSDAP. So sagte Hitler in seiner Wahlkampfreden von Eberswalde vom 27. Juli 1932: »Die Gegner werfen uns Nationalsozialisten vor, und mir insbesondere, daß wir intolerante unverträgliche Menschen seien. Wir wollten, sagen sie, mit anderen Parteien nicht arbeiten. Und [unverständlich; Anm. A. D.] Politiker verschärft das noch, indem er sagt: Die Nationalsozialisten sind überhaupt nicht deutsch, denn sie lehnen die Arbeit mit anderen Parteien ab! Also ist es typisch deutsch, 30 Parteien zu besitzen. Ich habe hier eines zu erklären: Die Herren haben ganz recht! Wir sind intolerant! Ich habe mir ein Ziel gestellt: nämlich die 30 Parteien aus Deutschland hinauszufegen! [...] Sie verwechseln mich immer mit einem bürgerlichen oder einem marxistischen Politiker, der heute SPD und morgen USPD und übermorgen KPD und dann Syndikalisten oder heute Demokraten und morgen Deutsche Volkspartei und dann [...] Wirtschaftspartei ... Sie verwechseln uns mit Ihregleichen selbst! Wir haben ein Ziel uns gewählt und verfechten es fanatisch, rücksichtslos bis ins Grab hinein!« Hitler (1932): Wahlkampfreden in Eberswalde, Transkription.

und Feindschaft als *ens realissimum* drehende, hyperrealistische Weltanschauung zu kompensieren versucht, wie sie aus Ernst Jüngers Bemerkung zum eigenen »heroischen Realismus« spricht: »Er [der heroische Realismus; Anm. A. D.] sucht nicht die Lösungen auf, sondern die Konflikte, – in ihre Schärfe und Unerbittlichkeit scheint ihm der ewige Sinn des Lebens eingebettet zu sein.«³⁷⁵

Der Faschismus bricht aber nicht nur mit den friedlichen Mitteln der Demokratie, sondern auch mit einer politisch-ideologischen Matrix, zu der Liberalismus wie Sozialismus gleichermaßen gehören und die in der freien Entfaltung des Einzelnen den verbindenden Bezugspunkt hat. Durkheim hatte darin Ende des 19. Jahrhunderts noch den unhintergehbaren Gegenstand moderner Politik gesehen. Er setzt anstelle dieses Gegenstandes das, was der französische Soziologie die »mystische Lösung«³⁷⁶ für die Frage des Inhalts von Politik nannte – ein Zweck, der nicht von der Gesellschaft und ihren Strukturen und Dynamiken vorgegeben, sondern im Gegenteil durch die Politik hervorgebracht und für den die Gesellschaft instrumentalisiert wird. Dieser Zweck ist in der Sphäre der – mit Radbruch gesprochen – überindividuellen Werte zu finden, in den faschistischen Vorstellungen von Volk und Rasse.³⁷⁷

Bei Otto Koellreutter, dem Konkurrenten Carl Schmitts um den Titel des »Kronjuristen des Dritten Reichs«, wird dieser Bruch mit dem alten Gegenstand von Politik durch die Heraufbeschwörung einer existentiellen außenpolitischen Bedrohung des Deutschen Reiches begründet, wobei diese Bedrohung durch das Außen die Gestalt des Fremden im Inneren beinhaltet. Der Kampf um »individuelle Rechtspositionen«, als welcher sich der politische Kampf zwischen sozialistischem und bürgerlichem Lager traditionell vollzieht, ist Sache gesicherter Zustände; im Zustand der Bedrohung hingegen seien die Individualrechte den Erfordernissen der Verteidigung des Staatsganzen unterzuordnen.³⁷⁸ Der Begriff der »Sicherheit der völkischen Lebensordnung«³⁷⁹ bezeichnet jenen Zweck, mit Bezug auf den der deutsche Faschismus sein Recht und seinen Staat rechtfertigt: ein Begriff, der der vollkommenen polizeilichen Unterwerfung der Gesellschaft unter den Staat dienen kann, weil er sich an keiner vorgegebenen Realität messen muss und sein Inhalt allein Gegenstand willkürlicher Definitionen ist, die letztlich in den Intuitionen des »Führers« ihren Grund haben. Die praktischen Folgen sind nicht bloß der willkürliche Ausschluss von »Volks-«

375 Jünger (2013): Der heroische Realismus, S. 555.

376 Durkheim (1991): Physik der Sitten und des Rechts, S. 80.

377 Zum überindividuellen Prinzip in der Rechtsauffassung des Nationalsozialismus, die den Einzelnen restlos in den Dienst des Ganzen – d. h. des Selbstbehauptungskampfes der germanischen Rasse – stellt, vgl. Gutmann (2018): Ideologie der Gemeinschaft und die Abschaffung des subjektiven Rechts.

378 Koellreutter (1932): Der nationale Rechtsstaat, S. 7.

379 Koellreutter (1938): Deutsches Verfassungsrecht, S. 14.

und »Rassefremden«, sondern auch der offen deklarierte Bruch mit dem Prinzip der Rechtssicherheit, die den »Notwendigkeiten der politischen Existenz«³⁸⁰ untergeordnet werden soll. Nicht vom Recht erhoffte man sich also Schutz vor einer Wirklichkeit, über die die Kontrolle verloren gegangen war, sondern in der Gefolgschaft und Einordnung in den Führerstaat, der die Selbstzweckhaftigkeit des Einzelnen negierte und in seinem Selbstverständnis einen einzigen großen völkischen Selbstbehauptungskampf gegen innere und äußere Bedrohungen führte.

Mit Blick auf Radbruchs Rechtsphilosophie und politischer Theorie – soweit sie in der Weimarer Republik ausgearbeitet vorlag – stellt sich das Problem, dass auf ihrer Basis den sich dem Faschismus zuwendenden Vertretern jener Schichten, die einst zu Trägern des demokratischen wie auch des liberalen Gedankens gehört hatten, schwer ein Vorwurf zu machen ist; sie vollziehen lediglich den von Radbruch wertfrei beschriebenen Prozess, in dem ausgehend von einer bestimmten sozioökonomischen Interessenlage eine mit dieser vereinbare Ideologie gewählt bzw. erst konstruiert wird. Radbruch hat daraus 1934 in dem bereits diskutierten kurzen Aufsatz »Der Relativismus in der Rechtsphilosophie« die Konsequenz gezogen und die normativen Folgerungen aus dem epistemologischen Relativismus über die Gebote der juristischen Neutralität in der Frage materialer Gerechtigkeit und der demokratisch-pluralistischen Toleranz hinaus drastisch erweitert.

Die Abhängigkeit der demokratischen Stabilität von sozioökonomischen Voraussetzungen wurde nach der Katastrophe des Nationalsozialismus zu einem Gemeinplatz, und so versuchte man in der Bundesrepublik, die selbst wiederum als ein System des Klassenkompromisses beschrieben wurde,³⁸¹ sowie in der zweiten österreichischen Republik die Demokratie durch das System der sozialen Marktwirtschaft und der Sozialpartnerschaft auf einen dauerhaft stabilen ökonomischen Untergrund zu stellen,³⁸² wobei der Ordoliberalismus Walter Euckens, Franz Böhms und der Freiburger Schule, die Soziale Marktwirtschaft Alfred Müller-Armacks und der Keynesianismus unterschiedliche, teils konkurrierende Konzepte darstellen. Zur politischen Sozialtechnik des Ausgleichs, als die der Parlamentarismus von Hans Kelsen begriffen wurde, gesellt sich damit eine dezidiert politische Stabilisierung anstrebende ökonomische Sozialtechnik, die auf die Abschwächung der im Kapitalismus unvermeidlichen Krisen und damit auf einen Kapitalismus ohne disruptive soziale Verwerfungen abzielt.

380 Ebd., S. 13.

381 Vgl. Abendroth (2008): Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates.

382 Vgl. Zapka (2019): Soziale Marktwirtschaft in der europäischen Union, S. 55.

Solche ökonomisch-technischen Vorkehrungen zur Sicherung der sozioökonomischen Voraussetzungen des gesellschaftlichen Friedens liegen aber außerhalb der Kompetenz der Philosophie. Der Beitrag letzterer bestand nach 1945 darin, zu einer »Renaissance« von nicht nur rechtsphilosophisch, sondern auch theologisch begründeten Naturrechtskonzeptionen³⁸³ beigesteuert zu haben, in deren Zusammenhang auch Radbruchs Konzeption des gesetzlichen Unrechts und übergesetzlichen Rechts steht. Diese Renaissance war von eher kurzer Dauer (sie währte bis in die 1960er Jahre) und philosophisch nur bedingt ertragreich,³⁸⁴ ist aber als eine Reaktion auf die Erfahrung politischer Enthebung im nationalsozialistischen Unrechtsstaat doch bemerkenswert. Der Rückgriff auf das Naturrecht ist nicht nur in der pragmatischen Notwendigkeit begründet, im Zuge der alliierten Kriegsverbrecherprozesse ab 1945 als Basis der Anklage eine höherstufige Rechtsgrundlage zu finden als das geltende positive Recht, in dessen Rahmen sich die angeklagten Akteure des Hitlerregimes bewegt hatten. Nach den »Verbrechen des NS-Regimes wurde«, wie Hasso Hofmann schreibt, »die idealistische Aufgabe als vordringlich gesehen, für das Recht wieder feste, menschlicher Willkür entzogene geistige Grundlagen herauszuarbeiten.«³⁸⁵ Die naturrechtliche Begründungsstrategie bedeutet, dass die Grundrechte der demokratischen Aushandlung entzogen seien, um damit aber die Demokratie in einer bestimmten Gestalt auf Dauer zu stellen. Ähnlich versuchte der Ordoliberalismus, eine stabile marktwirtschaftliche Ordnung, die nicht wie in der Weimarer Republik durch die gewerkschaftliche Monopolbildung von Arbeitskraft auf der einen, durch Kartellbildung und Kapitalkonzentration auf der anderen Seite korrumpiert ist, in naturrechtlichen Prinzipien zu begründen.³⁸⁶ Radbruch schreibt 1945:

Es gibt also Rechtsgrundsätze, die stärker sind als jede rechtliche Satzung, so daß ein Gesetz, das ihnen widerspricht, der Geltung bar ist. Man nennt diese Grundsätze das Naturrecht oder das Vernunftrecht. Gewiß sind sie im Einzelnen von manchem Zweifel umgeben, aber die Arbeit der Jahrhunderte hat doch einen festen Bestand herausgearbeitet, und in den sogenannten Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte mit so weitreichender Übereinstimmung gesammelt, daß in Hinsicht auf manche von ihnen nur noch gewollte Skepsis den Zweifel aufrecht erhalten kann.³⁸⁷

383 Vgl. Künnecke (2013): Die Naturrechtsrenaissance in Deutschland nach 1945 in ihrem historischen Kontext. In der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und des Bundesgerichtshofes in Deutschland etablierte sich dabei eine Begründungsstrategie, die die Grundrechte als Abbildung einer objektiven Werteordnung fasst; vgl. Sprenger (1996): Legitimation des Grundgesetzes als Wertordnung; kritisch Schmitt (1979): Die Tyrannei der Werte.

384 Vgl. ebd., S. 47.

385 Hofmann (2012): Rechtsphilosophie nach 1945, S. 7.

386 Vgl. Starbatty (1983): Ordoliberalismus, S. 569.

387 Radbruch (1990): Fünf Minuten Rechtsphilosophie, S. 79. Vgl. Tjong (1970): Über die Wendung zum Naturrecht bei Gustav Radbruch. Radbruch hat allerdings diese historische »Rückkehr« zu naturrecht-

Man müsste hier Radbruch korrigieren; es ist nicht die Arbeit von Jahrhunderten, sondern von einigen Jahren Faschismus, von Holocaust und Weltkrieg, die die das überlebt geglaubte Naturrecht wieder zur Auferstehung gebracht haben. Der Rekurs auf unerschütterlich geltende rechtliche und wirtschaftliche Ordnungsprinzipien beabsichtigt die Sicherung vor weiteren Katastrophen, der Bewahrung vor der Wiederholung des Geschehenen. In Radbruchs Denken der Zwischenkriegszeit wird die politische Sinnbildung noch demokratisch den Einzelnen anheimgestellt; Ideologien als politische Wertsysteme emergieren aus ihren gesellschaftlichen Interessenlagen und Bedürfnissen. Mit der Rückkehr zum Naturrecht, das nunmehr nicht mehr wie im 18. Jahrhundert die revolutionäre Funktion hat, den herrschenden Autoritäten und der bestehenden Ordnung den Grundriss einer vernunftbegründeten höherwertigen Ordnung entgegenzusetzen, sondern wie das ältere, mittelalterlich-thomistische Naturrecht eine »konservative«³⁸⁸ Funktion hat, nämlich jene, die bestehende demokratische Ordnung zu sanktionieren und einen bestimmten Bestand an Normen als sakrosankt zu setzen, ist dem Prozess politischer Imaginations- und Sinnbildung autoritativ eine Grenze gesetzt. Die kaum streitige Anerkennung dieser Normen und damit der Erfolg der naturrechtlichen Renaissance, die für die Konsolidierung der politischen Verhältnisse und den geistigen Wandel nach dem Zweiten Weltkrieg insbesondere in der Bundesrepublik keine geringe Rolle gespielt hat,³⁸⁹ haben ihren Grund aber im Exzess der politischen Imagination, der sich in einem demokratischen Umfeld ereignete.

Hervorgegangen aus einer Katastrophenerfahrung, bedeutet die Naturrechtsrenaissance der Nachkriegsjahre einen Versuch, das katastrophische Potential der Demokratie durch eine Begrenzung ihrer Hoheit einzudämmen. Über die Sätze des Naturrechts hat die Demokratie nicht das Recht, abzustimmen. Nun kann es aber niemals Ziel der Politik sein, die Durchsetzung von Wertgeltung der Katastrophe zu überlassen, die das Irrige und Illusionäre in einem opferreichen Vorgang in sich zusammenstürzen lässt. Ein solcher Fatalismus widerspräche dem Handlungssinn von Politik, der in der Ausübung von Freiheit und damit der Macht, das eigene Geschick zu beeinflussen, besteht. Wie in jeder politischen Ordnung fallen falsche Entscheidungen in der Demokratie nicht lediglich auf jene zurück, die sie fällen, sondern treffen die Gesamtheit

lichen Überzeugungen und zum liberaldemokratischen Rechtsstaat bereits 1934 vorweggenommen: »Menschenrechte, Rechtsstaat, Gewaltenteilung, Volkssouveränität. Freiheit und Gleichheit, die Ideen von 1789, sind wieder aufgetaucht aus der skeptischen Flut, in der sie zu ertrinken schienen. Sie sind die unzerstörbare Grundlage, von der man sich entfernen kann, aber zu der man immer zurückkehren muss.« Radbruch (1990): *Der Relativismus in der Rechtsphilosophie*, S. 22.

388 Vgl. Kelsen (1928): *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre*, S. 28.

389 Vgl. Hofmann (2012); *Rechtsphilosophie nach 1945*, S. 10–25.

ihrer Angehörigen. Das eigene Wohl hängt von der Urteilsfähigkeit anderer ab. In der Demokratie ist aber den Einzelnen die Chance gegeben, diese als Mitentscheidende vor Fehlern zu bewahren. Politisch-philosophischen Konzeptionen des Kampfes gegen die Katastrophe, die aus dem Fehlgehen der anderen hervorgehen kann, soll sich der folgende, letzte Abschnitt dieses Buches widmen.

10. Furcht vor Mitleidenschaft

10.1 Welcher Relativismus?

Aus dem Relativismus folgt, wie bereits bemerkt wurde, keineswegs mit Notwendigkeit das Gebot der Toleranz.¹ Selbst unter der hypothetischen Voraussetzung, dass eine in inkommensurable Wertsysteme der politischen Rechtfertigung gespaltene Gesellschaft doch in dem einen Punkt des Relativismus, also in der Einsicht der Begrenztheit der jeweiligen eigenen Überzeugungen trifft und in ihm in epistemischer Hinsicht einen gemeinsamen Boden findet, wäre für den Versuch, sie zu einer Ethik der Toleranz zu verpflichten, wenig erreicht. Einen Beleg dafür liefert Benito Mussolini in einer Rede aus den frühen 1920er Jahren:

In Italien ist der Relativismus schlicht ein Faktum. [...] Alles, was ich in den vergangenen Jahren sagte und tat, ist Relativismus aus Intuition. [...] Wenn Relativismus die Verachtung fester Kategorien und jener, die sich für die Träger der objektiven und unsterblichen Wahrheit halten, bedeutet, dann gibt es nichts relativistischeres als die faschistische Einstellung und Aktivität. [...] Aus dem Faktum, dass alle Ideologien von gleichem Wert sind, schließen wir Faschisten, dass wir das Recht zur Schöpfung unserer eigenen Ideologie haben, und setzten sie mit all der uns zur Verfügung stehenden Kraft durch.²

Eine Norm mit dem Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit lässt sich logisch nicht mit der Grundannahme vereinen, dass es keine allgemeingültigen Maßstäbe der moralischen Werturteile und damit keine allgemeingültigen Wahrheiten im Bereich der Sittlichkeit gibt. Der Relativismus untergräbt also jeden Versuch der Etablierung einer allgemeinverbindlichen Moral – auch eine solche, de-

1 Vgl. Irlenborn (2016): Relativismus, S. 121; Ginsberg (1951): Ethical Relativity and Political Theory; in kritischer Auseinandersetzung mit Hans Kelsens Thesen über den Relativismus Oppenheim (1950): Relativism, Absolutism, and Democracy.

2 In *Diuturna*. Mailand 1924, zit. n. Majeske (2019): Shakespeare's As You Like It and The Problems of Relativity, S. 177, Übers. A. D. Zum Zusammenhang zwischen Faschismus bzw. »radikalem Konservativismus« und Relativismus vgl. Pankakoski/Backman (2020): Relativism and Radical Conservatism; sowie Steizinger (2019): National Socialism and the Problem of Relativism.

ren Geltungsanspruch aus ihm selbst abgeleitet wird. Dem wird Aber selbst wenn man in der Begründung des Toleranzgebots bescheidener ansetzen und es nicht als eine notwendige Konsequenz des Relativismus verstehen, sondern bloß von einer starken Motivierung der toleranten Haltung durch die Einsicht in die Relativität aller Urteile und Gewissheiten ausgehen würde, wäre dies zu belegen eine Schwierigkeit. Aus der Unhintergebarkeit der Pluralität von logisch gleichwertigen Deutungssystemen und Axiomen, aus dem Fehlen eines universellen Kriteriums zur Prüfung und Beurteilung ihres Wahrheitsgehaltes lässt sich nicht mehr und nicht weniger plausibel als die Forderung der Toleranz – der »Satz vom hinzunehmenden Widerspruch«³, wie Eduard May 1941 sarkastisch formuliert – folgern, dass die Gewalt zu entscheiden hat, wo es dies die Vernunft nicht zu tun vermag. Dies ist die praktische Konsequenz, die Mussolini aus dem Relativismus zieht.

Weitere prominente Beispiele lassen sich finden. Nietzsche, der in seiner berühmten Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* gut protagoreisch argumentierte, dass ebenso wie die Frage, ob die »Weltperzeption«⁴ des Menschen wahrer sei als die des Insekts oder des Vogels, auch die Frage der Wahrheit von Wirklichkeitsdeutungen unterschiedlicher Kulturen und Menschentypen mangels eines einheitlichen und notwendigen Maßstabes unentscheidbar ist, war ein Verächter der Demokratie und Kritiker des liberalen Toleranzgedankens.⁵ Vielmehr lässt er ebenda das »Gesetz der Wahrheit« in Umkehrung der Koppelung von Relativismus und Frieden bei Kelsen und Radbruch gerade aus einem gesellschaftlichen »Friedensschluß« hervorgehen, der durch eine Einigung auf eine verbindliche »Bezeichnung der Dinge« den »allergrößten *bellum omnia contra omnes* verschwinde[n]«⁶ lässt. Der in *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* geschilderte Unglaube an die Einheit der Vernunft ist auch der Ausgangspunkt des Denkens Carl Schmitts, und auch wenn der Jurist den weltanschaulichen Relativismus bekämpft, gelten seine Angriffe tatsächlich nicht einer epistemologischen Position, sondern der liberalen Toleranz und dem Pluralismus, denen er die sich durch Aussonderung des Abweichenden homogenisierende plebiszitäre Demokratie und den mit rückhaltlosem existentiellen Einsatz geführten Kampf mit dem Feind entgegenstellte.⁷ Der von Schmitt politisch-theologisch aufgeladene Kampf ist der Ort, an dem das skept-

3 May (1941): Am Abgrund des Relativismus, S. 54.

4 Nietzsche (1956): *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, S. 316.

5 Vgl. Siemens (2009): *Nietzsche's Critique of Democracy*; Stegmaier (2018): *Europa im Geisterkrieg*, S. 449–462.

6 Nietzsche (1956): *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, S. 311.

7 Vgl. Schmitt (1969): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*; Schmitt (1983): *Der Begriff des Politischen*.

tisch-relativistische Bewusstsein in der opferbereiten Bezeugung des Glaubens subjektiv-voluntaristisch überwunden, gleichsam annulliert werden soll.

Die Bestimmung des Verhältnisses von Relativismus, Pluralität und Toleranz, die bei den liberalen Demokraten Kelsen und Radbruch und den genannten Autoren so gegensätzlich ausfällt, ist, wie oben bereits erwähnt wurde, bedingt durch ein Werturteil, in dessen Licht die Relativität von Wahrheiten und Werten erscheint. Dieses Urteil betrifft den Wert des Friedens. Dem Anderen, der in seinem Denken und Tun die von mir anerkannten Werte negiert und der gewissermaßen nicht nur anderes, sondern *anders* will, nämlich gemäß einem von meinem unterschiedenen System der Werte, erkenne ich um der Wahrung des Friedens willen das Recht an, mir ein Hindernis zu sein. Die Wahrung des Friedens als absoluten Wert zu setzen bedeutet einen Widerspruch zur Grundbehauptung der Relativität der Werte. Man kann daher sagen, dass der Relativismus dem Streben gerade im Weg stehen kann, die politischen Streitparteien auf den Frieden zu verpflichten. Dementsprechend wurde nach dem Zweiten Weltkrieg die Konsequenz gezogen, zur Festigung der Fundamente der liberalen Demokratie zu naturrechtlichen Annahmen zurückzukehren.

In dem im vorhergehenden Kapitel untersuchten Versuch der Begründung einer politischen Ethik der Toleranz erhält die Geschichte die Aufgabe, die Streitparteien in der Auffassung vom Wert des Friedens zusammenzuführen. Bei Radbruch wird – mehr in Andeutungen als in einer ausgearbeiteten Theorie – mit Blick auf den Parteienkampf die kollektive Erfahrung der national gerahmten politischen Schicksalsgemeinschaft zur Wertbegründung der Verfassung und des durch sie gehegten politischen Prozesses. Als geschichtliche Erfahrung ist diese Wertbegründung aber kontingent. Die Geschichte stellt eine Sammlung der Vielen mit Blick auf einen geteilten Maßstab des sittlichen Urteils her, die Gemeinsamkeit der Urteilsmaßstäbe ist ihr Resultat, das nicht abgeleitet werden kann aus der transzendentalen Verfasstheit der praktischen Vernunft. Eine ähnliche Konzeption des demokratischen Ethos als einer aus der geschichtlichen Erfahrung hervorgegangenen Ressource ist bei Hans Kelsen zu finden. Sie ist aus einer Parabel auf das Ethos der Demokratie zu rekonstruieren, als welche Kelsen das 18. Kapitel des Johannes-Evangeliums liest; eine »schlichte, in ihrer Naivität lapidare Darstellung« aus dem Leben Jesu, das »zu dem größten« gehöre, »was die Weltliteratur hervorgebracht hat«. Diese Nacherzählung der Bibelstelle, die als ein Schlüssel zu Kelsens Demokratieverständnis allein dadurch zu erkennen ist,

dass der Wiener Jurist und Rechtsphilosoph sie wieder und wieder verwendete,⁸ soll hier in voller Länge zitiert werden:

Es ist zur Zeit des Osterfestes, als man Jesus unter der Anklage, daß er sich für den Sohn Gottes und den König der Juden ausbebe, vor Pilatus, den römischen Statthalter führt. Und Pilatus fragt ihn, der in des Römers Augen nur ein armer Narr sein kann, ironisch: Also du bist der König der Juden? Und Jesus antwortet im tiefsten Ernste und ganz erfüllt von der Glut der göttlichen Sendung: Du sagst es. Ich bin ein König, und bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe. Jeder der aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme. Da sagt Pilatus, dieser Mensch einer alten, müde und darum skeptisch gewordenen Kultur: Was ist Wahrheit? – Und weil er nicht weiß, was Wahrheit ist und weil er – als Römer – gewohnt ist, demokratisch zu denken, appelliert er an das Volk und veranstaltet – eine Abstimmung. Er ging hinaus zu den Juden, erzählt das Evangelium, und sprach zu ihnen: Ich finde keine Schuld an ihm. Es ist aber bei euch Herkommen, daß ich euch am Osterfeste einen freigebe. Wollt ihr nun, daß ich euch den König der Juden freigebe? – Die Volksabstimmung fällt gegen Jesus aus. – Da schrien wiederum alle und sagten: Nicht diesen, sondern Barabbas. – Der Chronist aber fügt hinzu: Barabbas war ein Räuber.

Vielleicht wird man, werden die Gläubigen, die politisch Gläubigen einwenden, daß gerade dieses Beispiel eher gegen als für die Demokratie spreche. Und diesen Einwand muß man gelten lassen; freilich nur unter einer Bedingung: Wenn die Gläubigen ihrer politischen Wahrheit, die, wenn nötig, auch mit blutiger Gewalt durchgesetzt werden muß, so gewiß sind, wie – der Sohn Gottes.⁹

Kelsen beabsichtigte, mit Pilatus, dem Vertreter einer »alten, müde und darum skeptisch gewordenen Kultur«, ein Beispiel des demokratischen Geistes zu präsentieren, der von absoluten Wahrheitsansprüchen Abstand nimmt und dadurch die Möglichkeit freigibt für die demokratische Abstimmung als friedliches Verfahren der Entscheidungsfindung über die Angelegenheiten des politischen Gemeinwesens. Nur unter der Voraussetzung, dass keine endgültige Antwort auf die Frage gegeben werden kann, was das Beste für sie ist, ist die Befragung der Allgemeinheit zu rechtfertigen, wie der späte Kelsen schreibt.¹⁰ Zu einem gewaltsamen Eingreifen berechtigt dürften nur die sich sehen, die sich ihrer Sache so sicher sind wie der Sohn Gottes. Damit wird der gewaltsame »politische Absolutismus«¹¹ unter das Verdikt der *Hybris* gestellt. Die reflexive Bewusstheit der Grenzen der eigenen Geltungsansprüche und die durch Ermüdung im Konflikt verloren gegangene Bereitschaft, um der Wahrheit willen den offenen Kampf aufzu-

8 Vgl. Kelsen (1933): Staatsform und Weltanschauung, S. 29 f.; Kelsen (1948): Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics, S. 914; Kelsen (2019): Was ist Gerechtigkeit? (zuerst 1953); Kelsen (1955): Foundations of Democracy, S. 39.

9 Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 37 f. Zur Deutung dieser Parabel in der Forschungsliteratur vgl. Llanque (1999): Die politische Differenz, S. 228–235.

10 Vgl. Kelsen (1948): Absolutism and Relativism in Philosophy an Politics, S. 913.

11 Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 37.

nehmen, bilden die Disposition in epistemischer und moralischer Hinsicht, unter der Subjekte zu den Verfahrensformen der Demokratie tendieren. Ähnlich ist bei Radbruch zu lesen, dass »Skepsis« und »Resignation« und damit verbunden »Reife und Weisheit«, die davor schützt, das eigene »begrenzte Weltbild als *das* Weltbild«¹² zu nehmen, die Grundlagen des demokratischen Ethos und der demokratischen Kultur bilden.

Durch die Bezugnahme auf historische und kulturelle Prägungen wird die Relativität der eigenen Ethik demokratischer Toleranz offengelegt. Sie ist Produkt einer historisch eingetretenen Konfliktmüdigkeit und ironischen Gelassenheit gegenüber der Frage nach der Wahrheit. Nun hatten die mitteleuropäischen Gesellschaften nach dem Ersten Weltkrieg sich noch keineswegs vollständig von einer heroischen Ethik des Kampfes und der Kompromisslosigkeit abgelöst, wie der erste Teil des Buches gezeigt hat. Mit Blick auf die eigene Situation müsste Kelsen weniger von verbindenden kollektiven Prägungen als Ergebnis einer gemeinsamen Geschichte ausgehen als von einer ethisch-kulturellen Spaltung. Anstelle einer verbindenden historisch-kulturellen Prägung steht eher eine kommende »Entscheidung« im Raum zwischen der postheroischen Kultur der Toleranz und ihrem Gegenteil, die links- oder nationalrevolutionäre Entschlossenheit, das eigene Bekenntnis *thymotisch* im Kampf gegen den Feind zu behaupten.

Die relativistische Ethik der Konfliktmüdigkeit war bereits vor der Veröffentlichung von Kelsens einflussreicher Schrift Angriffspunkt der Gegner des rechtsphilosophischen Relativismus und sollte es nach ihr weiter sein. Als »Propaganda für Müdigkeit«, die »zu massloser Toleranz auffordernd, die Willenskraft [...] lähmt« und als »das letzte, böseste Gift, das der Kritizismus verspritzt«, »ganz gefährlich«¹³ sei, bezeichnet Kurt Hiller den Relativismus bereits in einem Aufsatz aus dem Jahr 1911. Als Ausdruck der »Kulturauffassung« und »Weltanschauung der Gebildeten vor dem Kriege«¹⁴ betrachtet der Rechtsphilosoph und spätere Nationalsozialist Carl August Emge ihn 1916 und argumentiert, dass die »Werttoleranz« durch den Krieg, in dem »die Frage des Opfers, des Verhältnisses des Einzelnen zur Allgemeinheit« über »Leben und Tod, Ehre und Schmach von Tausenden«¹⁵ entscheide, historisch überholt und damit aufzugeben sei zugunsten einer philosophischen Rechtsbegründung, die dem mobilisierenden Glauben an den politischen Zweck Stärkung bringt. Der Vorwurf des fehlenden mobilisierenden Potentials wurde auch nach der Novemberrevolution mit Blick auf den

12 Radbruch (2002): Gedanken am Verfassungstag, S. 138, Hervorhebung im Original.

13 Hiller (1911): Der Relativismus in der Rechtsphilosophie, S. 475.

14 Emge (1916): Über das Grunddogma des rechtsphilosophischen Relativismus, S. 5.

15 Ebd., S. 65.

inzwischen demokratischen und von inneren Feinden bedrohten Staat gegen den Relativismus gewendet. Der »müde, kraft- und substanzlose Relativismus«, so Erich Kaufmann im Kontext der jungen Weimarer Republik, sei blind für die »konkreten geistigen Werte, die die Wirklichkeit erfüllen« und gebe in seiner Beschränkung der Allgemeingültigkeit rechtsphilosophischer Aussagen auf die reinen Formaspekte des Rechts keinen »feste[n] Halt«. Der Relativismus steht einer Anschauung des Staates als Verkörperung verbindlicher Werte entgegen, er bereitet damit trotz seiner demokratischen Absichten den Weg für eine »an sich selbst verzweifelnde Spengler-Stimmung«, für einen »ungebändigte[n] Vitalismus und eine völlige Auflösung des Rechts in Soziologie« als »große Gefahren«¹⁶ für den deutschen Geist, also für ein rein machttheoretisches Verständnisses von Recht und Staat, unter dessen Voraussetzung sich eine loyale Bindung an die Republik und ihre demokratische Verfassung nicht entwickeln könne.

Wenn die Toleranz gegenüber Andersdenken und die Akzeptanz seiner auf demokratischem Weg errungenen Macht in der Konfliktmüdigkeit einer Kultur gründen, so lebt der demokratische Staat bei seinem Umgang mit der konfliktiven Pluralität von Weltanschauungen und Geltungsansprüchen, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde später schreiben sollte, »von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann«.¹⁷ Gegenüber allen politischen Zwecken und Werten verhält sich der Relativismus bloß negativ, nämlich Geltungsansprüche einschränkend, und theoretisch-kontemplativ, wie im Falle Radbruchs empirische oder apriorisch deduzierte Wertsysteme konstatierend und ihre unbeweisbaren Grundannahmen aufarbeitend, und ist dabei unfähig, selbst positiv eine Wertorientierung zu begründen. Ein Sollen kann, wie Emge, zwar nicht für die Demokratie eintretend, nichtsdestotrotz zutreffend ausführt, nicht durch das Aufzeigen eines Seins, einer empirischen Wertung begründet werden,¹⁸ wie es im Verweisen auf eine »müde und darum skeptisch gewordene Kultur« geschieht; und auch das Hinweisen auf das irreduzible transzendente Spektrum möglicher Wertorientierungen wie bei Radbruch oder Max Weber ist ein kontemplatives Verhalten gegenüber einer vorgefundenen Vielheit der Wertungssysteme, aus deren Feststellung noch keine praktische Norm folgt.

Wenn der »parlamentarische Ausgleich der Parteigegensätze mit seiner Bindung des Rechts der Regierung an die Stimmenmehrheit«, wie Leonard Nelson 1924 schreibt, »Notbehelf« ist für »ein erschlafte[n] Volk, das keinen andern Ausweg aus den Schrecknissen des Bürgerkriegs zu finden weiß«¹⁹ oder drohenden

16 Kaufmann (1921): Kritik der neukantianischen Rechtsphilosophie, S. 99–101.

17 Böckenförde (1967): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 93.

18 Vgl. Emge (1916): Über das Grunddogma des rechtsphilosophischen Relativismus, S. 47.

19 Nelson (1924): System der philosophischen Rechtslehre und Politik, S. 579.

Schrecknissen zuvorkommen will, besteht die Gefahr, dass diese geschichtlich erworbene Disposition des Kollektivs, die es im Moment den auf die Spitze getriebenen Konflikt scheuen lässt, sich im Laufe der Zeit wieder verliert: nicht nur durch ein forciertes Verdrängen, von dem im Vorhergehenden in der Diskussion Arnold Metzgers die Rede war, sondern durch das bloße Wirken der Zeit, durch das Verblässen der Erfahrungen, die den Ausschlag für die Einrichtung der bestehenden Ordnung gegeben haben. Die Demokratie zehrt also von endlichen Ressourcen, und ihr Dilemma ist, dass sie, gerade indem sie den Frieden erfolgreich erhält, auch dazu beiträgt, die Evidenz ihres Wertes schwinden zu lassen.

Der Gedanke einer in der eigenen historischen Konflikterfahrung gewonnenen metaphysischen Wertschau, wie er in den philosophischen Aufarbeitungen des Ersten Weltkriegs zu finden ist, verböte sich hier aufgrund der eigenen, eben relativistischen Prämissen. Demokratische Werte, Normen sowie Institutionen philosophisch zu begründen muss jedoch bedeuten, stichhaltige Gründe für die Annahme ihrer Geltung vorzubringen. Nur eine begründete Überzeugung von ihrer Wahrheit würde sie gegen die Angriffe des Antidemokratismus ausreichend rüsten. Dies betrifft nicht nur den von Carl August Emge und auch Erich Kaufmann in den obigen Zitaten gemeinten psychologischen Effekt der Energetisierung, den eine geglaubte Wahrheit im Kampf der politischen Ideologien und damit auch in der Verteidigung der Demokratie gegen ihre Gegner hat.

Der Relativismus entwaffnet die Verteidigerinnen und Verteidiger der Demokratie in einer philosophisch grundlegenden Weise; der konsequente Relativismus steht sogar im Konflikt mit der Toleranz. Dem Geltenlassen der anderen Anschauung, das er fordert, kann er nämlich keine anders als willkürlich gesetzte Grenzen setzen. Die Rede von Toleranz ist jedoch sinnlos, wenn nicht die Möglichkeit einer begründeten Ablehnung auf der Basis starker Werturteile vorbehalten wird.²⁰ Würde diese Möglichkeit fehlen, würde nicht Toleranz geübt werden, sondern ein bloßes gleichgültiges Hinnehmen jeder Meinung und Position. Die Rede von Toleranz impliziert die Begrenztheit des Geltenlassens, die Option des Unterbindens oder des Widerstandes.

Radbruch argumentiert, dass der demokratische Relativismus mangels des Besitzes eines allgemeingültigen Kriteriums zur Entscheidung zwischen gegensätzlichen Geltungsansprüchen »alle möglichen Gegenstände der Bewertung [...] der praktischen Vernunft des Einzelnen, also nicht etwa seinem Belieben, sondern seinem Gewissen, zur Auswahl«²¹ vorlegt. Die Frage der Grenzziehung der Toleranz wird also dem Individuum überlassen. Dies ist eine Argumentationsfigur, die bereits in der Diskussion der Frage der Rechtssicherheit und der Aner-

20 Vgl. Forst (2003): Toleranz im Konflikt, S. 37 f.

21 Radbruch (1914): Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 28.

kennung positiven Rechts zu finden war;²² aufgrund des Fehlens allgemeingültiger Maßstäbe wird das Einzelgewissen zum obersten Richter. Als ein Verfahren der kollektiven Entscheidungsfindung und Zuteilung von legitimer Machtausübung kann die demokratische Abstimmung aber nur dann stabilen Charakter haben, wenn diese Gewissensentscheidungen wenn auch nicht unbedingt zur Gänze, so doch bei einer ausreichenden Mehrheit von bestimmten Kriterien des Tolerierbaren und des Nicht-Tolerierbaren bestimmt sind: am grundlegendsten die Nicht-Toleranz gegenüber einer Machtausübung, die nicht auf dem Prinzip der Beauftragung durch die Beherrschten beruht.

Die Demokratie lebt also von bestimmten starken Wertungen und damit Grenzziehungen des Tolerierbaren, die von den Subjekten geteilt werden. Sie stellt es allerdings den Subjekten selbst anheim, die Grenzen des Tolerierbaren zu ziehen. Kelsen hat in seiner Schrift *Verteidigung der Demokratie* verblüffend offen, aber auch konsequent geäußert, dass die Demokratie »diejenige Staatsform« sei, die sich am wenigsten gegen ihre Gegner wehrt. Es scheint ihr tragisches Schicksal zu sein, daß sie auch ihren ärgsten Feind an ihrer Brust nähren muß. Bleibt sie sich selbst treu, muß sie auch eine auf Vernichtung der Demokratie gerichtete Bewegung dulden, muß sie ihr wie jeder anderen politischen Überzeugung die gleiche Entwicklungsmöglichkeit gewähren.²³

Angesichts dieser Schwächen drängt sich die Frage nach einer alternativen Legitimation von liberal-demokratischer Toleranz und demokratischem Mehrheitsentscheid auf. Prinzipiell verfolgt der Relativismus Kelsens und Radbruchs die Intention, aus der Unentscheidbarkeit der Wahrheitsfrage einen legitimen Anspruch auf die Freiheit zur Äußerung und politischen Vertretung einer Anschauung abzuleiten: auf »geistige Freiheit, die Freiheit der Meinungsäußerung, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, das Prinzip der Toleranz« und »Freiheit der Wissenschaft«,²⁴ so Kelsen 1933. Aus der Feststellung, dass es keine objektive und rationale Möglichkeit gibt, zwischen richtiger und falscher Auffassung in der Frage der gerechten Einrichtung des Staates zu unterscheiden, wird das gleiche Recht auf den Schutz und die Möglichkeiten ihrer politischen Durchsetzung von Meinungen gefolgert. Das liberale Toleranzprinzip behandelt die Meinung in der Weise, in der das moderne Recht im Allgemeinen Subjekte behandelt; unter Absehen von ihren konkreten Eigenschaften und deren möglichen Wert wird ihnen das gleiche Recht zugestanden, diese zu bewahren und zu entfalten. Welche Beschaffenheit das Gewissen auch hat, das die politische Entscheidung des Einzelnen lenkt, jeder erhält dasselbe Recht, seinem Gewissen zu folgen

22 Vgl. Abschnitt 9.4.2.

23 Kelsen (2006): *Verteidigung der Demokratie*, S. 237.

24 Kelsen (1933): *Staatsform und Weltanschauung*, S. 14.

Diese Unentscheidbarkeit kann aber epistemologisch in zweierlei Weise begründet sein. Ihnen entsprechen zweierlei Relativismusverständnisse und damit zusammenhängende Argumente zugunsten der liberalen Demokratie. Das radikale Verständnis der Relativität begründet die Unmöglichkeit der allgemeingültigen Entscheidung über die Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Gerechtigkeitskonzeptionen und Wertorientierungen darin, dass diese in unterschiedlichen Deutungssystemen verankert sind, die auf logisch gleichrangigen Prämissen aufbauen, nämlich auf gleichermaßen unbeweisbaren Axiomen. Ein solches Relativismuskonzept entwickelt Radbruch in seiner Rechtsphilosophie. Ein gemäßigeres Relativismusverständnis hingegen geht zwar ebenfalls von einer Unentscheidbarkeit aus, versteht diese aber nicht als in einer Spaltung der praktischen Vernunft begründet, sondern in der Unsicherheit des zur Verfügung stehenden Wissens. Die Negation des »Absolutismus«²⁵ geht hier nicht so weit, mit Blick auf die Frage der guten Einrichtung des Gemeinwesens den Gedanken der Wahrheit und der Einheit menschlicher Vernunft aufzugeben. Deren Aufgabe ist – wie im Vorhergehenden ausgeführt wurde – nicht bloß keine hinreichende, sie ist auch keine notwendige Bedingung der demokratischen Toleranz.

Die Ableitung der Toleranz und des Mehrheitsentscheides aus einem so verstandenen Relativismus fällt aber grundlegend verschieden von jener aus, die beim radikalen Relativismus ansetzt. Sie gelangt prägnant zum Ausdruck in einer späteren, bereits nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Schrift Kelsens, *Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics*:

It may be that the opinion of the minority, and not the opinion of the majority is correct. Solely because of this possibility, which only political relativism can admit – that what is right today may be wrong tomorrow – the minority must have a chance to express freely their opinion and must have full opportunity of becoming the majority.²⁶

Die erste, im Sinne des radikalen Wertrelativismus argumentierende Begründungsstrategie, die bei Kelsen durchaus auch zu finden ist,²⁷ leitet von der logischen Gleichwertigkeit der Geltungsansprüche die Gleichheit des Rechts auf die Möglichkeit der Äußerung und politischen Durchsetzung der unterschiedlichen Meinungen ab. In der zitierten Stelle aus Kelsens Text aus dem Jahr 1948 wird die Meinung der Einzelnen indes nicht deshalb anerkannt, mit demokratischen Machtchancen ausgestattet und vor der Macht der Anderen geschützt, weil sie Eigenschaft oder Eigentum der gleichgestellten Rechtsgenossen ist, sondern

25 Vgl. Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 37; Kelsen (1948): Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics, S. 913.

26 Ebd.

27 Vgl. v. a. die späte Schrift Kelsen (2016): Was ist Gerechtigkeit?; man kann also von zwei nicht gänzlich kohärenten Argumentationssträngen bei Kelsen sprechen.

um ihrer Funktion in der Suche nach Wahrheit willen. Toleranz, der Schutz von Meinungsfreiheit und der demokratischen Opposition sind deswegen zu bewahren, weil sie die Möglichkeit zur Korrektur der herrschenden Meinungen bergen, aufgrund ihres Wertes also in einem übergreifenden Prozess der Wahrheitsfeststellung, in dem die Parteien stehen. Der Einzelne wird berechtigt als Beiträger zu dieser Suche, die Demokratie ist gerechtfertigt als ein Verfahren zur Erzielung der besten, *ergo* richtigen Entscheidungen.

Diese Deutung des demokratischen Prozesses ist nur schwer vereinbar mit der in *Vom Wesen und Wert der Demokratie* aus dem Jahr 1920 zu findenden Rede von der skeptisch gewordenen Kultur, für die der entweder zynisch- oder resigniert-ironische Ausspruch des Pilatus steht: »Was ist Wahrheit?« Im Kontrast dazu erscheint in der 1933 veröffentlichten Schrift *Staatsform und Weltanschauung* das Wahrheitsstreben als der Wesenskern des »spezifisch-demokratische[n] Charaktertypus«, der sich in den »Verfassung aller Demokratien« niederschlägt:

In dem großen Dilemma zwischen Wollen und Erkennen, zwischen dem Trieb, die Welt zu beherrschen und dem, sie zu verstehen, schlägt das Pendel mehr in der Richtung des Erkennens als des Wollens, mehr nach der Seite des Verstehens als des Herrschens; eben weil hier der Wunsch nach Macht, weil hier die darin sich äußernde Intensität des Ich-Erlebens, der Subjekt-Wert relativ herabgesetzt, die rationale Kritik und sohin auch die Selbstkritik verhältnismäßig stark, damit aber der Objekt-Wert relativ gesteigert und sohin der Glaube an eine kritische und dadurch objektive Wissenschaft gegeben ist.²⁸

Kelsen hat hier nicht nur den von Carl Schmitt als anachronistisch eingeschätzten Glauben an die Diskussion vor Augen, der seinen Ausdruck im Parlamentarismus findet, sondern auch den »Glauben an die »Objektivität« und die »Freiheit der Wissenschaft«²⁹, die als eine dritte Instanz zwischen den Parteien steht und mit ihrer Weltbeschreibung die »gemeinsame Diskussionsgrundlage« und damit einen basalen Bestand »sozialer Homogenität«³⁰ in epistemischer Hinsicht schafft, ohne den nicht erst die Interpretation von Sachverhalten im Lichte unterschiedlicher Zwecke, sondern bereits die Sachverhaltsbeschreibungen selbst in politischen Bekenntnissen gründen würden, womit jede sachhaltige Diskussion bereits im Ansatz unmöglich würde. Hier wird die Relativierung von Wahrheiten im Gegenteil zu den bisher diskutierten Ausführungen Kelsens strikt abgelehnt; nichts sei nämlich

bezeichnender für die Wendung zu einer der Autokratie geeigneten Geisteshaltung, als wenn der Glaube an die Möglichkeit einer von politischen Interessen unabhängigen und daher der Freiheit würdigen Wissenschaft zu schwinden beginnt, wenn das Ideal der Objektivität der Er-

28 Kelsen (1933): *Staatsform und Weltanschauung*, S. 14 f.

29 Ebd., S. 14.

30 Heller (1992): *Demokratie und soziale Homogenität*, S. 427.

kenntnis zugunsten anderer Ideale fallen gelassen wird. Eine solche Bewegung geht Hand in Hand mit einer Höherwertung des Irrationalen gegenüber dem Rationalen.³¹

In diesem Sinn schreibt Kelsen vier Jahre später, vermutlich unter dem Eindruck Husserls stehend, der 1935 in Wien seine Rede »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie« gehalten hatte, dass die »bisher führende *euro-päisch-kontinentale Wissenschaft* in eine schwere, vielleicht verhängnisvolle *Krisis* geraten« sei, die zusammenfalle »mit der Krisis der Demokratie«. ³² Die Krisen von Wissenschaft und Demokratie bedingen einander. In seinem kurzen Aufsatz »Wissenschaft und Demokratie« spricht der Jurist von der politisch bedingten Krise der ersteren, die »in den Klassen- und Rassenkämpfen, die die alte Welt erschüttern«, gefährdet sei, von den im Kampf stehenden Ideologien absorbiert zu werden und mit dem Verlust ihrer »Freiheit« auch »selbst unterzugehen«. ³³ Epistemologisch finde diese Krise der Wissenschaften Ausdruck im Fallenlassen des Objektivitätsanspruchs in den Wissenschaften und der Philosophie, das der ideologisch-politischen Vereinnahmung der Wissenschaften den Weg ebne. Die Negation der Möglichkeit von Neutralität und Rückführung aller Wissensproduktion auf Klassenstandpunkte und -interessen³⁴ etwa seitens des historischen Materialismus führe zur Aufgabe ihrer Rolle als einer vermittelnden, einschränkenden, korrektiven dritten Instanz im politischen Kampf und damit zu einer Beförderung der absolutistischen Tendenzen der politischen Ideologien.³⁵

Der von Kelsen 1920 in *Vom Wesen und Wert der Demokratie* verwendete Begriff der Skepsis ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt wegen seiner antiken Anklänge und damit zusammenhängend der Evokation eines radikalen Zweifels an der menschlichen Erkenntnisfähigkeit irreführend. Das Bewusstsein epistemischer Unsicherheit, also der prinzipiellen Möglichkeit der Widerlegung von Erkenntnissen, führt keineswegs bereits zur Aufgabe des Gedankens der Wahrheit und der Erkenntnis. »Kritizismus, Positivismus und Empirismus« seien die »Richtung[en] der Philosophie und Wissenschaft«, ³⁶ denen die Demokratie weltanschaulich verwandt sei. So wie wissenschaftliche Aussagen sich, wie Karl Popper in der 1935 erscheinenden *Logik der Forschung* argumentiert, ³⁷ stets durch Erfahrung widerlegen lassen müssen, wird auch jede Annahme über die gute und gerechte Einrichtung des Gemeinwesens einem permanenten Prüfverfahren unterzogen; durch die Kritik des politischen Gegners und den Mehrheitsentscheid,

31 Kelsen (1933): Staatsform und Weltanschauung, S. 15.

32 Kelsen (2006): Wissenschaft und Demokratie, S. 243, Hervorhebungen im Original.

33 Ebd.

34 Vgl. Korsch (1923): Marxismus und Philosophie; Lukács (1923): Geschichte und Klassenbewusstsein.

35 Vgl. Kelsen (2006): Wissenschaft und Demokratie, S. 243 f.

36 Kelsen (1933): Staatsform und Weltanschauung, S. 25.

37 Vgl. Popper (1994): Logik der Forschung, insbesond. S. 47–59.

der, wenn er auch nicht über Wahrheit oder Falschheit einer politischen Position bestimmt, so doch als eine Art routinemäßiges Testverfahren angesehen werden kann, durch das wechselnde Programme und Prinzipien auf die Probe gestellt werden.

»Zwischen Politik und Philosophie«, so Kelsen, »besteht [...] nicht nur eine äußere Parallele, sondern ein innerer Zusammenhang.« Denn der

Kern alles ethisch-politischen Rasonnements ist das Verhältnis von Herrschaftssubjekt und Herrschaftsobjekt, der Sinn aller erkenntnistheoretischen Spekulation aber das Verhältnis von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt. Und die Weise, in der hier – im Bereiche der Erkenntnis – das Objekt ergriffen wird, gleicht für eine tieferdringende Analyse in einem ziemlich hohen Grade dem Herrschaftsverhältnis als dem Gegenteil der Politik.³⁸

Der Geist der Demokratie ist von der Welthaltung der empirischen Forschung bestimmt, also der experimentierenden, über Umwege sich vollziehenden, niemals abgeschlossenen Annäherung an die Wahrheit. In ihrem formenden, gestaltgebenden Zugriff auf die Gesellschaft, die zu ihrem eigenen Besten gestaltet werden soll, lässt es dieser die Möglichkeit, der Formgebung und ihren leitenden Vorstellungen entgegenzutreten: in der Freiheit zur Kritik und Opposition und durch den demokratischen Entscheid. Das »Subjekt-Objekt-Verhältnis« ist hier ethisch-politisch wie erkenntnistheoretisch vom Primat des Objekts, dem Zur-Geltung-Kommen seiner Andersheit, der Transzendenz gegenüber seinen politischen oder wissenschaftlichen Repräsentationen gekennzeichnet. Die Leitbegriffe der demokratischen Politik haben, wie schon in der Auseinandersetzung mit Hermann Cohen dargestellt wurde, hypothetischen Charakter. Dem epistemischen Absolutismus entspricht hingegen ein »gesteigerte[s] Ich-Bewußtsein«, ein »lebhaft[e] Aggressionstrieb« und ein »intensive[s] Machtstreben«³⁹ als Komplement zu einem Primat der ordnungsstiftenden Konzepte, die auf ihre Gegenstände, nämlich die soziale Ordnung, mit Gewalt appliziert werden.⁴⁰

Durch das Paradigma der sich der Falsifizierbarkeit ihrer Resultate bewussten empirischen Forschung gerät wieder eine Legitimation der Demokratie in den Blick, die auf dem methodischen Wert ihrer Verfahren für den Prozess der Wahrheitssuche aufbaut. Nicht die skeptische Resignation, wie sie im Ausspruch des Pilatus zum Ausdruck gelangt, sondern im Gegenteil der optimistische Gedanke eines Fortschritts in der Erkenntnis ist es, von dem her Kelsen in den dreißiger Jahren das Verständnis für Wesen und Wert der Demokratie weiterentwickelt. Dieses Verständnis geht weit über die »sozialtechnische«, auf ihre Ausgleichsfunktion in sozialen Konflikten und ihre Instrumentalität bei der Erfüllung von

³⁸ Kelsen (1933): Staatsform und Weltanschauung, S. 7.

³⁹ Ebd., S. 13.

⁴⁰ Siehe dazu auch Kapitel 8.2.3 dieses Buches.

Freiheitsansprüchen der Individuen abzielende Argumentation aus dem Jahr 1920 hinaus. Der maßgebliche Wert, durch den das strukturell gleichbleibende Modell liberaler Demokratie begründet wird, ist nicht mehr die Freiheit, sondern die Wahrheit. Während die Freiheit in *Vom Wesen und Wert der Demokratie* im Grunde keinen normativen Status hatte, sondern lediglich von faktischen Ansprüchen der Individuen auf die Möglichkeit der Verwirklichung unterschiedlicher Zwecke ausgegangen wurde, mit Blick auf die die Demokratie als Mittel zur möglichst umfassenden Ordnungstiftung und Befriedigung erschien, hat beim späteren Kelsen die Wahrheit idealen Geltungscharakter. Sie stellt keine vorzufindende Tatsache dar, sondern ein empirisches Forschendes, selbst nicht-empirisches regulatives Ideal, von dem her die Einrichtung der Demokratie mit ihren Bestandteilen ihren Sinn erhält. An die Stelle der Demokratie als Vorrichtung, die unter den Bedingungen gesellschaftlicher Arbeitsteilung und Interessengegensätze einer möglichst großen Zahl von Menschen die Realisierung ihrer Zwecke ermöglicht, tritt eine Demokratie, die durch ihre Verfahrensformen und Institutionen, durch Wahlen und parlamentarische Repräsentation, Meinungsfreiheit und Kritik, aber auch durch die Wissenschaft als freie und unabhängige, nach eigenen Regelungen und Zwecksetzungen arbeitende und gegenüber den im Streit stehenden Ideologien und Parteianschauungen regulativ und korrektiv wirkende Instanz den politischen Prozess als einen Prozess des Gewinns von Erkenntnis konstituiert – Erkenntnis, die Basis politischer Entscheidungsfindung und Machtausübung sein soll.

10.2 Das Problem der Mitleidenschaft

Ein solches Demokratieverständnis steht im diametralen Gegensatz zur Behauptung der Anachronizität des liberal-rationalistischen Ideals der Diskussion, wie sie von Carl Schmitt, aber etwa auch von Richard Thoma geäußert wurde. Der Glaube an die Diskussion wird bei Kelsen zu einem Zeitpunkt zur ideellen Lebensgrundlage der Demokratie, an dem durch den Regimewechsel von 1933 das Verhältnis der Politik zur Wahrheit einen Deregulierungsschub erfährt. Die Demokratie ist bejahenswert nicht nur als Modus des Interessenausgleichs, sondern aufgrund der Ermöglichung einer wahrheitsfähigen Politik. Mit David Estlund könnte man von einer Rechtfertigung der Demokratie sprechen, die auf ihren »prozeduralen und epistemischen Tugenden« (*procedural and epistemic virtues*)⁴¹ aufbaut.

41 Estlund (2008): *Democratic Authority*, S. 98.

Ein solches, den epistemischen Wert ihrer Verfahrensformen ins Zentrum stellendes Argumentieren für die Demokratie konnte im Rahmen dieses Buches bereits bei Hermann Cohen festgestellt werden, wo die Demokratie als Prozess der Suche nach der immer vollkommeneren Zusammenstimmung der Einzelwillen und der Freiheiten erschien. Die ideengeschichtlich maßgebliche Formulierung dieses Demokratieverständnisses ist aber im Werk John Stuart Mills zu finden.⁴² Der Grundgedanke, auf dem Mills Argumente zugunsten der liberalen Demokratie aufbauen, ist der der notwendigen perspektivischen Beschränktheit aller Beurteilung der Fragen des Gemeinwesens. Dieses Prinzip ist durchaus an die im Vorhergehenden diskutierten Ideologietheorien eines Marx oder Radbruchs anschlussfähig. In die Bestimmung des guten Gemeinwesens schreiben sich durch die soziale Situierung bedingte Interessen sowie bestimmte kulturell-ethische Wertungs- und Rechtfertigungssysteme ein. Diese stellen unvermeidliche Begrenzungen in der Interpretation der politischen Angelegenheiten dar. »Gegen die überhebliche Anmaßung einer teilweisen Wahrheit, das Ganze vorzustellen, muss und soll Verwahrung eingelegt werden«,⁴³ schreibt Mill 1859 in *On Liberty*. Die Freiheit zur Meinungsäußerung und die öffentliche Diskussion bilden ein Arrangement, das solche Präentionen nicht stehen lässt. Das Recht und der Schutz der Kritik und Opposition werden im für Mills Demokratietheorie zentralen Kapitel über die »Freiheit des Gedankens und der Diskussion« (*Of the Liberty of Thought and Discussion*) nicht individualistisch-naturrechtlich aus einem dem Einzelnen als solchem zugesprochenen Recht zur öffentlichen Vertretung seiner Anschauungen, sondern aus dem Nutzen dieser Freiheiten für den Prozess der öffentlich-politischen Wahrheitsfindung abgeleitet. »Aber das besondere Übel der Unterdrückung einer Meinungsäußerung liegt darin«, schreibt Mill, »dass es am menschlichen Geschlecht als solchem Raub begeht, an der Nachwelt so gut als wie an den Mitlebenden, an denjenigen, die von dieser Meinung nichts wissen wollen, noch mehr als an denen, die sie vertreten.«⁴⁴ Unter den Bedingungen epistemischer Unsicherheit ist das Zulassen von Gegenmeinungen und Kritik Mittel zur Fehlerbeseitigung und Korrektur, also

42 Die Rezeption des Werks von John Stuart Mill im deutschsprachigen Raum und durch Hans Kelsen im Besonderen kann im Rahmen dieser Studien nicht analysiert werden. Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, dass Mills Hauptwerke der politischen Philosophie, *On Liberty* (1859) und *Considerations on Representative Government* (1861), sehr schnell ins Deutsche übersetzt wurden (1860 und 1861). 1901 erschien eine Monographie von Samuel Saenger (Saenger [1901]: John Stuart Mill). Dass zwischen dem Denken Kelsens und jenem Mills Ähnlichkeiten bestehen, wurde in der Forschungsliteratur bereits mehrfach bemerkt; vgl. Ooyen (2006): Politik und Verfassung, S. 30; Luthard (1986): Politiktheoretische Aspekte im »Werk« von Hans Kelsen, S. 159. Der Autor dankt Alexander Wierzock für wichtige Hinweise.

43 Mill (2018): Über die Freiheit, S. 75.

44 Ebd., S. 29.

ein Hilfsinstrument zur Schaffung der bestmöglichen Erkenntnisgrundlage für die politische Entscheidungsfindung und eine Vorsichtsmaßnahme gegen die eigene Fehlbarkeit:⁴⁵

Unsere gesichertsten Überzeugungen haben keine verlässlichere Schutzwanne als eine ständige Einladung an die ganze Welt, sie als unbegründet zu erweisen. Wenn diese die Herausforderung nicht annimmt oder, falls sie sie annimmt, der Angriff fehlschlägt, so sind wir noch von der Gewissheit weit entfernt, aber wir haben das Beste getan, was der gegebene Stand menschlicher Vernunft zulässt: wir haben nichts außer Acht gelassen, was der Wahrheit eine Chance geben könnte, uns zu erreichen. Bleiben die Schranken offen, dann können wir hoffen, dass man eine bessere Wahrheit, wenn es solche gibt, finden wird, sobald der Menschengesinn sie zu erfassen fähig ist. In der Zwischenzeit können wir uns darauf verlassen, der Wahrheit so nahegekommen zu sein, wie es in unseren Tagen möglich ist. Das ist der Beitrag an Gewissheit, den ein fehlbares Wesen erreichen kann, und das der einzige Weg, ihn zu erlangen.⁴⁶

Politische Machtausübung insbesondere in Form von Gesetzgebung wird gerechtfertigt durch Annahmen der Akteure über die gerechte und gute Einrichtung des Gemeinwesens und über die Mittel und Wege zu dessen Errichtung. Aus der Absichtserklärung, nach bestem Wissen und Gewissen im Sinne der Allgemeinheit zu handeln, folgt die Pflicht, das bestmögliche Verfahren zur Erzielung von Einsichten zu wählen. »Es ist die Pflicht der Regierungen ebenso wie jedes Einzelnen, ihre Meinungen so richtig zu bilden wie möglich, sie sorgfältig zu formen und sie niemals anderen aufzuzwingen, wenn sie nicht ganz sicher sind, im Recht zu sein«,⁴⁷ so Mill. Dies schließt die Pflicht ein, sich der Kritik der eigenen Überzeugungen zu stellen. »Vollständige Freiheit, unserer Meinung zu widersprechen oder sie zu missbilligen«, fährt der britische Philosoph fort, »ist die einzige Bedingung, die uns rechtfertigt, sie als richtig anzunehmen zum Zweck des Handelns; unter keiner anderen Bedingung kann ein Wesen mit menschlichen Fähigkeiten eine vernünftige Sicherheit haben, im Recht zu sein.«⁴⁸ Die Verweigerung dieses Verfahrens der Prüfung würde verraten, dass einem das Halten der Macht über das Verfolgen richtiger Zielsetzungen geht, die Aufrichtigkeit der Motive des bzw. der Machthabenden stünde in Frage.

Mill entwickelt den Gedanken der öffentlichen Diskussion als Prozess der Vergemeinschaftung durch eine kontroverse, dennoch gemeinsame Wahrheitsuche, deren Widerhall in den späteren Schriften Kelsens zu finden ist. Der Gegner wird darin von einem sich bloß mir entgegengesetzenden Anderen zur Ergänzung meiner selbst. Weil der eigene Blick auf das Soziale stets perspektivisch

45 Vgl. ebd.

46 Ebd., S. 34 f.

47 Ebd., S. 31.

48 Ebd., S. 32.

begrenzt, das heißt durch kulturelle und sozioökonomische, aber auch individuell-lebensgeschichtliche Faktoren bedingt ist, ist die Auseinandersetzung mit abweichenden Anschauungen der Weg, auf dem die größte Annäherung an eine vorurteilsfreie Bewertung der Dinge möglich ist. Die Unterdrückung des Andersdenkenden gerät dem Unterdrückenden am Ende selbst zum Schaden,⁴⁹ wie Mill schreibt, weil sie eine Beschneidung seiner eigenen Erkenntnisfähigkeit bedeutet. Die Einstellung des Streitgesprächs würde den Verlust eines »sinnvolle[n] und lebendige[n] Begreifens der Wahrheit« bedeuten.⁵⁰ Anstelle von der Relativität der Erkenntnis könnte also von ihrer *Relationalität* gesprochen werden: einer perspektivischen Relationalität als Angewiesenheit auf den Blick und das Urteil des Anderen, der die Lücken füllt und die blinden Flecken beleuchtet, die dem eigenen Erkennen entzogen sind, und einer dialektischen Relationalität, in der das Gegenargument die Weiterentwicklung und Schärfung der eigenen Begriffe und Deutungen vorantreibt.

Bei der Beschäftigung mit dem demokratischen Denken Hermann Cohens im Abschnitt 8 dieses Buches dienen Kants Kategorien der Quantität dazu, die Konstruktionslogik des dem genossenschaftlichen Zusammenschluss zugrundeliegenden Allgemeinen, der Bestimmung der verbindenden Zwecke des politischen Gemeinwesens zu erhellen. Das Allgemeine – eine Bestimmung der durch das Recht zu garantierenden Güter, die begründet ist in einer Vorstellung von der guten und gerechten Einrichtung der Gesellschaft – als Gegenstand des Gesamtwillens der staatlich Zusammengeschlossenen ist eine politische *Hypothesis*, also eine Konstruktion, die darauf angelegt ist, mit Blick auf die Vielheit der Staats- und Rechtsgenossen eine möglichst große integrative Wirkung zu haben. Der Kampf um das Recht und die politische Macht besteht in der Demokratie zu einem entscheidenden Anteil in der Artikulation solcher integrativen Bestimmungen des Allgemeinen.

Das bedeutet, dass in Demokratien das Allgemeine Sache des Streites ist. Blickt man auf die politische Landschaft eines demokratischen Staates, so findet man abgesehen von der Gemeinsamkeit des grundlegenden Bekenntnisses zur Verfassung und den darin festgeschriebenen politischen Spielregeln und Grundwerten – und selbst hier besteht zuweilen Uneinigkeit – eine Mehrzahl von konkurrierenden Bestimmungen des Allgemeinen. Dieser Heterogenität kann man sich in der Weise nähern, dass gefragt wird, ob die unterschiedlichen Parteimeinungen über die gerechte Einrichtung des Gemeinwesens und das *common good* sich selbst wiederum unter ein höherstufiges Allgemeines subsumieren lassen. Einen Versuch, dies zu leisten, könnte man etwa in einer Kriegssituation

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 49.

⁵⁰ Ebd., S. 65; im Original: »intelligent and living apprehension of a truth«; Mill (2001): On Liberty, S. 42.

finden, in der die Selbstbehauptung der Nation gegen den äußeren Feind als allen Parteidifferenzen übergeordneter Zweck in Anschlag gebracht wird. Diese Form der *negativen*, durch die Gestalt des Feindes vermittelten Synthesis sollte in der Zwischenkriegszeit in verheerender Weise wirkmächtig sein. Der absolute Wert des Friedens ist wiederum ein positiver Punkt, dem sich die heterogenen politischen Orientierungen bei Gustav Radbruch unterordnen lassen. Diese übergreifenden Wertorientierungen schaffen – mit Radbruch gesprochen – die höhere, die Parteigegensätze übergreifende Synthesis des Staatsvolkes.

Um die Form der Vergemeinschaftung zu bestimmen, die mit dem von Kelsen und Mill beschriebenen demokratischen Lernprozess ins Blickfeld rückt, ist jedoch nicht vom Paradigma der Subsumtion auszugehen. Die Gemeinsamkeit der Wertorientierung, sei es die pazifistische, sei es die national-kulturelle, ist Ausdruck einer bereits erreichten verbindenden Einsicht, der mit Blick auf den demokratischen Lernprozess das Werden von Einsichten gegenübersteht. Ausgegangen soll dabei von einem Verhältnis der Positionen zueinander, das durch Gegensatz wie auch Zusammengehörigkeit bestimmt ist – und zwar in einer Weise, dass der Gegensatz und der wechselseitige Ausschluss eben das sind, was die Zusammengehörigkeit der Positionen begründet. Ein solches Verhältnis ist bei Kant in seinen Überlegungen zum disjunktiven Urteil zu finden. Das disjunktive Urteil enthält, so heißt es in der *Kritik der reinen Vernunft*,

ein Verhältnis zweier, oder mehrere Sätze gegeneinander, aber nicht der Abfolge, sondern der logischen Entgegensetzung, sofern die Sphäre des einen die des anderen ausschließt, aber doch zugleich der Gemeinschaft, insofern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntnis erfüllen, also ein Verhältnis der Teile der Sphäre eines Erkenntnisses, da die Sphäre eines jeden Teils ein Ergänzungsstück der Sphäre des anderen zu dem ganzen Inbegriff der eingeteilten Erkenntnis ist, z. E. die Welt ist entweder durch blinden Zufall da, oder durch innere Notwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache. Jeder dieser Sätze nimmt einen Teil der Sphäre des möglichen Erkenntnisses über das Dasein einer Welt überhaupt ein, alle zusammen die ganze Sphäre. [...] Es ist also im disjunktiven Urteile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, daß sie sich wechselseitig einander ausschließen, aber dadurch doch *im Ganzen* die wahre Erkenntnis bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntnis ausmachen.⁵¹

Mit dem Ursprung der Welt nimmt Kant ein Beispiel auf, das wie die Frage des Allgemeinen in der Politik erfahrungstranszendent ist. Wäre der in Frage stehende Gegenstand der Erkenntnis zugänglich, wäre die Aufzählung mehrerer logisch entgegengesetzter, zugleich aber logisch gleichwertiger, da weder widerlegbarer noch verifizierbarer Sätze im disjunktiven Urteil unzureichend. Da aber hier eine logisch zwingende Entscheidung für einen der Sätze nicht möglich ist, besteht die

51 Kant (1976): *Kritik der reinen Vernunft*, B 99, S. 113. Hervorhebung im Original.

einzig erreichbare »wahre Erkenntnis« darin, im disjunktiven Modus des »wenn nicht x, dann y«⁵² die möglichen Antworten auf das in Frage stehende Problem anzuführen. Eben in dieser Weise hat Radbruch die möglichen Antworten auf die Frage des Rechtszweckes und damit der Gerechtigkeit aufgelistet.

Entscheidend ist nun der Begriff der Gemeinschaft, den Kant hier verwendet, um das Verhältnis der sich wechselseitig ausschließenden Aussagen zueinander zu bezeichnen. Kant greift diesen in der *Kritik der reinen Vernunft* einige Seiten nach den spärlichen Bemerkungen zum disjunktiven Urteil wieder auf, und zwar im Rahmen der Tafel der Kategorien, genauer im Rahmen der Kategorien der *Relation*. Gemeinschaft wird hier erläutert als »Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und dem Leidenden«. Sie ist die dritte Kategorie der Kategorien der Relation, womit sie gemäß der Systematik Kants ein Resultat der Subsumtion der zweiten unter die erste Relationskategorie darstellt: der »Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)« unter die »Inhärenz und Subsistenz«. ⁵³ Die Gemeinschaft bezeichnet eine Totalität, die durch die Kausal- und Dependenzverhältnisse ihrer Elemente konstituiert wird.

Kant gibt nun weiter an, dass die Gemeinschaft diejenige Kategorie, also jener mit Blick auf die Erfahrung formgebende Verstandesbegriff sei, dem die »logische Funktion«⁵⁴ des disjunktiven Urteils zugrunde liegt. Er erläutert dies mit einem Hinweis darauf, dass in disjunktiven Urteilen »die Sphäre (die Menge alles dessen, was unter ihm enthalten ist) als ein Ganzes in Teile (die untergeordneten Begriffe) geteilt vorgestellt wird«, wobei, »weil einer nicht unter dem anderen enthalten sein kann, sie als einander koordiniert, nicht subordiniert« aufzufassen sind, »so daß sie einander nicht einseitig, wie in einer Reihe, sondern wechselseitig, als in einem Aggregat, bestimmen«. ⁵⁵ Eine solche »Sphäre« an koordinierten »Teilen« (*qua* Sätzen bzw. Urteilen) ist also gegeben, wenn wie im Fall des Ursprungs der Welt anstelle einer logisch zwingenden Antwort eine Reihe von gleichgeordneten Antwortmöglichkeiten gegeben ist. Vom rein Logischen ins Kategorial-Gegenständliche gehend macht Kant nun folgenden Schritt:

Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem anderen, als Ursache seines Daseins, untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der anderen beigeordnet wird (z. B. in einem Körper, dessen Teile einander wechselseitig ziehen, und auch widerstehen,) welches eine ganz andere Art der Verknüpfung ist, als die, so im bloßen Verhältnis der Ursache zur Wirkung

52 Vgl. Baumanns (1997): Kants Philosophie der Erkenntnis, S. 645.

53 Kant (1976): Kritik der reinen Vernunft, B 106, S. 118.

54 Ebd., B 112, S. 122.

55 Ebd., S. 122 f. Hermann Cohen spricht diesbezüglich von einem »diversiv gebildete[n] Ganze[n]«; Cohen (1877): Kants Begründung der Ethik, S. 71.

(des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechselseitig wiederum den Grund bestimmt [...].⁵⁶

Dem Schritt von der logischen Funktion zur Kategorie und damit zum Gegenständlichen würde der Schritt von den ideologischen Grundpositionen – man denke an Liberalismus und Sozialismus als in einem mit Blick auf das Privateigentum in einem Gegensatz stehende Positionen oder an die Auflistung der Rechtszwecke bzw. Wertgebilde bei Radbruch – zum demokratischen Streit und zum Parlamentarismus entsprechen. Er bedeutet den Schritt von der disjunktiven synchronen Aufreihung einander ausschließender, aber thetisch-antithetisch zusammengehöriger Positionen zu deren diachron-dialektischer Entfaltung. In Diskussion und Kritik, insbesondere aber im Wechselspiel von Regierung und Opposition, in dem die Parteien im Laufe der Zeit für gewöhnlich die Rollen tauschen, vollziehen sich Wechselwirkungen, deren bedeutendste der kollektive Lernprozess ist. Es schafft einen Prozess des Lernens und des Einsichtsgewinns als Ergebnis eines Kampfes der Positionen und Meinungen, in dem der Gegner gerade durch das politische Ins-Werk-Setzen seiner Irrtümer die Plausibilitäts- oder Evidenzgrundlage für meine eigene Position schafft, wo aber auch der andere durch das Hindeuten auf meine blinden Flecken eine ständige Bedrohung der Überzeugungskraft meiner Position darstellt und mich zu deren laufender selbstkritischer Prüfung und gegebenenfalls Korrektur zwingt. Meine Lernfähigkeit ist abhängig von der Existenz des Anderen als meinem Opponenten, mit dem ich nicht einig bin. Solange diese Verschränkung besteht, verbietet sich die Vorstellung einer totalen Erkenntnis bei einer der im Streit stehenden Seiten. Allenfalls ist die regulative Vorstellung eines Fluchtpunkts zulässig, an dem man sich in einer unbestimmbaren Zukunft zusammentreffen sieht.

Es ist dies eine Synthesis ohne Subsumtion unter ein Allgemeines, eine epistemische Kohäsion ohne (gänzliche) Identität der Urteilsgrundlage, gehen doch beide Seiten von unterschiedlichen, einander ausschließenden Annahmen aus. Die disjunkten Positionen verursachen im Prozess des politischen Streits die Weiterentwicklung der jeweils anderen. Diese hier mit Kant konzipierte, von Mill erstmals politisch entfaltete und von Kelsen am Ende der Zwischenkriegszeit aufgegriffene epistemische Strategie der Begründung von Toleranz, Meinungsfreiheit, öffentlicher Diskussion und Kritik hat jedoch eine Schwäche: Prozeduren und Regeln allein sichern noch nicht, dass die Diskussion tatsächlich die Form eines Erkenntnisprozesses annimmt und dass ihre Resultate zu besseren Entscheidungen führen, als sie durch eine autokratische Regierung getroffen

⁵⁶ Kant (1976): Kritik der reinen Vernunft, S. 123.

worden wären. Welche Qualität ihre Resultate haben, hängt von der Qualität der an ihr beteiligten Subjekte ab. Damit ist die Frage nach den Voraussetzungen für die Beteiligung am politischen Entscheidungsprozess gestellt.

Geht man von einem Verständnis der Demokratie als einer auf Diskussion beruhenden politischen Ordnung aus – die Diskussion der Repräsentanten an ihrer Spitze, die Beteiligung der Bürgerschaft an der diskutierenden Öffentlichkeit an ihrer Basis – und versteht man diese als eine der wissenschaftlichen Forschung analoge Suche nach Wahrheit, so stellt sich mit Blick auf das Problem der Toleranz die Frage, ob auch diejenigen, die zu einer Beantwortung der zur Diskussion stehenden Fragen nicht kompetent sind oder die nicht ernsthaft an der Suche nach der bestmöglichen Beantwortung interessiert sind, geduldet werden sollen. Die Verbindung des epistemisch-prozeduralen Prinzips mit der Demokratie kann exklusivistisch ausgelegt werden, was im Falle der individualistischen, auf die Idee der Gewissensfreiheit abstellenden Begründung von Beteiligungsrechten, wie sie bei Radbruch zu finden ist, nicht möglich ist. Das Recht des Einzelnen zur Partizipation müsste nämlich konsequenterweise von ihrer Zweckmäßigkeit für den Prozess der Diskussion abhängig gemacht werden.

In diesem Sinne zeigt ein liberaler Theoretiker wie John Stuart Mill Vorbehalte gegenüber der Vergabe von gleichen Partizipationsrechten an demokratischen Entscheidungsprozessen; die Forderung nach einer frei deliberierenden Öffentlichkeit ist bei ihm nicht mit der nach dem allgemeinen *und* gleichen Wahlrecht verbunden. Umgekehrt hat Carl Schmitt in der Weimarer Republik angesichts der errungenen Partizipationsrechte für die gesamte erwachsene Bevölkerung argumentiert, dass auf die moderne Massendemokratie, in der die Beteiligten mit sehr unterschiedlichen Voraussetzungen an der demokratischen Debatte teilnehmen, der Gedanke der Diskussion, des sachorientierten Streitgesprächs sich nicht mehr anwenden lasse.⁵⁷ Massen und Diskussion schließen einander für Schmitt aus. Als Modus der demokratischen Entscheidungsfindung wäre letztere also durch neue, den Verhältnissen entsprechendere Modi der demokratischen Willensbildung und -bekundung zu ersetzen.

Die Frage der Eignung zur Teilnahme an der Diskussion ist ein neuralgischer Punkt, an dem im Verhältnis des Liberalismus zur Demokratie Risse eintreten. Gegenüber dem monarchischen Obrigkeitsstaat bringt der Liberalismus die Demokratie als Realisierung von allgemeiner Autonomie in der Sphäre politischer Herrschaft in Anschlag; gegen die Partizipation affektgesteuerter und politisch unreifer Massen, von der ein Kontrollverlust und eine Degenerierung politischer Entscheidungsverfahren befürchtet wird, bringt er den Autoritäts- und Erzie-

57 Vgl. Schmitt (1969): Die geistsgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, S. 10.

hungsgedanken in Stellung.⁵⁸ Eine wirkmächtige Reaktion auf diese Problemlage war es, den Gleichheitsanspruch einzuschränken und mit dem Zensuswahlrecht eine Vorrichtung einzuführen, dessen Legitimierung nicht nur auf einer Vermengung der privaten und der öffentlichen Sphäre im Gedanken der Erteilung politischer Privilegien als Abgeltung für höheres Steueraufkommen beruhte, sondern auch auf der Assoziierung von Fähigkeiten zur politischen Verantwortungsübernahme mit dem Eigentümerstatus, wobei letzterer als Nachweis für erstere gedeutet wurde.⁵⁹ Eine andere war es, die Erteilung von Rechten zu politischer Partizipation an formelle Bildungserfolge zu binden.⁶⁰

Der Gedanke des Ausschlusses aufgrund mangelnder Befähigung zur kompetenten Teilnahme steht aber nicht nur im Widerspruch zum liberalen Grundwert der rechtlichen Gleichheit. Die Folgen sind die politische *Derepräsentation* jener Teile der Gesellschaft, die infolge solcher Regelungen ihr Stimmrecht verlieren, und damit zusammenhängend die Gefahr der Bevormundung der Ausgeschlossenen durch die vermeintlich Fähigeren. Noch in jüngster Vergangenheit wurde von Jason Brennan,⁶¹ dem in der Gegenwartsphilosophie prononciertesten Vertreter einer durch Bindung des Wahlrechts an Wissensnachweise zu erreichenden epistokratischen Einschränkung des demokratischen Prinzips, gegen solche Bedenken argumentiert, dass eine hinreichend informierte Elite die Interessen der auf solche Weise Ausgeschlossenen wahrscheinlich besser vertreten würde als diese selbst bzw. die durch sie gewählten Repräsentanten. Die zutreffende Analyse der Bedürfnisse einer Gruppe ist demnach allein von der Kompetenz der Analysierenden abhängig, und diese könne, so das Argument, im Falle von uninformierten, ohne die erforderlichen Wissensressourcen etwa die sozioökonomischen Faktoren ihrer Lebensumstände betreffend ausgestatteten Gruppen mit großer Wahrscheinlichkeit eher von anderen geleistet werden als von diesen selbst. Damit würde jedoch nicht nur eine Gruppe der Gesellschaft vom guten Willen der anderen abhängig werden. Dieses Argument setzt auch voraus, dass die »wahren Bedürfnisse« eines Subjekts von einer »außenstehenden« Position aus erkannt und artikuliert werden können.

58 Vgl. das kurz vor dem Krieg erschienene Buch Arthur Christensens; Christensen (1912): Politik und Massenmoral.

59 So schon bei Kant, der argumentiert, dass nur Eigentum dem Einzelnen die Unabhängigkeit gebe, das Stimmrecht so zu gebrauchen, dass er »niemanden als dem gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Worts diene«. Kant (1992): Über den Gemeinspruch, S. 143.

60 Zu den Argumenten für eine Einschränkung des allgemeinen Wahlrechts vonseiten des Liberalismus vgl. Losurdo (1993): Demokratie oder Bonapartismus, S. 16–68; spezifisch in Bezug auf Deutschland Gabel (1958): Die Wahlrechtsfrage in der Geschichte der deutschen liberalen Parteien 1848–1918.

61 Vgl. Brennan (2016): Against Democracy, bes. S. 74–111.

Mill, der klassische liberale Theoretiker der Demokratie, hingegen hält in dieser Frage am allgemeinen Wahlrecht fest. Die genaueste Kenntnis ihrer faktischen Bedürfnisse haben die Einzelnen selbst, und diese werden sie im Lichte der Ansprüche der Anderen und der wechselseitigen Abhängigkeiten immer umsichtiger beurteilen, wenn ihnen die erforderlichen Deutungskompetenzen zur Verfügung stehen. Deren Erwerb ist aber nur durch die Teilhabe am politischen Leben und der demokratischen Diskussion möglich. Wenn die Aufgabe des Staates diejenige ist, das der Allgemeinheit zugute Kommende zu fördern, das Allgemeinwohl aber nicht in den Blick kommen kann ohne die Berücksichtigung der Situationen der Einzelnen, dann ist der Staat zur Erfüllung seiner eigenen Bestimmung dazu angehalten, die Form der demokratischen Regierung anzunehmen. Über die »vollständig demokratische Regierung« [»completely popular government«] schreibt Mill in den *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie* [*Considerations on Representative Government*]:

Im Hinblick auf das gegenwärtige Wohl des Staatswesens beruht ihre Überlegenheit [jene der »Volksregierung im striktesten Sinne«; Anm. A. D.] auf zwei Prinzipien von so universaler Wahrheit und Anwendbarkeit, wie nur irgendeine generelle Bestimmung menschlicher Verhältnisse sie besitzen kann: erstens, daß die individuellen Rechte und Interessen nur dann zuverlässig beachtet werden, wenn der Betreffende fähig und grundsätzlich gewohnt ist, für sie einzustehen; zweitens, daß die allgemeine Prosperität zunimmt und breiter gestreut ist, je zahlreicher und verschiedenartiger die an ihrer Erhöhung beteiligten Kräfte sind.⁶²

Mill spricht sich hier gegen die paternalistische Bevormundung der Einzelnen aus; sie selbst sind es, die die beste Kenntnis seiner Situation haben, die ohne ihm dem Gesetzgebenden im Dunkeln bleiben könnte, und die daher am ehesten ihnen vorenthaltene Rechte nennen und einklagen können. Dies zu tun erlernen sie im Zuge der Beteiligung am politischen Prozess. Die politische Beurteilung der eigenen Bedürfnisse und Situation erfordert jedoch ein Bewusstsein der sozialen Zusammenhänge, in denen die eigenen Ansprüche eingebettet sind. Nur durch die Beteiligung an der politischen Entscheidungsausübung transzendieren die Einzelnen ihre beschränkten, selbstbezogenen Perspektiven und bilden sich zu verantwortlichen, zur Interpretation der gesellschaftlichen Zusammenhänge, der Bedürfnisse der Mitbürger und wechselseitig zu leistender Rücksichten befähigten Staatsbürgern und Staatsbürgerinnen. Die Aktivierung durch die politische Beteiligung bringt damit die Potentiale der Individuen zur Entfaltung, fördert soziale Tugenden und Fähigkeiten und erhöht damit die Wahrscheinlichkeit guter Regierungen, da diese sich der Kontrolle durch ein politisch aufgeklär-

62 Mill (1971): *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie*, S. 65 f.

tes Staatsvolk als ihren Mandatsgeber stellen müssen. Der »Wert politischer Institutionen« lasse sich, so Mill,

auf der Grundlage zweier Kategorien bestimmen. Er besteht teils in dem Grad, in dem jene die allgemeine geistige Entwicklung des Gemeinwesens fördern, worunter wir hier Fortschritt in bezug auf Urteilskraft, Sittlichkeit, Selbsttätigkeit und Leistungsfähigkeit subsumieren; teils im Grad der Vollkommenheit, in dem politische Institutionen die bereits vorhandenen sittlichen, intellektuellen und praktischen Fähigkeiten so organisieren, daß sie von maximalem Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten sind. Eine Regierungsform muß nach ihrer verändernden Wirkung sowohl auf die Menschen als auch auf die Dinge beurteilt werden; nach dem, was sie aus den Staatsbürgern macht und nach dem, was sie mit ihnen leistet; nach ihrer Tendenz, das Volk selbst besser oder schlechter zu machen, und nach der Qualität oder Mangelhaftigkeit der Arbeit, die sie für und durch das Volk leistet.⁶³

Die Demokratie wäre demgemäß die beste Regierungsform aufgrund des Erziehungs- und Bildungseffektes, den sie mit sich bringt; eine Bildung, die in einer auf den Einzelnen bezogenen Perspektive die Entfaltung seiner Potentiale begünstigt, die für das liberale Rechts- und Staatsverständnis bereits Zweck der Regierung sein muss, mit Blick auf das Staatsganze jedoch darüber hinaus den Charakter einer Ressource hat, die diesem zugutekommt.

Die demokratische Selbsterziehung des Volkes ist indes bei Mill an Bedingungen gebunden. Sie steht am Ende eines Prozesses, an dessen Beginn noch patriarchalisch-autoritäre Regierungsformen als zweckmäßigere Einrichtungen stehen, die die Einzelnen in der Befolgung von Regeln disziplinieren und das »Gefühl einer Macht [...] vermitteln, die stark genug ist, [...] um Gehorsam gegenüber den festgesetzten Regeln zu zwingen«.⁶⁴ In einem späteren Stadium, wo zum einen das Verlangen nach guten Institutionen im Volk geweckt ist und es zur politischen Aktivität treibt⁶⁵ und zum anderen das Pressewesen die Bedingungen für eine informierte öffentliche Debatte schafft,⁶⁶ die es erlauben, die Demokratie zur Dimension einer Massendemokratie auszuweiten, ist es der Blick auf das Ganze, der gegen die Bedrohung durch ein rein auf das jeweilige Eigeninteresse gerichtete Wahl- und Entscheidungsverhalten verteidigt werden muss. Hier treffen nämlich nicht mehr wie im alten Honoratiorenparlamentarismus in ihren sozialen Interessen und ihren epistemischen Voraussetzungen homogene Subjekte aufeinander, sondern Parteien, die die Spaltung der Klasseninteressen widerspiegeln.

63 Ebd., S. 50.

64 Ebd., S. 55.

65 Vgl. ebd., S. 33.

66 Vgl. ebd., S. 32.

»Wenn niemand oder nur eine kleine Gruppe das zur Bildung einer öffentlichen Meinung notwendige Interesse an den Staatsangelegenheiten aufbringt«, führt Mill aus, »so werden die Wähler in der Regel ihr Wahlrecht nur zur Wahrung ihrer privaten oder lokal gebundenen Interessen benutzen oder sie werden jemanden unterstützen, dem sie als Anhänger oder Abhängige verbunden sind.«⁶⁷ Speziell gilt seine Sorge einer nicht zu brechenden Mehrheitsherrschaft des Proletariats und der »Klassengesetzgebung einer Regierung, die (mag sie diesen Zweck nun erreichen oder nicht) zum dauernden Nachteil des Ganzen nur den unmittelbaren Vorteil der herrschenden Klasse verfolgt«,⁶⁸ indem sie etwa den Staatsapparat als eine Versorgungsquelle für sein Klientel missbraucht – wobei er dabei in erster Linie an eine steuerbasierte Umverteilungspolitik denkt, die dem Liberalen als ein Gebrauch des Staats zu partikularen ökonomischen Interessen gilt.⁶⁹ Darüber hinaus ist auch für Mill die Gefahr »zu geringer politischer Urteilsfähigkeit der Repräsentativkörperschaft und des sie kontrollierenden Volkes«⁷⁰ gegeben. Die Klassengesetzgebung würde unter idealen Bedingungen durch eine paritätische Verteilung von Sitzen an die Repräsentanten der besitzenden und der besitzlosen Klassen verhindert und damit ein »Gleichgewicht der Kräfte«⁷¹ ermöglicht werden, wobei die Rolle einer »Minorität in beiden Klassen als einer dritten Instanz hervorgehoben wird, die sich der Vernunft, der Gerechtigkeit und dem Allgemeinwohl unterordnen« und in kritischen Fällen auch gegen das eigene Klasseninteresse stimmen würde. Diese Mitte der Besonnenen und besonders Kompetenten würde »nach ausreichender Diskussion und Agitation gewöhnlich Macht genug« haben, »um das Gleichgewicht der Kräfte zugunsten der privaten Interessenrichtung zu verschieben, die mit ihren [höheren Erwägungen] übereinstimmt«⁷², und so die Orientierung am Staatsinteresse und am Rechtsideal statt an den jeweiligen Partikularzielen absichern.

Der mögliche Schaden durch mangelnde Kompetenz zur gut orientierten Entscheidung soll hingegen durch ein Mehrfachstimmrecht der Gebildeten verhindert werden, also einem allgemeinen, aber nicht gleichen Wahlrecht. Damit ließe sich die erzieherische Wirkung des allgemeinen Wahlrechts mit der Vermeidung des Schadens aus einer inkompetenten Verwendung desselben verbinden, die der britische Philosoph als eine Treuhänderschaft auf das Gemeinwesen und nicht als ein subjektives Recht versteht.⁷³ Mill spricht sich gegen die Verbindung solcher

67 Ebd., S. 78 f.

68 Ebd., S. 118.

69 Vgl. ebd., S. 148.

70 Ebd., S. 123.

71 Ebd., S. 118.

72 Ebd., S. 119.

73 Vgl. ebd., S. 167.

Vorrechte mit dem Besitz aus und betont, dass auch Mittellose bei entsprechenden Bildungserfolgen das Mehrfachstimmrecht erhalten sollen. Die Mehrfachzählung ihrer Stimme soll des Weiteren so angesetzt werden, dass es lediglich »die Gebildeten vor der Klassengesetzgebung der Ungebildeten bewahr[t]; doch darf sie nicht so weit gehen, daß sie es den Gebildeten ermöglicht, ihrerseits zum eigenen Vorteil Klassengesetzgebung zu praktizieren«⁷⁴ bzw. der Klasse, der sie mehrheitlich entstammen, ein dauerhaftes Übergewicht zu verleihen. Vielmehr soll damit das Ziel verfolgt werden, die ideale Balance der Kräfte herzustellen.

John Stuart Mills ausführlicher behandelte Überlegungen soll exemplarisch jenen Zwiespalt veranschaulichen, in den der Liberalismus gerät, wenn er mit den möglichen Konsequenzen der politischen Anwendung seines eigenen Prinzips der rechtlichen Gleichstellung der Einzelnen konfrontiert ist. Mit dieser fürchtet er Katastrophen heraufzubeschwören, die aus politischer Macht in den Händen der für diese nicht bereiten Masse hervorgehen. Diese Wahrnehmung einer von der Demokratie zu befürchtenden *Mitleidenschaft*, in die diejenigen, die es besser wissen, durch jene gezogen werden, die im Unwissen nicht nur über das eigene, sondern auch über das allgemeine Wohl entscheiden, ist eine Konstante in der Geschichte der Demokratie⁷⁵ und ein Grundproblem, dem sich die epistemisch-prozedurale Rechtfertigung der Demokratie, so wie sie im Vorhergehenden mit Blick auf Kelsen, Mill und auch Cohen diskutiert wurde, stellen muss.⁷⁶

Mit der Gefahr, in Mitleidenschaft gezogen zu werden in den aus den Irrtümern der Mehrheit entstandenen Schaden, muss sich jede Gruppe konfrontiert sehen, die ihren eigenen Überzeugungen gesellschaftlich noch nicht ausreichend Geltung zu schaffen vermochte und die sich durch den Anspruch auf »wahre Einsicht« den Status einer epistemischen Elite zuschreibt. Diese Selbstbeschreibung kann natürlich von jeder Partei auf sich angewendet werden, und so ist auch die Bedrohungswahrnehmung in der Regel zwischen den politischen Gegnern wech-

74 Ebd., S. 153.

75 Mit Blick auf die durch eine Deregulierung der medialen Informationskanäle, den Autoritätsverlust von Institutionen wie den Wissenschaften oder dem traditionellen Journalismus und das dadurch bedingte Auseinanderbrechen eines verbindenden epistemischen Rahmens der öffentlichen Debatte gekennzeichnete Gegenwart kann zweifellos gesagt werden, dass die ethisch-politische Herausforderung der Mitleidenschaft akut ist. Die Corona-Pandemie gibt dafür ein gutes Beispiel, noch bedeutender ist jedoch der Klimawandel.

76 In einem neueren, im Kontext der gegenwärtigen Debatten zur »politischen Epistemologie« wichtigen Aufsatz von Allen Buchanan wird das Problem der Mitleidenschaft wie folgt beschrieben: »Individuals and groups [...] have to bear the costs of rediscovering truths that are already possessed by experts and of having false beliefs that they would not have had if they had deferred to experts.« Als Kriterien der epistemischen Effizienz der Demokratie stellt sich also die Frage, wie Wahrheiten erzeugt, bewahrt und übermittelt werden, und zwar zu möglichst geringen sozialen und menschlichen Kosten. Buchanan (2004): *Political Liberalism and Social Epistemology*, S. 104, 107.

selseitig gegeben. Es gehört zum Ethos der demokratischen Toleranz aber die Forderung, diese Mitleidenschaft in Kauf zu nehmen, sofern nur der Gegner seinen Willen auf dem regulären Weg der demokratischen Prozeduren durchgesetzt hat. Das Ertragen von Mitleidenschaft – und nicht die Duldung des Gegners aus einer Position der Macht heraus – ist eingelöste demokratische Toleranz. Die Demokratie enthält also die Forderung, dass sich der Wissende mitunter der Leitung der Unwissenden unterwerfen und den durch diese hervorgebrachten Schaden mittragen muss.

Natürlich ist diese Situation der Mitleidenschaft auch in nichtdemokratischen Ordnungen gegeben. Doch es besteht hier ein Unterschied. In nichtdemokratischen Systemen ist die Mitleidenschaft, in die man durch schlechte Entscheidungen und Handlungen gezogen werden kann, nichts anderes als die Konsequenz des Schicksals, einer Herrschaft unterworfen zu sein, die man sich nicht wählen kann. In der Demokratie ist die Möglichkeit der Mitleidenschaft Resultat der Selbsterhebung des *Demos* zum Souverän, die die wechselseitige Anerkennung des Rechts zur Partizipation an den politischen Angelegenheiten impliziert. Die Möglichkeit, durch die anderen in Mitleidenschaft gezogen zu werden, ist die Kehrseite des Anteils an der politischen Macht, die die Einzelnen durch die Erhebung des Volks zum Souverän erwerben. In dem Moment, in dem man mit den Anderen sich zum Souverän erhebt, setzt man sich ihren Unzulänglichkeiten aus. Die Mitleidenschaft ist das Risiko, das mit der demokratischen Ermächtigung einhergeht. Die Bereitschaft, dieses Risiko zu tragen, hängt ab von der Einschätzung der Qualitäten der Mitmenschen. Das Hobbessche Prinzip *homo homini lupus est*, der anthropologische Pessimismus, lässt sich nicht konsistent mit dem Streben nach gleicher politischer Beteiligung vereinigen. Unter einer solchen Voraussetzung erscheint der autoritäre Staat, der den Einzelnen vor seinen Mitmenschen schützt, als wünschenswerter. Dem demokratischen Gedanken liegt ein optimistisches Bild vom Mitmenschen und Mitbürger zugrunde.

Die Mitleidenschaft verliert hier den Charakter des passiv erlittenen Fatums. Macht haben die Einzelnen in der Demokratie nicht nur als Inhaber demokratischer Stimmrechte, sondern durch die Beeinflussung der Entscheidung ihrer Mitmenschen. Diese Macht ist essentiell mit Blick auf das Problem der Mitleidenschaft. Blickt man auf Kelsens Begründung der Demokratie im Willen zu maximaler Freiheit von Herrschaft zurück, so muss der Einwilligung in die Demokratie als motivationaler Untergrund entweder das Bewusstsein zugrunde liegen, Teil einer zahlenmäßig dominierenden Interessengruppe zu sein, oder aber die *Wette*, die zu ihrer Durchsetzung nötige Einflussnahme im Sinne der eigenen Interessen und der jeweils vertretenen Wahrheit leisten zu können. Die Forderung seitens einer sich als epistemische Elite verstehenden Gruppe wie dem Bil-

dungsbürgertum, dem akademische Philosophen in der Regel zuzurechnen sind, nach einer Einschränkung demokratischer Partizipationsrechte ist insofern Eingeständnis des Pessimismus bezüglich der Chancen einer solchen Beeinflussung.

Der Wunsch des Liberalen Mill etwa ist eine Demokratie mit möglichst reduzierten Gefahren und Risiken für das Bürgertum, durch die politische Berechtigung der Arbeiterschicht in Mitleidenschaft gezogen zu werden. Die Bejahung der Demokratie hat für den Liberalismus oftmals dort ihre Grenze, wo die Gefahr der Mitleidenschaft beginnt. Demokratie ohne Mitleidenschaft ist aber nur möglich, wo man sich dauerhafte Kontrolle über sie zu sichern vermag. Eine Spielart der Kontrollausübung setzt bei der Zuteilung demokratischer Partizipationsmöglichkeiten an. Den Zweck einer Sicherung angesichts möglicher bedrohlicher Entwicklungen hat das Wahlsystem, das Mill in seinem einflussreichen Werk von 1861 entwirft. Die Prämierung von Bildung und »geistige[r] Überlegenheit«⁷⁷ – die nach Mill den Ausübenden komplexer Tätigkeiten zugeschrieben werden kann, weshalb nicht nur Träger von Bildungstiteln, sondern auch die Inhaber bestimmter Berufe in den Genuss des Mehrfachwahlrechts kommen sollen – durch das Mehrfachwahlrecht soll als gegenüber ökonomischen Selektionskriterien überlegene Lösung die optimalen Resultate des demokratischen Prozesses ermöglichen.

Mills Ideen reflektieren die Lage eines Bürgertums, das sich mit dem sich auf die eigenen demokratischen Ideale berufenden Drängen der Massen zum Wahlrecht, das es zu einer Minderheit herabsetzt und seinen Einfluss reduziert, auseinandersetzen muss. Ähnliche Vorstellungen einer möglichst »risikolosen« Demokratisierung sind im Vorfeld der Novemberrevolution zu finden. Auch hier geraten Liberalismus und Demokratie in Frontstellung. Wilhelm Hasbach, der Autor des einflussreichen Werkes *Die moderne Demokratie* (1912), etwa bringt in einem Beitrag zur Debatte um die Reform des preußischen Wahlrechts 1908 das Argument vor, dass das allgemeine und gleiche Wahlrecht und der aus diesem folgende »gleiche Einfluss auf die Gesetzgebung« dem Prinzip des Liberalismus widerspreche, das ein Prinzip des individuellen Verdienstes und der Leistung sei. Das »wahrhaft liberale Wahlrecht, das Wahlrecht des Liberalismus«, so der Ökonom an Mill anschließend, sei das »Mehrstimmenrecht«.⁷⁸ Der Pädagoge Paul Rühlmann schreibt im gleichen Jahr in seiner für die deutsche Debatte um staatsbürgerliche Erziehung⁷⁹ wichtigen Schrift *Politische Bildung*, »politische

77 Mill (1971): Betrachtungen über die repräsentative Demokratie, S. 152.

78 Hasbach (1907/08): Liberalismus oder demokratisches Wahlrecht?, S. 363, 365. Vgl. Ferdinand Tönnies' kritische Replik: Tönnies (1908): Liberalismus und Demokratie.

79 Zur Zeit der Veröffentlichung von Rühlmanns Buch erhielt die Idee der institutionalisierten erzieherischen Vorbereitung der Staatsbürger auf die Ausübung ihrer demokratischen Rechte einen starken Auftrieb, etwa durch die Gründung der »Vereinigung für staatsbürgerliche Erziehung des deutschen

Unterweisung« sei »notwendige Voraussetzung des allgemeinen Wahlrechts, als dessen selbstverständliches Gegengewicht«. Rühlmann fährt fort: »Derselbe Staat, der seinen Bürgern das Wahlrecht, das politische Selbstbestimmungsrecht auszuüben erlaubt, derselbe Staat hat auch dafür zu sorgen, daß es so ausgeübt wird, daß daraus für ihn kein Schaden entsteht.«⁸⁰ Erweiterungen der Demokratie wie eine Parlamentarismusreform ohne eine vorhergehende Verfestigung der politischen Bildung seien daher »zum mindesten gewagt«.⁸¹ Hier findet nicht nur die schon bei Mill vorliegende Berufung auf ein neutrales Staatsinteresse statt, in dessen Namen der Autor Rühlmann spricht, sondern die Vorstellung der Macht, die Bedingungen bestimmen zu können, unter denen der Demokratisierungsprozess verlaufen soll. Die Ausübung der politischen Rechte, zu denen die Masse hindrängt und die ihr kaum vorzuenthalten ist, soll schließlich durch die eigene Ideologie aufgefangen und hegemonial gelenkt werden: nicht mehr die klassisch-liberale Mills, sondern ihr nationalliberaler Abkömmling, in dem bei der Bestimmung des Staatsinteresses die Selbstbehauptung im imperialen Konkurrenzkampf zur Priorität erklärt wird.⁸²

Forderungen dieser Art vernachlässigen aber den Umstand, dass die Erweiterung des Wahlrechtes in historischer Betrachtung nicht hauptsächlich als hoheitliche Verleihung von Rechten stattfand, sondern politisch – mitunter auch gewaltsam – erkämpft wurde und eher den Charakter eines erzwungenen Zugeständnisses seitens Machthabender hat. Der Prozess der Demokratisierung ist keiner, über den der bestehende Staat und die Sachwalter des Staatswillens einseitige Kontrolle besäßen, sondern stellt ein konstitutives Moment der Staatlichkeit dar, insofern in ihm entschieden wird, wie der Staatswille künftig hervorgehen soll, mithin aus welchen Elementen und in welcher Weise also der Staat als Körperschaft sich zusammensetzen soll.⁸³ Als gleichwertig zu zählende Elemente machen sich aber die Subjekte durch die Macht geltend, die ihnen zur Verfügung steht: eine Macht, die ihnen nicht lediglich durch Staat und bestehendes Recht verliehen wird, sondern darüber hinaus aus der substaatlichen Sphäre der gesell-

Volkes« (1909) oder auch die Gründung von Fachzeitschriften. Dabei sollten die Initiativen vornehmlich vom liberalen Bürgertum ausgehen. Die Debatte um staatsbürgerliche Erziehung, die in der Reichszentrale für Heimatdienst institutionell zentralisiert wurde, blieb auch in Weimar lebendig und wurde unter Beteiligung von Philosophen wie Friedrich Wilhelm Foerster, Arnold Metzger und Theodor Litt geführt; vgl. Busch (2020): *Demokratielernen in der Weimarer Republik*; Foerster (1918): *Politische Ethik*; Zentrale für Heimatdienst (1919): *Der Geist der neuen Volksgemeinschaft*; Litt (1924): *Die philosophischen Grundlagen der staatsbürgerlichen Erziehung*.

80 Rühlmann (1908): *Politische Bildung*, S. 52.

81 Ebd., S. 58.

82 Vgl. ebd., S. 24.

83 Vgl. der Abschnitt 8 dieser Studie.

schaftlichen Beziehungen hervorgeht. Rühlmann gesteht dies selbst implizit ein, wenn er schreibt, man

könne niemals die Masse aus wirtschaftspolitischen Gründen intellektuell heben, die Geister entfesseln [...] und andererseits politisch zur Untätigkeit, zur Unmündigkeit verdammen; das geht wider alle Natur. Derselbe Staat, der weiten Kreisen die Waffen der Intelligenz geschliffen hat, muß dafür sorgen, daß nicht eines Tages die Waffen gegen ihn gekehrt werden, das gebietet die Selbsterhaltungspflicht. Der wirksamste Schild aber gegen diese Waffen ist die politisch-ethische Schulung der Massen, politische Volksbildung.⁸⁴

Es ist die Furcht vor den unkontrollierbaren Konsequenzen der eigenen Ausübung politischer Unterdrückung, die zu Zugeständnissen gegenüber der auf Partizipation drängenden Masse bewegt. Auch hier ist eine Form der Mitleidenschaft zu finden, die vermieden werden soll: das Zurückschlagen der eigenen autoritären Machtausübung im autoritären Akt der Revolution.

Diese anders gelagerte, in sozialen und weniger in epistemischen Differenzen begründete Furcht vor Mitleidenschaft läßt sich in einer generalisierenden Perspektive als ein bedeutender Faktor für politische und soziale Emanzipationsprozesse mindestens seit der Französischen Revolution feststellen. Diese brachte nicht allein einen opferreichen Sturz der Herrschaftsordnung, sondern offenbarte darüber hinaus etwas, was man das »Gesetz« der Mitleidenschaft nennen könnte: den Umstand nämlich, dass Unterdrückungssysteme sich stets in Gefahr begeben, einen Punkt zu überschreiten, hinter dem fremde Not in eigene Not umschlägt. Eine allzu einseitig zulasten einer Gruppe ausfallende Verteilung der Lasten in einer Gesellschaft führt zu deren Destabilisierung. Die Revolution, die Kant als eine Art wiederkehrendes Naturereignis betrachtet hat, das durch die Dysfunktionalität der sozialen Ordnung provoziert wird und von dem die Geschichte erst dann befreit würde, wenn eine »bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung«⁸⁵ erreicht ist, kann als dieser Punkt des Umschlags bezeichnet werden. Es liegt daher im Eigeninteresse des Mächtigen, die Situation des Schlechtergestellten zu bessern. Mit Blick auf die soziale Reformpolitik und der Abkehr vom Manchesterturn der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts schreibt daher Leonard Nelson:

Was die sozialen Reformen ermöglicht hat, ist nicht die bessere Einsicht der Staatsmänner in ein richtiges Prinzip, sondern allein die handgreifliche, gefahrdrohende Not der Massen. Diese Not ließ sich durch keine dialektischen Künste oder überlieferten Dogmen wegdisputieren, und der von ihr ausgehende Zwang war am Ende stärker als alle Doktrinen.⁸⁶

84 Rühlmann (1908): Politische Bildung, S. 71 f.

85 Kant (1794): Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, S. 31.

86 Nelson (1971): Vom Beruf der Philosophie, S. 208.

Beide Formen der Mitleidenschaft sind miteinander verschränkt. Die Demokratie ist nämlich selbst dabei eine spezifische Form der Verteilung von Gütern und Lasten auf die Einzelnen – nämlich eine, die auf einem Streitgespräch darüber beruht, welche Verteilung legitim und gerecht ist. In ihr ist der Schlüssel für diese Verteilung nicht mehr allein von der Logik der Herrschaftssicherung bestimmt wie im sozialpolitisch agierenden Obrigkeitsstaat, sondern bedarf der Rechtfertigung durch anerkannte normative Gründe bzw. politische Zwecke. Von der Akzeptanz dieser Rechtfertigungen hängt dann die Akzeptanz des Tragens der Lasten ab. Die Idealkonstruktion des *volonté générale* impliziert eine Leidensgemeinschaft; die für die Einzelnen jeweils unterschiedliche Gestalt annehmenden Lasten werden bereitwillig mit Blick auf das verbindende Ziel getragen. An die Stelle der oft gewaltsam sich einstellenden *ausgleichenden* Mitleidenschaft tritt gleichsam die *austeilende* Mitleidenschaft, die gleichheitliche und gerechte Verteilung der zu tragenden Lasten.

Faktisch besteht aber in Demokratien eine Uneinigkeit über die Zwecke, denen die staatliche Ordnung dienen soll und die mitunter Lasten erzeugen, und über die Zumutbarkeit der je nach sozialer Situation, Beruf, Geschlecht, Alter usw. unterschiedlichen Lasten, die den Einzelnen auferlegt werden. Ihre Festlegung erfolgt über institutionalisierte Aushandlungs- und Entscheidungsprozesse. Sieht man vom radikalen relativistischen Standpunkt ab, der die Gegner und einen selbst auf der Basis unterschiedlicher, epistemologisch gleichwertiger, aber im Verhältnis zueinander inkommensurabler Deutungssysteme stehen sieht, was die Diskussion zu einem epistemisch wertlosen, höchstens als symbolische Handlung oder Ritual noch zu rechtfertigenden Prozess macht,⁸⁷ so ist davon auszugehen, dass die einzelnen Parteien für diese unterschiedlichen Bestimmungen legitimer Lastenverteilung und -erzeugung unter Berufung auf Gründe argumentieren, für die ein allgemeingültiger Geltungscharakter beansprucht und von denen eine allgemeine Einsehbarkeit angenommen wird. Das heißt, dass für den Argumentierenden die Ablehnung der eigenen Argumente entweder in mangelhafter Erkenntnis oder einem Einsicht blockierenden Unwillen, sich mit den gegnerischen Argumenten auseinanderzusetzen, begründet ist. Jeder Mehrheitsentscheid hat zur Folge, dass die überstimmte Minderheit aufgrund von aus ihrer Sicht schlechten, unrichtigen Gründen eine Politik mittragen muss, die mitunter auch die von ihr zu tragenden Lasten erhöht. Die Mitleidenschaft ist die unangenehme Seite der Pluralität der Überzeugungen in der Demokratie, die Demokratie fordert vom Einzelnen die Bereitschaft, gegebenenfalls am unzulänglichen Anderen zu leiden.

⁸⁷ Vgl. dazu Punkt 9.4.3 dieses Buches.

Die Mitleidenschaft kann von einer den eigenen kulturell-ethischen Wertvorstellungen entgegengesetzten Gesellschaftspolitik über eine als ungerecht erachtete Sozial- und Wirtschaftspolitik bis hin zu einer zur Bedrohung der eigenen Existenz werdenden, da zum Krieg bereiten Außenpolitik reichen. Eine zentrale Frage für die Stabilität jeder Demokratie ist es also, welche Gründe wiederum für das Hinnehmen von schlechten Entscheidungen der Anderen und das Mittragen der daraus entstehenden Konsequenzen gegeben werden können. Folgt man einem individualistischen Begriff der Freiheit, dessen wesentliche Bestimmung die Negation von Beherrschung ist, so ist streng genommen der Konsens zwischen den Mitgliedern eigentlich die Bedingung für den sozialen Zusammenschluss. Auf das Überstimmtwerden durch die Mehrheit müsste dann – sofern möglich – die Aufspaltung des sozialen Verbandes durch Ablösung der überstimmtten Minderheit folgen. Man könnte den Anarchismus als einen Gesellschaftsentwurf verstehen, der von der Möglichkeit einer solchen jederzeitigen Auflösung und Neugründung des sozialen Zusammenschlusses ausgeht. Der Anarchismus als politische Philosophie des radikalen Individualismus kennt kein Problem der Mitleidenschaft, da bei ihm alle Zusammenschlüsse Zweckgemeinschaften darstellen, die nach Ende ihrer Zweckdienlichkeit wieder aufgelöst werden.⁸⁸ Er umgeht damit das Problem der Vielheit. Er negiert den Umstand, dass der Einzelne als Glied einer modernen Gesellschaft faktisch in einer »Ordnung« steht, wie Kelsen schreibt, der [man] sich nicht mehr entziehen kann«, das Individuum »in eine fertige Staatsordnung hineingeboren« wird, aus der der Ausweg durch eine neue »Staatsgründung [...] so gut wie überhaupt nicht in Betracht«⁸⁹ kommt.

Dem individualistischen Konsensradikalismus des Anarchismus steht ein kollektivistischer Konsensimperativ gegenüber. Bei Rousseau, der den Mehrheitsentscheid zu einem Verfahren der Feststellung des *volonté générale* erklärt, wird das Problem der Mitleidenschaft dadurch eskamotiert, dass der Einzelwille vollständig im Gesamtwillen aufgeht, er also sich bei Abweichen vom Gesamtwillen als widerlegt sehen muss, sich selbst zu negieren und anzupassen hat.⁹⁰ In Max Adlers Kritik der politischen Demokratie und seinen Ausführungen zur einheitlich interessierten sozialistischen Gesellschaft findet man eine Mischung aus diesen beiden Standpunkten: Individualistisch spricht er gegen die bürgerliche Demokratie gewendet von der »brutalen Majorisierung« der Minderheit durch die Mehrheit; ist aber das im Moment in der Minderheit befindliche klassenbewusste Proletariat selbst zur Herrschaft gelangt, gilt ihr jede Abweichung von ihren »vitalen Interessen« nicht als legitimes Gegeninteresse, sondern als pathologische

⁸⁸ Vgl. Stammler (1894): Die Theorie des Anarchismus, S. 19.

⁸⁹ Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 8.

⁹⁰ Vgl. Rousseau (1968): Der Gesellschaftsvertrag, S. 152–155.

Abweichung von einem Normalzustand menschlicher Bedürfnisse – wobei allerdings dieser nicht etwas ist, was politisch in Form von Abstimmungen zur Verhandlung stehen soll, sondern als ein diktatorisch eingesetztes und anschließend durch die Selbstkontrolle des Kollektivs gesichertes Maß konzipiert wird.

Eine gemäßigte Variante dieses Gedankens einer notwendigen substantiellen Willensgemeinschaft vertritt Georg Simmel in seiner *Soziologie*. Im Rahmen eines »Exkurses über die Überstimmung« führt Simmel aus, dass nur dort, »wo eine überindividuelle Einheit besteht oder vorausgesetzt wird, Überstimmung möglich« sei; wo sie jedoch fehlt, bedürfe es hingegen »der Einstimmigkeit, die jene prinzipielle Einheit durch die tatsächliche Einheit von Fall zu Fall praktisch ersetzt«⁹¹, als einer Kompensation. Ein Vertreter dieser These in der Zwischenkriegszeit ist Hermann Heller. Gegen Ende der Weimarer Republik schreibt dieser in seinem Aufsatz »Europa und der Faschismus«:

Der Majoritätsentscheid ist [...] sowohl logisch wie politisch-normativ nur innerhalb einer Totalität sinnvoll; Mehrheit hat Verpflichtungskraft nur innerhalb einer Ganzheit. [...] In der Tat kann ich mich auf die geistige parlierende Betätigung meines politischen Willens nur dann beschränken und meine bessere Überzeugung nur dann dem Mehrheitswillen gewaltlos unterordnen, wenn ich die Gesamtexistenz der konkreten Willens- und Wertgemeinschaft politisch (wenn auch religiös und ethisch nur relativ) höher einschätze als die jedesmalige Durchsetzung meiner vielleicht besseren Einsicht.⁹²

Bei Heller nimmt die Nation als Kulturgemeinschaft den Platz dieser höheren Instanz ein. Im Zurückstellen der eigenen Einsicht gegenüber der Willensäußerung der Mehrheit bekräftigt der Einzelne seine Zugehörigkeit zu einer übergeordneten Gemeinschaft, einem *Volk* und einem *Wir*. Heller zielt in rousseauianischer Tradition auf einen »sozial-psychologische[n] Zustand« ab, »in welchem die stets vorhandenen Gegensätzlichkeiten und Interessenkämpfe gebunden erscheinen [...] durch einen sich aktualisierenden Gemeinschaftswillen«.⁹³ Kein Widerspruch gegen die dominierende, sich politisch durchsetzende Meinung kann in diesem Fall so groß sein, dass die Loyalität zur Gemeinschaft aufgekündigt würde.

Die Lösung für das Problem akzeptierter Mitleidenschaft wird in konstitutiven geteilten Werten der politischen Gemeinschaft gesucht. Die Homogenität in kultureller und/oder ethischer Hinsicht ist die Voraussetzung für den demokratischen Prozess. Es sind bestimmte Werte, deren Wahrung der unbedingten, damit auch zum Bruch mit den legalen Prozeduren und zur Gewalt bereiten Durchsetzung des eigenen Interesses und der eigenen Überzeugungen übergeordnet wird:

91 Simmel (1992): *Soziologie*, S. 224.

92 Heller (1992): *Europa und der Faschismus*, S. 470.

93 Heller (1992): *Demokratie und soziale Homogenität*, S. 428.

bei Heller die nationalen Kulturwerte,⁹⁴ bei Radbruchs republikanischem Volksbegriff die Wertschätzung des »politischen Lebensraumes« als historisch erreichte Errungenschaft und Grundlage des friedlichen Zusammenlebens. Die Durchsetzung der jeweiligen Überzeugungen bzw. die Vermeidung des als falsch Erkannten werden hier der Bewahrung der etablierten Ordnung untergeordnet, in der ein absoluter Wert – die Kultur, der Friede – verkörpert ist. Das heißt, dass von einer politischen Vergemeinschaftung durch eine verbindende, von den betreffenden Subjekten anerkannte Wahrheit ausgegangen wird: nämlich eben in der Einsicht in den absoluten Wert der Kulturgemeinschaft bzw. des Friedens, mit dem zu brechen nicht zu rechtfertigen ist. Mit Blick auf diese Einsicht besteht jene Homogenität, die vorausgesetzt ist für die Eindämmung des aus entgegengesetzten Wahrheitsansprüchen entstehenden Konflikts.

Für von kultureller und sozialer Heterogenität gekennzeichnete Gesellschaften ergeben sich hier Probleme. Es stellt sich die Frage, wie eine Gesellschaft zu einer solchen Homogenität gelangen kann, die nicht *ab ovo* gegeben ist? Die zentrale Aufgabe, die in Hellers rechtsphilosophischem System der organischen Einbettung des Individuums in das Kulturleben einer nationalen Gemeinschaft als Gegenkraft zu den in der demokratischen Sphäre herrschenden zentrifugalen Tendenzen zukommt, ist nicht gedeckt durch den Nachweis der Möglichkeit ihrer Herstellung. Mit Blick auf Radbruchs einende Wertschätzung des Friedens hingegen besteht das Problem, dass hier nur ein negatives Motiv – die Vermeidung eines größeren Übels, das aus der Auflehnung gegen ein Übel hervorgehen könnte – vorliegt. Eine eher »technisch« zu nennende Möglichkeit, dem Problem der Mitleidenschaft zu begegnen, wäre es, durch Mitleidenschaft entstehende Unzufriedenheit und Empörung dadurch zu vermindern, dass man die Reichweite politischer Entscheidungen reduziert. Das im vorhergehenden Abschnitt disku-

⁹⁴ Es ist hier nicht der Ort, eine eingehendere Beschäftigung mit Hellers Verständnis der Nation und der Kulturwerte zu leisten. Exemplarisch sei hier lediglich aus Hellers *Sozialismus und Nation* (erstmalig erschienen 1925) zitiert: »Die reinste Quelle des Nationalbewußtseins ist das schöpferische Selbstbewußtsein. Ich liebe meine Nation, sowohl, weil diese mir wesenseigene Gemeinschaft mich mindestens durch die Muttersprache gestaltet hat, als auch, und vor allem deshalb, weil nur sie diejenige Gemeinschaft ist, in der mein Wirken seinem Wesen entsprechende neue Gestaltungsmöglichkeiten vorfindet. Ich liebe meine Nation, weil diese Gemeinschaft zahllose Lebensordnungen, Denkformen und Gefühlsweisen entwickelt in deren Gestalt ich am allgemein-menschlichen Dasein teilnehme, die das Wurzelwerk sind, durch das ich auf einem Stück der großen Erde festen Fuß fassen kann.« Heller (1992): *Sozialismus und Nation*, S. 458. Das Bewusstsein dieser gemeinsamen Verwurzelung in der Nation soll die Gegensätze zwischen den Parteien relativieren. In diese Richtung zielt auch die von Norbert Elias in seinen *Studien über die Deutschen* gemachte Bemerkung, dass der Kulturbegriff in Deutschland traditionell »im Kerne eine apolitische oder vielleicht sogar antipolitische Stoßrichtung« habe; vgl. Elias (1989): *Studien über die Deutschen*, S. 165. Auf dieses etablierte ideologische Reservoir griff Heller in seiner politischen Theorie zurück.

tierte Kompromissregime, die Übernahme von wirtschafts- und sozialpolitischen Entscheidungen durch Interessenverbände und die Juridisierung und Bürokratisierung von die Regierung des Gemeinwesens betreffenden Entscheidungen, entspricht dieser Lösungsmethode des Problems. Die Reduzierung der Gefahren von Mitleidenschaft wäre auf dem Weg der Depolitisierung zu erreichen, durch die Eingrenzung dessen, was in der öffentlichen Debatte und im Parlament als den Orten verhandelt und zur Entscheidung gestellt wird, an denen die Gesamtheit des Staatsvolkes in unmittelbarer und mittelbarer Form an den demokratischen Beratungs- und Entscheidungsverfahren teilnimmt.

Solche depolitierten Ordnungen stoßen dann an ihre Grenzen, wenn etwa eine ökonomische Krise einschneidende Maßnahmen als politische Reaktion erfordert. Die Depolitisierung durch den Ausbau der ohne ein Verfahren der öffentlichen politischen Beteiligung arbeitenden bürokratischen, juristischen und korporativen Mechanismen bereitet nicht auf Situationen vor, in denen grundsätzliche Entscheidungen mit Blick auf die weitere Entwicklung des Gemeinwesens getroffen werden müssen. Hier können Fliehkräfte zu ihrer vollen Gewalt zurückgelangen, die durch die Depolitisierung nur vorübergehend inaktiv gestellt wurden, und das Fehlen des substantiellen Gemeinschaftswillens, von dem bei Hermann Heller die Rede ist, zutage treten.

10.3 Der demokratische Glaube

Folgt man Kelsen und Mill im Verständnis des demokratischen Prozesses als eines Korrektur- und Lernmöglichkeiten enthaltenden Geschehens, wird eine alternative Begründung von Toleranz und Bereitschaft zu Mitleidenschaft möglich. Sieht man von anarchistischen und revolutionär-diktatorischen Wegen der Herstellung von Homogenität ab, dann ist der Gedanke des Überstimmtwerdens, das in der Uneinsichtigkeit und Inkompetenz oder aber des Unwillens zur Erkenntnis der Mehrheit ihren Grund hat, nur dann akzeptabel, wenn zum einen die Möglichkeit eingestanden wird, dass man selbst im Irrtum liegt, oder aber die Zuversicht besteht, dass durch den gegenwärtigen Irrtum der Mehrheit die Wahrheitsfähigkeit des politischen Prozesses nicht verloren gegangen ist. Wenn sich demokratische Politik als Diskussion vollzieht, Diskussion aber als ein Prozess der konfrontativen, nichtsdestotrotz die Kontrahenten zusammenschließenden Suche nach Wahrheit darstellt, dann ist es das Wissen um die Möglichkeit der künftigen Korrektur bestehender Irrtümer, das die Mitleidenschaft, in die man durch die Fehler der Mehrheit gezogen wird, erträglich macht. Ich füge mich dem Mehrheitsentscheid, weil ich auf die Wahrheitsfähigkeit des Verfahrens vertraue, dessen Teil er ist.

Hier muss präzisiert werden: Die Demokratie ist kein Prozess der Wahrheits-suche, weil sie die Form der Diskussion annimmt. Sie nimmt vielmehr die Form der Diskussion an, weil sie Politik unter der Prämisse des Daseins einer auf methodischem Wege zu erreichenden Wahrheit ist. Der ganze demokratische Prozess mitsamt seinen Elementen wie regelmäßigen Wahlen und Abstimmungen, den Implementierungen von politischen Programmen durch auf Zeit gewählte und vom Volk als Souverän beauftragte Regierungen und den institutionalisierten Formen der Diskussion, Kritik und Opposition bildet dieses methodische Verfahren. Vom Gedanken der auf diesem Wege möglichen Annäherung an die Wahrheit her erhält dieses Verfahren seinen Sinn und seine Legitimität. Wir gelangen hier nicht nur zurück zur von Carl Schmitt für obsolet erklärten demokratischen Diskussion, sondern auch vom Wertrelativismus und der Annahme des subjektiv-dezisionistischen Charakters aller Gerechtigkeitsvorstellungen zurück zur Prämisse, dass *richtige* und *falsche* Lösungen mit Blick auf die Aufgabe oder den Zweck des Rechts, die gleichheitliche Verbindung der Freiheitssphären herzustellen, bestehen.

Dieses Bewusstsein des Eingebettetseins in einen dialogischen und experimentellen Prozess der Aufstellung, Prüfung, Bewährung, schließlich der Revision und Ersetzung von politischen Zweckbestimmungen als »Hypothesen« über die gerechte und gute Einrichtung des Gemeinwesens, des Bewusstseins damit der Vorläufigkeit und Korrigierbarkeit der Resultate, vermag den eigenen Überzeugungen gegenläufige Entscheidungen duldbar zu machen. In ihm wird der politische Verband, durch den das Verfahren des Mehrheitsentscheidens vollzogen wird, als ein zur Selbstkorrektur und zu Lernprozessen fähiger vorgestellt – und zwar primär aufgrund des methodischen Verfahrens und nicht der Qualifikationen der Subjekte. Dies ist ein Gedanke, der nicht nur vorgebracht werden könnte, um Liberale wie Mill, Rühlmann oder Brennan mit der Demokratie innewohnenden Gefahr zu versöhnen, durch die Entscheidungen der ungebildeten Mehrheit in Mitleidenschaft gezogen zu werden. Der Sozialdemokrat und Neukantianer Franz Staudinger schreibt in diesem Zusammenhang schon 1899:

Das Majoritätsprinzip ist darum gerade auf höherer Entwicklungsstufe ein Prinzip der Sichtung, dem Prinzip der Naturauslese des zweckmäßigen vergleichbar. Darum wird gerade der Vernünftige sich ihm unterwerfen, obwohl vielleicht seine eigene bessere Einsicht zunächst noch nicht anerkannt wird. [...] Sobald einmal die Möglichkeit vorliegt, daß eine augenblickliche Minorität in keiner Weise gesetzlich und außergesetzlich in dem Streben behindert werde, ihre Anliegen geltend zu machen, ist es ihr ermöglicht, selbst Majorität zu werden, und dann die Gesetzgebung ihrer besseren Einsicht gemäß umzugestalten. Selbst wenn dann böse Irrtümer vorkommen und folgenschwere Fehler begangen werden, ihre Korrektur ist stets auf

gesetzliche Weise möglich; und damit können diejenigen, welche abweichender Ansicht sind, sich dennoch vernunftgemäß unterwerfen.⁹⁵

Der den Kritikern als Bedrohung erscheinenden Berechtigung, die die Demokratie auch gewissenlosen und inkompetenten Demagogen gibt, für ihre Vorstellungen zu werben und sich eine Anhängerschaft zu suchen, steht die Möglichkeit der Fehlerkorrektur gegenüber. Während sich in despotischen Ordnungen »Umwandlungen auf dem Weg der Katastrophe vollziehen«, nämlich in Form gewalttätiger »Notwehr« gegen die Gewalt, mit der ein zur Befriedigung der Ansprüche seiner Untertanen unfähiges Regime sich aufrechterhält, schafft die Demokratie die Möglichkeit der »verfassungsmäßigen Fortbildung«.⁹⁶ Das Vertrauen in die durch die Demokratie gewonnenen Fähigkeiten zur Selbstkritik und -korrektur der Gesellschaft führt bei Staudinger zum Optieren für eine nicht-revolutionäre Politik.

Unter demokratischen Bedingungen würde demnach der Sozialismus von der zunehmenden Krise des an die Grenzen seiner Reproduzierbarkeit gelangenden bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsmodells, den ökonomischen und sozialen Krisen sowie der zunehmenden Inapplikabilität seiner Wertvorstellungen und Lebensmodelle für eine zunehmende Zahl von Menschen profitieren und auf einem gewaltlosen und legalen Weg zur Durchsetzung gelangen. Ich kann den gegen meine Auffassung gerichteten Mehrheitsbeschluss gerade dann akzeptieren, wenn ich mir meiner Sache sicher bin, weil ich darauf vertraue, dass das demokratische Verfahren durch Kritik und Prüfung die Schwächen jeder in Diskussion und Entscheidungsverfahren eingebrachten Hypothese offenbar machen und letztendlich zur Durchsetzung des Wahren führen wird.

Wahrheitsansprüche sind damit nicht inkompatibel zur Demokratie, im Gegenteil erlauben Gewissheiten eine Gelassenheit gegenüber Fehlentwicklungen, die der politische Gegner verursacht und die die notwendige Vorstufe zur Anerkennung der Wahrheit der eigenen Position darstellen. Dieses Vertrauen in die den eigenen Überzeugungen zugutekommende Intelligenz des Verfahrens bildet das »positive« Gegenstück zu dem in der reflektierten Selbsteinschränkung der eigenen Wahrheitsansprüche begründeten Festhalten an den liberaldemokratischen Verfahren, wie es bei Mill und Kelsen zu finden war. Beide Motive – das Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit und das Vertrauen in die sich im Zuge des Verfahrens erweisende relative Überlegenheit der eigenen Überzeugungen – begründen zusammengenommen das liberaldemokratische Ethos. Die liberale De-

⁹⁵ Staudinger (1899): Ethik und Politik, S. 50.

⁹⁶ Ebd., S. 85 f.

mokratie lebt von der Partizipation und vom Engagement von Menschen mit starken, jedoch nicht absolut gesetzten Überzeugungen.

Ist die Demokratie eine epistemische Prozedur, so verläuft in ihr wie bei jedem Verfahren des Erkenntnisgewinns der Gewinn von Einsichten über den Weg der Hypothesenbildung und damit von Fehlern und Irrtümern, die im Laufe des Prozesses korrigiert werden. Die Frage ist aber, ob die Prozedur allein unabhängig von den Voraussetzungen der Subjekte diese Korrekturfähigkeit garantieren kann. Die Zumutung der Demokratie insbesondere für all jene, die von Berufs oder Standes wegen gewohnt sind, sich selbst in der Position einer epistemischen Elite sehen, ist die, dass sie in Bezug auf diese Voraussetzungen keine Unterschiede macht. John Stuart Mill als der geistige Vater der liberalen Demokratie reagiert, wie oben bereits ausgeführt, auf diese Zumutung in der Weise, dass er zwar um der Hörbarkeit der Vielen willen demokratische Partizipationsrechte bejaht, da ohne die Artikulation ihrer Bedürfnisse eine Entscheidung zum Wohl der Allgemeinheit nicht möglich ist, zugleich aber den Stimmen der in seinen Augen zur richtigen Interpretation dieser Bedürfnisse Fähigsten ein größeres Gewicht verleihen will: also ein allgemeines Wahlrecht zugunsten eines optimalen Inputs befürwortet, aber kein gleiches Wahlrecht, um das qualitative Maximum des Outputs zu sichern. Eine andere Position als Mill oder auch der deutsche Liberale Paul Rühlmann nimmt in dieser Frage Hermann Cohen ein. Cohen plädiert im Rahmen einer im Jahr 1904 von der Zeitschrift *Ethische Kultur* veranstalteten Umfrage konsequent für das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht. Dies bedeutet die Teilhabeberechtigung unter Absehen von allen Kapazitäten und Qualifikationen der einzelnen Individuen.

Die Begründung dieser Forderung erfolgt auf der Basis seines normativen Begriffs des Rechtsstaats und des Verständnisses des Staates als juristischer Person. Gleich muss das Wahlrecht sein, weil der Rechtsstaat »das Recht der Personen, die ihn bilden, zur Voraussetzung« hat. Er ist Zusammenschluss von Personen, die eben durch diesen Zusammenschluss sich als Personen, also als Träger von Rechten konstituieren. Eine Ungleichheit des Rechts aber hebe den Begriff der Person als allgemeiner Zweck des Rechts auf. Ein ungleiches Wahlrecht widerspräche damit der Grundbestimmung des Rechtsstaats. Ein Wahlrecht – und zwar ein allgemeines – wiederum soll es sein, weil der Staat als Zusammenschluss von Personen selbst den Status einer Person und damit eines Willensträgers hat. Als eine solche Gesamtperson konstituiert sich der Staat durch einen gemeinsamen Akt der Willensbildung seiner Glieder, nämlich den Wahlakt.

Es liegt im Begriffe des Wahlrechts der Gedanke eingeschlossen, daß durch seine Ausübung der Staat begründet wird. Ist die Ausführung verfehlt, so ist die Begründung verfehlt; der Staat kann

Machtstaat sein, als Rechtsstaat ist er nicht zustande gekommen. Der Wille des Staates ist verstümmelt; der Staat ist nicht Person, nicht Einheit geworden.⁹⁷

Wer wie Mill mit Berufung auf die unterschiedliche Kompetenz zur Erkenntnis des »wahren« Staatsinteresses einer Bevormundung und Ungleichbehandlung der Staatsbürger das Wort redet, bricht mit der materiell-normativen Rechtsstaatsidee und usurpiert den Staatswillen, der nur durch die – Cohens genossenschaftlichem Rechts- und Staatsverständnis folgend – allgemeine Willensäußerung zustande kommen kann. Während der liberale Epistokrat in der Nachfolge Mills ein Staatsinteresse »an sich« behauptet, das nur bei Vorliegen bestimmter Kompetenzen und Wissensvoraussetzungen sichtbar ist, den unzureichend gebildeten Mitmenschen aber im Dunkeln bleiben muss, zählt bei Cohen allein die faktische Willensäußerung im Akt der Wahl als Ergebnis der Zählung der gleichwertigen Stimmen. Damit ist nicht etwa gesagt, dass der durch den Wahlakt zustande kommende Wille über die Möglichkeit des Irrtums oder partikularistischer Motive erhaben sei, dass also der demokratisch geäußerte Wille nicht Defizite aller Art aufweisen könnte oder dass eine bestimmte Gruppe tatsächlich eine privilegierte Einsicht in das wahre Staatsinteresse besitzt. Diese Unterschiede dürfen lediglich *de jure* bei der Berücksichtigung der Stimmen keine Rolle spielen. Es wird negiert, dass mit dem Argument der besseren Erkenntnis der vom Rechtsprinzip geforderte allgemeine und gleichheitliche Anteil an der Beschlussbildung übersprungen werden dürfte.

Das Rechtsprinzip lässt als einzigen Weg zum Finden des wahren Interesses bzw. der wahren Zwecke des Gemeinwesens das Verfahren der demokratischen Willensbildung mittels der allgemeinen, gleichen und direkten Wahl zu. Die Demokratie besteht eben in dem »antiautoritären« Akt, dass die Meinung jedes einzelnen Gliedes des Staates in den Fragen des Gemeinwesens in Form der abgegebenen Stimme als gleichwertige gezählt und in Rechnung gestellt wird. Das Wahlrecht kommt jedem Staatsbürger und jeder Staatsbürgerin in gleicher Weise zu; die Staatsbürgerschaft ist aber ein Rechtstitel, bei dem von allen konkreten individuellen und damit auch intellektuellen und moralischen Eigenschaften abgesehen wird. »Unterschiede in der intellektuellen und moralischen Gleichwertigkeit, welche die Teilnahme an der Konstituierung des Staatswillens beschränken könnten, sind«, so Cohen, »nicht anzuerkennen. [...] Die intellektuelle Gleichheit bedeutet die Gleichartigkeit und Normalität. Sie ist unbedingte Präsuntion.«⁹⁸ Die Erteilung des Wahlrechts, die ein reziproker Akt der sich als Rechts- und Staatsgenossen zusammenschließenden Einzelnen ist, erfolgt blind

⁹⁷ Cohen (1928): Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht, S. 332.

⁹⁸ Ebd., S. 333.

gegenüber den jeweiligen Eigenschaften und agnostisch-neutral gegenüber den Einstellungen der Subjekte. »Von ›Klügeren und Besseren‹, von ›Minderwertigen‹ beim Wahlrechte zu reden, ist nicht berechtigt.«⁹⁹ Diese gleichheitliche Anerkennung als Rechtssubjekte bedeutet aber keineswegs eine Feststellung der Gleichwertigkeit der vertretenen Meinungen. Sie bedeutet nur das Recht, sich im Prozess der Willensbildung zu beteiligen, und den Rechtsanspruch auf eine im Entscheidungsprozess zu zählende Stimme.

Die Negation aller epistemisch begründeten Einschränkungen des Wahlrechts folgt bei Cohen aus der Bestimmung der allgemeinen Willensäußerung als Legimitationsquelle des Rechts. Das Rechtsprinzip fordert, dass diese Willensbekundung eine ist, an der die Rechtssubjekte mit gleichem Gewicht teilhaben. Die Umsetzung dieser formellen Gleichheit des Stimmgewichts ist das allgemeine und gleiche Wahlrecht der Demokratie. Sie bedeutet aber noch keineswegs die politische Herstellung dessen, was im Sinne des Rechtsideals gefordertes Recht wäre. Das Wahlrecht kann von den Subjekten faktisch auch dafür verwendet werden, sich in heteronome Verhältnisse zu begeben oder an diesen festzuhalten, wie im Zusammenhang des Problems der Ideologie bereits diskutiert wurde. Das allgemeine und gleiche Wahlrecht ist nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung für die materielle Einlösung des Rechtsideals von »richtigem« oder »gerechtem« Recht. Wenn aber der Willensbildungsprozess nicht nur dem Rechtsprinzip durch die formelle Anerkennung der Gleichheit Genüge tun soll, sondern auch in materieller Hinsicht das Ideal gleicher Freiheit zusehends verwirklichen soll, wenn er also als teleologisch auf ein gewisses Optimum hin ausgerichtet verstanden wird, das durch die Kritik, Prüfung und Korrektur von vergangenen Entscheidungen und ein kollektives Lernen zu erreichen ist, dann ist mit der Anerkennung der Einzelnen als gleichberechtigt Beteiligte die Vorstellung einer *gleichen Erkenntnis- und Wahrheitsfähigkeit* zu verbinden.

Das allgemeine und gleiche Wahlrecht »präsumiert« nicht faktische intellektuelle Gleichheit, die gleiche Fähigkeit zur richtigen Beurteilung von Sachverhalten und die Anlagen zu moralisch guten Entscheidungen, aber eben eine gleiche Wahrheitsfähigkeit. »Menschen denken, Menschen sind der Wahrheit fähig« – dies sei, so Alain Badiou, das »einzige allgemeine Axiom«, von der eine Politik ausgeht, »die es verdient, von der Philosophie auf die Idee der Gerechtigkeit hin befragt zu werden«.¹⁰⁰ Auch bei Cohen besteht eine solche Koppelung von Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit und Gerechtigkeit. Das Recht ist hier seinem Ideal nach eines, in dem die Einzelnen als zweckverfolgende und selbstzweckhafte Subjekte gleichheitlich berücksichtigt werden. Die Herstellung dessen, was das

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Badiou (1996): Wahrheiten und Gerechtigkeit, S. 67.

Recht dem Ideal nach sein soll, ist nur durch einen die Gesamtheit der Rechtsgegnossen umfassenden Prozess der Suche zu erreichen, da nur die einzelnen Subjekte selbst ihren Willen und ihre Zwecke geltend machen und ihre Berücksichtigung und Anerkennung durch das Recht erreichen können. Sie ist möglich, weil die Subjekte zu einer progressiven Realisierung des Ideals fähig sind, d. h. zum einen entgegengesetzte Ansprüche nicht zu Konflikten führen, die die Rechtsgemeinschaft auflösen würden, zum anderen Vernachlässigungen von Teilen derselben im Zuge des demokratischen Prozesses korrigiert werden können.

Durch die Zuerkennung politischer Partizipationsrechte werden die Einzelnen als gleicherweise zum Denken Befähigte adressiert; sie impliziert damit das Vertrauen darauf, dass der politische Prozess sich der Wahrheit – was mit Blick auf das umkämpfte Recht bedeutet: nicht nur eine wirklichkeitsadäquate, sondern eine sittliche, das heißt gerechte Rechtsordnung – annähern wird. Cohen wendet sich in seinem kurzen Beitrag gegen das bei Mill zu findende Argument der »Unterschiede in der politischen Reife«, die bei der Vergabe des Wahlrechtes zu berücksichtigen seien. »Das ist der grundsätzliche Irrtum«, so der Neukantianer, »daß der Mensch reif und selbstständig werden könnte auf anderem Wege als durch seine selbstständige Mitwirkung am Staate, und in erster Linie an der Mitbegründung des Staatswillens.«¹⁰¹ Diese These für sich genommen deckt sich mit den Überlegungen Mills. Vor dem Hintergrund des von Cohen vertretenen Gleichheitsprinzips und der Absage an alle epistokratischen Sicherheitsvorkehrungen in Form einer Bevorzugung besonders »fähiger« und einer Bevormundung besonders »unfähiger« Subjekte aber beinhaltet das Recht des Einzelnen zum Irrtum und zum Lernen auf dem Weg des Scheiterns auch sein Recht, den anderen, der es »immer schon besser wusste«, in Mitleidenschaft zu ziehen.

Der Besitz von politischen Rechten bedeutet nur die Möglichkeit, nicht die Fähigkeit, sie für das eigene und fremde Wohl zu verwenden. Dennoch erteilt die Demokratie politische Partizipationsrechte unter Absehen von jeder Einschätzung des Maßes an Qualifikation zur Ausübung dieser Rechte. Das Wahlrecht und damit die Teilhabe an der Ausübung der Macht werden also stets auch solchen Subjekten erteilt, die für die Ausübung dieser Macht nicht vorbereitet sind. Die Adressierung als wahrheitsfähige Subjekte ist zu unterscheiden von einer naiven oder willentlichen Blindheit für die faktische Unvorbereitetheit mit Blick auf das erteilte politische Teilhaberecht. Die Demokratie legt, wie Jacques Rancière schreibt, die Macht in die Hand jener, die keine Qualifikation zur Ausübung der Macht besitzen.¹⁰² Die Aneignung demokratischer Teilhaberechte erfolgt not-

101 Cohen (1928): Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht, S. 333.

102 Vgl. Rancière (2004): Who is the Subject of the rights of Man?, S. 304.

wendigerweise »zu früh« und durch für sie »nicht bereite« Subjekte.¹⁰³ Das Fehlen der Qualifikation bedeutet aber keine grundsätzliche Unfähigkeit, sondern ist in diesem Zusammenhang ein Resultat der Bevormundung, der die Demokratie ein Ende setzt. Nicht nur als Privatpersonen, sondern als Staatsbürger und Staatsbürgerinnen sollen die Einzelnen das Recht haben, auf dem Weg selbstbestimmten Handelns, auf dem Weg von Fehlern und Enttäuschungen Einsichten und politische Urteilsfähigkeit zu gewinnen, selbst wenn deren Kosten nicht nur die Irrrenden selbst zu tragen haben, sondern die von den Entscheidungen betroffene Gesamtheit. Die politische *Mündigkeit* an die Voraussetzung einer wie auch immer bestimmten politischen Reife zu binden würde bedeuten, einzelnen diesen nur durch Freiheitsausübung möglichen Lernprozess vorzuenthalten. Bereits Immanuel Kant hat diesbezüglich bereits 1793 in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* geschrieben:

Ich gestehe, daß ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohlkluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: Ein gewisses Volk (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigentümers sind zur Freiheit noch nicht reif; und so auch, die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht *reifen*, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeinlich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch *eigene* Versuche (welche machen zu dürfen man frei sein muß).¹⁰⁴

Aus Cohens Begründung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts folgt, dass der Befähigung aller zum selbstverantwortlichen Gebrauch der politischen Rechte willen die Gesamtheit der Rechtsgenossen zur Mitleidenschaft bereit sein muss. Die Möglichkeit der Existenz als demokratisches Staatsvolk hängt von dieser Bereitschaft ab und damit vom Glauben an einen Prozess, in dem sich im Wechselspiel der Anschauungen und Überzeugungen Wahrheiten die Bahn brechen: ein Wechselspiel, das sich nicht nur auf die reine Diskussion beschränkt, sondern eben auch das Regieren und die Opposition, die Umsetzung von politischen Entwürfen und ihre Ausgesetztheit gegenüber der Kritik des Gegners umfasst. Man könnte von einem »demokratischen Glauben«¹⁰⁵ an eine sich im politischen Prozess durchsetzende Wahrheit sprechen. Von diesem Glauben geht

103 In diesem Sinne sollte Ernst Troeltsch 1919 schreiben: »Über Nacht sind wir zur radikalsten Demokratie Europas geworden.« Troeltsch (2002): Demokratie, S. 211.

104 Kant (1977): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 862, Hervorhebungen im Original.

105 Charim (2009): Der demokratische Glaube; vgl. auch Dewey (2020): Democracy is Radical.

ein vergemeinschaftender und befriedender Effekt aus, der den abwehrenden Reflex auf die Möglichkeit der Mitleidenschaft überwinden lässt. Er ermöglicht die Leidensgenossenschaft, die die Demokratie unweigerlich darstellt. Die – um mit Erich Unger zu sprechen – »ethisch normierte Situation«¹⁰⁶ der Demokratie, die die Toleranz und Bereitschaft zur Mitleidenschaft beinhaltet, lebt von diesem Glauben.

Die Anforderungen sind dabei für die unterschiedlichen Gruppen einer Gesellschaft nicht dieselben. Die Lasten sind insbesondere zuungunsten von Minderheiten verteilt, die eine geringere Chance haben, für Ihre Anliegen Gehör zu finden. Der liberale Sozialist und Demokrat Cohen etwa war sich voll bewusst, einer Minderheit anzugehören, die besonders vulnerabel für die durch die Demokratie potentiell entfesselten Irrationalismen wäre – Irrationalismen, die über bloß fehlerhafte Wirklichkeitsdeutungen und moralisch mangelhafte Gerechtigkeitsverständnisse darauf abzielen, eine Gruppe aus der Rechtsgemeinschaft auszuschließen, ihren Status als Personen zu negieren, die also über die Produktion von bloßer Mitleidenschaft hinausgehen. Dennoch entschied sich Cohen, der sich gegenüber dem Zionismus kritisch positionierte und für ein Leben und Wirken der Juden in der Mitte der europäischen Nationen plädierte, für das Festhalten an der Demokratie. Das Judentum sollte in seinem Verständnis den Glauben an die sich durchsetzende Vernunft verkörpern, den er eben als der modernen Demokratie inhärent ansah, und zugleich das moralisch-politische Gewissen der Nationen bilden.¹⁰⁷

Von einem demokratischen *Glauben* kann gesprochen werden, weil das »gute Ende«, auf das man vertraut, keineswegs empirisch verbürgt ist. Es ist ein Glaube, der sich aus unterschiedlichen Quellen speist; die Religion – wie bei Cohen – kann eine sein, ebenso die Philosophie mit ihrem Vertrauen in einen Fortschritt der Vernunft, selbst der historische Materialismus wurde gegen Ende des 19. Jahrhunderts bei Denkern wie Eduard Bernstein eine. Sein grundlegender Glaubensartikel ist, dass der Mensch ein lern- und wahrheitsfähiges Wesen ist, und dass diese Natur des Menschen in letzter Konsequenz den Verlauf der Geschichte bestimmt.¹⁰⁸ »Homogenität«, die nach Hermann Heller es erst erträglich macht,

106 Unger (1989): Politik und Metaphysik, S. 12.

107 Vgl. Cohen (2008): Religion der Vernunft, S. 332 f.; Schwarzschild (2018): »Germanism and Judaism«, S. 101. Das Schicksal dieses Denkens stellt den dunkelsten und tragischsten Aspekt der in diesem Buch behandelten Zusammenhänge dar. Hermann Cohens Frau Martha wurde 1942 im Alter von 82 Jahren zum Opfer des Holocausts.

108 Vgl. Bonn (2015): Zur Krisis der europäischen Demokratie, S. 151, 198. Vgl. auch Gerhard Leibholz' These, säkularisierte religiöse Werte seien das Lebelement der liberalen Demokratie; Leibholz (1933); Die Auflösung der liberalen Demokratie, S. 10. Leibholz beruft sich auf das Buch von Louis Rougier; Rougier (1929): La mystique démocratique.

sich Mehrheitsbeschlüssen und damit Anschauungen zu unterwerfen, die man nicht teilt, steht hier nicht am Ausgangspunkt, sondern am idealen Ende des demokratischen Prozesses, im Laufe dessen sie sich erst herstellt. Die Idee der zukünftigen Übereinstimmung, die sich empirisch nicht beweisen und absichern lässt, ist ein »praktisches Ideal«¹⁰⁹ im Sinne Kants dergestalt, dass sie die Befolgung eines moralischen Prinzips – die unbedingte Anerkennung gleicher Mündigkeit – im spezifischen Feld der Politik als sinnvoll erscheinen lässt auch angesichts des Widerstandes, auf den man in der Erfahrung stößt. Es macht die Gegenwart, die Gegensätze und Spaltungen, die Schutzlosigkeit gegenüber dem epistemisch und moralisch Falschen erst erträglich. Sie ermöglicht eine Öffnung gegenüber dem Anderen, als fundamental gleich, d. h. gleich mündig Anerkannnten, die eine gewisse Ausgesetztheit ihm gegenüber bedeutet. In diesem bei näherer Betrachtung erstaunlichen Akt des demokratischen Sich-Aussetzens werden der Schutz vor der Schädigung durch die Mitmenschen und die Selbstbehauptung, die seit Hobbes als Zweck der staatlichen Ordnung gelten, transzendiert.

Dieser Glaube wirkt, wie bereits erwähnt wurde, dann integrativ, wenn alle Seiten mit der Erwartung in den demokratischen Prozess eintreten, dass an dessen Ende der Konsens in Bezug auf die eigenen Vorstellungen stehen wird. An dieser Stelle ist auf das disjunktive Urteil zurückzukommen, das im Vorhergehenden als Paradigma für die spezifische Synthese diskutiert wurde, die die in Parteien gespaltene, sich durch und im Streit zusammenschließende Demokratie darstellt. Der Gedanke der Korrektur scheint diesem Paradigma zu widersprechen, läuft er doch auf die Auflösung des Gegensatzes in der Durchsetzung der Wahrheit hinaus. Dem ist entgegenzusetzen, dass auch beim disjunktiven Urteil Kants die Perspektive einer Übereinstimmung nicht aufgegeben ist. Das disjunktive Urteil bricht nicht mit dem Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs: Am Ende kann nur ein Satz als wahr stehen bleiben. Das disjunktive Urteil, das eine Unentscheidbarkeit zwischen Alternativen ausspricht, ist nur ein Substitut und Provisorium für das endgültige Urteil. Man denke an das von Kant gegebene Beispiel der Frage des Ursprungs der Welt. In dem, was man die »disjunktive Konstellation« nennen könnte, ist das Festhalten am Telos der widerspruchslosen Einheit die Bedingung dafür, dass das Bestehen einander ausschließender Thesen für den Erkenntnisprozess fruchtbar werden kann. Ich suche auch hier, aktiv den anderen zu widerlegen. Die Bemühungen des Vertreters oder der Vertreterin einer konkurrierenden These – die Welt ist aus »bloßem Zufall«, aus »innerer Notwendigkeit« oder durch »äußere Ursache«¹¹⁰ – werden, so muss ich annehmen, wenn ich

109 Vgl. Kants Erörterungen zum »höchsten Gut« Kant (1976): Kritik der reinen Vernunft, A 804–819, B 832–847, S. 27–39; Kant (1980): Kritik der praktischen Vernunft, A 198–266, S. 238–283.

110 Kant (1976): Kritik der reinen Vernunft, B 99, S. 113.

von der Richtigkeit meiner These überzeugt bin, ihre Falschheit offenbaren; aber nur, wenn ich imstande bin, das Falsche als Falsches auszuweisen. Nur solange Unentschiedenheit besteht, ist indes ein Fortschritt der Erkenntnis und des Lernens gegeben – eine sich im Prozess entfaltende, eine Gemeinschaft des Dialogs herstellende und nicht durch die Feststellung im endgültigen Urteil starr und leblos gewordene Wahrheit.

Die im demokratischen Meinungskampf Engagierten erwarten dabei, dass die Entscheidung zu ihren Gunsten ausfällt. Die Wahrheit muss sich gegen zwei Arten ihrer Verfehlung durchsetzen. Es gibt einen Unterschied zwischen dem mit guten Absichten begangenen Fehler und dem kalkulierten Irreführen und Gebrauch der politischen Macht zu partikularen Zwecken. Ersterer wird mit der aufrichtigen Überzeugung begangen, der Gerechtigkeit zur Geltung zu verhelfen und dem Gemeinwohl zu dienen. Im anderen Fall ist die Berufung auf Gerechtigkeit und Gemeinwohl die Fassade, hinter der die Unterdrückung und die Mehrung der eigenen Vorteile auf Kosten anderer betrieben werden. Die Bereitschaft zu Toleranz und Mitleidenschaft wird in diesem Fall natürlich stärker belastet werden. In der Regel sind beide Motive schwer voneinander zu trennen; man denke etwa an die einseitig den Interessen der Industrievertreter entgegenkommende, aber mit Berufung auf volkswirtschaftliche Notwendigkeiten durchgesetzte Kürzung von staatlicher Sozialhilfe wie in Deutschland und Österreich nach der Wirtschaftskrise von 1929. Der wechselseitige Zweifel an den guten Absichten ist indes die Normalität im demokratischen Streit, und es würde demokratische Prozesse im Ansatz verunmöglichen, wenn der Zweifel an den aufrichtigen Absichten des Anderen bereits zur Aufkündigung des demokratischen Verfahrens führen würde.

Auf den demokratischen Glauben lässt sich in abgewandelter Form das sokratische Prinzip anwenden, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun.¹¹¹ Eher sind ungerechte Gesetze hinzunehmen, als mit der Demokratie zu brechen. Dies geschieht aber nicht nur um des Friedens, sondern eben auch um der Wahrheit und Wahrheitsfähigkeit willen. Allein auf der Grundlage der Demokratie ist, Cohen und Mill folgend, ein zunehmender Einsichtsgewinn die gerechte und gute Einrichtung des Gemeinwesens betreffend möglich. Der Einsichtsgewinn bedarf des demokratischen Streites und der Vielstimmigkeit ihre Zwecke und Bedürfnisse geltend machender Subjekte. Die Demokratie ist aus diesem Grund das adäquate Mittel, um den Zweck des Liberalismus als auch des Sozialismus, nämlich die Verwirklichung gleicher Freiheit der Subjekte, zu realisieren.

Das wahrhaftige Streben nach gleicher Freiheit verlangt die Anerkennung der Mündigkeit trotz der darin liegenden Gefahren. An dieser Stelle soll wieder auf

111 Vgl. Platon (1963): *Gorgias*, 469 c, S. 223.

die Stelle des Johannes-Evangeliums zurückgekommen werden, die zu Beginn dieses Abschnittes diskutiert wurde. Aus demokratietheoretischer Perspektive ist hier nicht allein die Figur des Pilatus von Interesse, und ihre Auslegung im Sinne des konziliant-friedfertigen Relativismus nicht alternativlos. Die gerade in starken Überzeugungen gründende Bereitwilligkeit zur Selbstaussetzung gelangt in ihr ebenfalls zur Darstellung: nicht im weltklug-skeptischen Pilatus, der das Urteil über das Wahre und das Falsche zum Gegenstand eines Plebiszits macht, sondern in der Gestalt des »Friedensfürsten«, der sich diesem »demokratischen« Verfahren fügt, der gegen die revolutionären Bestrebungen in Judäa dem Kaiser geben lässt, was des Kaisers ist, und der aus seinen absoluten Gewissheiten nicht die Konsequenz zieht, mit dem Schwert gegen Pharisäer, die ungläubigen Besetzer und ihren Vasallenkönig vorzugehen, sondern am Ölberg seinen Jünger Petrus davon abhält, sich mit Gewalt seiner Verhaftung entgegenzusetzen.

Kelsen bezeichnet die biblische Episode als ein »tragische[s] Symbol des Relativismus und der – Demokratie«¹¹² und meint, dass für die »politisch Gläubigen« dieses Beispiel »eher gegen als für die Demokratie«¹¹³ spreche. Das ist wohl so zu verstehen, dass die Verurteilung Jesu und die Bevorzugung des Räubers Barabbas für die empörenden Resultate stehen sollen, die das friedliche Entscheidungsverfahren der Abstimmung mit sich bringen kann. Nur der Relativismus, die Einschränkung der eigenen normativen Urteilsmaßstäbe könne dieser Empörung über das augenscheinlich Ungerechte die Spitze nehmen. Liest man die Episode jedoch im Lichte ihrer theologischen Bedeutung, dann ist es gerade diese »demokratische« Entscheidung des Volkes, die Jesu seine Bestimmung vollenden lässt, nämlich am Kreuz für die Wahrheit Zeugnis abzulegen. In dieser theologischen Lesart ist also der Irrtum, die Blindheit der Abstimmenden notwendiger Schritt zum Erreichen der Wahrheit. Demokratietheoretisch gewendet ließe sich also die Bibelerzählung nicht als Gleichnis für die Wahrheitsindifferenz der Demokratie verstehen, sondern als »tragisches Symbol« für die Art und Weise, in der sich die Wahrheit in ihr geltend macht.

Wir sind hier weit entfernt vom Glauben an eine durch Diskussion automatisch zu erreichende »prästabilisierte Harmonie« der Interessen und Anschauungen, die Kritiker des Weimarer Liberalismus diesem unterstellten.¹¹⁴ Die Geste des Pilatus ist nicht als Ausdruck des Skeptizismus zu verstehen, sondern im Gegenteil als Indikation des spezifischen Wahrheitsbezugs der Demokratie. Was als Wahrheit gelten soll, darüber soll das Volk selbst entscheiden, es gibt keine göttliche oder sonstige Autorität, die ihm eine Wahrheit aufzwingt. Aus diesem Recht

112 Kelsen (1920): Vom Wesen und Wert der Demokratie, S. 37.

113 Ebd., S. 38.

114 Leibholz (1933): Die Auflösung der liberalen Demokratie, S. 28 f.

und dieser Freiheit folgt aber, dass es für seine Irrtümer und die daraus entstehenden Konsequenzen selbst verantwortlich ist.¹¹⁵ Der Wahrheitsbezug der Demokratie ist bestimmt durch die Freiheit und Mündigkeit des sich selbst regierenden Volkes. Die Folgen der Fehler, die in der Selbstregierung unweigerlich passieren, zwingen die Demokratie dazu, zu lernen und sich eine Gestalt zu geben bzw. eine zu wahren, die dem Lernen günstig ist. Für Mill und Kelsen liegt hierin die zentrale Legitimation der liberalen Gestalt der Demokratie.

Nicht nur aber integriert die Demokratie in ihrer liberalen Gestalt das Element der Passion¹¹⁶ als Teil ihrer Entwicklungsdynamik, sondern sie begrenzt dieses auch. Wenn es die der liberalen Demokratie eingebauten Garantien von Kritik und Opposition sind, die ihre Fähigkeit zum Lernen und zur Selbstkorrektur begründen, so folgt daraus, dass die Grenze der Bereitschaft zur Mitleidenschaft und der Toleranz dort liegen muss, wo diese Vorrichtungen angegriffen werden. Angriffe auf sie bedeuten ja auch Angriffe auf die Lern- und damit Wahrheitsfähigkeit des *Demos*, die der Grund dieser Bereitschaft ist. Anfang der 1930er Jahre mussten sich liberale Demokraten wie Kelsen nun mit genau dieser Situation auseinandersetzen: Eine wachsende Zahl von Menschen zeigte sich willens, eben diese Vorrichtungen zu opfern. »Ob die Demokratie sich nicht selbst verteidigen soll, auch gegen das Volk, das sie nicht mehr will, auch gegen eine Majorität, die in nichts anderem einig ist, als in dem Willen, die Demokratie zu zerstören«, so lautete 1932 die Frage der Stunde. Kelsen gibt die auf den ersten Blick

115 Der Nationalökonom Wilhelm Hasbach urteilt in seiner zwei Jahre vor Kriegsbeginn erstmals erschienenen, vielrezipierten Studie *Die moderne Demokratie* skeptisch über die Vorstellung, »die Irrtümer der öffentlichen Meinung seien zwar vorübergehend schädlich, aber sie dienen zur Belehrung des Bürgers«, wodurch sein »Verantwortungsgefühl gestärkt« werde. Dieses Argument würde »für pseudo-repräsentative Demokratien, wenn das Volk Gelegenheit hat, über einen [...] konkreten Fall zu entscheiden, nicht unberechtigt sein«, so Hasbach. Er gibt hier das Beispiel der Verstaatlichung eines Eisenbahnunternehmens. »In repräsentativen und parlamentarischen Systemen aber stehen bei jeder Wahl so viele Forderungen auf dem Programm, daß der Wähler sein Votum nicht für einzelne Fragen, sondern eine Partei abgibt; wie kann er sich da verantwortlich fühlen, und welcher Wirkungsraum bleibt ihm für die Betätigung seiner verbesserten Erziehung?« Hasbach (1921): *Die moderne Demokratie*, S. 301. Hasbach hat zweifellos damit recht, dass sich das Problem der Verantwortlichkeit in repräsentativdemokratischen Verhältnissen komplexer gestaltet als in der direkten Demokratie. Die Wählenden sehen sich zum einen berechtigterweise in vielen Fällen für die Fehler der von ihnen ins Amt gewählten Person nicht verantwortlich, zum anderen fällt ihnen das Abschieben von Verantwortung bei entsprechender moralischer Neigung leichter (»Ich habe xy nicht dafür gewählt!«). Tatsächlich sind aber Einzelforderungen eines Programms niemals isoliert zu sehen, sondern sie sind eingebunden in übergreifende Ordnungsvorschläge. Für die aus der konsequenten Verfolgung eines solchen Ordnungsprojekts entstehenden Folgen kann sich der oder die Einzelne durchaus verantwortlich fühlen. Siehe auch Abschnitt 10.4.2.

116 Zum Zusammenhang mit christlicher Leidensethik und moderner Demokratie hat in der Vorkriegszeit David Koigen einige Überlegungen angestellt; vgl. Koigen (1912): *Die Kultur der Demokratie*, S. 23–31.

plausible Antwort, dass »eine Demokratie, die sich gegen den Willen der Mehrheit zu behaupten, gar mit Gewalt sich zu behaupten versucht, [aufgehört] hat [...] Demokratie zu sein«. ¹¹⁷ Damit ist aber nichts anderes als die tautologische Feststellung gemacht, dass der Bruch mit dem demokratischen Verfahren des Mehrheitsentscheidungs nicht mehr demokratisch sei. Wenn aber der Wert der Demokratie in den epistemischen Qualitäten ihrer Prozeduren liegt, wenn die Demokratie mitsamt ihren Entscheidungsverfahren also als ein Mittel zum Zweck der Wahrheitsfähigkeit und -suche gerechtfertigt ist, dann wäre die Hinnahme des Mehrheitsentscheidungs gegen die Demokratie nur zu rechtfertigen, wenn es keine Möglichkeit gibt, auf einem nichtdemokratischen Weg den Demos vor der Zerstörung der Grundlagen seiner Wahrheitsfähigkeit zu bewahren.

Dabei ist zu beachten, dass insbesondere die Weimarer Demokratie durchaus im Sinne des Prinzips der »wehrhaften Demokratie« zahlreiche Mittel für den Verfassungsschutz durch Exekutive und Justiz vorsah: allen voran das unter dem Reichsjustizminister Gustav Radbruch nach dem Mord an Außenminister Walther Rathenau 1922 ausgearbeitete Republikschutzgesetz, das die Auflösung von verfassungsfeindlichen Parteien und Vereinen und die Einschränkungen von Grundfreiheiten ermöglichte; ¹¹⁸ es wurde lediglich in der entscheidenden Krisenphase der Weimarer Republik durch die betreffenden Entscheidungsträger von diesen kein Gebrauch gemacht.

Die Frage ist damit, ob man sich mittels diktatorischer Mittel gegen eine »Diktatur der Lüge« ¹¹⁹ wehren kann. Die Option des gewaltsamen, verfassungsbrüchigen Widerstands hatte sich (wie im vorhergehenden Abschnitt erwähnt) ein Otto Bauer für den Fall vorbehalten, dass das bürgerliche Lager angesichts der Erstarkung der Sozialdemokratie der demokratischen Ordnung den Rücken zukehren sollte – allerdings nicht auf der normativen Grundlage des epistemischen-prozeduralen Verständnisses der Demokratie. Unklar ist für den Verteidiger der liberalen Demokratie, wie eine im Namen der Wahrheit eingerichtete hypothetische Diktatur einer aufgeklärten Minderheit es bewerkstelligen könnte, die Rückkehr zu den demokratischen Verfahrensweisen und die Wiederherstellung der demokratischen Überzeugungen bei einer ausreichend großen Mehrheit zu bewerkstelligen. Die Diktatur würde im Namen der Mündigkeit und Wahrheitsfähigkeit der Subjekte antreten, die sie jedoch praktisch negiert, indem sie diese paternalisierend davor zu bewahren sucht, einen fatalen Fehler zu begehen. Sie würde sich auf die Ideen der Wahrheitsfähigkeit und der Selbsterziehung berufen, und

¹¹⁷ Kelsen (2006): Verteidigung der Demokratie, S. 237, Hervorhebung im Original.

¹¹⁸ Vgl. Dreyer (2009): Weimar als wehrhafte Demokratie; Gusy (1991): Weimar – die wehrlose Republik?

¹¹⁹ Vgl. Bauer (1980): Diktatur der Lüge.

würde diese Berufung Lügen strafen, indem sie die gewaltsame Ausschaltung des Feindes an die Stelle des Lernens als Resultat des Gebrauchs der Freiheit setzt.¹²⁰

Angesichts dieser Probleme stellte sich für die Zeitgenossen die Frage, ob nicht das Abwarten der Selbstentzauberung der Diktatur zielführender und konsistenter in Bezug auf die zu verteidigenden Werte und Ideale wäre als alle gewaltsame Auflehnung. Nichts führt – so könnte angenommen werden – zu einer gründlicheren Abwendung von den Versprechungen der Diktatur als die katastrophalen Resultate unkontrollierter diktatorischer Machtausübung. In Kelsens Schrift *Verteidigung der Demokratie* wird tatsächlich zwölf Jahre nach dem Entstehen und Erscheinen von *Vom Wesen und Wert der Demokratie* argumentiert, dass die Haltung des gewaltlosen Sich-Aussetzens angesichts einer für das eigene Leben bedrohlichen Macht, wie sie in der Passionsgeschichte zu finden ist, auch jene von Demokraten und Demokratinnen angesichts der Diktatur ist:

Wer für die Demokratie ist, darf sich nicht in den verhängnisvollen Widerspruch verstricken lassen und zur Diktatur greifen, um die Demokratie zu retten. Man muß seiner Fahne treu bleiben, auch wenn das Schiff sinkt, und kann in die Tiefe nur die Hoffnung mitnehmen, daß das Ideal der Freiheit unzerstörbar ist und daß es, je tiefer es gesunken, umso leidenschaftlicher wieder aufleben wird.¹²¹

In der Literatur wurde Kelsens Haltung gegenüber dem aufsteigenden Faschismus als »heroische Resignation«¹²² bezeichnet. Dieser Ausdruck wird jedoch Kelsens Haltung nur zum Teil gerecht. Über die Resignation angesichts des Schicksals der Demokratie, von innen zerstört zu werden, hinaus geben die Worte Kelsens auch einem »Sprung in den Glauben« Ausdruck: dem Glauben an die Selbstzerstörung des Falschen und an die Durchsetzung des Wahren, nämlich der Wahrheit der Demokratie selbst. Erst auf dem Weg der Katastrophe des Faschismus wird eine Einsicht in den Wert der Güter gewonnen, die die Demokratie sichert, allem voran die politische Freiheit.

Hier sind jedoch die Grenzen dessen überschritten, was – im Sinne der kantischen Frage »Was darf ich hoffen?« – die zulässigen Grenzen des demokratischen Glaubens sind. Die Orientierung am »Empirismus«, den Kelsen anderweitig als der Demokratie entsprechende Geisteshaltung bezeichnet hat, weicht geschichtsphilosophischer Spekulation. Nicht mehr ist es das Vertrauen in die Selbstkorrektur und Fehlereliminierung erlaubenden Verfahrensweisen der Demokratie, die die Hoffnung auf eine künftige Umkehr begründet, sondern eine bestimmte teleologische Auffassung der Vernunft und der Geschichte, die nach eingeschlagenen Irrwegen wieder zum Ideal der Freiheit zurückkehren

¹²⁰ Vgl. Abschnitt 3.4 zu Georg Lukács.

¹²¹ Kelsen (2006): *Verteidigung der Demokratie*, S. 237.

¹²² Hacke (2018): *Existenzkrise der Demokratie*, S. 232.

muss. Damit ist aber Kelsen nicht weit weg von dem von ihm bekämpften naturrechtlichen Denken, das ihm zufolge durch den Gedanken eines »Naturgesetzes« charakterisiert sei, nach dem »die Menschen durch eine Art ›innerer Notwendigkeit‹ dazu getrieben [seien], gegebenenfalls das ›Richtige‹ zu tun«¹²³ – man könnte präzisieren: nach der Lehrstunde katastrophischer Irrtümer das Richtige zu tun. Vertrauen in die Lehre, die der Fortgang der Zeit mit sich bringen würde, befördert in dem Moment einen fatalen Attentismus, in dem es sich vom institutionell-verfassungsförmigen Rahmen der liberalen Demokratie ablöst. Außerhalb dieses Rahmens sollte der Schaden Dimensionen annehmen, die sich nicht mehr als Kosten eines Lernprozesses rechtfertigen lassen, ohne dass vernunftoptimistische Geschichtsteologie in Zynismus kippt.

10.4 Leonard Nelson und der Traum von der philosophischen Autokratie

10.4.1 Demokratie, Demagogie und verweigerter Mitleidenschaft

Wenn die Demokratie einen Grundbestand an homogenen Wertvorstellungen erfordert, wie Hermann Heller argumentiert hat, dann erscheint im Lichte des Vorhergehenden die Einsicht in den Wert der demokratischen Verfahrensweisen als deren wichtigste. Über den Wert der Demokratie als Regierungsform und Instrument, das – wie von Franz Staudinger argumentiert wurde – die Bewusstmachung und Korrektur von Fehlern erlaubt und somit katastrophale politische Entwicklungen unwahrscheinlicher macht, klärt aber nichts besser auf als die Folgen der Aufgabe der Demokratie. Die epistemische Homogenisierung erfolgt durch eine einende Schmerz- und auch Schuld Erfahrung, in der sich die Alternativen zur Demokratie selbst restlos diskreditierten. Dies ist die Annahme, die Kelsens Haltung am Ende der Weimarer Republik zugrunde liegt.

Die historische Erfahrung mit dem Faschismus und ihre Folgen haben dieser Haltung eine gewisse Bestätigung zuteilwerden lassen. Gleichmaßen kann aber der Nationalsozialismus als stärkstes Argument dafür gelten, dass die möglichen Kosten diktatorischer Machtausübung auf der Basis einer totalitären Ideologie zu hoch sind, als dass das Ablassen von einem Versuch der gewaltsamen Gegenwehr zulässig wäre.¹²⁴ Die Rede von einer läuternden Katastrophe des Nationalsozialismus, die eine Verfestigung des demokratischen Gedankens in Deutschland

¹²³ Kelsen (1964): Die Idee des Naturrechts, S. 101.

¹²⁴ Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland fixiert entsprechend als eine der weltweit wenigen Verfassungen im Artikel 20 ein Widerstandsrecht der Bürger gegen Versuche der Abschaffung der

und Österreich gebracht hätte, wäre schlicht zynisch. Sieht man von der Frage der Rechtfertigung der Opfer ab, die im Abwarten des Scheiterns der Diktatur in Kauf genommen werden, stellt sich in Bezug auf den Gedanken der läuternden Wirkung der Katastrophe die Frage, ob aus diesem überhaupt ein politisches Handlungsprinzip abgeleitet werden kann. Mit katastrophischen Peripetien zu kalkulieren bedeutet, praktisches Eingreifen preiszugeben zugunsten einer Glaubenshaltung, die darauf vertraut, dass sich die Probleme des Gemeinwesens von selbst lösen. Wenn Politik jedoch in der bewussten Formung des Gemeinwesens nach Maßgabe von Vorstellungen von deren guter und gerechter Einrichtung besteht, ist das passive Aussetzen des Gemeinwesens zugunsten katastrophisch-zerstörerischer Gewalten mit dem Handlungssinn von Politik nicht vereinbar.

Das Sich-Verlassen auf die baldige Selbstentzauberung des Nationalsozialismus ließ zahlreiche, zu viele seiner Gegner eine passive Haltung angesichts der fatalen Entwicklungen einnehmen.¹²⁵ Die Weimarer Republik ging entsprechend weitgehend ohne heroischen Widerstand unter.¹²⁶ In seinem unter dem Eindruck des Erfolgs faschistischer Bewegungen in Europa entstandenen und 1937 erschienenen Aufsatz »Militant Democracy and Fundamental Rights«, in dem der Begriff der wehrhaften Demokratie in die staatsrechtliche Diskussion eingeführt wurde, führt Karl Loewenstein den Erfolg des Faschismus direkt auf die im Glauben an die Durchsetzung der Wahrheit begründete demokratische Toleranz zurück, wie sie bei Kelsen zu finden ist. Die Weimarer Republik ragte dabei für Loewenstein im Punkt der im demokratischen Glauben begründeten Verletzbarkeit in negativer Weise heraus:

They exploit the tolerant confidence of democratic ideology that in the long run truth is stronger than falsehood, that the spirit asserts itself against force. Democracy was unable to forbid the enemies of its very existence the use of democratic instrumentalities. [...] The lack of militancy of the Weimar Republic against subversive movements, even though clearly recognized as such, stands out in the post-war predicament of democracy both as an illustration and as a warning.¹²⁷

Es könnte nun den Verfechterinnen und Verfechtern der Demokratie in Weimar wie heute unterstellt werden, dass sie selbst eine alles andere als sichere Wette eingehen, wenn sie mit Blick auf die stets »zu früh« und unvorbereitet erhaltenen politischen Freiheiten und Rechte ihre Erwartungen auf den durch die demokratischen Verfahren ermöglichten Erziehungs- und Lernprozess richten. Unvorbe-

demokratischen Ordnung; vgl. Absatz 4: »Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.«

¹²⁵ Vgl. Tüchel (2005): Personen und Positionen im Widerstand, S. 28 f.; Zerback (2022): Triumph der Gewalt, S. 53–64.

¹²⁶ Vgl. Faulenbach (2023): Die Weimarer Republik, S. 32.

¹²⁷ Loewenstein (1937): Militant Democracy and Fundamental Rights, S. 424.

reitet auf die Freiheit, die ihnen gegeben wurde, sind sie leichte Opfer derjenigen politischen Akteure, die Unwissen und Unerfahrenheit zu ihrem Vorteil nutzen wollen und denen die Demokratie die Möglichkeit zum ungehinderten Agieren gibt. Die Demokratie nimmt damit die Möglichkeit der Katastrophe leichtfertig in Kauf. Die Frage ist dann, ob angesichts der möglichen schwerwiegenden Kosten der Irrwege es zu rechtfertigen ist, diese Wette einzugehen – insbesondere in dem Fall, dass eine alternative politische Ordnung denkbar ist, die den Schutz vor katastrophischen Entwicklungen garantieren könnte.

Als vehementer Kritiker des Glaubens in den epistemischen Wert der Demokratie, der die Möglichkeit einer solchen nicht-demokratischen, nicht-katastrophischen politischen Ordnung vertrat, sollte sich nach der Revolution von 1918/19 Leonard Nelson profilieren. Im Spektrum des in größten Teilen antirationalistischen und konservativen antidemokratischen Denkens der Weimarer Republik¹²⁸ hebt sich Nelson dabei dadurch ab, dass die Grundlage seiner Gegnerschaft die gefiltert durch das Werk Jakob Friedrich Fries' rezipierte praktische Philosophie Kants ist, während seine politische Affiliation seit der Revolution bei der Sozialdemokratie liegt. Der Ausgangspunkt Nelsons ist die Kritik des Anspruchs der Demokratie, ein Arrangement zu sein, das die Urteilsfähigkeit der Bürgerschaft mit Blick auf Fragen der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls zur Entfaltung bringt.

Wollte man behaupten, so Nelson in seinem *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, »daß die unvernünftigen Bestrebungen der einen und anderen Parteien einander am Ende ausgleichen, die einander ergänzenden, vernünftigen sich dagegen allerseits durchsetzen würden«, so »käme dies dem optimistischen Glauben an die gütige Natur gleich, kraft deren sich die Vernunft selbst Bahn bricht.«¹²⁹ Mit der Rede von der »gütigen Natur« weist der Neukantianer auf einen Punkt hin, der ihm in einer Haltung wie der Cohens oder Kelsens als entscheidende Schwachstelle erscheint: nämlich auf den Umstand, dass diejenigen, die von einem erzieherischen Wert der Demokratie sprechen, die Erziehung einem Prozess überlassen, der sich ihrer Verfügungsmacht entzieht. In einem 1920 gehaltenen Vortrag mit dem Titel »Erziehung zum Führer« konfrontiert Nelson jene, die erwarten, »daß das Volk durch seine Erfahrung gewitzigt wird, die es in politischer Selbstständigkeit erwirbt«, und sich dabei auf das Beispiel der »Festigkeit und Erfolgssicherheit der englischen Politik« berufen, die einer »jahrhundertelangen stetigen Selbsterziehung des Volkes zu danken« sei, mit folgenden Fragen: »Woher wissen sie denn, daß das Volk gerade die Erfahrungen machen wird, die ihm nützen, und nicht solche, die es in den Abgrund treiben? Und selbst

128 Vgl. Sontheimer (1962): Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik; Breuer (1993): Anatomie der konservativen Revolution; Stern (2018): Kulturpessimismus als politische Gefahr.

129 Nelson (1923): *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, S. 563.

wenn das Erfahrungsmaterial an sich hinreichend günstig sein sollte, wer bürgt dafür, daß es richtig ausgelegt und zum Heil des Volkes genutzt wird?«¹³⁰

Die überzeugten Demokratinnen und Demokraten setzen nach Nelson auf einen erzieherischen Automatismus der Demokratie, deren Wirksamkeit betreffend aber Skepsis anzumelden sei. Das Eintreten des Selbsterziehungsprozesses, das Lenken des Verlaufs der demokratischen Entwicklung in eine wünschenswerte Bahn, hängt von unüberblickbaren und kontingenten Faktoren ab und ist letztlich nicht zu garantieren. Die Chancen, dass die herrenlose Selbsterziehung des Volkes in der Demokratie sich zu vertretbaren Kosten vollzieht, werden durch die Bemühungen von bestimmten Akteuren, aus der politischen Unreife Profit zu schlagen und sie als Grundlage ihres politischen Geschäfts auf Dauer zu stellen, erheblich gemindert.

Nelson bringt hier die Figur des Demagogen ins Spiel, der seit Beginn der okzidentalen politischen Philosophie das zentrale Argument gegen die Demokratie darstellt. »Die Demokratie ist nicht die große Arena, aus der der Tüchtigste als Sieger hervorgeht«, heißt es in seiner im Juli 1919 erstmals gehaltenen Rede »Demokratie und Führerschaft« offensichtlich gegen die Vorstellung der Demokratie als Bestenauslese gewendet, wie sie besonders prominent von Max Weber vertreten wurde. Der Göttinger Philosoph fährt fort: »Sie ist die Narrenbühne, auf der der pfiffigste oder bestbezahlte Schwätzer dem vornehmen und nur auf seine gute Sache bauenden Charakter den Rang abläuft.«¹³¹ In der Demokratie würden

die Methoden der *Demagogie*, d. h. der Verführung der Massen durch Überredung [entscheiden], und es hat derjenige den Vorsprung in der Chance, innerhalb der Demokratie zur Führung zu gelangen, der diese Methoden am besten handhabt, der also der Masse am geschicktesten zu schmeicheln versteht, der ihr die lockendsten Vorteile verspricht und der am skrupellosesten den Kampf mit seinen Rivalen führt. Aber es bedarf nicht einmal der Bemühungen des eigenen Geistes, um den Gegner aus dem Felde zu schlagen. Es genügt, daß einem der Zufall äußere Glücksgüter in den Schoß geworfen hat, um die öffentliche Meinung zu kaufen. Denn zu einer Zeit, in der die Kunst des Lesens hinreichend verbreitet ist, leistet die Monopolisierung der Presse das gleiche wie der Beichtstuhl des Priesters bei ungebildeten Völkern.¹³²

Nelsons Angriff auf die Demokratie ist keineswegs originell, sie bedient sich traditioneller Topoi der Demokratiekritik. Die klassische, bis heute aufschlussreiche Behandlung des Problems des Demagogen in der politischen Philosophie ist bei Platon zu finden. Platon, der wie John Stuart Mill, Cohen und auch Nelson Politik als eine idealiter erzieherische Tätigkeit versteht, sieht im Tun des Demagogen

130 Nelson (1971): Erziehung zum Führer, S. 501.

131 Nelson (1972): Demokratie und Führerschaft, S. 406; vgl. Weber (1988): Wahlrecht und Demokratie in Deutschland.

132 Nelson (1972): Demokratie und Führerschaft, S. 404, Hervorhebung im Original.

genau das Gegenteil einer solchen verwirklicht. Im *Gorgias* fragt Sokrates bezüglich der großen Redner, von denen Größen der athenischen Politik wie Perikles, Miltiades und Themistokles angeführt werden, seinen Gesprächspartner Kallikles:

Scheinen dir etwa die Redner immer in Beziehung auf das Beste zu sprechen, dieses im Auge habend, daß die Bürger möglichst gebessert werden durch ihre Reden? Oder gehen auch diese nur darauf aus, sich den Bürgern gefällig zu machen, und behandeln, ihres eigenen Vorteils wegen den gemeinsamen vernachlässigend, das versammelte Volk wie Kinder, indem sie ihm nur Vergnügen zu machen suchen, ob es aber besser oder schlechter werden wird dadurch, sich nicht kümmern?¹³³

Die demagogische Politik erscheint bei Platon als mit der Schmeichelei¹³⁴ untrennbar verbunden, die das Volk in seinen Vorurteilen bestätigt und ihm die Konfrontation mit den Grenzen seiner Kompetenzen erspart, womit auch die Möglichkeit der Entwicklung seiner Potentiale beschnitten und es im Zustand der unvollkommenen Mündigkeit gehalten wird, zum anderen aber mit dem Angebot eines momentanen Genusses, über dessen wahre Kosten und Folgen das Volk im Unwissen gelassen wird. Aus beidem folgt aber, dass der Demagogie eine unvermeidlich intolerante, tyrannische Tendenz innewohnt. Die Schmeichelei führt nämlich zur Selbstüberschätzung, zur Unfähigkeit, Kritik zu ertragen, die eigenen Irrtümer zuzugestehen oder gar eine Selbstkorrektur vorzunehmen. Sie flößt dem Volk einen Hochmut ein, den man selbst als genusshafte Haltung gegenüber dem eigenen, als makellos imaginierten Selbst beschreiben kann, und der Lernprozesse, wie sie im Vorhergehenden diskutiert wurden, verhindert.

Die bleibende Aktualität Platons aus der Erfahrung der attischen Demokratie gewonnener Beschreibung der demagogischen Mechanismen wird in gleichem Maße im Lichte von Ereignissen der Zwischenkriegszeit wie von Entwicklungen in der Gegenwart deutlich. Der Demagoge ist, so Platon, mit einem Koch, Bäcker oder Schankwirt zu vergleichen, der in der Frage der Sorge um den eigenen Leib den angenehmen und gerne angenommenen Ratschlag gibt, das zu sich zu nehmen, wonach es einem gerade gelüftet, während die Ärzte und Turnmeister als Vertreter der Vernunft mit unerfreulichen Kuren und Übungen aufwarten. Beim Eintreten des unausweichlichen Resultats, nämlich der gesundheitlichen Krise, erfolgen jedoch nicht Einsichtsgewinn und Umkehr, sondern im Gegenteil der Angriff gegen jene, die eben vor diesen Folgen gewarnt haben:

133 Platon (1963): *Gorgias*, 502e, S. 259.

134 Neben Platon und Aristoteles ist hier auch Aristophanes mit seiner Komödie *Die Ritter* zu nennen, wie Renate Zoepfel darlegt: Zoepfel (1974): *Aristoteles und die Demagogen*, S. 77 f.

Die Leute aber werden aus Unkunde nicht diese, von denen sie so bewirtet wurden, beschuldigen, daß sie Ursache an ihren Krankheiten wären und an dem Verlust ihrer bisherigen Wohlbeleibtheit, sondern diejenigen, welche alsdann gerade um sie sind und ihnen Rat geben, wenn nämlich die ehemalige Überfüllung ihnen lange hernach Krankheiten zuzieht, da sie ihnen so ganz ohne alle Rücksicht auf die Gesundheit gewährt wurde, diese werden sie beschuldigen und tadeln und ihnen Übles zufügen, wenn sie vermögen; jene früheren aber, die eigentlich Schuld an dem Übel sind, werden sie loben.¹³⁵

Die Demagogie macht die Fähigkeit, aus Irrtümern und Scheitern zu lernen, zunichte, indem sie den Geist der Hybris kultiviert. Sie bleibt aber nicht bei der Unbelehrbarkeit stehen. Die Genusshaltung gegenüber dem eigenen makellosen Selbst, die zur Lernresistenz führt, schlägt in Aggression gegen Kritiker und Gegenstimmen um, die als Störung des Genusses ausgeschaltet werden sollen.

Die Demagogie strebt danach, die Subjekte im Zustand der Unvorbereitetheit zu halten, sie stellt die Gefahr der scheiternden Mündigkeit dar. Die unvorbereiteten Einzelnen werden in der Demokratie von dem Tag an, in dem sie in den Besitz eines demokratischen Machtanteils gelangen, Kräften ausgesetzt, die aus ihrer fehlenden Qualifikation zur Ausübung von Macht Gewinn zu schlagen suchen. Ein entsprechendes Bild der Demokratie findet sich auch bei John Stuart Mill, der im Vorhergehenden als Gewährsmann des erzieherisch-liberalen Demokratieverständnisses diskutiert wurde. Entgegen dem sonst optimistischen Grundton seiner politischen Philosophie schreibt Mill an einer Stelle seiner *Considerations on Representative Government*:

Wenn auch die meisten Zeitgenossen im Gegenteil glauben, daß die Entwicklung der Dinge insgesamt zum Fortschritt tendiert, sollten wir doch nicht vergessen, daß ein ständiger, unablässig strudelnder Sog aus all der menschlichen Torheit aus allen Lastern, Versäumnissen, aller Trägheit und Gleichgültigkeit die Angelegenheiten der Menschen zum Schlechteren herabzieht und nur durch die Anstrengungen, die einige Wenige unablässig, andere von Zeit zu Zeit zur Erreichung guter und würdiger Ziele aufbieten, unter Kontrolle gehalten und daran gehindert wird, alles mit sich fortzureißen.¹³⁶

Der demokratische (Selbst-)Erziehungs- und Lernprozess ist in dieser Darstellung abhängig von heroischen Individuen, die sich der permanenten, in den Unzulänglichkeiten des Demos begründeten Tendenz hin zum Irrtum und zur Illusion entgegensetzen und ohne die die Entwicklung der »menschlichen Natur und der Lebensumstände« nicht lediglich stagnieren, sondern sich regressiv zum Schlechten entwickeln muss. Ohne die Gegenkraft der politisch Erziehenden würde

¹³⁵ Platon (1963): *Gorgias*, 518 d, S. 274 f.

¹³⁶ Mill (1971): *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie*, S. 45. Die Übersetzung von Hannelore Irle-Dietrich wurde hier leicht überarbeitet.

dieser Prozeß [...], sobald einmal in Gang, mit wachsender Schnelligkeit immer unaufhaltsamer fortschreiten, bis zuletzt ein Zustand erreicht wäre, wie er im Verlauf der Geschichte wiederholt beobachtet werden kann [...]: wo eigentlich nichts außer einer übermenschlichen Kraft imstande ist, einen Umschwung herbeizuführen und den Anstoß zu einer neuen Aufwärtsentwicklung zu geben.¹³⁷

Mill, der mit Nelson die pessimistische Einschätzung der Befähigung des Volkes zur politischen Urteilsbildung teilt, ist weit davon entfernt, einen erzieherischen Automatismus der Demokratie anzunehmen. Wo die Demagogie an die Macht gelangt ist, muss die Arbeit ihrer Opponenten es sein, den Prozess der Enttäuschung und Desillusionierung bei der Anhängerschaft demagogischer Politiker und Politikerinnen durch das Aufzeigen von unerfüllten Versprechungen, von ungerechten oder ineffizienten politischen Maßnahmen usw. möglichst zu beschleunigen. Je früher die Enttäuschung eintritt, desto geringer der durch die demagogische Politik entstehende Schaden, der sowohl ihre Anhänger wie auch ihre Gegner betrifft. Aus diesem Grund hat der britische Liberale argumentiert, dass die Unterdrückung des Andersdenkenden letztlich einem selbst zum Nachteil gereichen muss.¹³⁸

Bereits im Kaiserreich kalkulierten Politiker mit der eigenen Sache zugutekommenden Enttäuschungseffekten. Die Erwartung, von den Enttäuschungen profitieren zu können, die Wähler demagogischer Parteien erleben müssen, war etwa für Friedrich Naumann die Grundlage der Zuversicht, als eine sich vor allem aus dem Kreis der Bildungselite rekrutierende Kraft, wie sie der Liberalismus war, in der Massendemokratie erfolgreich sein zu können.¹³⁹ Ähnlich hat August Bebel für die Sozialdemokratie erwartet, von der Selbstentzauberung des politischen Antisemitismus als Bewegung von »kleinbürgerlichen und kleinbäuerlichen Schichten«¹⁴⁰, also solchen sozialen Segmenten, die durch die Entwicklung des Kapitalismus unter besonderen Druck geraten und die in den Augen Bebels als Klassen dem Untergang entgegensehen müssen, profitieren zu können. Der Antisemitismus verfüge weder über eine zutreffende Situationsbeschreibung noch über politische Lösungen für die Misere seiner Anhängerschaft, nur über ein Feindbild und phantastische Versprechungen. Seine Attraktivität liege im An-

137 Ebd., S. 46.

138 Vgl. Mill (2018): Über die Freiheit, S. 49.

139 Naumann bezog sich dabei auf die Sozialdemokratie, von der er erwartete, dass sie in Regierungsverantwortung die Hoffnungen ihrer Wählerschaft enttäuschen würde: Als 1896 im Nationalsozialen Verein über eine Ausweitung des Reichstagswahlrechts auf die Gemeindewahlen diskutiert wurde, trat er für diese ein, weil er von scheiternden sozialdemokratischen Kommunalregierungen insbesondere in den großen Städten einen Erziehungseffekt erwartete, der seiner Partei zugutekommen würde. Vgl. Gagel (1958): Die Wahlrechtsfrage in der Geschichte der deutschen liberalen Parteien 1848–1918, S. 150.

140 Bebel (1893): Antisemitismus und Sozialdemokratie, S. 224.

gebot begründet, die Realität der kapitalistischen Entwicklung, die ganze soziale Schichten obsolet werden lässt, zu leugnen, seine Stärke werde damit notgedrungen mit der Zunahme der Krise noch zunehmen, bevor seine Implosion angesichts der Uneinlösbarkeit seiner Versprechungen eintritt. Aus diesem Grund verbot Bebel der Sozialdemokratie alle Versuche, selbst vom »Drange, um jeden Preis gerettet zu werden«¹⁴¹, durch unerfüllbare Versprechungen momentan zu profitieren, und ermahnte sie, auf das nachhaltigere, aus der Enttäuschung entstehende Vertrauen zu warten. Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass Bebel hier mit Kosten kalkuliert, die eine Minderheit unverhältnismäßig stark betreffen würden; eine Gruppe, die nicht mehr nur an Fehlern *mit*leiden würde, sondern das direkte Opfer einer hassgetriebenen, den Gedanken der Rechtsgenossenschaft offen negierenden Politik wäre.

Dieses Vertrauen in demokratische Selbsterziehung setzt aber eine Haltung der Toleranz und sogar der Rezeptivität gegenüber Dissens und Kritik bei den betreffenden Subjekten voraus. Es steht in einem Gegensatz zur Struktur der Selbstillusionierung, die schon von Platon als konstitutives Moment der Demagogie beschrieben wird. Der besonders verheerende Zug der Demagogie liegt darin, dass in ihr die Prekarität des epistemischen Weltbezugs, aber auch des Selbstbildes des demagogisch glorifizierten Subjekts durch Gewalt zu kompensieren versucht wird. Die spezifische Form des inadäquaten Umgangs mit epistemischer Unsicherheit, die das unter dem Einfluss der Demagogie stehende Subjekt an den Tag legt, könnte als *politische Dummheit* bezeichnet werden.¹⁴² Die inadäquate Reaktion auf Unsicherheit besteht im Versuch, eine bestimmte handlungsleitende Repräsentation der Welt durch Aggression gegen die im Kritiker und in der Gegenstimme verkörpert auftretende Störung zu stabilisieren. Treffend wird die so verstandene Dummheit in Henrik Ibsens Drama *Ein Volksfeind* literarisch behandelt, in dem eine kleinstädtische Gemeinschaft auf die Entdeckung von Verunreinigungen im Wasser ihres neu eröffneten Kurbades, von dem sie das Anwachsen ihres Wohlstandes erwartet, in der Weise reagiert, dass sie den Entdecker dieser Verunreinigungen – ein Arzt und selbst Sohn der Stadt – in einer öffentlichen Versammlung zum Lügner und Volksfeind erklärt und aus der Stadt jagt, um weiter am kollektiven Traum vom baldigen Wohlstand festhalten zu können. Das Bekanntwerden dieser Verunreinigungen in der Öffentlichkeit, das den Kurort um

141 Ebd., S. 232.

142 Vgl. Warren (2018): *The Maturity of Stupidity*, S. 19 f.: »The constitutive incorrigibility of stupidity is all the more aggressive, the more it announces and celebrates itself as stupendously smart while gliding down the grand escalator of its own self-oblivious idiocy.« Der Vortrag »The Impenetrability of Stone. A Phenomenological Critique of Stupidity«, den Nicolas de Warren am 14. 11. 2016 in Wien gehalten hat und in dem das Verhältnis von Aggression und Dummheit noch ausführlicher als in der zitierten Publikation zum Thema wurde, hat dem Autor wichtige Denkanstöße gegeben.

seinen Ruf bringen und ruinieren wird, ist das vorauszusehende katastrophale Resultat dieser Handlungen.¹⁴³

Der »Aberglauben« an den – wie Leonard Nelson schreibt – »Zauber, durch Beschlüsse und Abstimmungen Tatsachen zu schaffen oder zu vernichten«,¹⁴⁴ ist der Ausgangspunkt der aggressiven Selbstbegründung und Selbststabilisierung des Subjekts. Politische Illusionen müssen ebenso wie das Bild von der eigenen Makellosigkeit früher oder später am Druck des Realen zerbrechen, aber nicht ohne vorher großen Schaden anzurichten. Dummheit ist nicht der bloße kognitive bzw. epistemische Mangel, der zu einer defizienten Beurteilung von Sachverhalten führt, sondern eher eine soziale Verhaltensweise, durch die diese Mängel zu kompensieren versucht werden, sowie eine moralische Qualität des Subjekts, das diese Verhaltensweisen als zulässig erachtet. Sie reagiert auf die Widerlegung ihrer Anschauungen oder nur auf deren Infragestellung mit Ressentiment und Aggression gegen denjenigen, von dem diese ausgehen. Sie wertet alle Verunsicherungen, die vom störenden Anderen ausgehen, als Angriffe, die es abzuwehren gilt, und deutet die Bestätigung und Kritik ihrer Überzeugungen in den Kategorien der Freundschaft und Feindschaft, der Solidarität und Nicht-Solidarität.¹⁴⁵

Der Umstand, dass die für die politische Dummheit charakteristische Abwehrhaltung gegenüber jeder Kritik im Versuch liegt, ein bestimmtes, genusshaft erlebtes Selbstbild aufrecht zu erhalten, legt nahe, die Untugend der Dummheit in einen Zusammenhang mit der Untugend der Eitelkeit zu bringen. Robert Musil spricht dementsprechend in seiner Rede »Über die Dummheit« von 1937 von einer »intimen Beziehung«¹⁴⁶, die beide verbindet. Die Sprache der Demagogie ist natürlich voller Mittel, um diese Untugend zu fördern; die Eitelkeit nicht eines Individuums, sondern eines Kollektivsubjekts: des als Souverän adressierten Volkes, von dessen Größe und Stärke oder historischer Bestimmung die Rede ist und das von dem Genuss des ihm vorgehaltenen Bildes seiner selbst abhängig gemacht werden soll. Je maßloser aber die Selbstüberhöhung, die von den Verführten verinnerlicht wird, desto größer der Druck, der vom Realen ausgeht, und desto häufiger die Störungen durch Kritik und Gegenrede. Entsprechend müssen sich auch die aggressiven Gegenreaktionen verschärfen und sich das Verlangen nach der Ausschaltung des störenden Anderen intensivieren.

Als eine soziale Verhaltensweise schafft die Dummheit im Zuge des gemeinsam geführten Kampfes um die Aufrechterhaltung der instabilen Welt- und Selbstrepräsentationen eine spezifische Form der Solidarisierung – eine

143 Vgl. Ibsen (2019): Ein Volksfeind.

144 Nelson (1972): Lebensnähe, S. 370.

145 Vgl. Roberts-Miller (2017): Demagoguery and Democracy, S. 6 f.

146 Musil (2019): Über die Dummheit, S. 22.

Solidarisierung gegen den gemeinsamen Feind, die umso enger und zugleich aggressiver ausfallen muss, je stärker unter der Fassade der apodiktisch vorge-tragenen Gewissheiten die unterdrückte und geleugnete Verunsicherung ausge-prägt ist, die durch Aggression und in letzter Konsequenz Gewalt kompensiert werden soll. Die politische Dummheit stellt eine eigene Form der epistemischen Vergemeinschaftung dar, die gleichsam als eine pervertierte Umkehr der Ver-gemeinschaftung durch einen sich diskussionsförmigen und im Wechselspiel politischer Lager und Regierungen vollziehenden Prozess der Wahrheitssuche, wie er bei Mill, Kelsen und Cohen zu finden war, gesehen werden kann. Der Konsens ist hier nicht das Resultat eines kommunikativen Prozesses und liegt nicht in der Zukunft, sondern wesentlich in der Vergangenheit, am Ursprung der Vergemeinschaftung, und soll fest und unangefochten bleiben: das Vor-urteil, der Gemeinplatz, die Illusion. Es ist eine Vergemeinschaftung in Form einer komplizenhaften Abdichtung einer Illusion gegen jede Möglichkeit der Widerlegung. Diese Vergemeinschaftungsform findet natürlich in der liberalen Demokratie nicht die ihr adäquaten institutionell-politischen Bedingungen. Das Medium dieser Vergemeinschaftung ist nicht die Diskussion, sondern die Einigkeit bekundende, die Gemeinschaft bekräftigende Akklamation von politischen Losungen oder Führern, ihre Haltung gegenüber Opposition und Minoritätspositionen ist die der repressiven Intoleranz, gegenüber der Pluralität der konkurrierenden Meinungen das Streben nach ihrer möglichst schnellen Ausschaltung zugunsten des eigenen Überzeugungssystems. Die Demagogie als die politische Ausbeutung politischer Unreife und Kultivierung politischer Dummheit strebt also zu einer institutionell-politischen Form hin, deren Zweck der ist, möglichst alle Störungen des narzisstischen Selbstgenusses zu unterbin-den und den irreführten Demos »unter sich« sein zu lassen.

Gegen die Gefahr der Demagogie ist die Demokratie nicht abzusichern. Wer ihren Wert darin sieht, ein Instrument der sozialen Erziehung und der kollektiven Wahrheitssuche zu sein, der muss eingestehen, dass sie dieses Potential nur zu einem enormen Risiko zu realisieren imstande ist. Die Demokratie ist nicht nur ein Mittel, das die Einlösung des Zweckes nicht garantieren kann, sondern auch mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit in einer diesem Zweck entgegengesetzten Weise gebraucht werden wird. Die Frage stellt sich also, ob sie angesichts dieses Risikos wirklich als das geeignetste Mittel zum Zweck gelten kann.

Die Demokratie trägt nicht nur schwer zu verantwortende hohe Risiken in sich, sie verlangt auch von jenen, die sich gegen die Verführungen des Demago-gischen stemmen, das Äußerste an Einsatz ab, bei dem das Versagen bedeuten würde, die Folgen von als solche erkannten Irrtümern und Illusionen mittragen zu müssen. Das Kampffeld insbesondere der jungen Demokratie ist dabei eines, das als Folge der Unvorbereitetheit der Bürgerschaft die Chancen der Demago-

gie vermehrt. Angesichts des Umstands, dass die Demokratie stets dafür Unvorbereiteten und nicht Qualifizierten einen Anteil an der Macht in die Hände legt, erscheint das Auftreten der Demagogie im frühen Stadium einer Demokratie geradezu als unvermeidbar. In diesem Sinn ist der Hinweis Leonard Nelsons auf die »jahrhundertelange stetige Selbsterziehung« des englischen Volkes zu verstehen, die mit Blick auf die Qualität des Outputs des zum Vorbild genommenen britischen Parlamentarismus in Rechnung zu stellen wäre.

Der Ausgangspunkt der politischen Philosophie Nelsons ist die Weigerung zur Mitleidenschaft, die der Selbsterziehungsprozess des Volkes für den Philosophen als zur Regierung zumindest besser Qualifizierter bedeuten würde. Die Bereitschaft zu demokratischer Mitleidenschaft beruht auf unbeweisbaren Glaubenssätzen. Das auf Sokrates zurückgehende Ringen der Philosophie mit der Demokratie versteht der Philosoph als eines zwischen unversöhnlichen Gegnern. Ein Urteil wie das oben zitierte, das die Demokratie schlichtweg zur »Narrenbühne« erklärt, macht deutlich, dass in Nelsons elitär-pessimistischer – man könnte allerdings auch sagen: fatalistischer – Anschauung in der Demokratie notwendigerweise Wissen und Vernunft der Demagogie als organisierter politischer Ausbeutung politischer Unreife unterliegen müssen. Die Demokratie setzt nämlich für ihren nichtkatastrophischen Verlauf beim Volk jene Urteilsfähigkeit voraus, die sie als Prozess seiner Selbsterziehung erst hervorbringen soll.¹⁴⁷ Angesichts dieses Dilemmas bleiben denen, die sich der Minderheit einer epistemischen Elite zuordnen, entweder die Option einer heroisch-selbstlosen Auslieferung an die übermächtigen irrationalen Kräfte in der Demokratie oder aber der Versuch, letztere bei der ersten sich bietenden Gelegenheit abzuschaffen und durch eine Form von Epistokratie zu ersetzen, um so dem Schaden zuvorzukommen.

Die Weigerung zur Mitleidenschaft als Prinzip der politischen Philosophie Nelsons wird deutlich etwa in der Auseinandersetzung mit Anna Siemsen, der sozialdemokratischen Pädagogin und damit Rivalin des ebenfalls in der sozialdemokratischen Jugendarbeit engagierten Nelson. In einer Auseinandersetzung mit dem Kreis junger Aktivistinnen und Aktivisten, den Nelson um sich versammelt hatte und die die Schaffung einer »Partei der Vernunft« mit dem Ziel der Ersetzung der Demokratie durch ein epistokratisch-meritokratisches System anstrebten, bezeichnet Siemsen in einem Aufsatz von 1919 Nelsons »tief eingewurzelte Überzeugung vom Irrtum der Demokratie, vom Herrscherrecht der Geistigen« und »von der blinden Masse« als einen »eingewurzelt deutsch[en] [...] Gedanke[n]«, der gleichermaßen »antieuropäisch«, »wirklichkeitsfremd und

¹⁴⁷ Vgl. die Auseinandersetzung Nelsons mit Tomáš Garrigue Masaryks Idee des neuen demokratischen Menschen im Anhang der zweiten Auflage von *Demokratie und Führerschaft*; Nelson (1972): Demokratie und Führerschaft, S. 514 f.

[...] ungläubig pessimistisch«¹⁴⁸ sei. Dabei teilt sie mit Nelson die Auffassung, dass »Politik, die den Namen verdient«, als Erziehung zu verstehen sei. Erziehungsprozesse seien aber nicht ohne Irrtümer und Irrwege der zu Erziehenden möglich. In einem noch früheren, bereits 1916 in den *Jungsozialistischen Blättern* mit dem Titel »Vom Geist der Demokratie« erschienenen Beitrag formuliert Siemsen als Losung der Demokratie: »Gib allen so viel Freiheit, daß sie die Möglichkeit haben, Irrtümer zu begehen.«¹⁴⁹ Nelson wolle nun nach Siemsen nicht bestreiten, »daß nur *der* ein guter Erzieher sein wird, der seinen Zöglingen die Freiheit gibt, die sie brauchen, um Irrtümer zu begehen und aus ihren eigenen Irrtümern zu lernen.«¹⁵⁰ Jedoch beschränke er diesen pädagogischen Grundsatz im Feld der Politik auf ein noch nicht bestehendes Arrangement, in dem der zu Erziehende wie der Erzieher vor verheerenden Konsequenzen solcher Irrtümer bewahrt werden. Die Vorstellung eines Lernprozesses auf Kosten politischer Katastrophen sei ihm ein Skandalon, in das einzuwilligen er nicht bereit sei.

»Der im soziologischen Denken Ungeübte könnte«, wie Nelson in seiner Replik auf Siemsen mit einem für ihn typischen süffisanten Unterton formuliert,

über [...] Bedenken stolpern. Er könnte neben dem Nutzen, den der eine davon hat, aus seinen Irrtümern zu lernen, den Schaden bedenken, den der andere davon hat, daß er das Opfer dieser Irrtümer wird. Und so könnte er auf die Frage verfallen, ob die Menschen wirklich zu nichts besserem bestimmt sind, als sich gegenseitig zu Opfern ihrer Irrtümer zu machen. Liegt z. B. für Anna Siemsen die Antwort auf die berühmte Frage nach dem Lohn der Opfer des Weltkrieges darin, daß der Tod der 12 Millionen sich gelohnt hat, weil er den Militaristen dazu verhilft, aus den begangenen Irrtümern zu lernen? Und liegt am Ende die Lösung der sozialen Frage darin, daß man dem Kapitalisten die Freiheit zur Ausbeutung der Arbeiter läßt, damit er aus seinen Irrtümern lernt?¹⁵¹

Zweifellos offenbart die Verwendung der politischen Katastrophe des Ersten Weltkrieges als Argument gegen die Demokratie eine polemische Strategie, kann sie doch keineswegs der Demokratie als solcher oder den demokratischen Regimen Europas allein angelastet werden. Die damit beabsichtigte Konfrontierung mit den Dimensionen des möglichen Schadens, der aus politischen Irrwegen entstehen kann, ist jedoch dennoch ein ernstzunehmendes Argument, das gegen die Demokratie und ihr Lernen auf dem Wege der Begehung von Fehlern vorgebracht werden kann – unter der Voraussetzung, dass es eine Alternative gibt, die einen besseren Schutz gegen solche Entwicklungen bieten könnte, ohne zugleich

148 Siemsen (1919): Die Partei der Vernunft, S. 50.

149 Zit. n. Nelson (1972): Demokratie und Führerschaft, S. 536.

150 Ebd., S. 537.

151 Ebd., S. 539.

das Ideal einer mündigen, lernenden Gesellschaft aufzugeben. Den Nachweis einer solchen hätte Nelson entsprechend zu leisten.

Geht man von der Möglichkeit einer undemokratischen, garantiert unkatastrophalen Politik aus, muss die Mitleidenschaft aus mehreren Gründen als ein Skandalon erscheinen. Zum einen ist die Frage zu stellen, wo die Grenzen des in Kauf zu nehmenden Preises für demokratische Selbsterziehung liegen. Der Krieg als mögliche Folge von Fehlentscheidungen ist hier trotz der in historischer Perspektive windschiefen Verwendung des Ersten Weltkriegs als Exempel bei Nelson durchaus ein erstzunehmendes Problem, ist er doch seit Sokrates' Antagonisten Alkibiades eine wiederkehrende Folge demagogischer Politik, da er, im Inneren wie Äußeren, das ultimative Mittel der aggressiven Selbststabilisierung ist.

Ein Skandalon ist die Mitleidenschaft in der Demokratie jedoch noch aus einem anderen Grund: Sie widerspricht dem Prinzip der Gerechtigkeit – zumindest der Gerechtigkeit in einer bestimmten, platonisch-aristotelischen Deutung. Die Mitleidenschaft bedeutet nämlich für den, der sie zu beklagen hat, eine Unangemessenheit nicht nur zwischen dem, was ein Individuum an Qualitäten vorzuweisen hat, und dem, was es im Gemeinwesen zu tun befugt ist, sondern auch dem, was es leistet, und dem, was ihm infolge einer bestimmten Politik zuteilwird. Die Mitleidenschaft wäre – Platon folgend – im gerechten Gemeinwesen, in dem »jeder nur eines betreiben müsse von dem, was zum Staat gehört, wozu nämlich seine Natur sich am geschicktesten eignet«¹⁵², ausgeschlossen, da hier die Inkompetenten und damit die von politischer Inkompetenz lebenden Demagogen von der Macht ferngehalten würden. Sie ist über die platonische allokative Gerechtigkeit, die jeder gesellschaftlichen Funktion die dafür geeignete Person zuweist, hinaus noch ungerecht im Sinn der aristotelischen austeilenden Gerechtigkeit, die dem Einzelnen zukommen lässt, was ihm für die Qualität seiner Leistungen gebührt. Sie lässt mit allzu hoher Wahrscheinlichkeit die Bemühungen derjenigen, die sich um Erkenntnisgewinn bemüht haben und auf der Basis von echten Einsichten auf die Geschicke des Gemeinwesens Einfluss zu nehmen suchen, an den Unzulänglichkeiten des Demos und an der Verführungskraft der Demagogie scheitern und darüber hinaus noch zum Opfer ihres Ressentiments werden. Der von Platon dargestellte Tod des Sokrates kann als der geistesgeschichtlich wirkungsreichste Vorwurf der Ungerechtigkeit gegenüber der Demokratie gelten, dessen Nachhall noch bis zum Weimarer Demokratiegegner Leonard Nelson und weiter bis zu neusten Kritiken der Demokratie reicht.

152 Platon (1978): *Politeia*, 433 a–b, S. 159.

10.4.2 Führerauslese als Zweck der politischen Ordnung

Die Argumente der allokativen und der austeilenden Gerechtigkeit werden indes von liberalen Zeitgenossen Nelsons auch zu Gunsten der Demokratie vorgebracht. Dabei wird bei der Deutung dieser Gerechtigkeitsbegriffe nicht das egalitäre bzw. nivellierende, sondern gerade das Unterschiede berücksichtigende Moment hervorgehoben. Die Demokratie ist demnach in einem allokativen und austeilenden Sinne eine gerechte Regierungsform, weil sie zumindest idealiter gerade die für die Verteilung von Macht und Verantwortung relevanten Unterscheidungen vornimmt – wenn auch erst allmählich. Richard Thoma schreibt in seinem Aufsatz »Das Reich als Demokratie« von 1930, die »Grundtendenz des liberalen Demokratismus« sei »anti-egalitär. Er fordert Gleichheit der Rechte als Grundlage des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, in dem die natürliche Ungleichheit der Menschen an Charakter und Fähigkeiten sich nun erst voll sollen auswirken können, ungestört durch Privilegien der Geburt oder des Reichtums.«¹⁵³ Gleich sollen also nur die Bedingungen sein – die politischen Rechte –, unter denen sich die natürlichen Unterschiede der Kompetenz zur Führung des Gemeinwesens ausbilden und praktisch geltend machen können.

In der liberalen Demokratie findet entsprechend, wie im Anschluss an David Koigen gesagt werden kann, eine »gegenseitige Anpassung demokratischer und aristokratischer Werte«¹⁵⁴ statt, wobei der Gedanke der Repräsentation und damit die Institution des Parlaments eine Zentralstellung einnehmen. Das im allgemeinen und gleichen Wahlrecht zum Ausdruck gelangende demokratisch-egalitäre Prinzip der gleichen Gewichtung jeder Stimme unter Absehen von individuellen Eigenschaften des Stimmberechtigten wird überwölbt durch den aristokratischen Gedanken, dass jede Stimme Ausdruck des Willens zur Gefolgschaft gegenüber einem ausgezeichneten Individuum oder einer Gruppe ist. Die Demokratie besteht also wesentlich in einer Wahl der Führenden. Sie ist gerechtfertigt, insofern sie diese Führerwahl als eine Bestenauslese mit Blick auf die Besetzung politischer Ämter umsetzt. Die Bejahung der Demokratie hängt also ab von der Fähigkeit der demokratischen Verfahren und repräsentativen Institutionen zu einer an Leistung und Exzellenz orientierten Auslese.

Die wirkungsreichste Apologie der repräsentativen Demokratie aus der Zeit der Republikgründung, die auf dieser Zweckbestimmung aufbaut, stammt von Max Weber. Das Parlament als zentrale politische Institution erhält in den Augen Webers, der noch einige Monate vor der Revolution von 1918/19 seine Überlegungen zum demokratischen Umbau nach dem Krieg unter dem Titel *Parlament und*

¹⁵³ Thoma (1930): Das Reich als Demokratie, S. 191.

¹⁵⁴ Koigen (1912): Die Kultur der Demokratie, S. 181.

Regierung im neugeordneten Deutschland publizierte, einen generellen Zuschnitt auf effiziente Führendenauslese.¹⁵⁵ Das Problem der politischen Führung erhält, folgt man Weber, erst unter den Bedingungen der Demokratie und des freien Wettbewerbs der Parteien um die Macht seine volle Gewichtung. Webers spezifische Perspektive auf diese Problematik eignet dabei ein dezidierter Blick »von oben«, nämlich von den um Macht und politische Ämter im Staat konkurrierenden Eliten her. Die gesellschaftliche Elite, die im Obrigkeitsstaat noch eher apolitisch gesonnen war, werde, so die Erwartung Webers, einen Politisierungsschub erfahren. Erst der Umstand, dass die Regierung aus dem gewählten Parlament hervorgeht, und die damit verbundene Ermächtigung des Parlaments mache nämlich die Politik für Personen von »stark[en] Machtinstinkten und sonst entsprechenden Qualitäten« attraktiv und bedinge, dass die für die höchsten politischen Ämter geeignetsten Charaktere nicht weiterhin an »Riesenunternehmungen, Kartelle, Bank- und Großhandelsbetriebe«¹⁵⁶ als Stätten der gesellschaftlichen Machtkonzentration verloren gehen.

Das Wesen aller Politik ist – wie Weber apodiktisch konstatiert – »Kampf, Werbung von Bundesgenossen und von freiwilliger Gefolgschaft«¹⁵⁷, und den aus dieser Wesensbestimmtheit folgenden Anforderungen der Politik genügen am ehesten jene, bei denen der »Wille zur Macht zu den treibenden Motiven«¹⁵⁸ zählt. *Macht* ist also der Zentralbegriff in Webers Verständnis der Berufung zum Führer, wobei er – wie im Abschnitt 4 bereits erörtert wurde – weit davon entfernt ist, einem gesinnungslosen Streben nach Macht als Selbstzweck das Wort zu reden. »Machtgefühl«, so wie es beim zur Politik Berufenen zu finden ist, ist »das Gefühl, einen Nervenstrang historisch wichtigen Geschehens mit in Händen zu halten«,¹⁵⁹ ist Wille zum Dienst an einer Sache, deren bestehende Durchsetzungschancen man zu nutzen entschlossen ist. Zur Macht wird aber diese »Leidenschaft« nur in der Verbindung mit den Qualitäten des »Verantwortungsgefühl[s]« und dem aus letzterer folgenden »Augenmaß«. ¹⁶⁰

Leidenschaft ohne diese beiden Faktoren ist Sache der von Weber verachteten »Literaten«¹⁶¹, die ihre Losungen und Forderungen in den öffentlichen Diskurs einspeisen und damit Macht als Meinungsbildner besitzen, ohne aber ihre Ideen und sich selbst in der Rolle politischer Führer durch die Übernahme politischer Ämter einer praktischen Bewährungsprobe zu stellen. Für den

155 Vgl. Weber (1988): *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, S. 365.

156 Ebd., S. 346.

157 Ebd., S. 347.

158 Ebd., S. 350.

159 Weber (1988): *Politik als Beruf*, S. 545.

160 Ebd.

161 Weber (1988): *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, S. 330.

»Berufspolitiker«¹⁶² hingegen sei das Parlament eine Schule der Verantwortungsübernahme. Im Parlament lernt der Politiker bzw. die Politikerin das Handwerk der Machtausübung (das Schmieden von Koalitionen, die Zusammenarbeit mit dem Beamtenapparat usw.), bevor er oder sie am Gipfel seiner Laufbahn aus der Rolle des Kontrolleurs der Exekutive in die des von Öffentlichkeit und Parlament kontrollierten Regierungsmitglieds wechselt.

Es ist nun interessant, dass Weber im Zusammenhang seiner Erörterungen zum Berufspolitiker einen neutralen, nicht-pejorativen Begriff der Demagogie¹⁶³ ins Spiel bringt. Die Demagogie wird nicht mehr auf eine Bedrohung für die politische Ordnung und insbesondere die epistemische Elite reduziert, sondern als Teil demokratischer Politik akzeptiert. »Demokratisierung und Demagogie gehören zusammen«, so Weber, der selbst gegen Ende seines Lebens als Wahlkampfredner für die Deutsche Demokratische Partei keineswegs vor starken rhetorischen Mitteln zurückschreckte.¹⁶⁴ Sein politisches Handeln war dabei durch seine Theorie gedeckt. »Die Bedeutung der aktiven Massendemokratisierung ist«, so Weber,

daß der politische Führer nicht mehr auf Grund der Anerkennung seiner Bewährung im Kreise einer Honoratiorenschicht zum Kandidaten proklamiert, dann kraft seines Hervortretens im Parlament zum Führer wird, sondern daß er das Vertrauen und den Glauben der Massen an sich und also seine Macht mit *massendemagogischen* Mitteln gewinnt. Dem Wesen der Sache nach bedeutet dies eine *cäsaristische* Wendung der Führerauslese.¹⁶⁵

Weber betrachtet als ideales Arrangement der demokratischen Führerauslese ein Gleichgewicht zwischen der parlamentarischen Kontrolle und dem cäsaristischen Element, zu dessen Implementierung er in seinen Überlegungen vom Mai 1918 auch das Plebiszit als »Bekennung eines ›Glaubens‹ an den Führerberuf dessen, der für sich diese Akklamation in Anspruch nimmt«¹⁶⁶, in Betrachtung zieht. Das cäsaristische Element soll jedoch durch die Kontrollfunktion des Parlaments ausbalanciert werden. »Ohne innere Katastrophengefahr vollzieht sich Aufstieg,

162 Ebd., S. 364.

163 Vgl. Llanque (2023): Demokratie, Demagogie und Populismus. In der griechischen Antike war der Begriff *δημαγωγός* (dt. *Volksführer*) keineswegs negativ besetzt. Bei Demosthenes etwa ist mit dem Demagogen der Politiker gemeint. Bei Platon, der im Kontext der griechischen Antike die wichtigste Theoretisierung der Demagogie im modernen Sinn (als *Volksverführung*) lieferte, fehlt der Begriff gänzlich. Bei Aristoteles hingegen steht der Begriff bereits für ein negativ bewertetes Phänomen der »radikalen Demokratie«. Vgl. Zoepfel (1974): Aristoteles und die Demagogen, S. 80, 83, 72.

164 Etwa in einer Wahlkampfredner aus dem Januar 1919, in der er die Einweisung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht ins Irrenhaus verlangte; vgl. Heins (1990): Max Weber, S. 76 f.

165 Weber (1988): Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, S. 393, Hervorhebungen im Original.

166 Ebd., S. 394.

Ausschaltung und Fortfall des cäsaristischen Führers am ehesten da«, so Weber, »wo die effektive Mitherrschaft machtvoller Vertretungskörperschaften die politische Kontinuität und die staatsrechtliche Ordnung in ungebrochenem Bestand aufrecht erhält«,¹⁶⁷ wo also insbesondere das Parlament auf die rechtsstaatliche Konformität des Regierungshandelns achtet.

Über die innerparlamentarische Kontrolle hinaus steht der politische Führer als »(der Sache nach) cäsaristische[r] Vertrauensmann der Massen«¹⁶⁸ unter der ständigen Beobachtung der Öffentlichkeit und damit sowohl seiner politischen Gegner wie auch seiner Anhängerschaft. Er wird damit gegebenenfalls an den »demagogisch« getätigten Versprechungen gemessen, durch die er die Zustimmung seiner Anhänger erhalten hat. Es müsste daher im Interesse der politischen Selbstbehauptung des Führers liegen, keine Versprechungen zu machen, die nicht erfüllt werden können, und daher die »massendemagogischen Mittel« nur temperiert zur Anwendung zu bringen. An diese Regel wird, so könnte man aus Webers Beschreibung des Verantwortungspolitikers folgern, der oder die politisch Führende sich umso mehr halten, je authentischer er oder sie den Weberschen Typus des Politikers aus Berufung verkörpert; denn mit exzessiven Versprechungen würde er/sie nicht nur das Vertrauen in seine Person zum Einsturz bringen lassen, sondern riskierte auch die Implosion des Glaubens an die Sache, in dessen Dienst er oder sie sich gestellt hat.

Die Koppelung von Macht- und Vertrauenserhalt – der Kampf um Macht vollzieht sich, ist einmal die Position des politischen Führers gewonnen, als ein fortgesetzter Kampf um den Erhalt des Vertrauens –, die Notwendigkeit der Bewährung vor parlamentarischer und außerparlamentarischer öffentlicher Kontrolle minimieren die Chancen des demagogischen Exzesses und der dauerhaften Ausübung von Regierungsfunktionen durch dafür Ungeeignete. Aus der Logik der Demagogie folgt daher, dass sie, die wesentlich illusionäre Lösungen zu Problemen anbietet, diesen Bewährungsprozess meiden muss, um die Illusion aufrecht zu erhalten: entweder, indem sie fortwährend parasitär von der Unzufriedenheit mit den Regierenden profitiert, ohne aber sich selbst jemals in Regierungsverantwortung zu begeben, oder aber die Möglichkeit der demokratischen Prüfung und Kritik abschafft, sobald sie zur Macht gelangt.

Dadurch, dass die Regierung nicht mehr durch die staatliche Obrigkeit eingesetzt wird, wie es in der Monarchie der Fall ist, sondern durch die Regierten ihr Mandat erhält, fällt auch die Verantwortung für das gute Regiertwerden an diese selbst. Daher liegt es im Eigeninteresse der Regierten, eine möglichst gut erwogene Wahl der politisch Führenden zu treffen und die eigene Urteilsfähigkeit bei

167 Ebd., S. 401.

168 Ebd., S. 395.

der Bewertung ihrer Handlungen zu schärfen. Es gibt eine *spezifisch demokratische Kompetenz des Sich-Anvertrauens*, die Ergebnis eines über Enttäuschungen verlaufenden Lernprozesses ist. In der Demokratie bildet sich also eine Motivkonstellation zwischen gegenüber ihrer Wählerschaft rechenschaftspflichtigen Regierenden und sich ihre Machthaber wählenden Regierten heraus, aus der, folgt man Weber, die Tendenz zu einem intelligenten Regieren und einer intelligent kontrollierenden Öffentlichkeit hervorgeht.¹⁶⁹ Die Momente der Selbsterziehung und der Führerauslese durchdringen dabei einander, hängt doch zum einem die Weise, wie die Wahl der Repräsentanten ausfällt, von der politischen Reife des *Demos* ab, während umgekehrt seine politischen Führer und Führerinnen maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklung des politischen Bewusstseins nehmen. »Toute nation a le gouvernement qu'elle mérite«,¹⁷⁰ lautet ein berühmter Ausspruch Joseph de Maistres.

Die Bestenauslese kann nun nur so effektiv ausfallen, wie die sich ihre politischen Anführer Wählenden über ein valides Kriterium verfügen, um den fähigen vom unfähigen Führer zu unterscheiden. Was indes ein fähiger Führer ist, lässt sich am ehesten vor der Kontrastfolie des versagenden Führers, insbesondere des bloßen Demagogen, lernen, dessen Versprechungen über das Machbare hinausschießen. Damit gelangt man aber wieder zu den möglichen Kosten dieses Lernprozesses. Die repräsentative Demokratie ist tendenziell gerecht im oben diskutierten Sinne der allokativen und austeilenden Gerechtigkeit, also ein System der Bestenauslese, weil ihr die Tendenz zu einem gesteigerten Verantwortungsbewusstsein der Regierten mit Blick auf die Wahl ihrer politischen Vertreterinnen und Vertreter und damit zu immer umsichtigeren Entscheidungen immanent ist. Allerdings ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass diese Urteilsfähigkeit nur auf dem kostenreichen Umweg demagogischer Episoden zu erlangen ist.

Natürlich sind das Bestehen einer solchen Tendenz und damit die Entfaltung des Potentials der Demokratie als selbstkorrektiver Prozess der Bestenauslese auch abhängig von der Frage, wer sich in ihr im Wettkampf um die politische Führung engagiert. Die Gefahr der Mitleidenschaft kann dabei ein bedeutendes Motiv für den Eintritt in den Kampf um die politische Macht darstellen. »Die größte Strafe aber ist«, lässt Platon seinen Sokrates sagen, »von Schlechteren regiert zu werden, wenn einer nicht selbst regieren will; und aus Furcht vor

169 Zum Begriff der sozialen Intelligenz im demokratietheoretischen Zusammenhang vgl. Dewey (1946). *The Public and its Problems*, insbes. S. 143–184.

170 Brief vom 15. August 1811. In: De Maistre (1851): *Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre*, S. 218.

dieser scheinen mir die Rechtschaffenen zu regieren, wenn sie regieren.«¹⁷¹ Die Besonderheit der Demokratie gegenüber anderen Formen der Regierung ist, dass in ihr zumindest jedem und jeder die Möglichkeit gegeben ist, das Schicksal, durch falsche Entscheidungen anderer in Mitleidenschaft gezogen zu werden, wenn schon nicht mit Sicherheit abzuwenden, so doch unwahrscheinlicher zu machen. Damit liegt aber in Demokratien die Mitleidenschaft durch falsche und folgenreiche Irrtümer der Anderen zu einem gewissen Teil in der eigenen Verantwortung, während es in Diktaturen bloß erlittenes Schicksal ist. Das Bewusstsein dieser wenn auch noch so kleinen Handlungsmacht ist aber ein mächtiger Handlungsantrieb in gedeihenden Demokratien.

Dem Standesdünkel, den das durch den wilhelminischen Obrigkeitsstaat geprägte deutsche Bildungsbürgertum und damit der deutsche Intellektuellenstand zu einem großen Teil zeigte, entspricht die gleichzeitige Abneigung und Furcht gegenüber der irrationalen Masse und eine damit verbundene Distanz gegenüber der Demokratie, die man bestenfalls als historische Notwendigkeit hinnahm, ohne sie auf der Basis normativer Überlegungen zu bejahen, und gegenüber der man unterschiedlichen Konzept der diktatorischen Elitenherrschaft häufig den Vorzug gab.¹⁷² Für die Verweigerungshaltung von Intellektuellen, die wie Nelson auf einer pessimistischen Einschätzung des in der Demokratie bestimmenden »Menschenmaterials« gründet, und die »erbärmliche Feigheit vor der Demokratie«¹⁷³, die sich gegen Ende des Krieges beim Bürgertum ausbreitete und zu Rufen nach Wahlrechtsprivilegien führte, hatte der Theoretiker der repräsentativen Demokratie Max Weber nur Verachtung übrig. In der Art einer selbsterfüllenden Prophezeiung tragen sie wesentlich dazu bei, eintreten zu lassen, was der Demokratie als ihr Versagen vorgeworfen wird. Ähnlich nimmt Anna Siemsen die Intellektuellen in die Pflicht. »Worin versehen es diese Aristokraten des Geistes in ihrem Kampf gegen die ungeistige Demokratie?«, fragt die sozialistische Pädagogin in ihrer Auseinandersetzung mit Nelson und seinen Anhängern und gibt als Antwort: »Darin, daß sie zwischen beiden überhaupt

171 Platon (1978): *Politeia*, 347 c, S. 89. Sehr ähnlich beschreibt Aristoteles die Mitleidenschaft der »Anständigen« und »Anerkannten« in der Demokratie als den Umstand, »von anderen, die schlechter sind als sie, beherrscht [zu] werden«. Nach Aristoteles dürfe demnach die Inklusion vormals Ausgeschlossener das Übergewicht dieser über jene niemals zu groß werden lassen, da man sonst »die Staatsverfassung in allzu große Unordnung [stürzt], und [man] die Anerkannten noch mehr [reizt], die Demokratie mit Schwierigkeiten zu ertragen«, was in Aufständen resultieren könne. Aristoteles (2013): *Politik*, 1318b, 1319 b, S. 305, 307. Es ist interessant, dass Aristoteles hier ein bestimmtes Maß an Übergewicht zulasten der »Anständigen« und »Anerkannten« und ein gewisses Maß an »Unordnung« als unproblematisch zu betrachten scheint.

172 Vgl. Ringer (1987): *Die Gelehrten*, insbes. S. 186–228; Gay (1987): *Die Republik der Außenseiter*, S. 17–70.

173 Weber (1988): *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*, S. 252.

einen Gegensatz konstruieren. Jeder überzeugte und anständige Aristokrat muß ein Demokrat sein, gerade sofern er eine Herrschaft der Besten will.«¹⁷⁴

Damit ist zum einen gesagt, dass es in der Verantwortung der sich zur »Aristokratie«, also zur epistemischen Elite der Gesellschaft Zählenden liegt, durch ihr Engagement im demokratischen Wettstreit dafür zu sorgen, dass dieser die bestmöglichen Resultate erzeugt.¹⁷⁵ Zum anderen ist aber auch gesagt, dass der beanspruchte Status der »Aristokratie« überhaupt erst gebunden ist an das Vermögen, im Wettkampf das Vertrauen der Mitbürger zu gewinnen. Die Befähigung zum politischen Erfolg und zur Sicherung von Macht geht in den Begriff der Aristokratie ein. In der Demokratie wird das aristokratische Prinzip erst authentisch verwirklicht, denn Machtausübung beruht hier nicht auf überlieferten Privilegien, auf einer mythisch-religiösen Legitimationsideologie und auf Zwang, sondern auf dem Vertrauen der der Macht Unterworfenen in die Qualitäten des politischen Führers:

Der Geistige kann herrschen nur kraft der Wirkung seines Geistes, d. h., sofern er überzeugt. Er herrscht also gar nicht, sondern er leitet, und sein einziges Vorrecht ist weder Vorrechte zu haben, noch anzuerkennen. Er also kann nur leben in der Demokratie, die nicht das Ziel, aber die Grundlage seiner Wirkung ist. Jeder Sturm gegen die Grundlagen der Demokratie, gegen das gleiche politische Recht und die Freiheit aller bedroht auch die Grundlagen der wahren Aristokratie. Kein Freier kann anders als durch die Freiheit, kein Geistiger anders als durch Geist herrschen wollen. Und wenn er sein inneres und angeborenes Recht der Führerschaft verwandeln will in ein äußerliches gesetzmäßig verbrieftes Recht der Führerschaft, so beweist er nichts anderes als seinen Unglauben in die Kraft des Geistes. [...] Antidemokrat kann nur derjenige sein, der sich und seiner Idee nicht zutraut, daß sie imstande sein werden, das Volk zu überzeugen und zu führen, und der zugleich [in] der Überzeugung lebt, erzwungene, durch Gesetze oder andere Gewaltmittel erzwungene Taten könnten zum Guten führen, Gewalt könne ein Volk bessern; eine unsittliche, eine vernunftwidrige Überzeugung! Denn das erste und unveräußerliche Recht eines Menschen, auch das Recht der Masse, ist: nicht gegen seine Einsicht zu einer Handlung gezwungen zu werden.¹⁷⁶

Siemens teilt nicht nur mit Weber die Einschätzung des Potentials der repräsentativen Demokratie zur Bestenauslese, sie knüpft an diese eine Reihe von moralischen Forderungen, in denen man grundlegende Elemente einer *demokratischen Elitenethik* erkennen kann. Der Grundsatz dieser Ethik ist die Anerkennung der Freiheit und Mündigkeit der Mitbürgerinnen und Mitbürger. Diese Anerkennung der Mündigkeit beinhaltet die Anerkennung ihrer Wahrheitsfähigkeit, die Aner-

174 Siemens (1919): Die Partei der Vernunft, S. 50.

175 In diesem Sinne plädiert auch Ernst Troeltsch für das demokratische Engagement der Gebildeten in Troeltsch (2002): Aristokratie.

176 Siemens (1919): Die Partei der Vernunft, S. 51.

kennung als Freie beinhaltet, dass jede andere Machtausübung über Personen als eine auf deren Zustimmung basierende als unsittlich abzulehnen ist.

Legitim gemäß dieser Ethik ist ausschließlich eine Politik, die diese beiden Anerkennungsgrundsätze achtet. Die Machtausübung im Auftrag der Freien und Mündigen und damit die Demokratie sind dann die einzige Option der Politik. Führung und Leitung, auf Vertrauen und Beauftragung basierende Macht ersetzen hier Herrschaft als sich des Zwangs bedienende Macht. Die Anerkennung der Mündigkeit ist untrennbar verbunden mit dem Vertrauen in die Kraft des besseren Arguments bzw. – in der Terminologie Siemsen – des »Geistes«. In der repräsentativen Demokratie, in der derjenige Macht erhält, der die größere Zahl der Subjekte zu überzeugen versteht, beruht die Machtausübung auf einer Verbindung zwischen den Beauftragten und den zur Machtausübung Beauftragenden, die in einer gemeinsamen Teilhabe an Einsichten und Erkenntnissen gründet. Der Repräsentant und die Repräsentantin werden beauftragt zur Umsetzung von Vorhaben, die von den Wählenden als sinnvoll und wünschenswert eingeschätzt werden. In der Demokratie wird aus dem Aristokraten ein Funktionär im Dienst einer Vorstellung des Guten und Gerechten, einer von Aristokrat und Unterstützerschaft geteilten These über die gute und gerechte Einrichtung des Gemeinwesens. Die Beauftragung ist der Modus, in dem auf dem Boden der Gleichheit die Differenzierung von Repräsentanten und Repräsentierten, zwischen Regierenden und Regierten sich konstituiert. Die Beauftragung erfolgt auf der Basis einer Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz in Bezug auf die Erkenntnis des angestrebten Ziels. Die Gefolgschaft beauftragt die Repräsentanten, da sie mit ihnen bestimmte Anschauungen teilt; beauftragt werden sie aber deswegen, weil sie über eine Einsicht in diese Anschauungen und ihre Umsetzungsmöglichkeiten verfügen, durch die sie sich mit Blick auf die Funktion als Machtausübende auszeichnen.

Wer indes wie Nelson aus Pessimismus gegenüber der unreifen Masse und ihren epistemischen Kapazitäten sowie moralischen Qualitäten die Demokratie ablehnt und die Bürgerschaft gleichsam zu ihrem Glück zwingen will, der will seine Macht auf etwas anderem begründen als dem, was in seinen eigenen Augen ihr zentrales menschliches Potential darstellt: nämlich Vernunft und Erkenntnis. Der in der Demokratie bestehende gemeinsame epistemische Boden zwischen den Machtausübenden und den Machtunterworfenen ist damit aufgelöst, die Macht ist nicht weiter auf diesem gemeinsamen Boden fundiert. Die Bestimmung dessen, was den *aristoi* vom Rest des Volkes abhebt und ihn zur Übernahme der Regierungsmacht berechtigt, wird von den Führenden selbst exklusiv beansprucht. Die Aristokratie inthronisiert sich also selbst. Was angestrebt wird, ist dann Kontrolle über den irrationalen Demos und nicht die stets prekäre, dem Bewährungs-

zwang ausgesetzte, auf Beauftragung gründende Macht, die der Inhaber demokratischer Regierungsmacht hat.

Wenn nun die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger als politisch mündige anerkannt werden, liegt es in der Verantwortung derer, die von ihren individuellen Voraussetzungen für die politische Führung am geeignetsten wären, dass diese Mündigkeit sich auch zur politischen Reife ausbildet. Vor allen moralischen Motiven dafür folgt dies aus der Verpflichtung der »Weisen« gegenüber sich selbst, aus ihrem Eigeninteresse, denn im Fall der Vernachlässigung dieser Aufgabe droht die Mitleidenschaft, die aus der Wahl des schlechten Führers und insbesondere des Demagogen folgt. Dem *liberalen* Motiv, eine politische Ordnung von den Rechten her zu bewerten, die in ihr garantiert werden, und den Schutz des Einzelnen und seine freie Entfaltung zum Zweck der staatlichen Ordnung zu erklären, kann hier der *republikanisch* zu nennende Gedanke der Verwobenheit der Schicksale und individuellen Potentiale und einer aus dieser folgenden Verantwortung des Einzelnen für das Ganze gegenübergestellt werden. Die Schaffung einer Teilhabe an den eigenen Einsichten ist der einzige Schutz gegen die demokratische Mitleidenschaft. Der pessimistische Elitarismus, der von einem irrationalen Demos ausgeht und damit das Ideal einer einen selbst und die »Masse« umfassenden epistemischen und auch moralischen *Kommunität* negiert, trägt damit notgedrungen zum schadensreichen Verlauf demokratischer Herrschaft bei.

Diese Beobachtung lässt sich über die epistemischen Voraussetzungen der Subjekte hinaus generalisieren. Jede Tugend der Subjekte hat mit Blick auf die gegenseitigen Abhängigkeiten in ihrer Entfaltung die Struktur der *Mit-Tugend*. Das Bewusstsein dieser Abhängigkeiten unterscheidet das individualistisch-meritokratische vom republikanischen Verständnis von Selbstentfaltung. Mit dem Bewusstsein dieser Abhängigkeiten ist aber die Einheit von Verantwortung für den Anderen und Verantwortung für einen selbst gegeben.¹⁷⁷ Die Güter, die das politische Gemeinwesen bereitstellt, etwa das zentrale Gut der Freiheit des Einzelnen zur Selbstentfaltung, müssen verloren gehen, wenn die Subjekte sie allzu egozentrisch oder auch »atomistisch« betrachten und genießen. Die vernachlässigte Pflege der *Kommunität* macht sich infolge der Verwobenheit und wechselseitigen Abhängigkeit der sozialen Existenz, in der das Defizit eines Teils des Ganzen nicht ohne Folgen bleiben kann für den Rest, als Mitleidenschaft geltend. Dem selbstzentrierten Subjekt des Liberalismus wird in Siemsens Kritik am Elitarismus der Intellektuellen und des Nelson-Kreises im Speziellen eine Betrachtungsweise entgegengesetzt, die die *politische* Dimension der individuellen Existenz, die Abhängigkeit ihrer Entfaltung von der Entfaltung der anderen, die Einheit von

177 Michael Sandel hat jüngst die schädlichen Folgen des überzogenen Meritokratieprinzips für die Demokratie aufgezeigt; Sandel (2020): *The Tyranny of Merit*.

der Sorge um das Wohl der anderen und um sich selbst in den Blick nimmt. Wer zu geben hat, der muss geben, will er nicht unter den Folgen der Vorenthaltung und ausschließlichen Beanspruchung seiner Güter leiden.

Das bedeutet aber, folgt man den oben diskutierten Überlegungen Max Webers zur politischen Führung,¹⁷⁸ dass auch der »Weise« nicht umhin kommt, das Handwerk der Demagogie – der Volksrede, der Rede mit dem Volk und in der Sprache des Volkes – zu betreiben: auch wenn der moderate Demagogismus des verantwortungsethischen Politikers nicht darüber hinausgehen kann, die Artikulation der eigenen Ideen dem Verständnishorizont der potentiellen Gefolgschaft anzupassen, sie wirkungsreich gegen die des Gegners in Stellung zu bringen und die potentielle Gefolgschaft emotional zu energetisieren. Das ist aber nur möglich, wenn eine Vertrautheit mit den Lebenswelten, Erfahrungen und Sprachen derjenigen besteht, denen man sich als Vertrauens- und Führungsperson anbietet. Das bedeutet die Pflege sozialer Vertrautheiten und einer gewissen Fühlung zwischen den soziokulturellen Milieus als Erfordernis. Die elitäristische Absonderung gegenüber der ungebildeten Masse verbietet sich somit, die Demokratie floriert nur bei Bestehen einer Öffentlichkeit, in der Kanäle des Austausches und der wechselseitigen Vernehmbarkeit zwischen den sozialen Gruppen bestehen. Es bedeutet auch die Notwendigkeit der Geduld angesichts in Unverständnis, Vorurteilen, Borniertheit begründeter Ablehnung. Da die im politischen Kampf Engagierten es mit Menschen zu tun haben werden, die mit Blick auf ihre epistemischen Voraussetzungen nicht ihresgleichen sind, wird es nicht zu vermeiden sein, dass sie nach inadäquaten Kriterien und damit auch ungerecht beurteilt werden.

Die Anforderungen an den politischen Führer in der Demokratie widersprechen einer Auslegung des Meritokratiegedankens, nach der eine gut eingerichtete gesellschaftliche Ordnung den Leistungen der Individuen eine angemessene Wertschätzung garantiert. In keiner politischen Philosophie aus der Zeit des demokratischen Umbruches in Deutschland und Mitteleuropa wird das meritokratische Prinzip nun so konsequent auf die Politik angewendet wie bei Leonard Nelson. Mit dem Hinweis auf das »gesetzmäßig verbrieftes Recht der Führerschaft«, das Nelson und seine Anhänger für sich reklamieren, trifft Anna Siemsen in ihrer Kritik der Lehre Nelsons einen Kernpunkt: die Vorstellung einer Verbindung von persönlichen Leistungen und Qualifikationen mit dem garantierten Zugang zur Macht, dem ein im Grunde apolitischer Impetus zugrunde liegt, den der aktivistische Gestus der politischen Philosophie Nelsons kaschiert. Die Mitleidenschaft als Element der demokratischen Politik widerspricht dem individualistischen Ge-

178 Vgl. auch Weber (1988): *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, S. 401.

rechtheitsprinzip des Meritokratiegedankens: *Jedem nach seinen Fähigkeiten und Leistungen.*

Der Meritokratismus verlangt nach einer gesellschaftlichen Ordnung, in der jeder und jede sich in einem hierarchisch strukturierten sozialen Umfeld entfalten kann, das seinen oder ihren Fähigkeiten am angemessensten ist, das den Wert seiner oder ihrer Leistungen zu schätzen weiß, das mit Blick auf die epistemischen Voraussetzungen seiner Bestandteile homogen ist. Daraus folgt die Entfernung des gemäß der Maßstäbe meritokratischer Selektion Fähigen vom Unfähigen, die Kappung der Verbindungen zwischen den Milieus und infolgedessen die Unmöglichkeit der epistemischen Kommunität. Die demokratische Öffentlichkeit erscheint dabei selbst als zu beseitigendes Hindernis für die Entfaltung der Fähigen. Das meritokratische Ethos kann als eine Aktualisierung des aristokratischen Prinzips gesehen werden, dem im Gegensatz zu der bei Siemsen oder Weber zu findenden Aristokratie das *thymotische*, kämpferische Moment ebenso fehlt wie die Orientierung auf die Öffentlichkeit als Ort der Beurteilung und der Bewährung der Exzellenz des nach der politischen Macht Strebenden. Sein Ideal ist ein System, durch das Geeigneten die Kontrolle über die Massen gesichert wird, ohne dass dafür der Kampf um ihr Vertrauen notwendig wäre, der in der Demokratie zu führen ist, will man nicht die Kosten ihrer Irrwege mittragen. Die Auswahl der Besten erfolgt durch einen Ausbildungs- und Selektionsapparat,¹⁷⁹ über dessen innere Vorgehensweise die Öffentlichkeit bzw. der Demos keinen Einfluss besitzen.

Als Modelle für diese Bestenauslese dienen Nelson das Militär und die katholische Kirche; zwei Institutionen, denen der Pazifist und Antiklerikale sonst nur wenig abgewinnen kann.¹⁸⁰ Hier finden laut dem Philosophen eine Selektion und ein Zulassungsverfahren zu Machtpositionen statt, die »allein gemäß der Vorstellung des angestrebten Erfolges« strukturiert sind. Sie tun dies, indem sie die »Herbeiführung der geeigneten Maßnahmen nicht dem Belieben der Mitglieder der Organisation«¹⁸¹ anheimstellen, sondern von der Spitze der hierarchischen Organisation aus steuern. Es ist erstaunlich, dass Nelson unmittelbar nach dem Krieg in seiner Rede »Demokratie und Führerschaft« ausgerechnet das Militär als ein Beispiel für effektive Bestenauslese heranzieht, hatten doch nicht nur alle am Krieg beteiligten Nationen unter schwerwiegenden Fehlern ihrer Generäle leiden müssen – allem voran die auf allen Seiten zu findende Fehleinschätzung der Realität eines großskaligen Krieges zwischen industrialisierten Staa-

179 David Estlund fasst das meritokratische Ideal der Politik konzise als das Prinzip, der »Experte« solle auch der »Boss« sein. Vgl. Estlund (2008): *Democratic Authority*, S. 22.

180 Vgl. Nelson (1972): *Demokratie und Führerschaft*, S. 402 f.

181 Ebd., S. 403.

ten –, sondern darüber hinaus besonders in Deutschland die zunehmend von der politischen Kontrolle durch das Parlament abgekoppelte Oberste Heeresleitung durch Maßnahmen wie den Gaskrieg oder den uneingeschränkten U-Bootkrieg maßgeblich zum katastrophalen Verlauf des Krieges beigetragen. Im gleichen Text zieht Nelson unter dem Einfluss des konservativen konfuzianischen Philosophen Ku Hung-Ming (auch Gu Hongming) die traditionelle chinesische Staatsbürokratie mit ihrem Prüfungs- und Erziehungswesen, die nach ihrer tausendjährigen Geschichte im von sozialen Aufständen gezeichneten 19. Jahrhundert durch den Einfluss der westlichen Demokratie zerstört worden sei, als historisch bewährtes Vorbild heran.¹⁸²

Max Weber macht in *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* die interessante Bemerkung, dass gegenüber den offiziell nach meritokratischen Aspekten funktionierenden Auswahlverfahren in der Staatsbürokratie wie auch im akademischen Bereich, die gegen Ende des Weltkrieges nicht nur von Nelson als Modelle für die Auswahl von Sachkundigen für Regierungsfunktionen betrachtet wurden, gerade seitens der »Eingeweihten [...] tiefste Skepsis« bei der »großen Mehrheit gerade der ernsthaften, im Inneren dieses Getriebes stehenden Persönlichkeiten« herrsche. Nur vollziehe »sich diese meist stumme Kritik abseits vom Lichte der Öffentlichkeit, die davon nichts ahnt.«¹⁸³ Gerade die Insider wissen, dass bei Selektionsprozessen innerhalb von Institutionen Leistung und Fähigkeiten nicht die einzigen ausschlaggebenden Faktoren darstellen. Hingegen würde

der zur öffentlichen Macht gelangende *Politiker* und zumal Parteiführer [...] der Beleuchtung durch die Kritik der Feinde und Konkurrenten in der Presse ausgesetzt und kann sich darauf verlassen, daß im Kampf gegen ihn Motive und Mittel, welche seinen Aufstieg bedingten, rücksichtslos ans Licht gezogen werden.¹⁸⁴

Es gäbe angesichts der starken Motive für die strenge Kontrolle der gewählten Vertreterinnen und Vertreter keinen Grund, der meritokratischen Selektion innerhalb hierarchischer Organisationen ein größeres Vertrauen zu schenken als dem Selektions- und Kontrollvermögen der demokratischen Öffentlichkeit.

Im Falle von Nelson würde eine solche Skepsis jedoch bedeuten, den eigenen Fähigkeiten zu misstrauen; bietet er sich doch selbst als Erzieher der künftigen Führenden und Entwerfer eines Verfahrens der Bestenauswahl an. Die naheliegendste ideengeschichtliche Referenz seines Vorhabens innerhalb der europäi-

182 Vgl. ebd., S. 432. Vgl. Hung-Ming (1916): *Der Geist des chinesischen Volkes*. Ein konfuzianistischer Meritokratismus schient in der gegenwärtigen politiktheoretischen Debatte wieder vermehrt Aufmerksamkeit zu erhalten; vgl. Tong (2024): *The Epistemic Value of Democratic Meritocracy*.

183 Weber (1988): *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, S. 391.

184 Ebd., S. 392.

schen Geschichte wäre natürlich Platon, auf den Nelson allerdings nur reserviert Bezug nimmt – wohl auch um sich nicht dem Vorwurf auszusetzen, sich in einer Sphäre der Utopien und nicht auf die Probe gestellter Idealentwürfe zu bewegen, für die der Philosophenstaat Platons ein Symbol ist. Wie in der *Politeia* wird die Produktion guter Führer nicht nur zur Aufgabe der sich praktisch-politisch einschaltenden Philosophie, sie wird zur politischen Aufgabe schlechthin. Das Ziel lautet, »die hinreichende Macht mit der hinreichenden Einsicht und dem hinreichenden guten Willen in *einer Person* zu vereinigen«. ¹⁸⁵

Mit dem Versuch der Einrichtung einer Epistokratie nach dem Vorbild des Philosophenstaates Platons gelangen wir wieder an den Ausgangspunkt dieses zweiten Teils des Buches zurück, nämlich zu Paul Natorps politischen Vorstellungen aus der akuten Revolutionsphase. Die Umsetzung wird allerdings in der Nelsonschen Variante nicht mehr von einem katastrophischen Prozess erwartet, der zur Einsetzung des Philosophenherrschers als Retter vor dem Untergang führt, sondern von einer auf die parlamentarische Demokratie als etablierte politische Normalität zugeschnittenen Strategie. Die Lösung des Problems der Erringung und Verteidigung der Macht ist dabei jedoch eine, die bei Nelson äußerst vage bleibt. Der Gewinn der Macht im bestehenden Staat muss ja unter den Gesetzen der irrationalen demokratischen Ordnung errungen werden, daher könne die philosophische Lehre der Politik für diesen auch keine Regeln vorgeben. Die Methoden der Machterringung seien reine realpolitische Fragen und damit nicht Zuständigkeitsbereich der praktischen Philosophie. Der Erfolg hängt in den Augen Nelson in diesem irrationalen Geschehen zu einem großen Teil vom bloßen Glück ab: »Daß nun der Weise wirklich zur Regierung gelangt«, so der Göttinger Philosoph in seinem Hauptwerk *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, »das hängt von der Verteilung der Macht ab und ist insofern an und für sich zufällig.« ¹⁸⁶

Fest steht nur, dass sie größte Entschlossenheit seitens des oder der die Macht erringenden Weisen voraussetzt. Die Politik Nelsons charakterisiert der Vorrang des Willens vor allen praktisch-strategischen Aspekten. Der Philosoph war ein Bewunderer Lenins und der Bolschewiki, denen zu bescheinigen sei, »durch Taten« zu »beweisen, daß sie das Geheimnis der Politik verstehen«; die Bolschewisten seien Menschen, »die wissen, was sie wollen, und die deshalb, in der Praxis wenigstens, mehr und mehr die Abkehr von der Demokratie vollzogen haben«. ¹⁸⁷ Eine solche Abkehr von der Demokratie sollte er innerhalb der staatstragenden Sozialdemokratie bewerben, die er als politisches Vehikel für seine Ideen zu ge-

¹⁸⁵ Nelson (1923): *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, S. 277.

¹⁸⁶ Ebd., S. 276.

¹⁸⁷ Nelson (1972): *Demokratie und Führerschaft*, S. 547.

brauchen suchte. Anders als diese mit ihrer der im August 1919 in Kraft getretenen Verfassung verpflichteten Politik aber scheint er mit Blick auf den letzten Schritt zur Machteroberung durchaus an einen revolutionären Akt gedacht zu haben, »der sich nicht nach den Regeln einer schon vorhandenen Verfassung vollziehen läßt«. ¹⁸⁸

Auf welchem Weg auch immer die Macht im Staat erobert wird: Ist dies gelungen, wird Nelsons Weiser diese dazu verwenden, um die Demokratie in eine epistokratische Staatsform umzuwandeln und Einrichtungen schaffen, die die Frage, ob es die Besten sind, die in Zukunft an die Macht gelangen, dem durch irrationale Präferenzen des Elektorats bestimmten demokratischen Auswahlverfahren entziehen; Institutionen, durch die »planmäßig«¹⁸⁹ geeignete Personen für die Regierungstätigkeit ausgebildet und selektiert werden sollen. Das gleichheitliche Element soll dabei nach der Abschaffung demokratischer Mitbestimmungsrechte insofern noch weiterbestehen, als der Eintritt in diese Ausbildungsverfahren allen offenstehen soll. Nelson sieht sich daher – wie schon Natorp – dazu berechtigt, mit Blick auf seine Staatsidee von einer Demokratie zu sprechen; allerdings nicht einer politisch egalitären Demokratie als »Staatsform der politischen Gleichberechtigung oder der Volkssouveränität«, die die »verfassungsmäßige Gleichheit des Anteils *aller im Volke* hinsichtlich der Mitwirkung an der Bildung [...] der Regierung bedeutet«, sondern einer meritokratisch modifizierten Demokratie als »gleiche Möglichkeit des Aufstiegs für alle Tüchtigen«: ein Prinzip, aus dem die politische Ungleichberechtigung folgt, denn die »Gleichheit des Anteils *aller gleich Tüchtigen*« impliziere »die *Ausschließung* aller *nicht* hinreichend Tüchtigen von der Mitwirkung an der Bildung der Regierung«. ¹⁹⁰

10.4.3 Das Rechtsideal und seine Verwirklichung

Aus philosophischer Hinsicht interessanter als diese Selektionsverfahren, die stark an den Natorpschen Rätestaat erinnern, ist die »hinreichende Einsicht«, über die der gute Führer verfügen soll. Der meritokratische Gedanke einer Selektion der Besten durch Prüfungsverfahren ist nur die praktische Seite des epistokratischen Ideals. Die wenigen Wissenden sollen nicht weiter den zahlreicheren Meinenden an Macht und Einfluss unterliegen. Worin besteht aber die Erkenntnis, in Berufung auf die sich die Nelsonsche Epistokratie legitimiert? Es ist die Einsicht in das Rechtsideal, die der auszubildende Politiker auf dem Weg

¹⁸⁸ Nelson (1923): System der philosophischen Rechtslehre und Politik, S. 276.

¹⁸⁹ Ebd., S. 278.

¹⁹⁰ Ebd., S. 268.

philosophischer Schulung gewinnen soll. Diesem Rechtsideal zur Realisierung zu verhelfen, darin besteht der Zweck des wohleingerichteten Staates und die Aufgabe der vernunftgemäßen Politik.

Die Erkenntnis des Rechtsideals wird nach Nelson von den gebildeten Verteidigern der Demokratie durchaus für sich beansprucht, auch wenn sie eine politische Ordnung befürworten, die zu seiner Realisierung denkbar ungeeignet ist. Wer wie Anna Siemsen oder auch Staudinger und Cohen von der Reifung und Selbsterziehung des Volkes in der Demokratie spricht, reklamiert nämlich für sich implizit die Fähigkeit, den Output des politischen Prozesses an einem allgemeingültigen normativen Maßstab zu messen. Man ist damit weit entfernt davon, den Rechtszustand als Zweck des Staates dem Belieben und der bloßen Meinung der Mehrheit anheimzustellen. Aus irregeleiteter Demut oder Mutlosigkeit werden indes aus dem Bewusstsein, über eine bessere Einsicht zu verfügen als die Masse, nicht der Schluss gezogen, dass die Diktatur und nicht der äußerst unsichere, dem Wirken der Demagogie ausgesetzte Weg der Demokratie es ist, der zur Einrichtung des vernunftgeforderten Rechtszustandes zu wählen ist.

»Vorausdenken, Zielklarheit, Gestaltungswille, Verantwortungsbewußtsein und männliches Vertrauen in die eigene Kraft – das sind [...] die Kennzeichen der Vernunftpolitik«, so Nelson in einer Rede aus dem Jahr 1921, denen »Gedankenlosigkeit und, in deren Gefolge, Ziellosigkeit, Gehenlassen, Fatalismus und schließlich der Glaube an das rettende Wunder« als die »Kennzeichen einer Politik der Unvernunft«¹⁹¹ gegenüberstehen. Warum sollte das unsichere Mittel der Demokratie gewählt und nicht eine direkt erzieherische Macht ausgeübt werden? Warum begibt man sich in die Situation, darauf hoffen zu müssen, dass die so leicht irrende und verführbare Masse – oft mehr zufällig als bewusst – vernünftige Entscheidungen trifft? Gegen die Demokraten mit volkspädagogischen Absichten und gegen die Versuche gewendet, durch »staatsbürgerliche Erziehung« die Potentiale politischer Irrationalität im Zaum zu halten, schreibt Nelson: »Wer also sagt: ›Wir wollen‹, der darf nicht fortfahren: ›Also Demokratie.«¹⁹²

Der Maßstab, an dem der Output des politischen Prozesses und damit der politischen (Selbst-)Erziehung zu messen ist, ist für Nelson nicht die Dienlichkeit für ein friedliches Zusammenleben, sondern die Herstellung richtigen Rechts. Wenn es ein objektives, erkenntnismäßig zugängliches Rechtsideal als Maßstab der Richtigkeit gibt – ein Sollen, an das das Sein der positiven Rechtsordnung angenähert werden soll – und damit eine objektive Bestimmbarkeit des Zwecks der staatlichen Ordnung, dann besteht die allein rationale Politik darin, dass die-

191 Nelson (1971): Führererziehung als Weg zur Vernunftpolitik, S. 525.

192 Nelson (1972): Demokratie und Führerschaft, S. 455.

ser Zweck auf dem sichersten und direktesten Wege realisiert wird. Die Konsequenz des Festhaltens am objektiven Rechtsideal ist der von Nelson anvisierte Erziehungsstaat. Politik geht vollkommen in der Tätigkeit des Regierens und Erziehens auf.

Gustav Radbruch gibt in seiner Schrift *Grundzüge der Rechtsphilosophie* im Rahmen seiner Erörterung der individualistischen bzw. personalistischen Wertorientierung eine auch mit Blick auf Nelson aufschlussreiche Beschreibung des Polizeistaats, wobei Radbruch an den Staat des aufgeklärten Absolutismus denkt:

Der Polizeistaat ist – so paradox es klingen mag – eine Form des Individualismus. Individualistische Zweckbestimmung und absolutistische Verfassung des Staates schließen einander nicht aus. [...] Nicht seinem Ziele nach unterscheidet sich [...] der Polizeistaat vom Liberalismus, sondern nur in seinen Mitteln. Beide wollen der sittlichen Persönlichkeit dienen, aber während der Liberalismus erkannt hat, daß die Sittlichkeit nur eine Tat der Freiheit sein, der Staat sie also nicht unmittelbar hervorbringen, sondern nur durch Freiheit ermöglichen kann, meint der Polizeistaat noch, Sittlichkeit nach Art der Erziehung im Rechtswege landesväterlich aufzwingen zu können.¹⁹³

Freiheit inkludiert im demokratisch geläuterten Liberalismus des 20. Jahrhunderts politische Freiheit. Wenn aber der Polizeistaat ein adäquates Mittel zur Erziehung der sittlichen Persönlichkeit sein soll, ist damit vorausgesetzt, dass zu deren Entfaltung die politische Betätigung nicht notwendigerweise gehört. Diese soll ja jenen vorbehalten bleiben, die sich als dafür geeignet erweisen. Es bedeutet auch, dass das Finden des nicht nur positiv geltenden, sondern gemäß einem überpositiven normativen Maßstab »richtigen« Rechts die Beteiligung der Rechtsunterworfenen selbst nicht benötigt. Bei Hermann Cohen und Hugo Preuß erschien das Recht als Form des Zusammenschlusses von Menschen, die damit untrennbar ist von der Aktivität, die diesen Zusammenschluss herstellt, erhält und weiterentwickelt, nämlich der Politik. In ihr entwickelt sich kommunikativ-dialogisch und zugleich agonistisch-konfliktiv das sittliche Bewusstsein der Gesellschaft. Eine Beschränkung auf die Rechtsprechung als Anwendung des Rechts auf den Einzelfall und seine polizeiliche Durchsetzung wäre nur dann ausreichend, wenn der Zusammenschluss zum Erstarren gelangt ist, keine neuen Ansprüche mehr in die verbindende Bestimmung des durch den Zusammenschluss zu verwirklichenden Zweckes aufzunehmen sind, der politische »Denkprozess« – in der Terminologie Georg Jellineks – innerhalb des Zusammenschlusses also zum Erliegen gekommen ist und seine Resultate bloß verwaltet zu werden brauchen. Wenn aber die Bestimmung dessen, was in der obigen Auseinandersetzung mit Cohen das Allgemeine genannt wurde,

¹⁹³ Radbruch (1914): *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, S. 120.

der Zweck des Rechts, der in der pluralistischen Demokratie eine Sache ist, über die es divergierende Anschauungen gibt, auf einem die Beteiligung der Vielen nicht erfordernden Wege, nämlich auf dem Weg der wissenschaftlichen bzw. philosophischen Erkenntnisarbeit von Experten und Expertinnen zu leisten ist, dann verliert dieser politische Prozess des Zusammentretens der Vielheit, der Aushandlung von Bestimmungen des Allgemeinen und der Entscheidungsverfahren seinen Sinn und kann übersprungen werden. An seine Stelle tritt dann ein Regieren, das aus der als Anwendung des Rechtsideals auf konkrete Sachverhalte verstandenen Gesetzgebung und deren polizeilicher Durchsetzung besteht.

Wir sind damit wieder zu der Vorstellung einer epistemischen und politisch-staatlichen Position gelangt, von der aus subjektive Interessen und Zwecke auf ihre Konformität einer idealen Norm geprüft und bestätigt oder abgelehnt werden sollen und darüber hinaus der Wille der Subjekte möglichst dem Rechtsideal gemäß geformt werden soll. Die faktische Unmöglichkeit und normative Uneinnehmbarkeit dieser Position des schlichtenden Dritten sind zu Beginn von Abschnitt 8 die Punkte gewesen, von dem aus der Sinn der Demokratie erschlossen wurde: die politische Unmöglichkeit zum einen, sich als eine solche Instanz des Dritten durchzusetzen und allgemein anerkannt zu werden, die philosophische Unmöglichkeit zum anderen, ein Kriterium zu formulieren, das die Grundlage der richterlichen Praxis dieses Dritten bilden könnte. Das demokratische Verfahren füllt die Leerstelle dieses unmöglichen Dritten.

Der erste philosophisch-politische Entwurf zu einem platonischen Erziehungsstaat und einer philosophischen Installierung des Dritten aus der Revolutionszeit, der in diesem Buch diskutiert wurde, nämlich der Sozialidealismus Paul Natorps, blieb die Antwort schuldig, worin eigentlich die Urteilsgrundlage besteht, die dieser in seiner Behandlung der diversen Zwecke und Interessen der Subjekte zur Anwendung bringt. Nelson ist deshalb am Ende dieses Abschnittes von Interesse, weil er auszuarbeiten versucht, was Natorp zu liefern verabsäumt: nämlich den normativen Leitmaßstab der epistokratischen Herrschaft.

Worin besteht nun das Rechtsideal, von dessen Erkennbarkeit der Sinn der von Nelson entworfenen, mit umfassenden Machtmitteln ausgestattete Ordnung abhängt? Der Göttinger Philosoph versucht die Beantwortung dieser Frage im Ausgang von einer begriffsanalytischen Bestimmung des Zwecks allen Rechts. Die Aufgabe des Rechts ist dieser zufolge in einer ersten, sozial-funktionalistischen Bestimmung die Regulierung des Verhaltens von Personen als »Subjekte[n] von Interessen«. Unter dem Interesse wiederum ist das »Vermögen« zu verstehen, »Dingen einen Wert beizulegen«.¹⁹⁴ Das Interesse hebt aus der Masse der möglichen Handlungsziele bestimmte heraus, es ist auf gewisse Zustände oder

194 Nelson (1923): System der philosophischen Rechtslehre und Politik, S. 46.

Gegenstände als das Worumwillen der Aktivität des Subjekts gerichtet. Das Recht als Regelung der Handlungen stellt die Möglichkeit von gesellschaftlicher Existenz her, indem es für den Fall der Kollision von Interessen die Möglichkeit bereitstellt, die Willkür des einen oder des anderen zu beschränken.¹⁹⁵ Als Regelung von Verhalten bedeutet dabei das Recht eine Einschränkung der Freiheit.

Kant bestimmte als Prinzip dieser Einschränkung und damit als den Zweck des Rechts die Vereinigung der »Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit«.¹⁹⁶ Die Einschränkung soll gesetzmäßig sein, d. h. unabhängig von den konkreten Eigenschaften der Subjekte für jeden und jede gleichermaßen gelten; und sie soll ein »Gesetz der Freiheit« sein, d. h. die Subjekte als freie adressieren und ihnen ihre Freiheit garantieren. Nelsons Revision des von ihm als formalistisch¹⁹⁷ kritisierten kantischen Rechtsverständnisses ist nun eine, die man als eine Kritik im Geiste der materialen Ethik bezeichnen könnte.¹⁹⁸ Kant wollte die Grundlegung des Rechts von der Moral freihalten und leitete letzteres aus dem Eigeninteresse der Willkürfreiheit an ihrer Selbsterhaltung und nicht aus dem moralischen Wollens ab. Wenn das Recht Handlungen reguliert und einen Bereich des Zulässigen und des Unzulässigen sondert, muss es selbst eine Beziehung auf einen Wert enthalten, denn alle Handlungen sind interessegeleitet und auf Werte gerichtet. Der bloß formale, mit Blick auf Wertvorstellungen neutrale Charakter des Rechts bei Kant ist eine Illusion. Das Recht spricht aus, dass das, was es fordert, werthaft, ein erstrebenswertes Gut ist, während das, was es verbietet, einen Unwert darstellt:

Es liegt im Begriff des Rechts eine notwendige Beschränkung aller möglichen Werte. Jeder Wert, den ein Gesellschaftszustand, d. h. eine Wechselwirkung von Personen, sofern sie als vernünftige Wesen unter dem Gesetz stehen, haben könnte, ist eingeschränkt auf die Bedingung seiner Rechtlichkeit. Es wird dadurch also jeder mögliche mit den Anforderungen des Rechts kollidierende Wert ausgeschlossen.¹⁹⁹

Nicht bloße Freiheit kann das Gut sein, das durch das Recht gleichheitlich gesichert werden soll, sondern ein bestimmter Gebrauch der Freiheit, die Möglichkeit, bestimmte Interessen zu verfolgen und bestimmte Güter zu realisieren.

Die Beschaffenheit der individuellen Interessenlagen ist dabei eine, die nicht vom Recht hervorgebracht wird, sondern von ihm als Gegenstand der Regulierung vorgefunden wird:

195 Vgl. ebd., S. 21.

196 Kant (1977): *Die Metaphysik der Sitten*, A 33/B 33–34, S. 337.

197 Vgl. Nelson (1923): *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, S. 22.

198 Nelson schließt auch hier an Jakob Friedrich Fries an, der eine Pionierstellung in der »wertethischen« Kritik Kants einnimmt; vgl. Hubmann (1997): *Ethische Überzeugung und politisches Handeln*, S. 88 f.

199 Nelson (1923): *System der philosophischen Rechtslehre*, S. 53.

Die im Rechtsbegriff enthaltene Wertbestimmung ist selbst nichts anderes als die Regel des notwendigen Ausgleichs solcher, an und für sich vom Recht unabhängiger Werte. [...] Wo also nicht bereits irgend welche anderweit bestimmten positiven Werte vorliegen, entfällt die Möglichkeit der Anwendung des Rechtsbegriffs.²⁰⁰

Die Vorstellung eines objektiven Maßstabes, nach dem zwischen den unterschiedlichen Zwecksetzungen und Wertorientierungen der Subjekte einer Gesellschaft abgewogen und somit objektiv und neutral im Konflikt der Interessen geschlichtet werden kann – ein »Naturrecht mit wechselndem Inhalte«²⁰¹ –, war bereits bei Rudolf Stammler zu finden. Wo aber bei Stammler das richtige Recht sich gegenüber den kollidierenden Interessen insofern neutral verhält, als ihm selbst keine Wertung zugrunde liegt, die schlichtende Tätigkeit der Sozialpolitik damit keinem Interesse den Vorzug gibt, sondern die heterogenen Interessen und Zwecksetzungen lediglich in Zusammenstimmung zu bringen versucht, versteht Nelson das Recht als Mittel zur Durchsetzung des »wahren Interesses«,²⁰²

Während bei Stammler die Koordinierung der Vielheit von Zwecken und Interessen angestrebt wird, hat Nelson die Anpassung dieser Vielheit an eine bestimmte Norm vor Augen. Stammlers Sozialpolitik ist von der Vorstellung bestimmt, dass die großen gesellschaftlichen Interessenkonflikte sich in einer Weise regeln lassen, die das Entweder-Oder mit Blick auf die kollidierenden Interessen umgeht. Sie ist in dieser Perspektive strenger kantianisch. Die Grundsätze des Achtens und des Teilnehmens,²⁰³ die die Sozialpolitik leiten sollen, bilden den formal-normativen Rahmen, der bestimmt, dass in jeder rechtlichen Koordinierung der Zwecke die Freiheit und Selbstzweckhaftigkeit der Subjekte gewährt werden sollen. Der Bismarcksche Sozialstaat wäre ein Beispiel für eine solche sozialpolitische Umgehung des Entweder-Oders: Er setzt – zumindest seiner Absicht nach – an die Stelle einander ausschließender Interessen von Proletariat und Kapitalisten das gemeinsame Interesse an einem die materielle Not lindernden und zugleich die kapitalistische Ordnung stabilisierenden Gebilde. Auf das Vorliegen von Interessen, deren gleichzeitige Realisierung nicht möglich ist, weil die Realisierung des einen die des anderen ausschließt, wird durch die Einführung eines Gebildes reagiert, das eine ausreichende Teilbefriedigung der unterschiedlichen Interessen und Wünsche ermöglicht und in Bezug auf das ein gemeinsames Interesse besteht.

200 Nelson (1923): System der philosophischen Rechtslehre, S. 54.

201 Stammler (1896): Wirtschaft und Recht, S. 185.

202 Vgl. Nelson (1971): Die Theorie des wahren Interesses.

203 Vgl. Abschnitt 7.1.

Bei Nelson tritt an die Stelle der Vereinigung des Gegensätzlichen, des Ausgleichs zwischen kollidierenden Interessen ein Akt der richterlichen und zugleich erzieherischen Entscheidung, der darin besteht, dass einem dieser Interessen eine stärkere Berechtigung zugesprochen wird als dem anderen. Stammlers Sozialpolitik verfolgt das Ziel des sozialen Ausgleichs, Nelsons Politik das Ziel der Erziehung der Gesellschaft gemäß einem bestimmten Ideal. Die Auszeichnung eines Interesses gegenüber einem anderen als »wahr« bzw. zumindest »der Wahrheit näher« postuliert eine wertmäßige Ungleichheit zwischen den Interessen, die im sozialen Leben miteinander kollidieren. Das Recht, insofern es ein Sollen vorschreibt, ist damit an sich erzieherisch. Gerechtigkeit besteht dann nicht darin, allen Subjekten gleichermaßen einen Raum für die Verwirklichung ihrer Interessen – ihrer Willkür in der Terminologie Kants – zu sichern, sondern darin, diesen Unterschied zwischen den Subjekten und ihren Interessen zu machen, und zwar in der Anwendung eines einheitlichen Maßes oder Kriteriums auf diese. »Gerechtigkeit als Tugend«, schreibt in diesem Sinne Jacques Rancière in *Das Unvernehmen*, ist »nicht das einfache Gleichgewicht der Interessen zwischen den Individuen oder die Verteilung der Schäden, die die einen den anderen zufügen«; sie sei vielmehr »die Wahl des Maßes selbst, nach dem jeder Teil nur den Anteil nimmt, der ihm zukommt«²⁰⁴ – wobei mit Blick auf Nelson zugleich gelten muss: »nach dem jedem Teil nur der Anteil gegeben wird, der ihm zukommt«, da die Teilhabe an rechtlich garantierten Gütern über den Staat vermittelt stattfindet.

Worin besteht aber das wahre Interesse? Aus dem Umstand, dass es nicht das Interesse eines auf einen bestimmten Gegenstand gerichteten Individuums ist, sondern ein auf den Einzelfall anzuwendender Maßstab, muss sein Gegenstand einen abstrakten Charakter haben: den eines Oberbegriffs, unter das die von den Individuen konkret angestrebten Güter subsumiert werden können oder eben nicht. Er darf zugleich nicht zu inhaltsleer sein, da es sonst seine Anwendbarkeit als Kriterium zur Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Interessen einbüßt. Es muss zugleich ein Interesse sein, das einen Allgemeingültigkeitscharakter insofern hat, als es unter idealen Voraussetzungen von der Gesamtheit der Rechtsunterworfenen verfolgt würde, und nur aufgrund kontingenter Umstände und Defizite von einem Teil nicht freiwillig verfolgt wird. Wäre es nur das Interesse eines Teils der Rechtsgemeinschaft, dürfte ihm nicht das Attribut »wahr« zugesprochen werden, und das Recht wäre tatsächlich nur ein Herrschaftsmittel, durch das eine Gruppe einer anderen ihren Willen aufzwingt.

Interessiert in der dem Rechtsideal entsprechenden Weise wäre nach Nelson der Einzelne, wenn er seine Bestimmung als Vernunftwesen realisiert. Die Entfaltung der allgemein den Rechtsunterworfenen zukommenden Vernunft ist der

204 Rancière (2016): *Das Unvernehmen*, S. 17.

Zweck des Rechts, das Ideal, das durch es angestrebt wird. Das »vernünftige Wesen« soll »das, was es ist, seinem Begriff zufolge, der Möglichkeit nach ist, auch wirklich« werden, und zwar »in vernünftiger Selbstbestimmung«. ²⁰⁵ Weil das Recht ein Mittel der äußeren Regelung von Handlungen ist, folgt aus der Zweckbestimmung des Rechts auch ein »Ideal eines gesellschaftlichen Zustandes, der jedem Einzelnen die unbeschränkte Möglichkeit gewährt, zu vernünftiger Selbstbestimmung zu gelangen«: das »gesellschaftliche Ideal der persönlichen Freiheit«. ²⁰⁶

Dies und nichts anderes ist die überpositive Norm, das »materiale Naturrecht« ²⁰⁷, das die vernunftbestimmte Politik im Sinne Nelsons leiten soll, das »oberste Prinzip aller Normenkritik«, dessen Bestimmung der Nelson philosophisch nahestehende, ebenso antipositivistisch und antirelativistisch ausgerichtete Kurt Hiller einige Jahre vor Erscheinen von Nelsons *System* die »Kardinalaufgabe wissenschaftlicher Rechtsphilosophie« ²⁰⁸ nannte. Sie hat die Form des subjektiven Rechts auf das Gut der »äußere[n] Möglichkeit, zur Selbstbestimmung zu gelangen« ²⁰⁹, was auch gleichgesetzt wird mit der Möglichkeit, »zur Bildung zu gelangen«. ²¹⁰ Es ist unübersehbar, dass hier – wie schon bei Stammlers Grundsätzen des Achtens und Teilnehmens – weniger ein Kriterium zur Schlichtung bei Interessengegensätzen vorliegt, als lediglich das Problem genannt wird, die Streitfrage, um die es im politischen Konflikt geht. Dass der Einzelne in und durch Recht und Staat zu vernünftiger Selbstbestimmung gelangen können soll, würde von den wenigsten Konservativen, Liberalen oder Sozialisten bestritten werden, und das Ideal der Selbstbestimmung hatte gerade den Kern der von Nelson bekämpften normativen Fundierungen der Demokratie gebildet; auf der Basis des Hegelschen Staatsdenkens, des liberalen Prinzips der Eigenverantwortung, des Marxismus und eben der Idee der liberalen Demokratie würden sie dabei aber zu gänzlich unterschiedlichen Antworten gelangen, wenn es um die Konkretisierung des »gesellschaftlichen Ideals persönlicher Freiheit« geht.

Nelson bemüht sich in seinem Hauptwerk im Rahmen einer »materialen Staatspolitik« zu zeigen, wie diese Norm in den Feldern der Sozialpolitik, Kulturpolitik und der Kriminalpolitik zu konkretisieren wäre. Sie liefert eine Auslegung des Rechtsideals in Form eines umfassenden, als sozialliberal zu bezeichnenden politischen Programms dar. Geleitet ist diese Politik vom erzieherischen Ge-

205 Nelson (1923): *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, S. 116.

206 Ebd., S. 117.

207 Ebd., S. 116.

208 Hiller (1917): *Die Philosophische Rechtslehre des Jakob Friedrich Fries*, S. 265.

209 Nelson (1923): *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, S. 118.

210 Ebd., S. 122.

danken, die Individuen von ihren praktischen Irrtümern, also der falschen, in »Mangel an Einsicht« oder »Schwäche des Willens« begründeten Orientierung an »minderwertigen Zwecken« zu befreien, sie zur Einsicht in die der vernünftigen Selbstbestimmung entsprechende »Vorzugswürdigkeit« bestimmter Zwecke zu führen und damit mittels des Rechts als äußerlicher Regelung und damit Einschränkung der Freiheit ihre »Menschenwürde« als »Maß«²¹¹ des Gebrauchs der Freiheit zur Entfaltung zu bringen.

In der Sozialpolitik manifestiert sich darin, dass »Wohlstand, zu dessen Erlangung jedem in der Gesellschaft nach dem Prinzip der Sozialpolitik die gleiche Möglichkeit gesichert werden soll«, bestimmt wird als »dasjenige Maß von Besitz, das notwendig und hinreichend ist, um dem Einzelnen zu ermöglichen, zu dem Höchstmaß an Bildung zu gelangen, das er unter hinreichend günstigen äußeren Bedingungen wirklich erreichen würde.«²¹² Daraus folgen eine Ablehnung des *Laissez-faire*-Prinzips und unregulierten Privateigentums und die Forderung nach einem die »Zuteilung von Besitz und Arbeit«²¹³ regulierenden Staat. Neben klassischen sozialdemokratischen Forderungen wie einer Umverteilung durch Steuerpolitik, die Förderung von Konsumgenossenschaften, die Zerschlagung von Monopolen (insbesondere auf Grundbesitz) oder die Sicherung der Koalitionsfreiheit²¹⁴ finden sich auch originellere Forderungen wie die, Arbeit umso geringer zu entlohnen, als sie selbst bereits die Befriedigung eines Bedürfnisses bringt, dafür aber unbefriedigende Arbeit höher zu entlohnen. Damit soll den betreffenden Personen die Möglichkeit gegeben werden, von weniger Arbeit zu leben und damit Zeit für die Befriedigung ihrer Interessen – Nelson denkt dabei natürlich an Bildungsinteressen – zu gewinnen:²¹⁵ eine praktisch aufgrund der unmöglichen Messung des Grades der Befriedigung schwer zu realisierende Idee.

Ziel der Sozialpolitik ist es, den Einzelnen möglichst vom Druck materieller Zwänge zu befreien und ihm damit die größtmögliche Freiheit zur Selbstentfaltung zu geben. Modern gesprochen bedeutet dies das Ziel der Chancengleichheit, wobei die Verwirklichung der Potentiale des Einzelnen in seiner Arbeitstätigkeit der Anhäufung von Reichtum immer überzuordnen ist; es sollen »alle möglichst gleiche Anfangsbedingungen erhalten, um ihre Fähigkeiten erweisen zu können«, und »alle die gleiche Möglichkeit geeigneter Vorbildung zu dem ihrer Veranlagung entsprechenden Beruf haben, unabhängig von ihrer wirtschaftlichen Lage.«²¹⁶ Der Staat steht hier gemäß dem Liberalismus und der für ihn

211 Ebd., S. 112–114.

212 Ebd., S. 362 f.

213 Ebd., S. 338.

214 Vgl. ebd., S. 406–408.

215 Vgl. ebd., S. 339–249.

216 Ebd., S. 408.

typischen Legitimation von Staat und Recht im Dienst der Individuen, und er bedient sich flexibel und pragmatisch sowohl des Marktes als auch der staatlichen Steuerung, um dieses Ziel zu erreichen. In der Demokratie hat diese individualistische Wertorientierung damit zu Unrecht den Status einer unter mehreren, in Konkurrenz um die Hegemonie stehenden Ideologien. Das Rechtsideal ist eindeutig unvereinbar mit dem, was Radbruch als »überindividuelle« Wertanschauung bezeichnet, also eine Ideologie, in der der Staat als höchster Zweck das Individuum in seinen Dienst stellt. Es ist auch, wie der Philosoph in seinem Hauptwerk argumentiert, unvereinbar mit dem Kollektivismus der Kommunisten, der zum einen materialistisch die sinnlichen, auf materielle Befriedigung abzielenden Werte fälschlicherweise den geistigen Bildungswerten überordnet, zum anderen durch zu weit gehende staatliche Planung die Freiheit individueller Selbstentfaltung beschränkt.²¹⁷

Es ist nun nicht jegliche Selbstbestimmung zum Rechtszweck erhoben, sondern nur die *vernünftige* Selbstbestimmung. Diese vernünftige Selbstbestimmung, der Politik, Staat und Erziehung dienen sollen, sei nun auf dem Weg der Reflexion zu erreichen. Nelson folgt hier dem Kantianer und weniger bekannten Zeitgenossen Hegels und Schellings Jakob Friedrich Fries, dessen intuitionistisch zu nennende Adaption der transzendental-philosophischen Methode er ohne große Modifikationen übernimmt.²¹⁸ Die Reflexion sei das »unentbehrliche Mittel, um die dunkel in uns liegenden Normen zum klaren Bewußtsein zu bringen,²¹⁹ sie ist damit der Erkenntnisweg der praktischen Philosophie. Als das »Vermögen der willkürlichen Leitung des Gedankenverlaufs« ist sie aber auch »Quelle alles Irrtums«²²⁰ im Bereich der praktischen Orientierung. Wenn dem menschlichen Bewusstsein als solchem die Forderung, sich in vernünftiger Selbstbestimmung zu entfalten, innewohnt, diese aber dennoch dunkel bleiben und damit verfehlt werden kann, so liegt dies an einer mangelhaften Fähigkeit zur Reflexion. Die Fähigkeit zur korrekten Reflexion und damit zum praktischen Orientierungsgewinn ist also eine, die nicht von Natur gegeben ist, sondern erarbeitet werden muss.

217 Nelson (1923): System der philosophischen Rechtslehre und Politik, S. 376–404.

218 Eingehend mit der Übernahme der Friesschen Methode beschäftigt sich Brandt (2002): Ethischer Kritizismus, S. 15–139. Nelson, der über Fries seine Dissertation schrieb, machte sich um die Erhaltung des Erbes des Jenaer Philosophieprofessors durch die Gründung der Neufriesischen Schule verdient, die u. a. den Biochemiker und Nobelpreisträger Otto Meyerhoff, den Psychiater Arthur Kronfeld oder den Soziologen Carl Brinkmann zu ihren Mitgliedern zählte. Aus diesem Diskussionskreis entstand 1913 die von Nelson initiierte Jakob-Friedrich-Fries-Gesellschaft.

219 Nelson (1972): Was ist liberal?, S. 22.

220 Ebd., S. 21.

Bildung bestehe wesentlich in dieser Fähigkeit. Sie ist nicht als Resultat von Wissenserwerb oder als durch familiäre Erziehung, Ausbildung und Eigenaktivität erworbenes »Bildungskapital«²²¹ zu verstehen. Als gebildet ist nach Nelson der zu bezeichnen, »der nicht nur das Wertvollere als solches *erkennt*, sondern es auch dem als weniger wertvoll Erkannten *vorzieht*«²²², der also »mit der Einsicht in die Vernünftigkeit seiner Zwecke die Bereitschaft zur Tat verbindet.«²²³ Bildung bedeutet Erkenntnisfähigkeit im Bereich der Wertorientierung und damit die Fähigkeit zu einer Handlungsorientierung, die der in seiner Vernunftnatur gründenden »Würde« des Menschen gerecht wird. Der gebildete Mensch überwindet die »praktischen Irrtümer«²²⁴, die zum Verfolgen falscher Interessen und damit der Verfehlung der eigentlichen Bestimmung des Menschen führen.

Die vernünftige Selbstbestimmung, an der sich das »wahre« Interesse orientiert, ist natürlich selbst nur ein formales, inhaltsleeres Prinzip. Nachdem der Rechtszweck »inhaltlich« durch Angabe eines formalen ethischen Prinzips bestimmt wurde, ist dieses nun selbst wiederum inhaltlich zu bestimmen. Der Schritt von der Formalismuskritik zum Überbietungsversuch durch ein materiales Kriterium wiederholt sich hier mit Blick auf die zentralen Begriffe der Selbstbestimmung und der Bildung. Die kantische Beschränkung des Sittengesetzes auf die Universalisierbarkeit der Handlungsmaxime und die Wahrung der Autonomie, denen die Universalisierungs- und die Naturgesetzformel auf der einen, die Selbstzweck- und die »Reich der Zwecke«-Formel des kategorischen Imperativs entsprechen, soll hin zu einem inhaltlichen Kriterium überschritten werden, das auf eine Pluralität von Werten, Interessen und Gütern anwendbar ist. Die Interessen, die Individuen selbstbestimmt verfolgen, erscheinen als von ihren jeweiligen empirischen Umständen bestimmt und auf eine Mannigfaltigkeit von konkreten Gütern gerichtet. Das Individuum verwirklicht – oder verfehlt – seine »Würde« in seinen konkreten Lebensvollzügen und damit in seinem Streben nach konkreten Gegenständen. Das »wahre« oder »vernünftige« Interesse bezeichnet dementsprechend – in der Terminologie der Semantik gesprochen – eine *Klasse* von empirischen Interessen. Daher muss das gebildete Urteil in einem bestimmten Kriterium gründen, nach dem bestimmte Interessen dieser Klasse zugeordnet werden oder von dieser ausgeschlossen werden können.

Das Prinzip der Abwägung denkt sich Nelson wie folgt:

Handle nie so, daß Du nicht auch in Deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch Deine eigenen wären. Das Kriterium der gerechten Ab-

221 Bourdieu/Boltanski/de Saint Martin (1981): Kapital und Bildungskapital.

222 Nelson (1972): Kritik der praktischen Vernunft, S. 249, Hervorhebungen im Original.

223 Nelson (1971): Führer und Verführer, S. 407.

224 Nelson (1972): Kritik der praktischen Vernunft, S. 526.

wägung liegt also in der Vereinigung der Interessen in einer und derselben Person. Diese Vereinigung hat unmittelbar zur Folge, daß, falls kein praktischer Irrtum vorliegt, nur die Handlung, auf die sich das vorzugswürdige Interesse richtet, vorgezogen werden kann.²²⁵

Der Begriff »Kriterium« ist hier von Nelson falsch gewählt; richtiger wäre »Verfahren«, da die Abwägung eben darin besteht, dass man in Form des Gedankenexperiments eines Rollentausches und der Einfühlung in die Perspektive des bzw. der Anderen zu einem Urteil über die relative Werthhaftigkeit der Interessen gelangt. Dadurch ist aber schwerlich ein objektives Werturteil, wie es Nelson anstrebt, zu garantieren; denn wie kann ich sicher sein, dass ich nicht nur meine subjektive Wertorientierung in der Bewertung zur Anwendung bringe? Nelson macht selbst deutlich, dass hier in der Subjektivität des Urteilenden gründende Fehleinschätzungen passieren können, wenn er als Bedingung für die Objektivität des Urteils nennt, dass »kein praktischer Irrtum vorliegt«. Es bedarf also eines bestimmten, von subjektiven Befangenheiten freien Standpunkts, der im Urteilen eingenommen werden muss. Nelson glaubt mit der Bestimmung dieses Standpunktes das »Kriterium zur Bestimmung der Vorzugswürdigkeit eines Interesses« gefunden zu haben:

Wir können dieses Kriterium auch so formulieren, daß dasjenige Interesse vorzugswürdig ist, das eine *vollkommen gebildete* Person vorziehen würde, wenn die kollidierenden Interessen in ihr vereinigt wären. Denn eine vollkommen gebildete Person ist dadurch definiert, daß sie einerseits stets das Wertvollere als solches erkennt und andererseits das als wertvoller Erkannte stets dem als weniger wertvoll Erkannten vorzieht.²²⁶

Diese Wendung in der Argumentation ist frappierend. Es handelt sich um eine augenscheinliche Tautologie: Richtig ist das, was der Richtigliegende als richtig erkennt. Nachdem die Bildung als das Vermögen zur korrekten Beurteilung des wahren Interesses bestimmt wurde, was zur Frage nach den Maßstäben dieser Beurteilung führte, wird zirkelhaft die Einsicht des vollkommen Gebildeten zum Kriterium des wahren Interesses erklärt. Auf der Suche nach einem Anzeichen dafür, wer nun zu dem Kreis der Gebildeten gehört oder nicht, wäre das einzige greifbare Indiz, dass die in Nelsons materialer Staatsphilosophie zur Geltung gelangende Wertorientierung geteilt wird, da sie ihrem Selbstverständnis nach sich offensichtlich in Einklang mit dem Kriterium der hinreichenden Bildung befinden muss, andernfalls sie sich nicht so detailreich zu politischen Fragen äußern könnte.

Tritt nun aber »die Vernunft nur im Urteil des hinreichend Gebildeten in Erscheinung, so folgt, daß dieser allein, kraft der Souveränität der Vernunft, Gesetz-

225 Nelson (1970): System der philosophischen Ethik und Pädagogik, S. 143.

226 Nelson (1972): Kritik der praktischen Vernunft, S. 252, Hervorhebung im Original.

geber von Rechts wegen in der Gesellschaft sein kann«. ²²⁷ Die hinreichend Gebildeten sind jene, die in ihrem Handeln vom Bedürfnis nach vernünftiger Selbstbestimmung geleitet sind, und der Gesellschaft ist am besten gedient, wenn diesem Teil der Gesellschaft die Macht gegeben wird, den anderen, geistig weniger reifen nach dem eigenen Vorbild zu erziehen.

Das Scheitern von Nelsons Begründungsversuch hätte zu dem Punkt führen können und müssen, an dem die Aporie einer monologischen und reflexiven Fundierung eines Kriteriums richtigen Rechts deutlich wird. Die Leerstelle eines objektivierbaren Kriteriums wäre dann zu füllen gewesen durch das kommunikative Verfahren, das die Bestimmung dieses Kriteriums zur Aushandlungssache macht und seine praktisch-politische Wirksamwerdung zur Folge einer korrigierbaren Entscheidung. Nelson setzt aber an ihrer Stelle die Intuition dessen ein, der sich selbst als durch die Rede von den hinreichend Gebildeten adressiert sieht. Sie wird zu einem Identifikationsangebot einer sich als Elite wahrnehmenden Leserschaft. Als Inhalt des vermeintlichen objektiv-rationalen Naturrechtsprinzips entpuppt sich eine geteilte ethische Intuition.

Diesem Selbstbewusstsein entspricht Nelsons Bestimmung der »Aufgabe für die Gebildeten in der Gesellschaft«, die darin bestehe, »zu einer Partei zusammenzutreten, um mit Hilfe einer hinreichend mächtigen Organisation die in der physischen Gesellschaft herrschende Macht in den Dienst der öffentlichen Zwecke zu ziehen«. ²²⁸ Wenn auf diesem Weg das wahre Interesse der Beherrschten und somit seine richtig verstandene Autonomie zur Ausbildung gelangen, kann es nur an ihrer Einsichtslosigkeit liegen, wenn sie sich gegen diese erzieherische Bevormundung sträuben.

Es ist [...] im wahren Interesse jedes vernünftigen Wesens, ein faktisches Bedürfnis nach Selbstbestimmung zu besitzen. Die Rücksicht auf dieses Interesse, zum Bewußtsein seines wahren Interesses zu gelangen, und also auf das Interesse an der Weckung des Bedürfnisses nach Selbstbestimmung, die Rücksicht auf dieses Interesse kann Bevormundung erlaubt und sogar zur Pflicht machen, eben dann, wenn das wahre Interesse noch nicht erwacht und also noch nicht durch Selbsttätigkeit befriedigt werden kann. ²²⁹

Aus diesem Grund gilt nach Nelson auch der Satz Anna Siemsen nicht, dass ein rechtlicher Zwang gegen die Einsicht der Rechtssubjekte unsittlich sei. Die Demokratie bindet die Legitimität des Rechts an ein Zustimmungsverfahren als Ausdruck des Volkswillens und damit der Einsicht der Rechtsunterworfenen, auch wenn dieses in der Regel einen stark vermittelten, nämlich über die Wahl von gesetzgeberisch agierenden Repräsentanten laufenden Charakter hat und

²²⁷ Nelson (1923): System der philosophischen Rechtslehre und Politik, S. 273.

²²⁸ Nelson (1971): Öffentliches Leben, S. 268.

²²⁹ Nelson (1923): System der philosophischen Rechtslehre und Politik, S. 121.

die Zustimmung stets unvollkommen, da Zustimmung bloß einer Mehrheit ist. Wenn man hingegen wie Nelson davon ausgeht, dass das »Recht [...] objektiv bestimmt [ist] und nicht durch das Dafürhalten irgend jemandes«, dann folgt daraus

von selbst, daß das Bestehen oder Nichtbestehen einer rechtlichen Verbindlichkeit nicht abhängen kann von der faktischen Einsicht des rechtlich Verpflichteten. [...] Denn, mag er seine Verbindlichkeit anerkennen oder nicht, besteht das Gesetz überhaupt, so würde seine Verbindlichkeit nicht dadurch entfallen, daß er sie, in Ermangelung hinreichender Einsicht, nicht anerkennt.²³⁰

Die Philosophie verlangt also die Inthronisierung eines aus der Gruppe der hinreichend Gebildeten stammenden »Regenten«²³¹. Nelson macht klar, dass dieser Regent auch mit diktatorischen Vollmachten ausgestattet werden soll:

Das ist in der Tat das Auszeichnende des politischen Ideals: Gibt es überhaupt ein solches, so besteht es gerade in der Entwaffnung des Gegners, in der Monopolisierung der Macht auf Seiten des Willens zur Rechtsverwirklichung. Wird die Herrschaft des Rechts der Wirksamkeit des politischen Mittels anvertraut, so braucht sie nicht aus dem Kampf mit den Gegenkräften von Fall zu Fall hervorzugehen, sondern sie wird gesichert durch die organisierte und als solche der bloßen Zahl der individuellen Gegenkräfte überlegene und deren Widerstand im voraus niederhaltende Gewalt.²³²

Die Frage, auf welcher faktischen Machtgrundlage ein solcher Regent ohne demokratisches Mandat regieren soll, ob nicht durch den Wegfall der demokratischen Legitimation das Element des Zwanges und damit der Gewalt unweigerlich an Raum gewinnen müssen, und die daran anschließende Frage, ob solche Herrschaftsmittel mit den erzieherischen Zwecken, die erreicht werden sollen, vereinbar sind, wird von Nelson umgangen.

Insbesondere stellt sich aber die Frage, wie im Erziehungsstaat Nelsons der Missbrauch der Macht verhindert werden soll. Jede Kontrolle des bzw. der Regenten durch die Beherrschten würde eine Wiedereinführung der Demokratie und damit der Herrschaft der Inkompetenten bedeuten, da der Vernunftregent wieder der Herrschaft der kontrollierenden Öffentlichkeit unterstünde. Nicht lediglich die demokratische Kontrolle, sondern jede Form der Gewaltenteilung und damit auch die juristische Kontrolle und konstitutionelle Bindung der Regierung werden von Nelson mit dem Argument abgelehnt, dass jede Bindung des Vernunftregenten eine ungerechtfertigte Unterordnung des Besseren unter eine andere, weniger ausgezeichnete Instanz bedeuten würde. Wenn eine solche Kon-

230 Ebd., S. 49.

231 Ebd., S. 189.

232 Ebd., S. 606.

trollinstanz bestünde, die dem Regenten übergeordnet ist, so läge nach Nelson die höchste Gewalt und damit die Regierungsfunktion bei dieser. Es sei auch das »Grundrecht des Volkes auf die Trennung der Gewalten im Staate«²³³ abzulehnen, ein Grundprinzip liberalen Staatsdenkens, das allerdings schon Fries für entbehrlich ansah.²³⁴ Weil der Vernunftregent mehr als alle anderen dazu befähigt ist, das Rechtsideal zu erkennen und durch Gesetzgebung und Leitung der Exekutive durchzusetzen, kann es keine andere Gewalt geben, die legitimerweise über ihn Kontrolle ausübt.²³⁵

Damit ist das Konzept der ungeteilten Souveränität unter dem Vorzeichen einer vernunftgemäßen Staatsordnung eingeführt. Es ist erstaunlich, wie weit Nelson dabei geht, über die Demokratievereinbarung hinaus jede Form von Sicherungsmechanismus gegenüber dem Machtmissbrauch abzulehnen. Dazu gehört auch der Konstitutionalismus, also die rechtliche Bindung des Regenten an Verfassungsgesetze, die Nelson einer »formalistischen Staatsauffassung« zuschreibt, »die für den eigentlichen Staatszweck blind ist und im Namen eines Rechtsprinzips [...] alle Nachfrage nach dem wirklichen Recht und alle Bemühungen um eine rechtliche Gesetzgebung und Regierung im Staate vereitelt.«²³⁶ Die Bindung an eine als positiver Rechtsbestand überlieferte Verfassung würde die Einschränkung der Möglichkeit vernunftgemäßer Regierung bedeuten und damit der Realisierung des Rechts- und Staatszwecks im Wege stehen. Anstelle der »formalistischen« Prüfung der Vereinbarkeit der Gesetzgebung des Regenten mit bestehenden Verfassungsgesetzen soll sich das Verständnis von Richtigkeit und Falschheit des Rechts allein am Rechtsideal orientieren. Nur wenn mit Blick auf dieses eine Übereinstimmung besteht, könne von einem »Rechtsstaat«²³⁷ gesprochen werden. Je mehr nämlich ein Volk »die Sicherung seines Rechts bei den konstitutionellen Garantien sucht«, so Nelson,

desto mehr muß sich das öffentliche Rechtsbewußtsein verfälschen und abstumpfen, desto mehr also auch die einzige Macht weichen, die dem Mißbrauch der Gewalt wirklich eine Schranke setzen konnte. Und umgekehrt: Je mehr das Rechtsbewußtsein erschläft, desto willfähriger wird man sich überreden lassen, alles wirkliche Recht zugunsten des Schaugepräges konstitutioneller Garantien hinzugeben.²³⁸

Auch hier bewegt sich der Neukantianer auf den Spuren Platons. »Das beste aber ist, wenn nicht die Gesetze Macht haben, sondern der mit Einsicht königliche

233 Ebd., S. 182.

234 Vgl. Hubmann (1996): Ethische Überzeugung und politisches Handeln, S. 12.

235 Vgl. Nelson (1923): System der philosophischen Rechtslehre und Politik, S. 184.

236 Ebd., S. 199.

237 Ebd., S. 132.

238 Ebd., S. 188.

Mann«, heißt es in Platons *Politikos*, in dem die Figur des »Fremden« polemisch über die *Rule of law* äußert:

Das Gesetz aber sehen wir doch, daß es eben hiernach strebt, wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch, der nichts will anders als nach seiner eigenen Anordnung tun und auch niemanden weiter anfragen lassen, auch nicht, wenn für jemanden etwas Neues etwa besser ist außer der Ordnung, die er selbst festgestellt hat.²³⁹

Der »Rechtsstaat« Nelsons ist ein solcher also allein aufgrund der durch den Vernunftregenten gesicherten Übereinstimmung der Gesetze mit dem Rechtsideal und damit weit entfernt von dem, was im herkömmlichen Sinne als Rechtsstaatlichkeit verstanden wird: nämlich das Bestehen von Rechtssicherheit. Was hier den Vorwurf einer Willkürherrschaft abwehren soll, ist allein die von Nelson formulierte Voraussetzung, dass der Vernunftregent als ausschließliches Motiv seiner Handlungen die Realisierung des Rechtsideals hätte. Die Selbstkontrolle des Regenten würde ausreichen, die legale Bindung der Herrschaft und die juristische Kontrolle wären überflüssig.

Nicht nur im Rechtsverständnis des Bolschewismus,²⁴⁰ sondern auch im Nationalsozialismus sollte mit einem ähnlichen antiformalistischen Impetus die Entdifferenzierung von Recht und Moral betrieben werden, die die Gesetzgebung durch den Führer von formalen Einschränkungen befreien und sie allein durch den – *per se* moralisch gerechtfertigten – Führerwillen legitimieren sollte.²⁴¹ Die Loslösung der Regierung von der Rechtsbindung soll Nelsons Vernunftregenten vom Ballast historisch überlieferten, in irrationaler Weise zustande gekommenen Rechtsbestandes befreien. Sie dient aber auch der Legitimation eines extralegalen Weges der Machteroberung im Staat, den Nelson, wie bereits erwähnt wurde, andeutet. Die Geringschätzung der formalen Legalität führt direkt zu einer Begründung von Rechtsgeltung in bloßer Durchsetzungsmacht des Regenten, der die Rechtsunterworfenen zur Anerkennung seiner Setzungen zwingt. Nelson schreibt in seinem *System*:

Es gibt kein Recht, weder für eine Person, noch für eine Klasse von Personen, dem Volk Gesetze zu geben oder das Volk zu regieren. Und es gibt keine Pflicht für ein Volk, sich einer Gesetzgebung und einer Regierung zu unterwerfen. [...] Jeder ist daher Gesetzgeber von Rechts wegen, der das Rechtsgesetz öffentlich ausspricht. Und jeder Inhaber der Gewalt im Staate ist Regent von Rechts wegen, wenn er das Rechtsgesetz geltend macht. Es gibt kein anderes Recht der Regierung, als nach dem Rechtsgesetz zu regieren, und es gibt kein anderes Recht des Volkes, als sich nach dem Rechtsgesetz regieren zu lassen.²⁴²

239 Platon (1969): *Politikos*, 294 b–c, S. 52 f.

240 Vgl. Kapitel 8.3.4 dieses Buchs.

241 Vgl. Gutmann (2018): *Ideologie der Gemeinschaft*, S. 12.

242 Nelson (1923): *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, S. 197 f.

Die Schrift, aus der diese Sätze stammen, wurde im Krisenjahr 1923 veröffentlicht, in dem die Weimarer Republik, befördert durch die Hyperinflation und die französisch-belgische Besetzung des Ruhrgebiets, mit separatistischen Bewegungen und links- wie rechtsradikalen Umsturzversuchen zu kämpfen hatte, darunter der Münchner Putschversuch der NSDAP. Sie stammen also aus einem Jahr, das sehr deutlich zeigte, worin die Gefahr besteht, wenn unter Berufung auf ein höheres, wahres Recht der Verfassungsbruch legitimiert wird.

Nelson würde hierauf antworten, dass ein solcher Bruch nur dann gerechtfertigt ist, wenn eine Orientierung am Rechtsideal besteht, was aus seiner Sicht im Falle von Kommunisten und Nationalsozialisten natürlich nicht der Fall ist. Aus dem Umstand aber, dass die Aufhebung der imperativen Bindung an das positive Recht nur dann möglich ist, wenn die Gesamtheit oder zumindest die dominierende Mehrheit der Staatsbürgerschaft über ein korrektes Rechtsbewusstsein verfügt, da sonst – wie das Jahr 1923 zeigt – der Bestand des Staates bedroht ist, müsste folgen, dass bis zum Zeitpunkt des Erreichens einer hinreichend gebildeten Gesellschaft der Grundsatz der Überordnung des Rechtsideals über das positive Recht nicht die Form einer öffentlich vertretenen Lehre annehmen kann. Er würde sonst womöglich, mit Kant argumentiert, zur Anstiftung auch jener, die über kein hinreichendes Rechtsbewusstsein verfügen, im Namen eines überpositiven Rechts sich gegen den Staat aufzulehnen.

Zu retten wäre die Doktrin vom überpositiven Rechtsideal und seinen politischen Implikationen nur in Form einer Geheimlehre, die ausschließlich vom Kreis der hinreichend Gebildeten befolgt werden soll. Tatsächlich hat eine Lehre, die von hinreichend Gebildeten und zu bevormundenden Ungebildeten spricht, eine Tendenz zur exklusiven Vergemeinschaftung, zur Evokation eines Wir-Bewusstseins der sich zur Führerschaft ausersehenen Verstehenden. Das verbindende Element dieser Gemeinschaft ist die Verpflichtung gegenüber der Nelsonschen Lehre. Dementsprechend nahmen die Versuche, auf der Grundlage seiner Lehre praktisch tätig zu werden, einen esoterischen und elitär-sektiererischen Zug an. Mit der Gründung des Internationalen Jugendbundes (IJB) 1917, der sich von einer Studentengruppierung um Nelson nach dessen Zuwendung zur SPD nach dem November 1918 zu einer kleinen, aber höchst aktiven sozialdemokratischen Nachwuchsorganisation mit elitärem Anspruch wandelte, versuchte der Philosoph die Hervorbringung für das politische Führertum geeigneter Personen in die Hand zu nehmen.

Das Vorbild ist hier natürlich die von Platon in der *Politeia* entworfene Herrscherausbildung. »Tiefe und Klarheit der Einsicht, Stärke und Reinheit des Willens und Geschicklichkeit in der Auswahl und Handhabung der politischen

Mittel«²⁴³ sind die Eigenschaften, die beim »streng ausgewählten Schülermaterial«²⁴⁴ gestärkt werden sollten. Sport, gemeinschaftliche körperliche Arbeit, ein humanistisches Bildungsprogramm, aber auch Vegetarismus, Verzicht auf Alkohol und Nikotin und sogar sexuelle Enthaltensamkeit waren Teil der vom Gedanken der Selbstbeherrschung, der Festigung des Willens und der Hingabe an die »Sache« bestimmten Erziehungsmaßnahmen. Darüber hinaus wollte Nelson durch politische Kurse mit »sokratischen Gesprächen«,²⁴⁵ Versammlungen und Rechenschaftsberichten, die er von seinen Schülern und Schülerinnen über ihre politische Tätigkeit verlangte,²⁴⁶ auf ihre Entwicklung und insbesondere die Ausbildung ihres »Wahrheitswillen[s]«²⁴⁷ Einfluss nehmen.

Die Bedeutung, die diese Schulung bei Nelson erhält, ist kaum zu überschätzen, da sie durch den Wegfall jeder demokratischen wie auch judikativen Kontrolle der Regenten zum zentralen und letztlich einzigen Instrument der Kontrolle über dessen Machtausübung und damit zum Schutz vor autokratischer Willkürherrschaft wird. Ist nämlich eine Herrschaft des Besten einmal eingerichtet, so argumentiert Nelson, kann die einzige valide Kritik der Machtausübung von diesem selbst ausgeübt werden. Damit allein werde gesichert, dass die Bevormundung durch politische Entrechtung der Inkompetenten im Rahmen der erzieherischen Notwendigkeiten bleibt und nicht zur »künstliche[n] Bevormundung« entartet; d. h. dass ihr einziger Zweck darin besteht, »Bevormundung entbehrlich zu machen«,²⁴⁸ eine Einsicht in das wahre Interesse zu schaffen und besonders Geeignete zur Fähigkeit zu politischer Verantwortungsübernahme zu verhelfen.

Einen »Aberglauben an die Unvernünftigkeit der menschlichen Natur« wirft Nelson, dem wie im Vorhergehenden erwähnt von Anna Siemsen ein pessimistisches Menschenbild attestiert wurde, gerade denen vor, die ihm zufolge der Täuschung aufsitzen, »der Mißbrauch der Regierungsgewalt ließe sich nur durch eine äußere Kontrollgewalt verhüten«.²⁴⁹ Die Verteidiger der Demokratie würden ihre Hoffnungen auf Abstrakta setzen, ihr Glaube gelte »dem« Menschen, der Menge, den Völkern, der Nation und der Menschheit« – man müsste hinzufügen: den demokratischen Verfahren. Dieser Glaube an Abstrakta sei indes »nichts anderes als die Kehrseite des Unglaubens an die einzelnen, wirklichen Menschen«. In einer verblüffenden Verkehrung des Vorwurfs elitärer Menschenverachtung schreibt Nelson:

243 Nelson (1971): *Erziehung zum Führer*, S. 508.

244 Ebd., S. 507.

245 Vgl. Franke (1997): *Leonard Nelson*, S. 178–188.

246 Vgl. ebd., S. 149 f.

247 Nelson (1918): *Ansprache*, Bl. 5.

248 Nelson (1972): *Führer und Verführer*, S. 406.

249 Nelson (1971): *Demokratie und Führerschaft*, S. 555.

Wer sieht nicht, daß der sieghafte Optimismus des Demokraten wirklich das notwendige Gegenstück ist zu der Menschenverachtung, mit der er die einzelnen schutzlos der Willkürherrschaft jener zur Beute fallen läßt, deren Zynismus *weder* durch den Glauben an den Menschen, *noch* durch den Glauben an die Idee angekränkt ist?²⁵⁰

Die Bejahung der Demokratie durch die Gebildeten ist zynisch, weil sie in Kauf nimmt, dass eine nicht auf den Gebrauch der durch das Partizipationsrecht zugefallenen Macht vorbereitete Masse dem Treiben von Demagogen anheimfällt. Angesichts dieser der Demokratie innewohnenden Bedrohung, die bald nach der demokratischen Revolution die Gestalt des Faschismus annimmt, warb Nelson für den Glauben an die Möglichkeit der gerechten Diktatur. Für die Gefahren der Diktatur blieb er dabei jedoch erstaunlich blind – zumindest bis zu dem Zeitpunkt, an dem er im Rahmen einer Russlandreise 1927 die Realität einer von demokratischer Kontrolle entkoppelten Herrschaft einer Avantgarde aus der Nähe erfuhr. Aus dieser Zeit stammen private Äußerungen, die eine gewisse Relativierung der Geringschätzung der Demokratie zeigen.²⁵¹

Dennoch hat Nelson, der allerdings noch im Jahr dieser Reise starb, seine Position gegenüber der Demokratie auch danach nicht öffentlich korrigiert. Sein Kreis blieb nach seinem Ableben weiterhin strikt antidemokratisch orientiert. In Nelsons Werk fehlt die bereits beim späten Platon sich andeutende Einsicht, dass der Wert der Demokratie, die »ganz schwach und weder im Guten noch im Bösen etwas Großes vermögend im Vergleich mit den übrigen« sei, darin liegt, Korrekturmöglichkeiten für Fehlentwicklungen zu bieten, die anderen Regierungsformen fehlen. Von der »Alleinherrschaft«²⁵², die im Falle des guten Herrschers das Potential zum besten *Output* der politischen Machtausübung habe, geht im Falle des schlechten Herrschers auch die größte Gefahr aus, wie Platon erkannte. Angesichts des Risikos, dass das potentiell beste System zum schlimmsten wird, gibt es demzufolge einen guten Grund, mit dem vorlieb zu nehmen, das das Schlechteste am effektivsten verhindert.²⁵³

10.4.4 Wahrheit gegen die Demokratie

Dass die Qualität der Herrschaft in der Demokratie abhängig ist von der Qualität der Menschen, die sich in ihr und für sie engagieren, ist der zentrale Gedanke, der bereits von Anna Siemsen gegen Nelson und seinen Kreis kritisch in

250 Ebd., S. 557, Hervorhebungen im Original.

251 Vgl. Vorholt (1998): Die politische Theorie Leonard Nelsons, S. 127.

252 Platon (1969): Politikos, 309 a–b, S. 62.

253 Vgl. Versenyi (1971): Plato and His Liberal Opponents, S. 234 f.

Anschlag gebracht wurde. Nelson ist vorzuwerfen, dass er mit seinen Wunschvorstellungen einer Herrschaft der Weisen »Kräfte verbraucht, Intelligenzen mißleitet, Menschen verführt, die wir notwendig brauchen, nach denen die Zeit ruft und auf deren langsames Erwachen sie nicht warten kann«²⁵⁴, schreibt die überzeugte Demokratin bereits im Februar 1919. Der Anklage, »statt positiver Mitarbeit« der »durch reaktionäre Diktaturgelüste [...] bedrohte[n] Staatsform« mit seiner Kritik »in den Rücken zu fallen«, ²⁵⁵ musste sich der Göttinger Philosoph zu Lebzeiten wiederholt stellen. Sein Wirken erschien der Parteileitung der SPD als ein umso größeres Problem, je erfolgreicher Angehörige seines Kreises in den sozialdemokratischen Jugendorganisationen agierten. Nelsons Haltung gegenüber der Demokratie trug schließlich 1925 zum Ausschluss des Internationalen Jugendbundes aus der SPD bei.²⁵⁶

Sein Antidemokratismus, der eine radikale Variante liberaler Demokratiekritik darstellt, ist jedoch vor dem Hintergrund der Vorstellung zu sehen, in einem Wettlauf zu agieren, in dem der fatalen Abschaffung der Demokratie durch die Demagogie bzw. durch den Faschismus die wünschenswerte Abschaffung durch die hinreichend Gebildeten zuvorkommen muss. »Will man den Faschismus nicht, so muß man eine von allen Mehrheitsbeschlüssen unabhängige Macht aufrichten, die es verhindert, daß ein Fascist aufsteht«, ²⁵⁷ heißt es in seinem Diskussionsbeitrag zu den Vorträgen über Demokratie von Hans Kelsen und Ferdinand Tönnies auf dem Wiener Soziologentag von 1926.

Die große Alarmiertheit gegenüber dem Faschismus, der in der Demokratie auf seine Chance wartet und nach der Außerkraftsetzung des liberal-humanistischen Bildungsideals das Individuum restlos in den Dienst von Volk, Rasse und Staat stellen will, hat einen persönlichen Hintergrund, den der Philosoph allerdings nie in den Vordergrund rückt. Nelson, der als Pazifist während des Krieges von Burschenschaftern und Korpsstudenten und nach dem Krieg von der Lokalpresse wegen angeblicher antinationaler Haltung und Drückebergertum angegriffen wurde,²⁵⁸ hatte aufgrund seiner jüdischen Herkunft zusätzlichen Grund, besorgt zu sein über den politischen Erfolg des Faschismus.²⁵⁹ Seine Verweige-

254 Siemsen (1919): Die Partei der Vernunft, S. 55.

255 Nelson (1972): Demokratie und Führerschaft, S. 553.

256 Vgl. Franke (1997): Leonard Nelson, S. 196–199.

257 Nelsons Redebeitrag in Michels u. a. (1927): Diskussion über »Demokratie«, S. 85.

258 Vgl. Franke (1997): Leonard Nelson, S. 104–108, S. 176–170.

259 Zur jüdischen Wahrnehmung der Demokratie in Deutschland und Österreich vgl. Barkai (1997): Politische Orientierungen und Krisenbewusstsein. Der Antisemitismus spielt indes in der philosophischen Demokratiekritik Nelsons keine Rolle. Zu Nelsons jüdischem Familienhintergrund vgl. Hieronymus (1964): Leonard Nelson. Dass Nelson, der überzeugter Internationalist war, wie nicht nur sein Einsatz für die Völkerbundidee zeigt, sondern auch die Namensgebung der von ihm gegründeten Jugendorganisationen, sich konsequent zum Antisemiten und Nationalisten Fries bekannte, ist erstaunlich.

rung gegenüber der Demokratie hat in dieser Hinsicht eine Dimension, die über die reine Verweigerung von Mitleidenschaft hinausgeht. Im politischen Antisemitismus wie in jeder Form von rassistischer Politik wird durch den Angriff auf den Status der angegriffenen Individuen als Rechtssubjekte eine Grenze überschritten, die die Rede von Mitleidenschaft nicht mehr zulässt. Als von der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossene sind die Betroffenen nicht mehr Mitleidende, sondern schlicht Ziel gegen sie gerichteter, rechtloser Gewalt. Als Angehöriger einer epistemischen Elite sprechend, verweigert Nelson der Demokratie die Mitleidenschaft; als Mensch jüdischen Hintergrunds, so ist anzunehmen, suchte er solcher Gewalt zuvorzukommen.

Doch in seinem Kampf gegen das Unheil setzte er auf eine Illusion. Die bedrängten Wertideen des liberalen Individualismus sollen auf dem Weg der Diktatur der Weisen – d. h. einer sozialliberal gesonnenen intellektuellen Elite – durchgesetzt werden. Angesichts der fatalen politischen Entwicklung Europas in den 1930er Jahren sollten jedoch auch seitens überzeugter Demokraten Forderungen vernehmbar werden, die vom Projekt einer durchsetzungsfähigen Organisation der Gebildeten, einer »Partei der Vernunft«²⁶⁰ nicht weit entfernt sind. Bertrand Russell etwa schreibt kurz nach der »Machtergreifung« Hitlers:

The fundamental cause of the trouble is that in the modern world the stupid are cocksure while the intelligent are full of doubt. Even those of the intelligent who believe that they have a nostrum are too individualistic to combine with other intelligent men from whom they differ on minor points. This was not always the case. A hundred years ago the philosophical radicals formed a school of intelligent men who were just as sure of themselves as the Hitlerites are; the result was that they dominated politics and that the world advanced rapidly both in intelligence and in material well-being. [...] It is quite true that the intelligence of the philosophical radicals was very limited. It is, I think, undeniable that the best men of the present day have a wider and truer outlook, but the best men of that day had influence, while the best men of this are impotent spectators. Perhaps we shall have to realize that scepticism and intellectual individualism are luxuries which in our tragic age must be forgone, and if intelligence is to be effective, it will have to be combined with a moral fervour which it usually possessed in the past but now usually lacks.²⁶¹

Nelson liefert die philosophische Untermauerung eines solchen erst Handlungsfähigkeit schaffenden Selbstvertrauens der Gebildeten – oder in Russells Diktion: der Intelligenten.

Nicht nur theoretisch-philosophisch muss aber gesichert werden, dass die Vernunft zu politischer Durchsetzungsfähigkeit gelangt, sondern durch politischen Aktivismus und praktische Organisationsarbeit. Vorbild für die von ihm

²⁶⁰ Nelson (1923): System der philosophischen Rechtslehre und Politik, S. 562 f.

²⁶¹ Russell (1998): The Triumph of Stupidity, S. 28.

anvisierte kleine, jedoch durchschlagskräftige Gruppierung sind neben Lenin und den Bolschewiki auch die ebenfalls straff nach dem Führerschaftsprinzip aufgebaute Kaderorganisation der verhassten katholischen Kirche – der Jesuitenorden.²⁶² Neben der Unterrichtung in der Nelsonschen Philosophie des Rechtsideals nahm die Vorbereitung für den Kampf um die Macht in Nelsons Führerschulung entsprechend der Fixierung auf den Willen vor allem die Form des Trainings in Selbstbeherrschungstechniken und damit der Disziplinierung des Willens an.²⁶³ Der Kampf um die Macht wird damit ins Innere verlagert, wird zum Kampf zwischen den Antrieben der Vernunft und den »Schranken der Sinnlichkeit«.²⁶⁴

Wie bereits erwähnt wurde, ist die Frage der Machtgrundlage einer solchen Elitenherrschaft ohne demokratisches Mandat eine, die Nelson nicht als Gegenstand der philosophischen Politiklehre betrachtet. Dass die »Kraft der Vernunft«, die in seiner Führerschule gestärkt werden soll, »dem Antrieb subjektiver Interessen im Dienst des Unrechts« unterliegen muss, und der »Gemeinschaft der Rechtsliebenden« es prinzipiell nicht gelingen kann, eine »Zwangsorganisation« einzurichten, die sich gegen die »entgegenstehende Übermacht« durchzusetzen vermag, sei »haltlose[r] Aberglauben«²⁶⁵, für den es keine zwingenden Gründe gäbe. Auf die Frage nach konkreten Realisierungsmöglichkeiten wird also mit dem Argument der Unbeweisbarkeit der Unmöglichkeit geantwortet: eine Strategie, die an Kants auf die Kritik am platonischen Idealstaat gerichtetes Diktum von der »pöbelhafte[n] Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung«²⁶⁶ denken lässt.

Den Zöglingen der Nelsonschen Führerschule wurde die Vorstellung angeboten, mit einer Arbeit am Selbst bereits Politik zu betreiben. Die Ich-Zentrierung der politischen Philosophie Nelsons gelangt nicht nur in dieser Wendung der Aktivität nach innen, auf die als Vorbereitung für eine künftige politische Funktion verstandene Arbeit am Selbst zum Ausdruck, sondern auch im Gedanken, in der »Gemeinschaft der Tat [...] das eigene Leben nach den erarbeiteten Erkenntnissen zu gestalten«,²⁶⁷ also eine neue, auf Nelsons Moralphilosophie gründende – und natürlich Nelsons Führung unterstehende – Lebensweise umzusetzen. Dies wurde insbesondere nach der Schenkung der Walkemühle, einer ehemaligen, zu einem Schulgebäude umgebauten Tuchfabrik in der Nähe von Kassel, die auch als Ausbildungsstätte für seine Kader verwendet wurde, zu einem wichtigen Teil

262 Franke (1997): Leonard Nelson, S. 154.

263 Vgl. ebd., S. 155.

264 Nelson (1923): System der philosophischen Rechtslehre und Politik, S. 592.

265 Nelson (1923): System der philosophischen Rechtslehre und Politik, S. 599.

266 Kant (1976): Kritik der reinen Vernunft, A 316/B 373, S. 352.

267 Rode (1928): Über die Walkemühle, o. S.

der Tätigkeiten im Jugendbund.²⁶⁸ Nelsons Erfahrungen und Prägung in der Freideutschen Jugendbewegung schlugen sich hier nieder.²⁶⁹ Sie zeigt sich auch im prononciert radikalen Auftreten bei Streitfragen innerhalb der Sozialdemokratie, das zu Konflikten mit der Parteiführung führte: etwa der kompromisslosen Haltung in der Frage der Kirchenpolitik, die auf Nelsons militanten Antiklerikalismus zurückgeht und die bei der Präsidentschaftswahl 1925 zur für den Ausschluss des Internationalen Jugendbunds aus der SPD ausschlaggebenden Agitation gegen die Wahlempfehlung für den Zentrums kandidaten Wilhelm Marx führte.²⁷⁰

Der im Jugendbund erfahrenen gegenseitigen Bestätigung, zu einer Avantgarde mit großen Aufgaben zu gehören, führte zu einer Entfremdung von der Partei, die eigentlich in einer pseudo-trotzkistischen Weise als Instrument für den Machtgewinn genutzt werden sollte. Dabei kann jedoch nicht bestritten werden, dass Angehörige des Bundes sich durchaus erfolgreich in den sozialdemokratischen Jugendorganisationen etablieren konnten und u. a. bei der Reichskonferenz in Jena von 1925, bei der es zu dem bereits erwähnten Schlagabtausch zwischen Max Adler und Hermann Heller kam, zur Richtungsentscheidung zugunsten des »linken«, auf die revolutionäre Überwindung des bürgerlichen Staates abzielenden Hannoveraner Kreises beitrugen. Ihre geringe Zahl konnten Vertreter des IJB in den unterschiedlichen Ortsgruppen der Jungsozialisten durch ihre einheitliche Positionierung in Sachfragen, ihre Disziplin und ihr gut vorbereitetes Auftreten wettmachen. Sie trifft jedoch der Vorwurf, dass sie durch ihren Erfolg gesinnungspolitische und maximalistische Tendenzen gegenüber pragmatischer orientierten Positionen im Jungsozialismus stärkten. Dies illustrieren etwa die beiden von den IJB-Mitgliedern auf der Reichskonferenz in Jena durchgesetzten Resolutionen: Die eine betraf den Kampf gegen die Kirche, die andere die Stärkung der sozialistischen Abstinenzbewegung, zwei Forderungen also, die sich direkt aus Nelsons Kirchenfeindlichkeit und seiner rigoristischen Pädagogik der Selbsterziehung und -disziplinierung ableiten lassen, mit umfassenderen politisch-strategischen Erwägungen aber nur wenig zu tun haben.²⁷¹

268 Vgl. Franke (1997): Leonard Nelson, S. 188–193.

269 Der emphatische Begriff der Führerschaft ist ebenfalls bereits für die Jugendbewegung typisch; vgl. Schröder (1996): Die Leitbegriffe der deutschen Jugendbewegung in der Weimarer Republik, S. 63–67.

270 Vgl. Vorholt (1998): Die politische Theorie Leonard Nelsons, S. 178–180. Die Wahl, bei der neben Marx der Kommunist Ernst Thälmann und der Weltkriegs-Militär Paul von Hindenburg antraten, wurde von Hindenburg gewonnen. Für die Niederlage des »Volksblocks« der SPD und des Zentrums wurde seitens letzterer der KPD der Vorwurf gemacht, durch die erneute Aufstellung des im ersten Wahlgang nur als vierter abscheidenden Thälmanns zum knappen Sieg des Kandidaten des konservativen Lagers wesentlich beigetragen zu haben. Es entschieden sich aber auch zahlreiche SPD-Wähler aus einem antiklerikalen Motiv gegen Marx. Vgl. Winkler (2000): Der lange Weg nach Westen 1, S. 460.

271 Vgl. Vorholt (1998): Die politische Theorie Leonard Nelsons, S. 176–178.

Mit der Annahme einer auf dem Weg der Reflexion zu erreichenden Erkenntnis des wahren Interesses wird die Bestimmung dessen, was im normativen Sinne Rechtsinhalt sein soll, als ein solipsistischer, nicht-situierter Akt des Bewusstseins verstanden. In der Auseinandersetzung mit Hermann Cohen und Max Adler wurde dagegen der Gedanke analysiert, dass bei der Anwendung der Norm der gleichen Freiheit der Individuen immer auch ein durch die eigene soziale Situiertheit bestimmtes Maß ins Spiel kommt, das bei der Bewertung dessen, was für die Möglichkeit der freien Selbstentfaltung Bedingung ist, leitend ist. Der politische Kampf besteht dann darin, ausgehend von bisher nicht in Rechnung gestellten sozialen Standpunkten und Erfahrungen eine Neudefinition der rechtlich zu garantierenden Bedingungen, die für eine freie Existenz notwendig sind, zu erreichen. Die auch bei Nelson, der die vernünftige Selbstbestimmung zum Zweck des Rechts erklärt, zu findende Begründung des Rechts in der Garantie subjektiver Rechte verlangt demnach die Demokratie, die der Artikulation von Rechtsansprüchen ein Forum gibt. Die gleiche Verwirklichung von Freiheit – die Herstellung von Gerechtigkeit – ist damit ein vielstimmiger und konfrontativer politischer Prozess, der, wie in der Auseinandersetzung mit Adler deutlich wurde, die politischen Freiheiten der Demokratie erfordert.

Weil die Interpretation und Anwendung einer Norm wie die der gleichen Freiheit perspektivisch bedingt ist, erlaubt die Formulierung einer solchen Norm also noch nicht die Annahme der Möglichkeit einer sachlich-neutralen Schlichtung von Konflikten. Die Demokratie stärkt die Artikulation von Gerechtigkeitsforderungen, also von Forderungen der gerechten Einlösung der Norm, hat aber Schwierigkeiten mit dem Treffen von Entscheidungen über diese. Nur die autoritäre Selbstherrlichkeit fällt das Urteilen leicht, sie erhebt ohne Bedenken den Anspruch, Gerechtigkeit herzustellen, eben weil sie kein Bewusstsein von der Begrenztheit ihrer eigenen Perspektive besitzt. An die Stelle des Glaubens an den überparteilichen Dritten und dessen gerechtes Urteil setzt die Demokratie den Glauben an den Prozess, in dem unberücksichtigte Verletzungen der Freiheit sukzessive zur Artikulation gelangen und überwunden werden, wodurch die gleiche Freiheit aller als Zweck des Rechts prozesshaft fortschreitend realisiert wird. Bei Nelson hingegen wird der gesamte demokratische Verhandlungsprozess durch die Reflexion des hinreichend Gebildeten überflüssig. Er findet reflexiv in sich den absoluten Maßstab zur Bewertung konfligierender Ansprüche.

Damit nimmt aber die Herrschaft des Rechts einen dezisionistischen Charakter an. Der Regent konkretisiert das Rechtsideal, das mit der Beschränkung auf die bloße Forderung der Ermöglichung vernünftiger Selbstbestimmung inhaltlich leer ist, in seinen Gesetzen mit Blick auf spezifische Sachverhalte und ist dabei allein seinem eigenen Gewissen verpflichtet. Legitimität beanspruchen diese Gesetze mit dem Hinweis, dass sie Willensäußerungen des für die Beurteilung

von Gerechtigkeitsfragen am meisten Geeigneten seien, was durch den Selektionsapparat, den der Regent durchlaufen hat, gesichert sein soll. Dabei soll der Regent als bloße Vollzugsinstanz einer apriorischen Norm agieren, die er lediglich bestmöglich anzuwenden sucht. Die Gesetzgebung geschieht im Namen des Rechtsideals, dessen kundigster Interpret der Regent ist. Philosophischer Idealismus und eine idealisierte Vorstellung bürokratischer Herrschaft paaren sich hier.

Wie die von Adler bejahte Diktatur des Proletariats droht Nelsons Idealstaat im kontrafaktischen Szenario eines Umsetzungsversuches in die Falle eines bürokratischen Herrschaftsapparates zu tappen, der mangels demokratischer Rückkoppelung und Steuerung und allein von einer monologischen Bestimmung des »wahren Interesses« geleitet sich gegenüber den Lebensrealitäten und Bedürfnissen der ihm Unterworfenen entfremdet und verselbstständigt. Immerhin soll bei Nelson die »unbeschränkte Freiheit der Kritik«²⁷² bewahrt werden als ein mögliches Korrektiv, sollte der Gesetzgeber in den Augen der Beherrschten in seiner Ausdeutung des Rechsideals irren. Der Philosophenstaat Nelsons gibt also der Opposition und der kontroversen Diskussion einen gewissen Raum. Doch damit soll noch nicht die »Volksmeinung«²⁷³ zur Herrschaft gelangen, und es liegt allein beim Herrscher, dasjenige Urteil zu identifizieren und gesetzgeberisch umzusetzen, »das sich im Wettstreit der Gründe und Gegen Gründe bei voller Freiheit der öffentlichen Kritik als das am besten begründete herausstellt«.²⁷⁴

Der Philosoph geht jedoch nicht so weit, die Kritikmöglichkeit mit der Möglichkeit einer demokratischen Absetzung des Regenten und dadurch mit echter demokratischer Kontrolle zu verbinden. Es stellt sich die von ihm nicht beantwortete Frage, was geschehen soll, wenn sich durch die freie öffentliche Kritik zeigt, dass der Vernunftregent wiederholt oder gar laufend gegen Mehrheitsmeinung und -willen handelt. Wenn die Besten regieren, kann der Ausdruck der Unzufriedenheit der Mehrheit der Gesellschaft nur in deren Widerstreben gegenüber der vernunftgemäßen Erziehung gründen. Dass er sich aus Eigeninteresse oder schlichter Verstocktheit weigern könnte, sich belehren zu lassen, ist keine Möglichkeit, die Nelson in Betracht ziehen kann; ist es doch ein durch die Bestenauslese vergangener Regent, von dem er ausgeht, die Fiktion eines über alle Verführungen der Macht und moralischen wie intellektuellen Unzulänglichkeiten erhabenen Individuums als Inkarnation der Vernunft.

Der Hinweis auf die Bestenauswahl soll jedes auf die Notwendigkeit von Kontrollmechanismen abzielende Argument abschmettern. Nelsons politisches Den-

272 Nelson (1923): System der philosophischen Rechtslehre und Politik, S. 219.

273 Ebd., S. 241.

274 Ebd., S. 394.

ken ist systematisierte Hybris – eine Hybris, die das Leistungsvermögen des eigenen Erziehungs- und Selektionsprogramms betrifft. Vernunft kippt in Unvernunft, in der Politik wie auch in allen anderen Bereichen der menschlichen Existenz, wo das Bewusstsein der Grenzen des eigenen Vermögens, im Namen der Vernunft zu handeln, verloren geht. Die moderne politische Vernunft entwickelte sich gerade aus der von Platon vorweggenommenen und in der Französischen Revolution zu hohen menschlichen Kosten gemachten Erfahrung, dass die Vernunft nicht einfach selbst diktatorisch an die Stelle der tyrannischen Irrationalität gesetzt werden kann. Dies jedoch ist der nach der Aufgabe des demokratischen Glaubens aufzugreifende neue Glaube, von dem der Philosoph überzeugen will.

Der politische Inhalt, der durch den autoritären Philosophenstaat durchgesetzt werden soll, ist, wie bereits erörtert wurde, das in der Tradition des Liberalismus stehende Ideal der individuellen Selbstentfaltung. Man könnte Nelsons Absichten unter das Programmwort des »wehrhaften Liberalismus« subsumieren – wehrhaft jedoch nicht nur angesichts der akuten Bedrohung durch den Faschismus, und wehrhaft durch die Ablösung von der Demokratie, die als Bedrohung und Wegbereiterin des ersteren wahrgenommen wird und als Mittel zur Realisierung und zum Erhalt liberaler Werte nicht geeignet erscheint. Die Frage drängt sich aber auf, inwieweit eine Zuordnung zum Liberalismus noch gerechtfertigt ist, wenn liberale Grundprinzipien wie die Gewaltenteilung und der Konstitutionalismus explizit negiert werden und Abwehrrechte des Einzelnen gegenüber Zugriffen des Staats in den rechts- und staatstheoretischen Überlegungen keine Rolle spielen; wenn weiter der Wertepluralismus einer Wertethik weicht, die ein Kriterium zur Auszeichnung von »wahren Interessen« an die Hand geben und ein erzieherisches Verständnis staatlichen Handelns grundlegen soll. Es droht das enge und harte Gehäuse des wehrhaften Liberalismus, der vor dem Andrängen einer irrational feindseligen Welt geschätzt werden soll, seinen Inhalt zu ersticken – eine Gefahr, wie sie bereits mit Blick auf das diktatorische Gehäuse des Kommunismus diskutiert wurde.²⁷⁵

Es könnte hier darauf hingewiesen werden, dass diese reduzierte Auffassung des Liberalismus bereits von Jakob Friedrich Fries vertreten wurde, der ebenfalls die Gewaltenteilung, die vertragsrechtliche Herrschaftslegitimation und die Demokratie ablehnte und dem Toleranzgedanken keinen Wert beimaß.²⁷⁶ Fraglos ist, dass Nelson, der als Anhänger Friedrich Naumanns politisch im Milieu des deutschen Linkliberalismus sozialisiert wurde,²⁷⁷ sich selbst auch nach dem Übertritt zur SPD in der Tradition des Liberalismus verortete, wie das

²⁷⁵ Siehe Abschnitt 3.4.

²⁷⁶ Vgl. Hubmann (1997): Ethische Überzeugung und politisches Handeln, S. 124, 127.

²⁷⁷ Franke (1997): Leonard Nelson, S. 94–96.

1923 erscheinende *System der philosophischen Rechtslehre und Politik* verdeutlicht.²⁷⁸ Der Liberalismus wird nun aber in den Sozialismus eingebaut, als »Endziel« wird der »liberale Sozialismus« bestimmt, wie er »von dem durch das wahre Interesse an der Freiheit inhaltlich bestimmten Rechtsideal der Gleichheit vorgezeichnet wird«. ²⁷⁹ Gewiss ist auch, dass der Philosoph unter seinen Zeitgenossen mit der negativen Einschätzung der Vereinbarkeit von Liberalismus und Demokratie nicht alleine stand. Nelson vertritt eine sozialliberale, moralphilosophisch argumentierende und sozialpädagogisch-bildungsbürgerliche Variante des liberalen Antidemokratismus,²⁸⁰ dem eine konservative, besitzbürgerliche und ökonomisch begründete Variante gegenübersteht, wie sie etwa von Friedrich August von Hayek ab der großen Wirtschaftskrise Ende der zwanziger Jahre vertreten²⁸¹ und im Rahmen der Präsidialkabinette umgesetzt wurde.²⁸²

Neben den offensichtlichen Diskrepanzen besteht zwischen diesen beiden Strömungen die Gemeinsamkeit, dass sie die Demokratie unter dem Gesichtspunkt ihrer Dienlichkeit für einen bestimmten Zweck ablehnen: bei Hayek die Freiheit und Ungestörtheit des Markthandelns, der die in der Demokratie sich durchsetzenden Rufe nach sozialpolitischer Intervention entgegenstehen, bei Nelson die Selbstentfaltung der Individuen durch Bildung und Arbeit. Bei bei-

278 Vgl. u. a. Nelson (1923): *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, S. 284, 466 f.

279 Ebd., S. 397. Die in der Literatur konstatierte »Abkehr vom Liberalismus zugunsten des Sozialismus« (Werner Link) hat sich mehr auf der Ebene der Parteiaffiliation zugetragen als auf der grundlegenden Ebene der politischen und philosophischen Überzeugungen. Dass Nelson sich wie schon Fries vom Liberalismus abgewendet habe, indem er »die Gleichheit der Freiheit vorstellte und danach die beiden miteinander verknüpfte«, wird weder Nelson und Fries noch dem Liberalismus gerecht. Natürlich findet diese Verbindung auch im Liberalismus statt; nur ist die Frage, ob die Gleichheit eine bloß formal-rechtliche oder eine materiell-sozialpolitische Interpretation findet. Letzteres ist bereits – anders als Udo Vorholt schreibt – beim »sozialen Liberalismus« der Fall und ist die *differentia specifica*, die ihn von anderen liberalen Strömungen unterscheidet. Nelson selbst grenzt in seiner Rede »Was ist liberal?« von 1908 seine Vorstellung von Liberalismus von der »wirtschaftspolitische[n] Theorie des älteren Liberalismus« ab. Für seine Vorstellung eines liberalen Sozialismus spielt dabei der Einfluss des Arztes, Soziologen und Nationalökonom Franz Oppenheimer, eines engen Freundes und Unterstützers Nelsons, eine große Rolle. Vgl. Link (1964): *Die Geschichte des Internationalen Jugend-Bundes*, S. 64; Vorholt (1998): *Die politische Theorie Leonard Nelsons*, S. 40; Nelson (1972): *Was ist liberal?*, S. 6; Nelson (1972): Franz Oppenheimer.

280 Unter den bekannteren Zeitgenossen stand Nelson in dieser Hinsicht wohl Kurt Hiller am nächsten.

281 Vgl. Reichhold (2018): *Wirtschaftsfreiheit als Schicksal*, S. 105–143. Hayek bewarb, wie Clemens Reichhold ausführt, u. a. 1929 eine Änderung der österreichischen Verfassung zugunsten der Stärkung des Präsidentenamtes, die Eingriffen in den Markt seitens der parlamentarischen Regierung entgegenwirken sollte: eine Idee, die auf die Präsidialkabinette vorausweist, die in Deutschland nur wenig später installiert wurden. Zu deren staatstheoretischer Legitimierung vgl. Carl Schmitts Vortrag vor dem sogenannten Langnam-Verein, einer für das Kaiserreich, die Weimarer Republik und den Nationalsozialismus bedeutenden Interessenvereinigung der Schwerindustrie des Ruhrgebiets, aus dem Jahr 1932: Schmitt (1995): *Starker Staat und gesunde Wirtschaft*.

282 Vgl. Heller (1992): *Autoritärer Liberalismus?*

den steht die Demokratie der vollen Entfaltung des Einzelnen im Wege: beim rechten Ökonomen Hayek der Entfaltung von Innovativität und individuellem Unternehmergeist, beim linken Philosophen Nelson die Entfaltung der individuellen Persönlichkeit auf dem Weg der Bildung. Beide vertreten elitäre Ideen, die politische Minderheitenprogramme darstellen und deren Durchsetzung nur auf dem autoritären Weg zu erreichen ist.

Nelsons ursprüngliches Vorhaben in der politischen Theorie war es, den Liberalismus auf philosophisch gesunde Beine zu stellen. Er, der sich sonst als Inbegriff aufgeklärter Rationalität und des aufgeklärten Antidogmatismus geriert, habe anstelle einer soliden theoretischen Fundierung nichts vorzuweisen als das beliebige Pochen auf bestimmte Forderungen, die einen Dogmenstatus annehmen: »allgemeines, gleiches, direktes und geheimes Wahlrecht«, »unbedingte[r] Freihandel«, »unbedingte Trennung von Kirche und Staat« und, bei seinen »sehr liberal[en]« Vertretern, das Frauenstimmrecht.²⁸³ Der Philosoph fährt in seinem Aufsatz »Die philosophischen Grundlagen des Liberalismus« von 1910 fort:

Nichts zeigt vielleicht deutlicher die Rückständigkeit des theoretischen Liberalismus der Gegenwart als die päpstliche Selbstgefälligkeit, mit der Schlagwörter wie die genannten als der Weisheit letzter Schluß wieder und wieder ausposaunt werden und die in so traurigem Verhältnisse zu der tatsächlichen Hilflosigkeit und Ohnmacht steht, in der man sich gegenüber der Aufgabe einer wissenschaftlichen Rechtfertigung der eigenen Position noch immer befindet.²⁸⁴

Wer sich derart mit Bekenntnissen statt theoretischer Fundierung begnüge, der »büßt das Recht ein, sich als einen Gegner jeglichen Dogmatismus aufzuspielen«²⁸⁵ – man könnte über die Gegnerschaft zur religiös-konservativen politischen »Romantik«²⁸⁶ hinausgehend in Bezug auf die Weimarer Republik hinzufügen: als Gegner aller möglichen Spielarten des antirationalistischen Voluntarismus, Dezisionismus und Neo-Mythologismus.

Der Weg zur Befestigung des theoretischen Bodens sollte zurück zum im Laufe des 19. Jahrhunderts durch Positivismus und Historismus unglaubwürdig gewordenen Vernunftrecht führen. Wie die Vertreter der Österreichischen Schule der Nationalökonomie Mises und Hayek in den zwanziger Jahren auf dem Feld der Ökonomie eine Rückkehr zu paläoliberalen Positionen unternahmen, findet sich bei Nelson in der Vorkriegszeit eine analoge Bewegung auf dem Terrain der Rechtsphilosophie, die zum Rationalismus Fries' zurückführt. Als die zentrale liberale Überzeugung gilt ihm die Idee der Autonomie: »das Vermögen des Menschen, aus eigener Kraft allgemeingültige Normen zu erkennen«, ohne auf »äuße-

283 Nelson (1972): Die philosophischen Grundlagen des Liberalismus, S. 31.

284 Ebd., S. 34.

285 Ebd., S. 31.

286 Nelson (1972): Was ist liberal?, S. 15.

re Autorität« und »eigene Sinnlichkeit«²⁸⁷ angewiesen zu sein. Natürlich gelangte er – weniger bei der Begründung der Individualrechte, sondern bei der Frage von deren politischer Umsetzung – zu Schlüssen, die vom liberalen Mainstream weit abwichen. Unter den Liberalen der Zeit war die Anschauung, dass die Demokratie keine notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung liberaler Werte darstellt, zwar durchaus zu finden; es hatte sich jedoch die Anschauung einer historisch-faktischen Alternativlosigkeit des demokratischen Rahmens durchgesetzt.²⁸⁸ Nelson gehörte zu jenen, die das liberale Unbehagen an der Demokratie am deutlichsten zum Ausdruck brachten und die weitestgehenden Konsequenzen aus ihm zogen. Der Liberalismus erscheint bei ihm nicht nur als von der Demokratie ablösbar, sondern nur in Form der Autokratie der geistigen Elite gegen ihm feindliche Tendenzen zu bewahren, die in der Demokratie gedeihen.

10.5 Charisma und Dummheit

Der Linkliberale Hans Kelsen gelangte dazu, die Funktionalität des Liberalismus für die Demokratie zu erkennen und eine Synthese der beiden Prinzipien herzustellen. Die Demokratie braucht den Liberalismus, ihre gesellschaftliche Integrationskraft hängt vom Ausgleich der Machtchancen ab, die durch die Meinungs- und Pressefreiheit sowie die Möglichkeit zu Kritik und Opposition gefördert werden; sie braucht ihn, um intelligent und wahrheitsfähig zu sein, denn nur letztere sichern ihre Fähigkeit zur Selbstkorrektur. Ist diese Verschmelzung einmal vollzogen, muss sich das Denken des Liberalismus »republikanisch« fortentwickeln: vom Subjekt individuellen Rechtsgenusses hin zur öffentlichen, »agonistisch« für die Durchsetzung und Bewahrung von Rechten kämpfenden Existenz. Mit einem solchen, »republikanisch« geläuterten Ethos liberal-demokratischer Bürgerlichkeit verkoppelt hätte die Idee der politischen Führerziehung eine weit fruchtbarere Entfaltung erfahren können als in der pseudo-bolschewistischen Variante, die sie bei Nelson erhält.

Der Philosoph hat den potentiellen Wert, den die Idee seiner politischen Führerschule für die Weimarer Republik hatte, zweifellos mit seinem Antidemo-

287 Ebd., S. 10.

288 Vgl. Wiese (1916): Liberalismus und Demokratismus. Leopold von Wiese plädiert hier für ein arbeitsteiliges Verständnis des Verhältnisses von Demokratie und Liberalismus; liberal, also gemäß dem Prinzip der freien individuellen Betätigung, sollen die wirtschaftliche und kulturelle Sphäre gestaltet werden, demokratisch, also gemäß dem Prinzip kollektiver Souveränität, die aufs Nötigste reduzierte Politik. Dabei zieht von Wiese aber auch einen »undemokratischen Liberalismus« in Betracht, vor allem in Form der aufgeklärten absoluten Monarchie, die »einen festere[n] Hort der Freiheit [...] als die Volksversammlung« darstelle; ebd., S. 420. Siehe auch Hacke (2017): Existenzkrise der Demokratie, S. 69–125.

kratismus selbst untergraben. Tatsächlich ist diese Institution angesichts der Erfahrungen, die im Laufe der Zwischenkriegszeit gemacht wurden, über ihren Gründer hinausgewachsen. Der Internationale Sozialistische Kampfbund, die 1927 ins Leben gerufene Nachfolgeorganisation des IJB, gehörte während der »Machtergreifung« zu den aktivsten Verteidigern der Republik – allerdings aus einem mehr antifaschistischen als prodemokratischen Motiv – und engagierte sich anschließend im Widerstand gegen den Nationalsozialismus.²⁸⁹ Im Mut und im Einsatz, aber auch dem hohen Organisationsgrad und der Disziplin, die die Aktivisten zeigten, wird der Wert deutlich, den Nelsons Kaderschulung hatte. Mitglieder des ISK stiegen später zu wichtigen Positionen auf: am prominentesten Nelsons »rechte Hand« im ISK und Nachfolger als Vorsitzender nach dessen Tod Willi Eichler, der nach dem Zweiten Weltkrieg federführend bei der Ausarbeitung des sozialliberal orientierten Godesberger Programms der SPD mitwirkte.²⁹⁰ Nelsons Führerschule konnte mit einer erheblichen zeitlichen Verzögerung also durchaus eine größere politische Wirkung entfalten: allerdings in einem demokratischen Kontext, der – anders als von Nelson – von seinen politisch erfolgreichen Schülerinnen und Schülern nach dem Zweiten Weltkrieg vorbehaltlos anerkannt wurde.

Der Versuch, in einem nichtdemokratischen Staatswesen Halt zu finden, enthält hingegen das Eingeständnis, dass die vertretenen liberalen Werte zu stark an Zugkraft verloren haben, um sich in der Demokratie noch durchsetzen zu können. Die Zuversicht, in der Massendemokratie mit ihren als bedrohlich wahrgenommenen affektiven Konvulsionen und ihren alten und neuen technischen Beeinflussungsmitteln sich durchsetzen zu können, besaß der Philosoph, der so gerne vom »Selbstvertrauen der Vernunft«²⁹¹ spricht, nicht. Die Gründung der demokratischen Republiken in Mitteleuropa fiel in eine Krisenperiode des liberalen Individualismus.²⁹² Es sind dies Umstände, in denen das liberale Ideal der freien

289 Zu den Tätigkeiten des ISK im Widerstand vgl. den von Sabine Lemke-Müller herausgegebenen Sammelband mit Dokumenten aus dem betreffenden Zeitraum; Lemke-Müller (1996): *Ethik des Widerstands*. Zur Geschichte des von Nelson gegründeten Jugendorganisationen generell vgl. Link (1964): *Die Geschichte des Internationalen Jugend-Bundes (IJB) und des Internationalen Sozialistischen Kampfbundes (ISK)*.

290 Daneben sind anzuführen der Ministerpräsident von Niedersachsen von 1970 bis 1976 Alfred Kubel, die Mitbegründerin der Frankfurter SPD Anna Beyer, der Vizepräsident des Europaparlaments von 1958–1962 Hellmut Kallbitzer und der als Mitglied des Parlamentarischen Rates für die Festschreibung des Grundrechtes auf Kriegsdienstverweigerung maßgeblich mitverantwortliche Fritz Eberhard. Nelsons »Führerschule« konnte also ihre politische Wirkung erst mit einer erheblichen zeitlichen Verzögerung entfalten.

291 Nelson (1923): *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, S. 587.

292 Vgl. Llanque (1999): *Der Untergang des liberalen Individuums*; Hacke (2018): *Existenzkrise der Demokratie*, S. II. Zur Situation des politischen Liberalismus in Deutschland ab 1918 vgl. auch Langewiesche

Selbstentfaltung einen schweren Stand hatte. Mit dem Krieg und der anschließenden Revolution wird das Erlebnis des Aufgehens in der *Masse* zu einem prägenden, zahlreiche literarische Aufarbeitungen²⁹³ erfahrendes Bildungserlebnis, in dem das Individuum seine Autonomie als Illusion angesichts der mitreißenden Gewalt von Massenbewegungen erfährt und sein Heil im Anschluss an eine solche sucht. Mit der wirtschaftlichen Destabilisierung durch die Inflationskrise wird die Vorstellung der individuellen Selbstbestimmung für eine wachsende Zahl der ihre ökonomische Existenz als zunehmend prekär erfahrenden Subjekte als auf das eigene Leben unanwendbar erfahren.²⁹⁴

Inmitten der schweren ökonomischen Krise erhält Nelsons Rede vom vernünftig-selbstbestimmten Individuum zunehmend den Charakter des Festhaltens an einem von der Geschichte überholten Persönlichkeitsideal. Unter diesen Bedingungen ist es nicht der als Verkörperung meritokratischer Exzellenz Auftretende, der die stärkste Anziehungskraft auf die verunsicherten Einzelnen ausübt. Nelsons Weiser soll als Erzieher auftreten, und als solcher beansprucht er gegenüber seiner Gefolgschaft ein überlegenes Wissen, das ihn zur Leitung der Angelegenheiten des Gemeinwesens berechtigt – ein Wissen, das beglaubigt ist durch einen Ausbildungs- und Selektionsapparat, den er durchlaufen hat. Sein Idealstaat ist eine Utopie des liberalen Paternalismus, in der sich die Gebildeten und Weisen des Rests der Bevölkerung annehmen, um diese in die richtige Richtung zu führen. Mit der Überlegenheit geht eine Distanz einher; im Weisen erkennt die Gefolgschaft nicht ihresgleichen wieder, sondern eine unnahbare, autoritative Instanz, die über den Wert ihrer Handlungen und Zwecke richtet, ihnen politische Mündigkeit zu- und abspricht und sie zu bestimmten Funktionen zulässt oder nicht. Gefolgschaft gründet hier in Unterordnung, gründend wenn nicht in der Erkenntnis der eigenen Mängel, dann in Vertrauen in den Apparat der Führererzeugung und damit in sein Produkt.

Ein solches Motiv ist sicher nicht erst in Nelsons autokratischem Idealstaat, sondern in der repräsentativen Demokratie zu finden. Es bestimmt das Auftreten vor allem von Vertretern des liberalen Bildungsbürgertums wie jenes Max We-

(1988): Liberalismus in Deutschland, S. 233–286; zum Linksliberalismus im Speziellen vgl. Opitz (1973): Der deutsche Sozialliberalismus 1917–1933.

293 Zur Darstellung der Massenerfahrung in Romanen zur Novemberrevolution vgl. Kittstein/Zeller (2009): Die Novemberrevolution in der Romanliteratur, S. 35–38. Als klassische Darstellungen, die entweder in der Zwischenkriegszeit entstanden oder sich auf diese beziehen, können angeführt werden: Kracauer (1963): Das Ornament der Masse; Canetti (1980): Masse und Macht.

294 Dieses latent dauerhaft vorhandene, in Situationen der wirtschaftlichen Krise sich verschärfende Spannungsverhältnis zwischen objektiver Proletarisierung und Festhalten an bürgerlichen Leitwerten und Lebensmodellen ist Gegenstand der bahnbrechenden Studie Siegfried Kracauers über die Angestellten von 1929; vgl. Kracauer (1971): Die Angestellten.

bers, der nie hinter dem Berg hielt, dass er von der eigenen überlegenen politischen Einsicht gegenüber dem politischen Dilettantentum insbesondere der Linken überzeugt war.²⁹⁵ Die Anerkennung des überlegenen Wissens und damit der Kompetenz zur Machtausübung zum Wohle des Gemeinwesens ist aber nicht das einzige Motiv, das bei der Wahl des politischen Führers wirksam werden kann. Das Verhältnis von Führenden und Gefolgschaft auf eines zu reduzieren, das in anerkannten Kompetenzunterschieden und ein daraus resultierendes Sich-Anvertrauen des für die Regierung weniger Geeigneten gegenüber dem Geeigneteren gründet, würde eine in meritokratischen und rationalistischen Anschauungen befangene Verkürzung bedeuten.

Das Weltbild des Liberalismus geht von autonomen, sich in der Welt bewährenden Individuen aus. Der Wirtschaftsliberale versteht Autonomie als Selbstbehauptung im allgemeinen Konkurrenzkampf ohne Beistand durch den Staat. Der Sozialliberalismus leistet den Einzelnen in ihrem Bewährungskampf Unterstützung, korrigiert Ungleichheiten, die das Individuum nicht selbst zu verantworten hat, belässt sie jedoch letztlich als vereinzelt, für sich selbst verantwortliche Subjekte. Für den Wirtschaftsliberalen wie den Sozialliberalen ist das Individuum seines Glückes Schmied. Dem von der geschichtlichen Entwicklung Verunsicherten jedoch, der die Kontrolle über sein Leben zu verlieren fürchtet, gibt der Gedanke der Eigenverantwortung, der ihm mit Blick auf seine Situation als nicht mehr angemessen erscheint, keinen Halt. Der Gedanke einer Schicksalsgemeinschaft, die sich kollektiv aus der Not befreit, die Vorstellung eines durch einen gemeinsamen Kraftakt zu erringenden Rückgewinns von Kontrolle über das eigene Leben ist hier mitunter attraktiver als die Vorstellung einer durch den Sozialstaat geleisteten Unterstützung der Einzelnen in Situationen der Not.

Während individualistische Wertorientierungen in der ökonomisch stabilen und steigende Prosperität für die Mehrheit bringenden Vorkriegszeit im Aufsteigen begriffen waren, hatten in der krisengeprägten Zwischenkriegszeit kollektivistische Ideologien Auftrieb.²⁹⁶ Wenn es spezifische »Empfänglichkeiten des Moments« waren, die, wie Sidney Hook in *The Hero in History* 1955 etwas überspitzt schreibt, einen Leonard Nelson in der Obskurität ließen und einen Hitler zu den Gipfeln der Macht trugen,²⁹⁷ sind die Ursachen dafür in dieser sozialpsychologischen Gemengelage zu suchen. In einer Situation, in der das Wertideal der individuellen Selbstentfaltung in einen immer intensiver erfahrenen Gegensatz zur sozialen Wirklichkeit geriet, musste auch die Verkörperung dieses Ideals – der hinreichend Gebildete Nelsons, der sich als Führer und Vertrauensträger anbieten

295 Marty (2018): Keine Spur vom Adel unserer Natur.

296 Vgl. Llanque (1999): Der Untergang des liberalen Individuums.

297 Hook (1955): *The Hero in History*, S. 16, Übersetzung A. D.

soll – an Anziehungskraft verlieren. Als musterhaftes Vorbild steht der Erzieher und Staatslenker Nelsons für einen Standard, der von dem Rest der Bevölkerung nicht erreicht wird, und eine Arbeit am Selbst, die die Individuen dafür noch zu leisten hätten. Der Führer im Faschismus steht aber für eine Ermächtigung und Aufwertung, nicht des Einzelnen als solchen, aber als Teil eines Kollektivs.

Der Weise Nelsons verkörpert die Aufforderung: »Du musst dich ändern«. Der Erziehungsliberalismus Nelsons wie auch der Wirtschaftsliberalismus eines Hayeks oder Mises treten beide an den Einzelnen mit Ansprüchen und Forderungen heran, nach denen das Subjekt an sich zu arbeiten hat. Die Unterordnung unter die erzieherische Autorität hat hier den Zweck, unter der Anleitung des Führers und Erziehers Selbstständigkeit zu erlangen. Der Führer im Faschismus hingegen verkörpert die Losung: »Wir müssen uns behaupten gegen eine feindliche Welt.« Nicht der Kandidat für die politische Führerschaft, der persönliche Überlegenheit verkörpert und mit einem disziplinarischen und fordernden Gestus auftritt, ist für das verunsicherte Subjekt anziehend, sondern der, in dem es sein eigenes bedrohtes Selbst und den Wunsch, sich aggressiv gegen den Druck der Umstände zur Wehr zu setzen, wiedererkennt. Gerade dieser Typus bietet ein Identifikationsangebot und eine emotionale Anschlussfähigkeit bis hin zur Liebe und opferbereiten Hingabe für jene, die ihre eigene Existenz als prekär wahrnehmen. Souveränität wird vermittelt der Identifikation mit dem mächtigen Führer erfahren.²⁹⁸ Gerade der insgeheim als Spiegel des eigenen gefährdeten Selbst wahrgenommene Andere energetisiert und solidarisiert, schafft eine Vereinigung der Vielen in der Unterstützung und Hingabe an ihn, weil seine Pose der Allmacht und sein phantastischer Glaube an sie nur dann bestehen können, wenn man sie selbst durch die eigene Gefolgschaftsleistung zur Wahrheit werden lässt und sie nicht als lächerliche Anmaßung in sich zusammensinken lassen will. Gerade das pathologisch-megalomane Ego, das sich in Größenwahn ergeht und von den

298 Die Teilhabe am Sein des Führers als Teil der Psychologie des Faschismus wird von Georges Bataille tiefgründig analysiert; Bataille (1979): *The Psychological Structure of Fascism*, bes. S. 78, 83.

»Weisen« dafür verlacht wird,²⁹⁹ mobilisiert die Masse zur Unterstützung, weil sie es vor seiner Implosion durch den Druck der Realität bewahren kann.

Auch die charismatische Herrschaft, die Max Weber im Abschnitt zur Herrschaftssoziologie seines Spätwerkes *Wirtschaft und Gesellschaft* analysiert, gründet in der Wahrnehmung der Exzellenz eines Individuums, in einer »außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten und geschaffenen Ordnungen.«³⁰⁰ »Der Träger des Charisma«, schreibt Weber,

ergreift die ihm angemessene Aufgabe und verlangt Gehorsam und Gefolgschaft kraft seiner Sendung. Ob er sie findet, entscheidet der *Erfolg*. Erkennen diejenigen, an die er sich gesandt fühlt, seine Sendung nicht an, so bricht sein Anspruch zusammen. Erkennen sie ihn an, so ist er ihr Herr, solange er sich durch »Bewährung« die Anerkennung zu erhalten weiß. [...] Der Bestand der charismatischen Autorität ist ihrem Wesen entsprechend spezifisch *labil*: Der Träger kann das Charisma einbüßen, sich als »von seinem Gott verlassen« fühlen, wie Jesus am Kreuz, sich seinen Anhängern als »seiner Kraft beraubt« erweisen: dann ist seine Sendung erloschen, und die Hoffnung erwartet und sucht einen neuen Träger. Ihn aber verläßt seine Anhängerschaft, denn das reine Charisma kennt noch keine andere »Legitimität« als die aus eigener, stets neu bewährter Kraft folgende. Der charismatische Held leitet seine Autorität nicht wie eine amtliche »Kompetenz« aus Ordnungen und Satzungen [...] ab, sondern er gewinnt und behält sie nur durch *Bewährung* seiner Kräfte im Leben. Er muß Wunder tun, wenn er ein Prophet, Heldentaten, wenn er ein Kriegsführer sein will.³⁰¹

Der Angriff gegen die tragenden Institutionen liberaldemokratischer Öffentlichkeit, der in dem Moment beginnt, in dem der Faschismus an die Macht gelangt, hat wesentlich den Zweck, den Zauber des Charismas auf Dauer zu stellen. Die Diktatur muss den Schein von Wundertaten liefern, »ein mittelmäßiger Diktator ist eine Unmöglichkeit«, wie Moriz Julius Bonn 1925 schreibt.³⁰² Die Bewährung ist in der Diktatur Sache des politischen Blendwerks, *Scheinbewährung*: Die Vorderseite der monumentalen, außergewöhnlichen Errungenschaften wird pro-

299 Man denke dabei etwa an die zahlreichen Karikaturen, die in linken und liberalen sowie ausländischen Zeitungen und anderen Printmedien erschienen. Für die latenten psychologischen Prozesse, die bei der Identifikation mit dem »Führer« am Werk sind und die eben vom heimlichen Bewusstsein der Fragilität von dessen Persona herrühren, ist die 1933 erschienene Anthologie *Hitler in der Karikatur der Welt. Tat gegen Tinte* aufschlussreich, die unmittelbar nach der Machtergreifung 1933 in einem Hausverlag der NSDAP erschien. In ihr werden gesammelte Karikaturen des »Führers« mit Kommentaren versehen, die in ihrem Grundduktus den Triumph über das sich überlegen glaubende Gelächter zelebrieren. Das Buch erscheint in mehreren Ausgaben, darunter als »Volksausgabe« 1938. Die Genugtuung darüber, dass den Spöttern sprichwörtlich das Lachen im Hals stecken bleibt, wird zu einer Gemeinschaftserfahrung, die Führer und Gefolgschaft vereint. Vgl. Hanfstaengl (1933): *Hitler in der Karikatur der Welt*; Kohlmaier (2012): *Wie Hitler die Welt sah*.

300 Weber (2005): *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 159.

301 Ebd., S. 833, Hervorhebungen im Original.

302 Bonn (2015): *Zur Krisis der europäischen Demokratie*, S. 197.

pagandistisch zelebriert, während die profane Rückseite – Raub, Verschuldung, Zwangsarbeit – ins Unsichtbare gedrängt wird. Darüber hinaus aber ist die Bewährung des politischen Führers – anders als beim religiösen Führer, den Weber bei der Ausarbeitung der Theorie charismatischer Herrschaft primär vor Augen hat – jedoch nicht vom Einsatz seiner Gefolgschaft zu trennen. Die Interaktion im Bewährungsprozess charismatischer Herrschaft wird von Weber übergangen, wenn er diesen zwischen einem aktiven Pol – dem Führer – und einem rein passiven, lediglich beobachtenden und akklamierenden Pol stattfinden lässt. Der Erfolg des charismatischen Führers ist der Erfolg auch seiner Gefolgschaft; letztere steht ersterem nicht wie bei Weber als Publikum und gleichzeitig urteilendes Tribunal gegenüber, sie besorgt durch ihre Taten die Bewahrheitung und Selbstbehauptung des Führers und seiner Vorstellungen das Gemeinwesen betreffend. In der Macht des Führers erkennt sie ihre eigene Macht widergespiegelt. Je maßloser die Ankündigungen dessen, was möglich ist und was der Führer durchsetzen wird, desto energetischer die Wirkung auf die Gefolgschaft, die zum einen sich genusshaft den Erwartungen des Kommenden hingibt, dann aber bei Widerständen mit dem Reflex aggressiver Selbstbehauptung reagiert.

Freud hat diesen Vorgang in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) beschrieben. Bei Subjekten, in denen die »Sonderung von Ich und Ichideal [...] nicht weit vorgeschritten« ist und bei denen das »Ich [...] sich [...] die frühere narzißtische Selbstgefälligkeit« bewahrt hat, in der also ein aggressiver Selbstbehauptungswunsch nur wenig durch moralische Überzeugungen gehemmt wird, braucht das zum Führer auserkorene Individuum

oft nur die typischen Eigenschaften dieser Individuen in besonders scharfer und reiner Ausprägung zu besitzen und den Eindruck größerer Kraft und libidinöser Freiheit zu machen, so kommt ihm das Bedürfnis nach einem starken Oberhaupt entgegen und bekleidet ihn mit der Übermacht, auf die er sonst vielleicht keinen Anspruch hätte. Die anderen, deren Ichideal sich in seiner Person sonst nicht ohne Korrektur verkörpert hätte, werden dann »suggestiv«, das heißt durch Identifizierung mitgerissen.³⁰³

Die Macht des Führers ist dabei aber nur Produkt des Umstands, dass dieser als Individuum zur Projektionsfläche der Vielen wird. Diese Deutung des Identifikationsverhältnisses der Gefolgschaft mit dem »Führer« unterscheidet sich von der Deutung Wilhelm Reichs, der hier eine »kindliche Schutzeinstellung zum Vater« sieht, in die sich das »Massenindividuum« im Gefühl der Hilflosigkeit flieht. Der »Führer« ist als Projektionsfläche für dieses Schutzbedürfnis ambivalent: Zum einen garantiert er denen, die sich seinem Willen unterwerfen, Schutz oder – wo er sie als seine Soldaten gebraucht – zumindest eine Aufgabe und Geborgenheit

303 Freud (1978): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 471.

in der Volksgemeinschaft. Zum anderen aber personifiziert er die infantile Rebellion gegen jegliche Normen und Autoritäten: die Regeln der Demokratie, der internationalen Politik und Diplomatie, der Ökonomie, schließlich die phantastische Negation des Realitätsprinzips selbst. Der »nationale Narzißismus«, in dem sich die Gefolgschaft im »Sich-mit-dem-Führer-eins Fühlens« ergeht und in dem sie aus dem Gedanken der »Größe der Nation« ihr beschädigtes »Selbstgefühl«³⁰⁴ wiederherstellt, ist auch ein Genuss des Bruches mit Regeln und Schranken, des Exzesses. Eher als eine *väterliche* Autorität repräsentiert der Führer in dieser Perspektive eine Art anti-väterlicher Autorität – die Autorität des *großen Bruders*, des Anführers einer Brüderbande, die sich straffrei über soziale Ansprüche und Normen hinwegsetzt, denen sie nicht mehr genügen will und es vielleicht auch nicht mehr kann.³⁰⁵

Die »charismatische Struktur« der Gefolgschaft wird, wie Max Weber schreibt, »aus der Not und Begeisterung außerordentlicher Situation[en] geboren«. ³⁰⁶ Die Begeisterung ist im Faschismus eine der berauschten Hybris und der illusionären Hoffnungen, die Not eine der in Bedrängnis geratenen, sich als prekär erfahrenden Subjekte. Eine für das Auftreten charismatischer Führer empfängliche Stimmungslage herrschte in der mitteleuropäischen Zwischenkriegszeit von Anbeginn an; mit Blick auf das Phänomen der sogenannten »Inflationsheiligen« könnte man geradezu von einer pathologisch gesteigerten Nachfrage in der frühen Weimarer Republik sprechen.³⁰⁷ Aus dem Jahr 1921, also ein Jahr vor dem Erscheinen von Webers postum veröffentlichten *Opus magnum*, stammt folgende Bemerkung Ernst Blochs über den Zustand der desillusionierten und traumatisiert aus dem Krieg zurückkehrenden Deutschen:

Um uns schwanken wohl allzu viel Müde einher. Sie haben genug hartes hinter sich, um bereit zu neuem Leben zu sein. In Muskeln, Nerven und Gedanken ist der Rückschlag merklich, sie fühlen sich zerfallen. Das kurze, scheinhafte Feuer des Zusammenbruchs ging bald aus Mangel an edlerer Nahrung zugrunde. Aus sich heraus will derart unter diesen jungen Menschen wenig entstehen.³⁰⁸

Charisma kann, so Weber, »eine Umformung von innen her sein, die, aus Not oder Begeisterung geboren, eine Wandlung der zentralen Gesinnungs- und Tatenrichtung unter völliger Neuorientierung aller Einstellungen zu allen einzelnen Lebensformen und zur ›Welt‹ überhaupt bedeutet«. ³⁰⁹ Es fehlte nicht an sol-

304 Vgl. Reich (1972): Die Massenpsychologie des Faschismus, S. 84 f.

305 Vom Motiv des Brüderaufstandes vgl. Federn (1919): Zur Psychologie der Revolution.

306 Weber (2005): Wirtschaft und Gesellschaft, S. 838.

307 Vgl. dazu Linse (1983): Barfußige Propheten.

308 Bloch (1985): Über den sittlichen und geistigen Führer oder die doppelte Weise des Menschengesichts, S. 204.

309 Weber (2005): Wirtschaft und Gesellschaft, S. 182.

chen, die sich als Führer anboten, und in diesem Konkurrenzkampf der Führer ist auch der in seinem Kreis eine guruhafte Rolle³¹⁰ spielende Nelson zu verorten. Sein rationalistisches, am autonomen Individuum orientiertes Menschenbild stand jedoch nicht ausreichend in Fühlung mit den Bedürfnissen seiner Gegenwart. Noch mehr trifft dies, wie Hermann Heller bemerkte, auf die etablierten »demoliberalen« Führer der jungen Republik zu, die »viel zu selbstsicher und »klug« und »viel zu sehr von ihren Erfolgen begeistert« waren, »um die radikal desillusionierte und doch wieder unendlich glaubenssehnsüchtige Jugend auch nur zu vernehmen, geschweige denn ernst zu nehmen«³¹¹ – ein Vorwurf, der wohl auch einem liberalen öffentlichen Intellektuellen wie Max Weber gelten sollte.

Den Ideen des 19. Jahrhunderts wie dem liberalen Individualismus entfremdet, nimmt die Suche nach einem neuen Ideal eine katastrophale Entwicklung. Die neue Einstellung gegenüber der Welt, die der deutsche Faschismus als charismatische Bewegung bringen sollte, das Sinnangebot, das einen allzu großen Teil der Bevölkerung für eine kurze Zeit aus seinem Depressionszustand heben sollte, ist eine hypertroph gesteigerte Wiederkehr des Alten: des zum mörderischen Rassismus gewordenen Chauvinismus, des zum rassistischen Überlebenskampf gesteigerten Kampfes um das nationale Prestige, des zur Eroberung von »Lebensraum« unter Vernichtung ganzer Bevölkerungsgruppen gesteigerten Imperialismus.

Der Führer der Deutschen »wühlt«, so Thomas Mann 1939, mit seiner »unsäglich inferiore[n], aber massenwirksame[n] Beredsamkeit« in der »Wunde des Volkes«, er »[betäubt] es mit Verheißungen und [Macht] aus dem nationalen Gefühlsleiden das Vehikel seiner Größe, seines Aufstiegs zu traumhaften Höhen, zu unumschränkter Macht, zu ungeheuren Genugtuungen und Über-Genug-

310 Als Beispiel für die Führerverehrung sei hier aus einem undatierten Referat über »Politische Theorie und politische Praxis« zitiert, das der spätere Soziologe Julius Kraft im Jugendbund gehalten hat: »Aber die Kunst des Philosophierens ist schwer, und wir gebrauchen zu ihrer Erlernung im Dienste der politischen Wissenschaft Führer. [...] Unsere grossen Vorbilder sind hier Platon, Kant, Fries, Nelson. Insbesondere kann für unseren speziellen Zweck das Werk Nelsons über Politik – des einzigen, lebenden Vertreters der kritischen Philosophie – zur Führung dienen. Für unseren Kreis handelt es sich hauptsächlich um die Einsicht in die grundlegenden Gedanken dieses Werkes, das die vollkommenste, uns zugängliche Darstellung der philosophischen Politik enthält [...].« Kraft (o. J.): Politische Theorie und politische Praxis, Bl. 7. Die sektenartigen Tendenzen im Internationalen Jugendbund zeigen sich zudem in der Forderung nach einer Auflösung persönlicher Beziehungen, die für die Arbeit für den IJB störend wirken könnten, der Auflage des Zölibats für Kadermitglieder, der Zusammenfassung von IJB-Mitgliedern in Wohngemeinschaften, die der besseren Kontrolle über deren Tätigkeiten dienten, der gestuften Mitgliedschaft in mehreren Kreisen mit den »Novizen« im äußersten und Nelson und seinen Kadern im innersten Kreis, oder schließlich in Prüfungen über Werke von Nelson und seinem Assistenten Hans Mühlestein. Vgl. Vorholt (1998): Die politische Theorie Leonard Nelsons, S. 160 f.; Franke (1997): Leonard Nelson, S. 67 f.

311 Heller (1992): Europa und der Faschismus, S. 604.

tuungen«. ³¹² In der heroischen Macht des Führers bewundert die Gefolgschaft ihre eigene Macht. Die charismatische Struktur des Faschismus ist eine der kollektiven Selbstillusionierung im Wechselspiel von Führer und Gefolgschaft, und diese Selbstillusionierung ist Folge der Weigerung, den Imperativ anzuerkennen: »Du musst dich ändern« – der Weigerung, den Zusammenbruch des Sinnprojekts des Großen Krieges, die Niederlage und die Vergeblichkeit der Opfer hinzunehmen, aber auch hinzunehmen, dass der Kapitalismus in seiner Entwicklung keine Rücksicht nimmt auf das Wohl ganzer Gesellschaftsschichten, dass auf Perioden des Aufstiegs Perioden des Abstiegs, auf Perioden der Extension des Wohlstandes Perioden der Kontraktion folgen. Der Faschismus verspricht, ein erlittenes Schicksal zu annullieren, und er verspricht, mit den ehernen Gesetzen des »stahlharten Gehäuses« ³¹³ des Kapitalismus auf einen Schlag zu brechen, die vom Abstieg bedrohte Mittelschicht vor dem Verlust des errungenen Status und der Entwertung ihrer Arbeitskraft zu bewahren, den Druck der Verhältnisse von ihr zu nehmen. Der Faschismus verspricht, was er nicht halten kann; in die organisierte politische Dummheit ist man aber in dem Moment verstrickt, in dem man an der Aggression teilhat, die sich gegen alle richtet, die vor dem bösen Erwachen warnen.

Dem Faschismus ist die Dummheit immanent, insofern er unumwunden die Parole der Gewalt als Reaktion auf Kritik ausgibt, die er als feindlich gesonnenen Angriff auf die Gemeinschaft seiner Anhänger und ihren Glauben wahrnimmt. Kritik kann allein im Hinweis auf die Komplexität von Sachverhalten liegen, der die stets auf Klarheit und Einfachheit angelegten Lösungen des Faschismus nicht gewachsen sind. Von Komplexitäten will sich der Faschismus auf keinen Fall aufhalten lassen, denn ihre Berücksichtigung würde den tatbereiten Elan brechen, der das Leberelement des Faschismus ist. Dieser Umgang mit Realitätswiderständen wird von faschistischen Autoren zuweilen offen zugestanden. Auf das bürgerliche »Schwenken mit Verträgen und Statistiken: – Zwei plus drei gibt ... – Nichts, antwortet der Barbar, und schlägt ihm den Schädel ein«, ³¹⁴ heißt es unverblümt beim französischen Faschisten Georges Valois. Diese Gewalt ist auf Steigerung hin programmiert, da mit Fortgang der Realisierungsversuche auch die Nicht-Entsprechung zwischen der Wirklichkeit und den Versprechungen sich immer stärker aufdrängt, wird das Bewusstsein davon nicht gewaltsam niedergehalten.

312 Mann (1968): Bruder Hitler, S. 54.

313 Weber (1988): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 203.

314 Georges Valois: Révolution nationale, Paris 1924, S. 151, zit. n. Sternhell (2019): Faschistische Ideologie, S. 69.

Die politische Dummheit als grundlegende Logik einer Ideologie vollzieht in ihrer spezifischen Weise das, was in der Einleitung zu diesem Teil der Arbeit als »Sammlung« durch eine »Wahrheit« bezeichnet wurde. Der politische Prozess aber, in dem sich die sammelnde Wahrheit entfalten soll, ist einer, der auf den Abbruch der Kommunikation und den Einsatz von Gewalt gegenüber jenen eingestellt ist, die für die Wahrheit, der man gläubig anhängt, eine Bedrohung darstellen. Ihre Bewährung unterliegt damit gänzlich einer militärisch-kriegerischen Logik der Niederwerfung des Gegners, sie ist allein als militante Verteidigung denkbar. »Unser Krieg wird in der Hauptsache mit Plakaten und Reden geführt«, schreibt Goebbels am 1. März 1932 entsprechend in seinem Tagebuch.³¹⁵ Zur Propaganda kommt nach der »Machtübernahme« die diktatorische, mit äußerster Radikalität betriebene Ausschaltung jeder Regimekritik. Die Vergemeinschaftung durch die politische Dummheit ist das Gegenbild zur Vergemeinschaftung durch Wahrheitssuche, die zur Bedingung der Möglichkeit das Zulassen des Einspruches hat.

Weil das phantastische Element im Faschismus permanent der Gefahr der Enttäuschung durch das Einbrechen der Realität ausgesetzt ist, ist die Ideologie auch zum permanenten Einsatz kriegerischer Energien zu ihrer Selbstbehauptung gezwungen. Der beklemmende Zustand des »ewigen Kampf[es] gegen tausend und abertausend Widerstände«³¹⁶, in dem Hitler den Menschen sieht, charakterisiert auch den Bezug des Faschismus zu seinen geglaubten Wahrheiten. Die Vergemeinschaftung durch die politische Dummheit ist eine, die umso mehr an Intensität gewinnt, je größer der Aufwand wird, mit dem die verschworenen »Gläubigen« des charismatischen Führers und seiner Ideen nicht nur ihre Überzeugungen durch gegenseitige Bestätigung, sondern auch durch Aussonderung und Eliminierung von Andersdenkenden und Kritikern als Verrätern oder »Schädlingen«, wie es in der Sprache des Faschismus heißt, und die Abdichtung gegenüber dem Außen aufrechterhalten. Daher hat die Maßlosigkeit seiner Versprechungen, das Hinausschießen über das Mögliche einen für die Vergemeinschaftung konstitutiven Charakter. Es ist seine objektive Falschheit, die Nicht-Adäquatheit seiner Wirklichkeitsbeschreibungen, durch die er eine geradezu tyrannisch zu nennende Macht über die Subjekte entfaltet und sie in eine fatale Leidenschaft des Einsatzes für das Geglaubte, für die »Idee« stürzt. Je phantastischer die »Wahrheit«, die zum Inhalt der politischen Wahrheitsprozedur wird, desto stärker der charismatische Effekt, der von ihr ausgeht.

315 Zit. n. Longerich (2010): Goebbels, S. 180.

316 Hitler (1961): Hitlers zweites Buch, S. 46.

»Stupidity is self-hampering with a special cause, namely inadequate or maladaptive conceptual resources«,³¹⁷ schreibt Sacha Golob zutreffend im Anschluss an Kant. Dieser bezeichnet in der *Kritik der reinen Vernunft* etwas enigmatisch die Dummheit als »Mangel an Urteilskraft«: also als Ermangelung des Vermögens, »unter Regeln zu subsumieren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe (casus datae legis), oder nicht«. ³¹⁸ Die Regel ist bei Kant ein vieldeutig gebrauchter Begriff. Im Fall der politischen Dummheit kann von der inadäquaten Anwendung einer »praktischen Regel«³¹⁹ ausgegangen werden, worunter Kant die Bestimmung geeigneter Mittel zu einem bestimmten Zweck versteht: die Regel, sich gegen einen feindlichen Angriff mit Gewalt zu wehren, auf das Problem der Bewahrung der eigenen Überzeugungen. In theoretischer Perspektive versteht Kant die Regel als »das Verhältnis eines Begriffs zu allem, was unter ihm enthalten ist (d. i. wodurch er bestimmt wird)«, ³²⁰ das Unvermögen zeigt sich dann darin, dass für die Deutung des Konkreten ein unangemessener Begriff herangezogen wird. Diese theoretischen Seite der Dummheit findet Niederschlag in der programmatischen Überordnung des Mythos – bzw. bei Alfred Rosenberg: *Mythus* – bzw. auch der Ästhetik über Wissenschaft und Rationalität. Der Mythos entwirft ein Weltbild ohne große Sorge um eine Übereinstimmung mit den Tatsachen;³²¹ die Verifikation – qua Ausschaltung des Widerspruchs – wird dann durch Gewalt besorgt. Er liefert phantastische Deutungsmittel für die Wirklichkeit, deren epistemische Intakthaltung das permanente Voranstürmen in eine eskalierende Gewaltanwendung notwendig macht.

Es würde jedoch eine Verharmlosung bedeuten, wenn man den Faschismus zu einer bloßen kognitiven Selbstbehinderung (self-hampering) erklären wollte. Seine kognitive Defizienz ist Folge einer Depravation in moralischer Hinsicht. Seine Gewaltsamkeit gründet in seiner *Unwahrhaftigkeit*, die darin besteht, Wahrheiten zu behaupten, ohne aber einen Prozess der Bewahrheitung zulassen zu wollen, sodass eine Aussage über die Wirklichkeit ein Bekenntnis, ein Begehren, einen Befehl oder eine Drohung darstellt, im Grunde aber nie den Charakter einer These hat. Bertrand Russell nennt in seiner oben bereits zitierten Glosse den Faschismus eine Paarung aus Dummheit und Brutalität.³²² Nachdem er unbefangen durch die Tatsachen sich ein Weltbild zurechtgemacht hat, tritt und schlägt er, was ihn zum Stolpern zu bringen droht. Im Nationalsozialismus

317 Golob (2019): A New Theory of Stupidity, S. 570.

318 Kant (1976): Kritik der reinen Vernunft, A 133, B 172, S. 193 f.

319 Kant (1980): Kritik der praktischen Vernunft, A 37, S. 126.

320 Vorarbeiten zu: Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (XXIII), zit. n. Mosayebi (2013): Das Minimum der praktischen Vernunft, S. 209.

321 In Bezug auf Alfred Rosenberg vgl. Bollmus (1970): Das Amt Rosenberg und seine Gegner, S. 21.

322 Vgl. Russell (1998): The Triumph of Stupidity, S. 27.

konzentriert sich schließlich diese Brutalität auf eine spezifische Feindesgestalt und radikalisiert sich vom Einschüchterungs- und Unterdrückungswillen zum Vernichtungswillen. Es ist nicht mehr nur destabilisierende Kritik, auf die mit Gewalt reagiert wird, vielmehr wird die Gefahr der epistemischen Destabilisierung im Feindbild des Juden personifiziert. In der mörderischen Gewalt gegen Juden, denen Lügen vorgeworfen und ein außergewöhnliches Vermögen der Täuschung unterstellt wird, will sich ein Verhältnis zur Welt stabilisieren, das wesentlich auf (Selbst)Lüge und (Selbst)Täuschung aufgebaut ist.

II. Resümee

Jetzt muß der Geist von Weimar,
der Geist der großen Philosophen und Dichter,
wieder unser Leben erfüllen.
Aus Friedrich Eberts Rede zur Eröffnung der Nationalversammlung,
6. Februar 1919

Die Demokratie von Weimar – und Gleiches lässt sich von der etwas langlebigeren Ersten Republik Österreich sagen – ist nicht »untergangen«, sie ist »gezielt zerstört« worden.¹ Dies betrifft nicht nur die Institutionen und Praktiken der liberalen parlamentarischen Demokratie, das Verfassungsgebäude, den Rechtsstaat, unabhängige Medien und Wissenschaften und schließlich die demokratischen Grundrechte und Freiheiten der Einzelnen, sondern auch jene geteilten Überzeugungen, konsensualen Wahrheiten, auf denen sie gestanden hatte. Politische Ordnungen sind nicht reproduktionsfähig ohne einen Bestand von Wahrheiten, die mit ihren Institutionen und Praktiken verbunden sind und die ihnen ihren Sinn geben. Politische Teilhabe bedeutet daher Teilhabe an dem, was in diesem Buch, eine Begriffsprägung von Alain Badiou entlehrend, als Wahrheitsprozedur bezeichnet wurde: der Bestätigung, Bewährung oder methodischen Suche von Wahrheiten. Gegenstand der vorangegangenen Erörterungen waren philosophische Versuche, im Entstehungsmoment einer neuen politischen Ordnung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland, Österreich und Ungarn diese mit einem solchen Sinn zu versehen oder aber ihre Ersetzung als sinnhafte Unternehmung zu postulieren.

In den beiden Teilen dieser Studie wurden diese Versuche vom Blickwinkel zweier das politische Handeln leitender und für die Legitimität politischer Institutionen grundlegender Probleme her betrachtet: das Problem der politischen Gewalt und das Problem der Bestimmbarkeit des »richtigen« oder gerechten Rechts. Die in diesen Zusammenhängen vorgebrachten Wahrheiten sind umstritten, und der Streit um sie ist Sache der Philosophie wie auch der Politik. Nur ein Teil dieser Wahrheiten ist vereinbar mit dem Rahmen der liberalen Demokratie. Den unterschiedlichen Antworten entsprechen unterschiedliche politische Dispositive als aus den Wahrheiten, den institutionellen Arrangements der Herrschaftsausübung und der Zuteilung von Macht sowie der von den Wahr-

¹ Vgl. Dreyer (2009): Weimar als wehrhafte Demokratie, S. 163.

heiten geleiteten, innerhalb der institutionellen Räume agierenden Subjekte bestehenden Anordnungen, zwischen denen eine Entscheidung herbeigeführt werden musste.

Die im ersten Teil des Buches behandelten philosophischen Bewältigungsversuche der Gewalt wurden bereits im Zwischenresümee zusammengefasst. Es zeigte sich hier, dass der Kampf um die Bannung der Gewalt aus der innerstaatlichen Auseinandersetzung, der ebenso mit philosophisch-theoretischen Mitteln ausgefochten wurde wie mit gesetzlichen und polizeilichen Maßnahmen, nicht gelang. Im zweiten Teil des Buches wurden Konzeptionen des Kampfes um das Recht diskutiert, wie sie im Vorfeld, während und in den Jahren nach der Revolution von 1918/19 entwickelt wurden. Unterschiedliche Antworten auf die Frage nach einem Kriterium »richtigen« Rechts führten in der Umbruchssituation zu unterschiedlichen politisch-institutionellen Entwürfen der Austragung oder Schlichtung des Konflikts von Gerechtigkeitsinterpretationen und Interessen. Dabei wurde ein Spektrum beleuchtet, das von rätendemokratischen Vorstellungen über die parlamentarische Demokratie bis hin zum autoritären Korporatismus und zum platonischen Philosophenstaat reichte. Die behandelten Autoren aus dem Spektrum des Neukantianismus, der mit Blick auf die Grundlegung der demokratischen Ordnung im Kontext der Revolution nach dem Ersten Weltkrieg bedeutendsten philosophischen Strömung, stellen nicht nur deren in der politischen Philosophie und Rechtsphilosophie produktivsten Exponenten im in dieser Arbeit untersuchten historischen Kontext dar. Sie repräsentieren, wie bereits im Kapitel 6 ausgeführt, unterschiedliche Bestimmungen des Verhältnisses von Philosophie und Politik. Im Durchgang durch die einzelnen Theorien wurde eine Methode der Darstellung gewählt, bei der die sich in der Diskussion einer theoretischen und praktisch-politischen Position zeigenden Schwächen und Lücken den Einsatzpunkt der darauffolgend betrachteten Position bildeten.

Die Anforderung, die die Philosophie an die politisch-institutionelle Ordnung stellt, ist ihre Fähigkeit, im Kampf der unterschiedlichen politischen Kräfte eine sachlich begründete und autoritative Schlichtung zwischen den konfligierenden Ansprüchen herbeizuführen oder aber zumindest einen Fortschritt in der Richtung »richtiger« Resultate zu ermöglichen. Wo die Frage der Entscheidbarkeit zwischen »richtigem« und »unrichtigem« Recht negativ beantwortet wird, erhält die politische Ordnung die Aufgabe, zumindest den Kampf der Gerechtigkeitsvorstellungen friedlich ausfallen zu lassen. Je nachdem, in welchem Ausmaß sich die Philosophie als kompetent versteht, die Streitfragen der Parteien und Interessengruppen zu entscheiden, fallen auch die Vorstellungen zur Politik der Philosophie, zur Rolle der Philosophie in diesen Kämpfen und ihrer Verbindung mit politischer Macht, unterschiedlich aus.

Den Ausgangspunkt bildete dabei eine in der Auseinandersetzung mit Rudolf Stammler und vor allem Paul Natorp untersuchte Position, in der der Anspruch, über einen Maßstab zur Schlichtung zu verfügen, verbunden wird mit der Forderung der Schaffung einer Instanz, die die Kompetenz zu seiner korrekten Anwendung in sich konzentriert und mit entsprechender Macht zur Durchsetzung ausgestattet ist. Dies ist eine Haltung, die sich kaum in die demokratischen Gegebenheiten einzufinden vermochte, in der das Wissen der Philosophie und der demokratische Streit als antipodisch verstanden werden. Das Bild, das man sich während des Höhepunkts der Revolution von den politischen und sozialen Auseinandersetzungen macht, ist ein katastrophistisches; die Autorisierung einer philosophiegeleriteten Schlichtungsinstanz, die in ein dreistufiges korporatistisches Staatskonstrukt nach dem Vorbild des Idealstaats Platons eingebaut ist, ist erforderlich, andernfalls ist die Gesellschaft zur Selbsterstörung verurteilt.

Die Beleuchtung der dieser Aktualisierung des politischen Platonismus zugrundeliegenden epistemischen Präention führte zur politischen Philosophie Hermann Cohens und seiner Adaption des genossenschaftstheoretischen Rechts- und Staatsverständnisses, das vermittelt durch den Verfasser der Weimarer Verfassung, Hugo Preuß, für die Weimarer Demokratie von großer Bedeutung war. Kriterium des richtigen Rechts ist für Cohen wie bereits für Stammler und Natorp die sich in ihm manifestierende Zusammenstimmung der Einzelwillen in der gegenseitigen Begrenzung und gleichzeitig Anerkennung von Freiheitssphären. Die richtige Zusammenstimmung kann aber nicht durch eine übergeordnete Schlichtungsinstanz hergestellt werden, sondern nur im Zuge einer kollektiven Suche durch die betreffenden Subjekte selbst, deren verfahrensförmige Umsetzung die demokratische Praxis der Bildung politischer Programme, der Konkurrenz der Deutungen, der öffentlichen Debatte und der Abstimmung darstellt. In normativer Hinsicht maßgeblich ist also nicht ein apriorischer Beurteilungsmaßstab des Rechts, sondern eine bestimmte Prozedur seiner Hervorbringung. Das Kriterium der Wahrheitsfähigkeit dieser Verfahrensform liegt dabei in der Form der Einbeziehung der Vielheit, die sich selbst Rechtsregeln geben und unterwerfen soll: eine Einbeziehung, die gleichheitlich und damit demokratisch sein muss. Das Argument für die Demokratie folgt also aus einer philosophischen Reflexion auf den Begriff des Rechts.

Diese Form der Vergemeinschaftung, die eine stets nur unvollständige und revidierbare bleibt, wurde anschließend aus einer marxistischen Perspektive mit dem Vorwurf konfrontiert, eine »bloß« politische und damit ideologische zu sein, die auf dem Boden der Klassengesellschaft stattfindet, deren antagonistische Natur sie nicht auflösen, sondern nur verdecken kann. Der »wahre« Zusammenschluss kann damit nicht im Medium von Politik und Recht, sondern muss in dem der Produktionsverhältnisse stattfinden. Die politische Demokratie sei zu

einer sozialen weiterzutreiben, einem vergesellschafteten, d. h. auf kollektiven demokratischen Entscheidungen beruhenden Gebrauch der Produktionsmittel, der erst eine nicht-ideologische Verwirklichung von Willens- und Interessengemeinschaft ermöglichen würde.

Die Umformung der Gesellschaft hin zum Sozialismus oder zur sozialen Demokratie aber wäre nur mit dem Mittel der Gewalt möglich. Der Versuch der gewaltsamen Herbeiführung des Sozialismus wurde jedoch in Deutschland und Österreich nur von einer Minderheit unternommen und scheiterte in Ungarn 1919. Die Folge war die Notwendigkeit, sich in einem System der wechselseitigen Zugeständnisse mit dem politischen Opponenten zumindest vorläufig einzurichten. Was manche als Zwischentappe auf dem Weg des revolutionären Gesellschaftsumbaus verstanden, war für andere der Keim zu einer nicht-revolutionären und gewaltlosen Überwindung der Gegensätze, die die etablierte Ordnung bedrohten. Um aber dauerhaft im System des Kompromisses heimisch zu werden, mussten die im politischen Kampf für die jeweiligen Ziele und Wirklichkeitsdeutungen erhobenen Wahrheitsansprüche angepasst werden. Der Kompromiss, der für das Subjekt einen partiellen Verzicht auf das aus der eigenen Sicht Richtige bedeutet und dem anderen das Recht zugesteht, seine fehlgeleiteten Vorstellungen partiell umzusetzen, sagt sich gewissermaßen im Bereich des praktischen Handelns von der philosophischen Verpflichtung zum unbedingten Streben nach Wahrheit los. Es ist damit philosophisch rechtfertigungsbedürftig. In diesem Lichte wurde der Relativismus in den Demokratietheorien Hans Kelsens und Gustav Radbruchs in Augenschein genommen.

Relativismus kann zum einen im Sinne einer unhintergehbaren subjektiven Gebundenheit von Überzeugungen verstanden werden, zum anderen im Sinne einer Begrenztheit und damit Unsicherheit unserer Erkenntnisse. Der Gedanke, diese Begrenztheit in Verbindung mit dem Vertrauen in die gleiche Fähigkeit zu lernen, ist machtvoll mit Blick auf die Begründung einer Haltung demokratischer Toleranz. Die Demokratie erfordert die Bereitschaft zur Mitleidenschaft im Falle von Entscheidungen, die der irrende politische Opponent trifft. Mitleidenschaft ist die praktische Einlösung der Forderung demokratischer Toleranz. Die Gefahr der Mitleidenschaft stellt eine Situation dar, mit der sich die Philosophie abfinden muss, wenn sie die platonischen Träume von der Regierung des Gemeinwessens aufgegeben hat und sich in Form – wie Michael Walzer schreibt – »einfacher Mitgliedschaft« (»common membership«)² in dieses einfügt. Die Freiheit, Fehler zu begehen, ist der Demokratie immanent, und damit schließt die Zustimmung zur Demokratie die Bereitschaft zur Mitleidenschaft und den Verzicht auf gewaltsame Gegenwehr oder diktatorische Absicherung des Richtigen ein. Wer

² Walzer (1980): *Philosophy and Democracy*, S. 380.

Falsches, Unwahres vertritt, wird nicht als Bedrohung des Eigenen bzw. des Selbst und als »Anderer«, »Fremder«, schließlich als »Feind«³ der Gemeinschaft entgegengesetzt; die demokratische Vergemeinschaftung in der pluralistisch-liberalen Demokratie beruht auf der gegenseitigen Einräumung des Rechts zum Irrtum, auch wenn dessen Konsequenzen die Gesamtheit des Gemeinwesens und damit »Unschuldige« treffen.

An kaum einem historischen Ereignis ist jedoch die Gefahr, die die demokratische Freiheit zum Fehlgehen in sich birgt, so deutlich geworden wie am Untergang der Weimarer Republik. Tatsächlich liegt die besondere Tragik der Weimarer Republik auch darin, dass das Vertrauen in demokratische Selbstkorrektur und Lernprozesse eine fatale Haltung der Hinnahme befördert hat, wobei die Abhängigkeit dieser Korrektur- und Lernfähigkeit von bestimmten Institutionen und Grundrechten wie der freien Presse und der Meinungsfreiheit fatalerweise von den Feinden der Demokratie deutlicher erkannt wurde als von deren demokratischen Gegenspielern. Doch die Gegenposition zu einem solchen naiven Vertrauen ist nicht weniger problematisch. Im letzten Abschnitt dieses Buches wurde das Ethos der demokratischen Bereitschaft zur Mitleidenschaft einem Denken gegenübergestellt, das bereits zu Beginn der Weimarer Republik den inaugurierten Prozess demokratischer Politik als einen Wettlauf der Demagogen um seine Abschaffung und autoritäre Ersetzung verstand. Im Interesse der Vernunft könne also nur sein, so Leonard Nelson, dass eine Diktatur der Vernünftigen dem Demagogentum zuvorkommt. Mit dieser Position wurde ein Kreis geschlossen, der bei der platonischen Unversöhnlichkeit gegenüber der Demokratie endet, von der in diesem zweiten Teil der Arbeit ausgegangen wurde. Dieses Denken drückte sich aber in Ermächtigungsvorstellungen aus, die jeder realistischen Aussicht auf Umsetzung entbehrten und die, wie in ihrer zeitgenössischen Kritik bereits bemerkt wurde, durch die Ableitung intellektueller Energie in politische Phantasmen anstelle ihrer Nutzung im demokratischen Streit nur den Sieg der Demagogie befördern konnten. Der Gedanke einer Zukunftsordnung, in der das der Demokratie immanente Risiko katastrophischer Verläufe eliminiert wäre, hielt zu oft davon ab, in der Gegenwart Chancen zu nützen, an der Verhinderung eines solchen Verlaufs zu arbeiten.

Die unterschiedlichen Positionen in der Frage der Gewalt und die Deutungen des Kampfes um das Recht interagieren miteinander. Von ihrer Bewertung als Mittel zur Herstellung von Gerechtigkeit oder das, was in der marxistischen Theorie als Ziel der Politik an die Stelle der »Ideologie« der Gerechtigkeit tritt, nämlich die solidarische Gesellschaft, hängt ihre Akzeptanz ab. Hingegen kann die Einsicht in die verhängnisvollen Dynamiken der Gewalt zur Einfügung in einen

3 Schmitt (1953): *Der Begriff des Politischen*, S. 27.

bestimmten politisch-institutionellen Rahmen führen, von dem erwartet wird, dass er den politischen Kampf davor bewahrt, gewaltsam zu werden. Umgekehrt aber lebt die Loyalität gegenüber der etablierten politischen Ordnung und der damit verbundene Gewaltverzicht vom Vertrauen in das Potential dieser, die eigenen Gerechtigkeitsforderungen einzulösen.

Das Dispositiv bildete methodisch den Leitbegriff in der Interpretation der Interaktion von Philosophie und Politik. Auf die Konstituierung eines Dispositivs zielt die Politik der Philosophie ab. Die dem politischen Dispositiv zugrunde gelegten Wahrheiten sind *wirksame* Wahrheiten in der Weise, dass sie die politische Praxis von Individuen oder Gruppen anleiten und verbunden sind mit einer in den politischen Institutionen manifestierten Struktur und Praxis der Macht. Wahrheit und Machtstruktur stehen aber nicht äußerlich nebeneinander, letztere ist nicht ein beliebiges Mittel, um ersterer zur Geltung zu verhelfen. Vielmehr erhält letztere erst durch das, was im Vorhergehenden als organisierende Wahrheit bezeichnet wurde, ihre Intelligibilität. Sie werden erst dadurch überhaupt möglich. Mit den von ihnen verkörperten Wahrheiten verlieren die institutionalisierten Formen der Machtausübung ihre Bedeutung und Legitimität. Umgekehrt aber können politisch-philosophische Wahrheiten ihre postulierte Wahrheit nur erweisen, wenn sie sich in den Institutionen und Praktiken der Machtausübung effektiv objektivieren. Keine theoretische Beweisführung kann diese Objektivierung ersetzen. Jede normative Stellungnahme in der Frage der guten politischen Ordnung des politischen Gemeinwesens, der Austragungsweise und Hegung politischer Konflikte, der Verfahrensweisen der Entscheidungsfindung, der Modalitäten der Machtausübung, beruft sich zumindest implizit auf Evidenzen, also die Produkte der historischen Versuche, Politik auf der Basis bestimmter legitimatorischer Wahrheiten zu organisieren. Es ist die geschichtliche Erfahrung, die den Evidenzhintergrund der Argumente der Philosophie bildet. Keine Epoche der politischen Geschichte ist in dieser Hinsicht für das demokratische Denken der Gegenwart von gleicher Bedeutung wie die Zwischenkriegszeit insbesondere in Deutschland.

Das Dispositiv als intersubjektives Gefüge – und nicht der entschlossene und »treue« Aktivismus des Subjekts wie bei Badiou – wird als Medium und Vollzugsinstanz einer politischen Wahrheitsprozedur verstanden. Als einer bestimmten Konstellation der drei konstitutiven Elemente des Wissens, der Subjektivität und der Institutionen eignet dem Dispositiv eine Prozesshaftigkeit, in der Effekte produziert werden, die als Bestätigungen der organisierenden Wahrheiten gedeutet werden oder aber zu einer Revision oder auch Ersetzung derselben führen. Dabei bedeutet jedoch das Scheitern der Umsetzung von Idealen in der politischen Vorstellungswelt nicht zwangsläufig den Verlust ihrer Relevanz, wie es bei falsifizierten Hypothesen in der Wissenschaft der Fall ist. Sie geraten

vielmehr in eine Reservestellung, von wo aus sie wieder in den Vordergrund treten können, wenn die ideologischen Paradigmen, die sich infolge ihres Scheiterns hegemonial etablieren konnten, selbst wiederum in eine Krise geraten. Der demokratischen Revolution war ein grausamer, über vier Jahre dauernder Krieg vorangegangen, der von Anhängern der neuen Republik als Bankrott der alten Ordnung und ihrer politischen Grundsätze gedeutet wurde. Der Umstand, dass die Systemscheidung zwischen der parlamentarischen Demokratie und der Räterepublik durch Gewalt herbeigeführt wurde, trug jedoch dazu bei, dass die Akzeptanz eines »kriegerischen« Modus von Politik aus der Außenpolitik in die innenpolitischen Auseinandersetzungen übertragen wurde. Idealistische Vorstellungen einer starken, aus der gemeinsamen Leiderfahrung des Krieges hervorgegangenen Gemeinschaftlichkeit, wie sie bei Arnold Metzger zu finden sind, mussten angesichts der Gewaltsamkeit der Anfänge der Demokratie bereits kurze Zeit nach der Novemberrevolution an der Wirklichkeit bald zerbrechen. Ähnlich wurde der politische Autoritarismus, von dem die Demokratie nach dem Versagen der politischen und militärischen Führungen im Ersten Weltkrieg 1918 die Bevölkerungen Mitteleuropas befreit hatte, angesichts der dauerhaft erhitzten Konflikte und der damit verbundenen Ängste bald zur verheißungsvollen Alternative zu den herrschenden Verhältnissen. Die Entwicklung des politischen Denkens von 1918/19 bis zum Ende der Demokratie in Deutschland und Österreichs ist von der Wiederkehr von Ideen in radikalisierter Form geprägt, die man am Ende des Weltkrieges zurückzudrängen versucht hatte.

Im Versuch, im Rahmen eines bestimmten politischen Dispositivs – hier interessiert vor allem die liberal-parlamentarische Demokratie – Haltungen der Subjekte zu formen, die wiederum mit einem bestimmten institutionellen Arrangement der politischen Machtausübung korrespondieren, sind die Möglichkeiten der Philosophie wie jeder anderen epistemischen Ordnung abhängig von der Verfasstheit des Substrats, auf das sie formativ einwirken sollen: der Bedürfnisse und der Konfliktenergien, die von einem bestimmten institutionellen Rahmen der politischen Praxis gehegt und in bestimmte Verfahrensweisen kanalisiert werden sollen. Das Schicksal der 1933 beinahe gleichzeitig zerstörten deutschen und österreichischen Demokratien wurde durch den Umstand besiegelt, dass die politische Gewaltethik und das diktatorische Herrschaftsmodell eine steigende Plausibilitätskonjunktur bei jenen Teilen der Gesellschaft erfuhren, die die soziale und ökonomische Krise ab 1929 besonders einschneidend als drohenden Verlust von Wohlstand, sozialem Status und der damit verbundenen Identität erfuhren, von den traditionellen Parteien ihre Interessen nicht vehement genug vertreten sahen, Rezepte zur Rettung vor dem sozialen Abstieg vermissten und schließlich aus Protest oder aufrichtigen Hoffnungen dem ihre Unterstützung gaben, der am lautesten am meisten versprach.

Die Lehre, die nach 1945 aus diesem Zusammenhang gezogen wurde, ist der sozialtechnische Versuch, eben jene sozioökonomischen Bedingungen herzustellen, die für die Reproduktion demokratischer Haltungen und damit demokratischer Stabilität erforderlich sind. Die Überzeugungskraft der fundierenden politischen Wahrheiten der Demokratie ist nicht nur immanent, also auf der Ebene der Philosophie und durch das Medium des Diskurses bzw. der Episteme zu sichern, sondern ebenfalls auf der Ebene der vordiskursiven, sozioökonomischen Disposition der Subjekte. Der Sozialismus war ursprünglich von der Vorstellung geleitet, diese Disposition – die Quelle gleichsam der durch das Dispositiv zu lenkenden und zu verwertenden Energien – einer bewussten, kontrollierten Herstellung zu unterwerfen, womit die Bedingungen, unter denen Politik als die Praxis der Machtausübung zum Zweck der (Re-)Produktion einer bestimmten sozialen Ordnung stattfindet, nunmehr vollständig in ihrer Verfügungsmacht stehen würden: die Gesellschaft also vollständig mit sich identisch wäre, es keine Fliehkräfte mehr gäbe, die einzudämmen wären, und der Konflikt wenn auch nicht ganz eliminiert, so doch keine Gefahr mehr für die etablierte Ordnung darstellen würde. Diese Idee ist historisch gescheitert. Durchgesetzt hat sich stattdessen ein System, das den Krisen und Verwerfungen, die der Kapitalismus produziert, die Schärfe nehmen soll, ohne aber die Krisen beseitigen zu können.

Dieses Dispositiv der sozialstaatlichen liberalen Demokratie hat sich für mehrere Jahrzehnte in Europa als stabil und erfolgreich erwiesen. Die Frage, die die sich angesichts einer sich immer schneller vollziehenden Steigerung der Konfliktintensität und einer eskalativen Aufhebung demokratischer Normen in Mitteleuropa wie auch mehr oder weniger in der gesamten westlichen Welt stellt, ist, ob dieses System der Selbstreproduktion der demokratischen Ordnung an seine Grenzen gelangt ist. Die in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg zum dominierenden Gesellschaftssegment gewordene, als Trägerin der demokratischen Ordnung erachtete Mittelschicht, der die Globalisierung zunehmend zusetzt, zeigt immer stärker antidemokratische Affinitäten, deren Verbreitung infolge der kommunikationstechnologischen Revolution massiv befördert wird. Geopolitische und weltwirtschaftliche Veränderungen zum Nachteil des demokratischen Westens, Migrationsbewegungen, aber auch immer stärker Naturereignisse wie der Klimawandel oder die Covid-19-Pandemie und schließlich der gegenwärtige russisch-ukrainische Krieg, vielleicht ein Vorbote kommender Konflikte in einer multipolarisierten Welt mitsamt ihrer schwerwiegenden wirtschaftlichen Folgen, dürften dazu beitragen, dass das kollektive Gefühl der Verunsicherung, von dem weltweit Demagogen zu profitieren suchen, zunehmend zum Dauerzustand wird.

Die Demokratie ruht nach wie vor auf dem unsicheren Boden des Kapitalismus, der dem demokratischen Kampf um das Recht nicht nur die »Probleme«

vorgibt: in Form von zunehmender Ungleichheit, technischer und damit zusammenhängender sozialer Entwicklungen, nationalstaatlicher Konkurrenz um Ressourcen und damit Kriegen bzw. Kriegsbedrohungen, in jüngerer Vergangenheit vor allem in Form der wachsenden Macht transnationaler nicht-staatlicher Akteure und ökologischer Lasten. Die Abtragung der nach dem Zweiten Weltkrieg in den Ländern des Westens errichteten sozioökonomischen Bedingungen der liberalen Demokratien wurde und wird weiter in Form neoliberaler Reformen betrieben, die, wo sie nicht Ausdruck der Gleichgültigkeit oder sogar Ablehnung der sie vorantreibenden Eliten gegenüber der Demokratie sind, ein riskantes Vertrauen in die unbedingte Selbstverpflichtung der Bürgerinnen und Bürger ihr gegenüber zeigen. Diese Entwicklungen setzen die Loyalität gegenüber der Demokratie und die Verpflichtung gegenüber ihren fundierenden Wahrheiten einem schweren Stresstest aus, dessen Ausgang ungewiss ist.

Doch die ökonomischen Faktoren sind nur ein Aspekt der gegenwärtigen Herausforderungen für die liberale Demokratie auch in jenen Ländern, die im Zentrum dieser Studie stehen. Sie reichen nicht aus, um die Wandlungen zu erklären, die gegenwärtig auf der Ebene des politischen Imaginären, der Moralität und des ästhetischen Empfindens zu beobachten sind: Vorstellungen eines kommenden Bürgerkrieges, eines End- und Entscheidungskampfes, der Geschmack für das Heroische, die erstaunliche Anziehungskraft, die von Schriftstellern der Weimarer Rechten mit ihrer Gemeinschaftsromantik und ihren ständestaatlichen Sozialmodellen ausgeht, aber auch die Adaption von leninistischen Rezepten wie dem Kriegskommunismus in gegenwärtigen linken Diskursen zum Klimawandel. Die Annahme ist sicher berechtigt, dass der Wert der liberalen Demokratie, im Sinne einer gestaltpsychologischen Figur-Grund-Konstellation, nur besonders prägnant erfassbar ist vor dem Hintergrund von Diktatur und entfesselter politischer Gewalt – Erfahrungen und Evidenzen des Falschen, die vor nicht langer Zeit den Triumph der liberalen Demokratie bedingten, die aber mit wachsendem historischen Abstand einer natürlichen Amnesie zum Opfer zu fallen drohen. Für denjenigen, dem der Schmerz von Krieg und diktatorischer Herrschaft fremd ist, droht die liberal-demokratische Mahnung, Güter wie Rechtsstaatlichkeit oder Meinungsvielfalt zu bewahren und eine Haltung der demokratischen Toleranz zu pflegen, als bloße Plattitüde zu erscheinen – und zwar umso mehr, als der Druck von Problemen und Herausforderungen zunimmt, denen liberale Demokratien heute in keiner Hinsicht zufriedenstellend begegnen.

Wie zu Beginn des Buches erwähnt wurde, bedingt gerade dies die Nähe der Gegenwart zur mitteleuropäischen Zwischenkriegszeit und ihrer politischen Philosophie auch aus der Perspektive der Sorge um die liberal-demokratische Ordnung. Wo die diktatorischen Alternativen nicht durch die historische Erfahrung kompromittiert waren, konnte für die liberale Demokratie auch das

Argument des Schutzes vor dem evident Falschen, der Katastrophe nicht in Anschlag gebracht werden. Die Philosophie musste sie also mit der Idee des Wahren verbinden. Die Leistungen, die in diesem Bestreben in der mitteleuropäischen Zwischenkriegszeit erbracht wurden, stehen im Zentrum dieser Studie. Wenn der größtmögliche Ertrag der Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie des Umbruchs nach dem Ersten Weltkrieg im Lernen für die Gegenwart liegt, wie es in der Einleitung angedeutet wurde, so betrifft dies nicht nur ihre theoretischen Errungenschaften, deren mögliche Anwendungen auf Gegenwartsprobleme im Rahmen dieser Arbeit nur am Rande angedeutet werden konnten, sondern das Vorbild einer politisch-philosophischen Praxis.

Einem häufig zu findenden Bild der mitteleuropäischen Revolutionen zufolge war die etwas mehr als vierzehnjährige Lebensdauer, die der Weimarer Republik und der Ersten Republik Österreich zuteilwurde, eine kurze Zeit. Dem könnte entgegengesetzt werden, dass die sozialen und politischen Verwerfungen, mit denen sie zu kämpfen hatten und die sie erfolgreich durchstanden, bis sie unter den Folgen der schwersten Wirtschaftskrise des Jahrhunderts nachgaben, in ihren Ausmaßen die Krisen in den Schatten stellen, die heute die europäischen Demokratien einer Belastungsprobe mit ungewissem Ausgang aussetzen:⁴ angefangen bei den ökonomischen und moralischen Lasten eines verlorenen Krieges, einschließlich der Gewaltbereitschaft eines durch den Krieg verrohten Bevölkerungsteils, territorialen Verlusten, einer Pandemie, Hyperinflation, Massenarbeitslosigkeit. Und dennoch bestanden die Demokratien mehr als ein Jahrzehnt lang – länger, als ihnen oftmals zugetraut wurde, und gaben einer exzeptionellen gesellschaftspolitischen, kulturellen und wissenschaftlich-technischen Produktivität Raum.

Die Politik der Philosophie, die sich in den Dienst der Demokratie stellte, trug zu diesem Leben bei. Die von Beginn an betriebenen Versuche, die Demokratie zu zerstören, bezogen sich wie bereits erwähnt auch auf die sie tragenden Ideen. Es entspricht dem Wesen der Demokratie wie auch der Philosophie, sich gegen solche Angriffe nicht gewaltsam zu wehren. Die Anforderung an die politische Philosophie heute wie damals ist, sich als eine in realen Entwicklungen stehende und in diese eingreifende Praxis zu entwerfen und die Bequemlichkeit und zugleich Hybris der Position zu überwinden, als normatives oder auch »radikales« politisches Denken sich nur Wahrheiten, nicht aber deren Geltendmachung widmen zu müssen. Dies bedeutet zu verstehen, dass die Chancen, ihren Wahrheiten zu politischer Realgeltung und Wirksamkeit zu verhelfen, sich abhängig von politischen Ereignissen, sozioökonomischen Entwicklungen, aber auch subtileren moralischen und kulturellen Prozessen verändern, und dass sie mit einer

4 Als eine Ausnahme darf die Klimakrise gelten, die jedoch erst an ihrem Anfang steht.

Sensibilität für diese ihre Begriffe und Ideen artikulieren und lancieren muss. Es bedeutet das Ernstnehmen einer Forderung, die der bereits in der Einleitung zitierte Raymond Geuss an die politische Philosophie gestellt hat:

First, political philosophy must be realist. That means, roughly speaking, that it must start from and be concerned in the first instance not with how people ought ideally (or ought ›rationally‹) to act, what they ought to desire, or value, the kind of people they ought to be, etc., but rather, with the way the social, economic, political, etc., institutions actually operate in some society at a given time, and what really does move human beings to act in given circumstances.⁵

Dieses Buch suchte in diesem Sinn eine Politik von Philosophen und Philosophinnen *in actu* zu zeigen: eine Philosophie, die zum größten Teil responsiv in der Folge des historischen Ereignisses der demokratischen Revolutionen in Mitteleuropa nach dem Ersten Weltkrieg entstanden ist, eine *Politik der Philosophie*, die in den Prozess der Etablierung der demokratischen Ordnung und sich dieser verpflichtender Subjekte eingriff – ob nun zugunsten dieser oder um sie zu bekämpfen –, die mit den politischen Entwicklungen in Fühlung zu stehen suchte und sich im Zuge dieser selbst entwickelte.

⁵ Vgl. Geuss (2008): *Philosophy and Real Politics*, S. 9.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Unveröffentlichte Texte

- Kraft, Julius: Politische Theorie und politische Praxis. Rede zur Einführung in den Kursus über Nelsons Politik. O. J. Archiv der sozialen Demokratie der Friedrich Ebert-Stiftung (Bonn). Nachlass Leonard Nelson, 1/LN AA000 482.
- Nelson, Leonard: Ansprache. 1918. Archiv der sozialen Demokratie der Friedrich Ebert-Stiftung (Bonn). Nachlass Leonard Nelson, 1/LN AA000 480.

Gesetzestexte

- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Online: <https://www.gesetze-im-internet.de/gg>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Verfassung des Deutschen Reiches (»Weimarer Reichsverfassung«) vom 11. August 1919. Online: <http://www.verfassungen.de/de19-33/verf19-i.htm>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.

Literatur

- N. N.: Bericht über eine Rede Max Webers vom 1.12.1918. In: Frankfurter Zeitung, 1.12.1918.
- Abelshauer, Werner: Freiheitlicher Korporatismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. In: ders. (Hrsg.): Die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat. Stuttgart 1987, 147–170.
- Abendroth, Wolfgang: Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland [1954]. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2: 1949–1955. Hannover 2008, 338–357.
- Abensour, Miguel: La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien. Paris 2012.

- Adair-Toteff, Christopher: Max Weber and Ernst Toller: realists or idealists? In: *History of the Human Sciences* 20 (2007), H. 1, 1–17.
- Adamczak, Bini: *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Berlin 2017.
- Adler, Max: *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*. Wien 1904.
- Adler, Max: *Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik*. Stuttgart/Berlin 1922 (zuerst 1913).
- Adler, Max: *Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx*. Leipzig 1914.
- Adler, Max: *Politik und Moral*. Leipzig 1918.
- Adler, Max: *Demokratie und Räteystem*. Wien 1919.
- Adler, Max: *Klassenkampf gegen Völkerkampf*. München 1919.
- Adler, Max: *Marx als Denker* [1921]. In: *ders.: Marx und Engels als Denker*. Frankfurt am Main 1971, 15–145.
- Adler, Max: *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode*. Darmstadt 1964 (zuerst 1922).
- Adler, Max: *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*. Aalen 1975 (zuerst 1924).
- Adler, Max: *Gesellschaftsordnung oder Zwangsordnung* [1924]. In: *Hans-Jörg Sandkühler/Rafael de la Vega (Hrsg.): Austromarxismus. Texte zu ›Ideologie und Klassenkampf‹ von Otto Bauer, Max Adler, Karl Renner, Sigmund Kunfi, Béla Fogarasi und Julius Lengyel*. Frankfurt am Main/Wien 1970, 191–205.
- Adler, Max: *Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung*. Berlin 1924.
- Adler, Max: *Koreferat zu Hermann Hellers »Nation, Staat und Sozialdemokratie«*. In: *o. A.: Dritte Reichskonferenz der Jungsozialisten. April 1925 in Jena*. Berlin 1925, 12–23.
- Adler, Max: *Politische oder soziale Demokratie*. Wien 1982 (zuerst 1926).
- Adler, Max: *Das Rätsel der Gesellschaft. Zur erkenntnistheoretischen Grundlegung der Sozialwissenschaft*. Aalen 1975 (zuerst 1936).
- Adler, Max: *Max Stirner*. In: *Max Adler/Pierre Ramus.: Widerreden. Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners (1897/1918)*. Leipzig 2005, 1–66.
- Agamben, Giorgio: *Means without End: Notes on Politics*. Minneapolis, Minn. 2000.
- Agamben, Giorgio: *Was ist ein Dispositiv?* Zürich 2008.
- Alessiato, Elena: *Fichte und die Reform des preußischen Heeres*. In: *Matteo V. Alfonso u. a. (Hrsg.): Fichte und seine Zeit. Kontext, Konfrontationen, Rezeptionen (Fichte-Studien, Bd. 43)*. London/Boston 2016, 374–398.
- Alexy, Robert u. a. (Hrsg.): *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*. Baden-Baden 2002.
- Angell, Norman: *The Great Illusion, A Study in the Relation of Military Power to National Advantage*. New York/London 1910.
- Anter, Andreas: *Georg Jellineks wissenschaftliche Politik Positionen, Kontexte, Wirkungslinien*. In: *Politische Vierteljahresschrift* 39 (1998), H. 3, 503–526.
- Arendt, Hannah: *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus* [1956]. In: *dies.: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken, Bd. II*. München 2012, 73–126.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 2013 (zuerst amerikanisch 1958).
- Arendt, Hannah: *Wahrheit und Politik* [zuerst amerikanisch 1967]. In: *dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*. München 1987, 44–92.
- Arendt, Hannah: *Philosophie und Politik* [zuerst amerikanisch 1990]. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), H. 2, 381–400.

- Arendt, Hannah: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. München 2010 (zuerst 1993).
- Aristoteles: Politik. Stuttgart 2013.
- Arnold, Volker: Rätetheorien in der Novemberrevolution. Eine systematische ideengeschichtliche Darstellung und Analyse der unterschiedlichen Rätekonzeptionen. Hannover 1978.
- Assoun, Paul-Laurent/Raulet, Gérard: *Marxisme et théorie critique*. Paris 1978.
- Barberowski, Jörg: *Der Rote Terror. Die Geschichte des Stalinismus*. Bonn 2007.
- Badiou, Alain: *Saint-Paul. La foundation de l'universalisme*. Paris 2010 (zuerst 1997).
- Badiou, Alain: *Abrégé de métapolitique*. Paris 1998.
- Badiou, Alain: Philosophie und Politik. In: ders./Jacques Rancière: *Politik der Wahrheit*. Wien 1996, 36–54.
- Badiou, Alain: Wahrheit und Gerechtigkeit. In: ders./Jacques Rancière: *Politik der Wahrheit*, a. a. O., 65–77.
- Badiou, Alain: *Das Jahrhundert*. Zürich/Berlin 2006 (zuerst französisch 2005).
- Balibar, Etienne: *La philosophie de Marx*. Paris 2014 (zuerst 2001).
- Balibar, Etienne: Gleichfreiheit. *Politische Essays*. Berlin 2012 (zuerst französisch 2010).
- Ball, Hugo: Die Revolution und der Friede. In: *Der Friede*, 31.5.1919. Online: <https://www.textlog.de/hugo-ball-revolution-friede.html>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Ball, Hugo: *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*. Frankfurt am Main 1991.
- Ball, Hugo: Abbruch und Wiederaufbau [1920]. In: ders.: *Der Künstler und die Zeitkrankheit. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main 1988, 273–296.
- Bambach, Charles: *Weimar Philosophy and the Crisis of Historical Thinking*. In: Peter E. Gordon/John P. McCormick (Hrsg.): *Weimar Thought. A contested legacy*. Princeton, N. J. 2013, 133–149.
- Barkai, Avraham: Politische Orientierungen und Krisenbewusstsein. In: Michael A. Meyer (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 4: Aufbruch und Zerstörung: 1918–1945*. München 1997, 102–124.
- Baratta, Alessandro: Relativismus und Naturrecht im Denken Gustav Radbruchs. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 45 (1959), H. 4, 505–537.
- Barthélemy, Joseph: *La crise de la démocratie représentative*. Paris 1928.
- Bartolf, Christian/Miething, Dominique: Gustav Landauer and the Revolutionary Principle of Non-Violence. In: Gerd Kets/James Muldoon (Hrsg.): *The German Revolution and Political Theory*. Basingstoke 2019, 215–236.
- Bataille, Georges: The Psychological Structure of Fascism. In: *New German Critique* 16 (1979), 64–87.
- Bauer, Otto: *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. Wien 1907.
- Bauer, Otto: *Der Weg zum Sozialismus*. Wien 1919.
- Bauer, Otto: *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?* Wien 1920.
- Bauer, Otto: *Die österreichische Revolution*. Wien 1923.
- Bauer, Otto: Der Faschismus [1936]. In: Wolfgang Abendroth (Hrsg.): *Faschismus und Kapitalismus. Theorien über die sozialen Ursprünge und die Funktion des Faschismus*. Frankfurt am Main 1972, 143–168.
- Bauer, Otto: Diktatur der Lüge [1937]. In: ders.: *Werkausgabe*, Bd. 9. Wien 1980, 1016–1020.
- Bauer, Wolfram: Wertrelativismus und Wertbestimmtheit im Kampf um die Weimarer Demokratie. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 16 (1968), H. 3, 209–229.

- Baum, Gregory: Paul Tillich on Socialism and Nationalism. In: *Studies in World Christianity* 2 (1996), H. 1, 97–112.
- Baum, Gregory: Paul Tillich's Ethic of Nationalism. In: ders.: *Nationalism, Religion, and Ethics*. Montreal 2001, 62–83.
- Baumanns, Peter: *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der »Kritik der reinen Vernunft«*. Würzburg 1997.
- Baumgarten, Otto: *Politik und Moral*. Tübingen 1916.
- Bäumer, Gertrud: *Fichte und sein Werk*. Berlin 1921.
- Bebel, August: Antisemitismus und Sozialdemokratie. In: *Protokoll über die Verhandlungen des Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*. Abgehalten zu Köln a. Rh. vom 22. bis 28. Oktober 1893. Berlin 1893, 223–240.
- Bedorf, Thomas: *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München 2003.
- Bedorf, Thomas: *Institutionen und Revolution*. In: *Metodo* 8 (2020), H. 1, 51–77.
- Bedorf, Thomas: *Stiftung/en*. In: Steffen Herrmann/Matthias Flatscher (Hrsg.): *Institutionen des Politischen*. Baden-Baden 2020, 43–70.
- Beiser, Frederick: *Weimar Philosophy and the Fate of Neo-Kantianism*. In: Peter E. Gordon/John P. McCormick (Hrsg.): *Weimar Thought: A Contested Legacy*. Princeton, N. J. 2013, 115–132.
- Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt* [1921]. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1. Frankfurt am Main 1991, 179–203.
- Benjamin, Walter. *Über den Begriff der Geschichte (Anmerkungen)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 3. Frankfurt am Main 1991, 691–706.
- Bernhart, Joseph: *Das Dämonische in der Geschichte*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 59 (2008), 365–383.
- Bernstein, Eduard: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart 1899.
- Berolzheimer, Fritz: *System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 5 Bde. München 1904–1907.
- Bescherer, Peter: *Vom Lumpenproletariat zur Unterschicht. Produktivistische Theorie und politische Praxis*. Frankfurt am Main/New York 2013.
- Bessel, Richard: *Germany After the First World War*. Oxford 2002.
- Beutin, Heidi/Beutin, Wolfgang: *Fanfare einer neuen Freiheit. Deutsche Intellektuelle und die Novemberrevolution*. Darmstadt 2018.
- Bevir, Mark: *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge/New York 1999.
- Bew, John: *Realpolitik. A History*. Oxford u. a. 2016.
- Bismarck, Otto von: *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, Bd. 5: 1871–1873. Stuttgart 1893.
- Bloch, Ernst: *Die Güte der Seele und die Dämonie des Lichts* [1917]. In: ders.: *Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze*. Frankfurt am Main 1964, 141–147.
- Bloch, Ernst: *Kampf, nicht Krieg* [1918]. In: ders.: *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919*. Frankfurt am Main 1985, 315–317.
- Bloch, Ernst: *Über den sittlichen und geistigen Führer oder die doppelte Weise des Menschengesichts* [1920]. In: ders.: *Werkausgabe*, Bd. 10: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main 1985, 204–210.

- Bloch, Johann von: Der Krieg. Übersetzung des russischen Werkes des Autors: Der zukünftige Krieg in seiner technischen, volkswirtschaftlichen und politischen Bedeutung, 6 Bände. Berlin 1899.
- Bloch, Sidney/Reddaway, Peter: Dissident oder geisteskrank? Mißbrauch der Psychiatrie in der Sowjetunion. Zürich 1982.
- Blum, Harald: Freiheit in Marx' Theorien. In: Ingo Pies/Martin Leschke (Hrsg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus. Tübingen 2008, 57–80.
- Blum, Harald: Neubestimmungen von Liberalismus bei Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill und Karl Marx. In: Karsten Fischer/Sebastian Huhnholz (Hrsg.): Liberalismus: Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen. Baden-Baden 2019, 243–266.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt am Main 2006.
- Blumenberg, Hans: Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos. Berlin 2014.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: o. A. (Hrsg.): Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien; Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart u. a. 1967, 75–94.
- Bodó, Béla: Actio und Reactio. Roter und Weißer Terror in Ungarn 1919–1921. In: Christian Koller/Matthias Marschik (Hrsg.): Die Ungarische Räterepublik 1919. Innenansichten – Außenperspektiven – Folgewirkungen. Wien 2018, 69–82.
- Bohlsen, Eike: Personale und transpersonale Sittlichkeit. Der Wertbegriff des Rechts in der Rechtsphilosophie Emil Lasks und Heinrich Rickerts. In: Robert Alexy u. a. (Hrsg.): Neukantianismus und Rechtsphilosophie. Baden-Baden 2002, 283–299.
- Bollmus, Reinhard: Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Studien zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem. München 1970.
- Boltanski, Luc/Thévenot, Laurent: Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft. Hamburg 2007 (zuerst französisch 1991).
- Bolz, Norbert: Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen. München 1989.
- Bonn, Moritz Julius: Zur Krisis der europäischen Demokratie (1925). In: ders.: Zur Krise der Demokratie. Politische Schriften in der Weimarer Republik 1919–1932. Berlin 2015, 137–200.
- Bourdieu, Pierre/Boltanski, Luc/Saint Martin, Monique de: Kapital und Bildungskapital. Reproduktionsstrategien im sozialen Wandel [zuerst französisch 1973]. In: Pierre Bourdieu (Hrsg.): Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht. Frankfurt am Main 1981, 23–87.
- Brandt, Andreas: Ethischer Kritizismus. Untersuchungen zu Leonard Nelsons »Kritik der praktischen Vernunft« und ihren philosophischen Kontexten. Göttingen 2002.
- Brazill, William J.: The Young Hegelians. New Haven Conn./London 1970.
- Brennan, Jason: Against Democracy. Princeton 2016.
- Breuer, Stefan: Anatomie der konservativen Revolution. Darmstadt 1993.
- Broch, Herrmann: Konstitutionelle Diktatur als demokratisches Räteystem [1919]. In: ders.: Politische Schriften. Frankfurt am Main 1978, 11–23.
- Bruch, Rüdiger vom: Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890–1914). Husum 1980.
- Bruendel, Steffen: Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die »Ideen von 1914« und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg. Berlin u. a. 2003.

- Brugger, Winfried: Georg Jellinek als Sozialtheoretiker und Kommunitarist. In: *Der Staat* 49 (2010), H. 3, 405–434.
- Buchholz, Ferdinand (Hrsg.): *Der gefährliche Augenblick*. Berlin 1931.
- Buchstein, Hubertus: Von Max Adler zu Ernst Fraenkel. Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der sozialistischen Demokratietheorie der Weimarer Republik. In: Christoph Gusy (Hrsg.): *Demokratisches Denken in der Weimarer Republik*. Baden-Baden 2000, 534–606.
- Bührmann, Andrea/Schneider, Werner: *Vom Diskurs zum Dispositiv: Eine Einführung in die Dispositivanalyse*. Bielefeld 2015.
- Bunzel, Julius: *Der Zusammenbruch des Parlamentarismus und der Gedanke des ständischen Aufbaues*. Graz u. a. 1923.
- Bunzl, John: Arbeiterbewegung und Antisemitismus in Österreich vor und nach dem Ersten Weltkrieg. In: *Zeitgeschichte* 4 (1976/77), H. 5, 161–171.
- Buchanan, Allen: Political Liberalism and Social Epistemology. In: *Philosophy & Public Affairs* 32 (2004), H. 2, 95–130.
- Busch, Matthias: Demokratielernen in der Weimarer Republik. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 70 (2020), H. 14/15, 28–34.
- Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main 2007.
- Butler, Judith: *The Force of Non-Violence*. London 2021.
- Byrd, Miriam Newton: Dialectic and Plato's Method of Hypothesis. In: *Aperion* 40 (2007), H. 2, 141–158.
- Canetti, Elias: *Masse und Macht*. Frankfurt am Main 1980 (zuerst 1960).
- Canning, Kathleen: Culture of Politics – Politics of Culture. New Perspectives on the Weimar Republic. In: *Central European History* 43 (2010), 567–580.
- Canning, Kathleen: Gender and the Imaginary of Revolution in Germany. In: Kirsten Heinsohn/Anthony McElligott/Klaus Weinbauer (Hrsg.): *Germany 1916–23: A Revolution in Context*. Bielefeld 2015, 103–126.
- Carnieri, Bartholomaeus von: Zur Ethik in der Politik. In: *Ethische Kultur* 1 (1893), H. 6, 44.
- Carl, Maxi Ines: *Zwischen staatlicher Souveränität und Völkerrechtsgemeinschaft. Deutschlands Haltung und Beitrag zur Entstehung des Ständigen Internationalen Gerichtshofs*. Baden-Baden 2012.
- Carsten, Francis L.: *Revolution in Mitteleuropa 1918–1919*. Köln 1973.
- Cassirer, Ernst: Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928. In: *Dialektik* 1 (1995), 13–30.
- Castoriadis, Cornelius: *La montée de l'insignifiance. Le carrefours du labyrinthe*, Bd. 4. Paris 1996.
- Castoriadis, Cornelius: Das Imaginäre: die Schöpfung im gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich. In: ders.: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*. Ausgewählte Schriften, Bd. 3. Lich 2010, 25–46.
- Cathrein, Viktor: Naturrechtliche Strömungen in der Rechtsphilosophie der Gegenwart. In: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 16 (1922/23), H. 1, 54–67.
- Charim, Isolde: Der demokratische Glaube. In: Jörg Huber/Gesa Ziemer/Simon Zumsteg (Hrsg.): *Archipele des Imaginären*. Wien 2009, 77–84.
- Christensen, Arthur: *Politik und Massenmoral*. Leipzig 1913.
- Clausewitz, Carl von: *Vom Kriege*. Berlin 2016 (zuerst 1832–1834).
- Cobben, Pauk: Die Person als Selbstzweck. In: *Hegel-Jahrbuch* 2017, 185–191.

- Cohen, Hermann: Kants Begründung der Erkenntnis. Berlin 1877.
- Cohen, Hermann: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Wien 2013 (zuerst 1883).
- Cohen, Hermann: Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange. Leipzig 1914 (zuerst 1896).
- Cohen, Hermann: Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902.
- Cohen, Hermann: Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht [1904]. In: ders.: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, Bd. 2. Berlin 1928, 331–334.
- Cohen, Hermann: Ethik des reinen Willens. Berlin 1904.
- Cohen, Hermann: Ethik des reinen Willens. 2., revidierte Ausgabe. Berlin 1907.
- Cohen, Hermann: Über das Eigentümliche des deutschen Geistes. Berlin 1914.
- Cohen, Hermann: Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten [1916]. In: ders.: Kleinere Schriften 6, a. a. O., 297–336.
- Cohen, Hermann: Grenzsperr [1916]. In: ders.: Kleinere Schriften 6: 1916–1918. Werke, Bd. 17. Hildesheim 2002, 337–344.
- Cohen, Hermann. Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens. [1916]. In: ders.: Kleinere Schriften 6, a. a. O., 209–222.
- Cohen, Hermann: Gottvertrauen [1916/17]. In: ders.: Jüdische Schriften, Bd. 1. Berlin 1924, 100–104.
- Cohen, Hermann: Betrachtungen über Schmollers Angriff [1917]. In: ders.: Kleinere Schriften 6, a. a. O., 391–416.
- Cohen, Hermann: Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus. Gießen 1923 (zuerst 1918).
- Cohen, Hermann: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie. Wiesbaden 2008 (zuerst 1919).
- Condello, Angela/Andina, Tiziana (Hrsg.): Post-Truth, Philosophy and Law. London 2019.
- Congdon, Lee: The Young Lukács. Chapel Hill u. a. 2009.
- Coudenhove-Kalergi, Richard Nikolaus: Pan-Europa. Wien 1923.
- Czerwinska, Ewa: Hans Kelsens Demokratietheorie. In: dies.: Philosophie an der Schwelle des 21. Jahrhunderts: Geschichte der Philosophie, philosophische Anthropologie, Ethik, Wissenschaftstheorie, politische Philosophie. Frankfurt am Main 2003, 375–399.
- Czasny, Karl: Kritik des Arbeitswerts. Zum zentralen Begriff der ökonomischen Theorie von Karl Marx. Köln 2018.
- Daniel, Ute u. a. (Hrsg.): Politische Kultur und Medienwirklichkeiten in den 1920er Jahren. München 2010.
- Daniel, Ute: Gegen »das System«. In: FAZ, 29.5.2017. Online: <https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/weimar-er-republik-medien-muessen-demokratie-verteidigen-15036388.html>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Danowski, Deborah/Voveiros de Castro, Eduardo: In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende. Berlin 2019.
- Danz, Christian: Das Göttliche und das Dämonische. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur. In: International Yearbook for Tillich Research 8 (2013), H. 1, 2013, 1–14.
- Danz, Christian/Schüßler, Werner: Die Wirklichkeit des Dämonischen. In: dies. (Hrsg.): Das Dämonische. Kontextuelle Studien zu einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs. Berlin/Boston 2018, 1–10.

- Danz, Stefan: Rechtswissenschaft und Revolution. Kontinuität von Staat und Rechtsordnung als rechtswissenschaftliches Problem, dargestellt am Beispiel der Novemberrevolution von 1918 in Deutschland. Hamburg 2008.
- Däumig, Ernst: Der Aufbau Deutschlands und das Räteystem. Korreferat und Schlußwort auf dem II. Rätekongress in Berlin 8.–14. April 1919. Berlin 1919.
- De Angelis, Gabriele: Ideals and Institutions. Hans Kelsen's Political Theory. In: *History of Political Thought* 30 (2009), H. 3, 524–546.
- Deleuze, Gilles: What is a Dispositif? In: T. J. Armstrong (Hrsg.): *Michel Foucault Philosopher*. Hemel Hempstead 1992, 159–168.
- De Maistre, Joseph Marie: *Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre*. Paris 1851.
- De Man, Hendrik: Sozialismus und Gewalt. In: Franz Kobler (Hrsg.): *Gewalt und Gewaltlosigkeit*. Handbuch des aktiven Pazifismus. Zürich/Leipzig 1928, 160–168.
- Demirovic, Alex: Kritik der Politik. In: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hrsg.): *Nach Marx*. Philosophie, Kritik, Praxis. Berlin 2013, 463–485.
- Dewey, Dries: Creation and renunciation in Ricoeur's political ethics of compromise. In: *Philosophy & Social Criticism* 2020. Online: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0191453720972746>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Dewey, John: *Democracy is Radical* [1937]. In: ders.: *America's Public Philosopher*. New York 2020, 20–23.
- Dewey, John: *Sozialphilosophie. Vorlesungen in China 1919/20*. Berlin 2019.
- Dikovich, Albert: Heroismus und Sorge um das Selbst. 1919 im Lichte der frühen politisch-ethischen Schriften György Lukács. In: ders./Edward Saunders (Hrsg.): *Die Ungarische Räterepublik 1919 in Lebensgeschichten und Literatur*. Wien 2017, 121–144.
- Dikovich, Albert: Postrevolutionäre Passionswege. Lebensversuche ungarischer Revolutionäre bei Felix Dörmann, Anna Seghers und Martina Wied. In: *AugenBlick*. Konstanzer Hefte zur Medienwissenschaft 69/70 (2017), 49–66.
- Dikovich, Albert: Paul Natorps Sozialidealismus. Transpolitisches Regieren im Rätestaat. In: ders./Alexander Wierzock (Hrsg.): *Von der Revolution zum Neuen Menschen. Das politische Imaginäre in Mitteleuropa 1918/19: Philosophie, Humanwissenschaften und Literatur*. Stuttgart 2018, 123–158.
- Dikovich, Albert: Schmerz und Hegung. Das Politische und die Institutionalisierung seiner Grenzen. In: *Metodo* 8 (2020), H. 1, 195–230.
- Dikovich, Albert: Warten auf das Menschsein. Revolution und Sorge um das Humane in Mitteleuropa nach dem Ersten Weltkrieg. In: Wolfgang Müller-Funk/Andrea Seidler (Hrsg.): *Wien 1918 – ein kulturelles Laboratorium der Moderne*. Wien 2022, 154–191.
- Dikovich, Albert: Europe, War and the Pathic Condition. A Phenomenological and Pragmatist Take on the Current Events in Ukraine. In: *Pragmatism Today* 14 (2023), 1, 13–32.
- Dikovich, Albert/Wierzock, Alexander: Der Neue Mensch, eine mitteleuropäische Passion der Umbruchsjahre 1918/19. In: ders./Alexander Wierzock (Hrsg.): *Von der Revolution zum Neuen Menschen*, a. a. O., 11–35.
- Dörmann, Felix. *Jazz. Wiener Roman*. Wien/Prag/Leipzig 1925.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Die Brüder Karamasoff*. München/Zürich 1977 (zuerst 1879/80).
- Dreier, Horst: Kelsens Demokratietheorie: Grundlegung, Strukturelemente, Probleme. In: Robert Walter/Clemens Jabloner (Hrsg.): *Hans Kelsens Wege sozialphilosophischer For-*

- schung: Ergebnisse eines internationalen Symposions in Wien (14.–15. Oktober 1996). Wien 1997, 79–102.
- Dreier, Ralf: Gustav Radbruchs rechtsphilosophische Parteienlehre. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 85 (1999), 497–509.
- Dreyer, Michael: Weimar als wehrhafte Demokratie ein unterschätztes Vorbild? In: *Friedrich-Ebert-Stiftung, Landesbüro Thüringen (Hrsg.): Die Weimarer Verfassung – Wert und Wirkung für die Demokratie*. Erfurt 2009, 161–190.
- Dreyer, Michael/Braune, Andreas (Hrsg.): *Weimar als Herausforderung. Die Weimarer Republik und die Demokratie im 21. Jahrhundert*. Stuttgart 2016.
- Dreyer, Michael: *Hugo Preuß. Biografie eines Demokraten*. Stuttgart 2018.
- Drochon, Hugo: *Nietzsches Great Politics*. Princeton/Oxford 2016.
- Dülffer Jost: *Regeln gegen den Krieg? Die Haager Friedenskonferenzen von 1899 und 1907 in der internationalen Politik*. Berlin 1981.
- Durst, David C.: *Weimar Modernism: Philosophy, Politics, and Culture in Germany, 1918–1933*. Lanham u. a. 2004.
- Ebbinghaus, Julius: Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus. In: *ders.: Philosophie der Freiheit: Praktische Philosophie 1955–1972. Gesammelte Schriften, Bd. 2*. Bonn 1988, 231–248.
- Eberle, Henrik: Rudolf Stammler. *Catalogus Professorum Halensis. o. O. o. J.* Online: <https://www.catalogus-professorum-halensis.de/stammlerrudolf.html>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Ebert, Friedrich: Rede zur Eröffnung der Nationalversammlung in Weimar am 6. Februar 1919. In: *Verhandlungen der verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung*. Bd. 326: *Stenographische Berichte*. Berlin 1920, 1–3.
- Ebert, Friedrich: Gegen jede Gewaltpolitik. Rede in einer Volksversammlung vom 1. Dezember 1918. In: *ders.: Schriften, Aufzeichnungen, Reden. Mit unveröffentlichten Erinnerungen aus dem Nachlaß. Zweiter Band*. Dresden 1926, 120–124.
- Eckermann, Johann Peter: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Wiesbaden 1949 (zuerst 1836 und 1848).
- Eiden-Offe, Patrick: Kampf-Form. Versuch über die Form der Partei bei Georg Lukács. In: *Hanno Plass (Hrsg.): Klasse, Geschichte, Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács' Theorie?* Berlin 2015, 79–103.
- Eichhorn, Wolfgang: Wirkungen der praktischen Philosophie Kants – der Marburger Neukantianismus. In: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät* 69 (2004), 145–163.
- Elias, Norbert: *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main 1989.
- Elsbach, Sebastian/Böhles, Marcel/Braune, Andreas (Hrsg.): *Demokratische Persönlichkeiten in der Weimarer Republik*. Stuttgart 2020.
- Elsbach, Sebastian/Nowak, Ronny/Braune, Andreas (Hrsg.): *Konsens und Konflikt. Demokratische Transformation in der Weimarer und Bonner Republik*. Stuttgart 2019.
- Emge, Carl August: *Über das Grunddogma des rechtsphilosophischen Relativismus*. Berlin/Leipzig 1916.
- Engels, Friedrich: Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen [1845]. In: *Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Band 2*. Berlin 1972, 225–506.

- Engels, Friedrich: Von der Autorität [zuerst italienisch 1874]. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 18. Berlin (DDR) 1973, 305–308.
- Engels, Friedrich: Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft [1877]. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 20. Berlin (DDR) 1962, 32–135.
- Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft [1880]. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 19. Berlin (DDR) 1973, 210–228.
- Engels, Friedrich: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats [1884]. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 21. Berlin (DDR) 1975, 25–173.
- Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie [1886]. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 21, a. a. O., 291–307.
- Engels, Friedrich: Einleitung [zu Karl Marx' »Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850" (1895)]. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 22. Berlin (DDR) 1972, 509–527.
- Erhard, Johann Benjamin: Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften. München 1970.
- Esslinger, Eva u. a. (Hrsg.): Die Figur des Dritten. Ein Paradigma der Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main 2010.
- Estlund, David: Democratic Authority. A Philosophical Framework. Princeton 2008.
- Euchner, Walter/Stockhausen, Maurice: SPD, Gewerkschaften und Reichswirtschaftsrat. In: Richard Saage (Hrsg.): Solidargemeinschaft und Klassenkampf. Frankfurt am Main 1986, 61–80.
- Eucken, Rudolf: Die sittlichen Kräfte des Krieges. Leipzig 1914.
- Eucken, Rudolf: Was bleibt unser Halt? Ein Wort an ernste Seelen. Leipzig 1918.
- Faber, Karl-Georg: Realpolitik als Ideologie. Die Bedeutung des Jahres 1866 für das politische Denken in Deutschland. In: Historische Zeitschrift 203 (1966), 1–45.
- Falter, Jürgen W.: Wie viel NSDAP steckt in der AfD? In: FAZ, 19.6.2017. Online: <https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/weimarer-verhaeltnisse-5-wie-viel-nsdap-steckt-in-der-afd-15066430.html>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Faulenbach, Bernd: Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München 1980.
- Faulenbach, Bernd: Die Weimarer Republik als Etappe der deutschen Freiheits- und Demokratiegeschichte. In: Alexander Gallus/Ernst Piper (Hrsg.): Die Weimarer Republik als Ort der Demokratiegeschichte. Bonn 2023, 17–39.
- Faye, Emmanuel: Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Berlin 2009.
- Federn, Paul: Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft. Wien 1919.
- Féher, Ferenc: Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologieggeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács. In: Agnes Heller u. a. (Hrsg.): Studien zum frühen Lukács. Frankfurt am Main 1977, 241–327.
- Féher, Ferenc: Die Geschichtsphilosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas. Scheidewege der Dramentheorie des jungen Lukács. In: Agnes Heller u. a. (Hrsg.): Studien zum frühen Lukács, a. a. O., 7–53.
- Fehér, Ferenc/Wikoff, Jerold: The last Phase of Romantic Anti-Capitalism. Lukács Response to the War. In: New German Critique 10 (1977), 139–154.

- Fehervary, Helen: Regarding the Young Lukács or The Powers of Love: Anna Seghers and Thomas Mann. In: *New German Critique* 95 (2005), 81–92.
- Feldman, Gerald D./Steinisch, Irmgard: *Industrie und Gewerkschaften 1918–1924. Die überforderte Zentralarbeitsgemeinschaft* (= Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Bd. 50). München 1985.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*. Hamburg 1973 (zuerst 1793).
- Fichte, Johann Gottlieb: *Der geschlossene Handelsstaat*. Leipzig 1943 (zuerst 1800).
- Fichte, Johann Gottlieb: *Reden an die deutsche Nation*. Hamburg 1955 (zuerst 1808).
- Fichte, Johann Gottlieb: *Über den Begriff des wahrhaften Krieges in Bezug auf den Krieg im Jahre 1813*. Tübingen 1815.
- Fisahn, Andreas: *Adlers staats-theoretischer Disput mit Kelsen. Zur Staatstheorie des Austromarxismus*. In: Andreas Fisahn/Thilo Scholle/Ridvan Ciftci (Hrsg.): *Marxismus als Sozialwissenschaft. Rechts- und Staatsverständnisse im Austromarxismus*. Baden-Baden 2018, 21–42.
- Fischer, Klaus H.: *Die Wissenschaft der Gesellschaft. Gesellschaftsanalyse und Geschichtsphilosophie des Lorenz von Stein unter besonderer Berücksichtigung seines gesellschaftswissenschaftlichen Entwurfs*. Frankfurt am Main 1990.
- Fischer, Peter G.: *Sozialpartnerschaft am Beginn der Ersten Republik*. In: Gerald Stourzh/Margarete Grandner (Hrsg.): *Historische Wurzeln der Sozialpartnerschaft*. Wien 1986, 225–242.
- Flasch, Kurt: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*. Berlin 2000.
- Flasch, Kurt: *Philosophie hat Geschichte, Bd. 2: Theorie der Philosophiegeschichte*. Frankfurt am Main 2005
- Freud, Sigmund: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. In: ders.: *Werkausgabe in zwei Bänden, Band 2: Anwendungen der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main 1978, 427–482.
- Friedrich Wilhelm Foerster: *Staatsbürgerliche Erziehung. Vortrag gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 12. März 1910*. Leipzig 1910.
- Foerster, Friedrich Wilhelm: *Christentum und Klassenkampf. Gesichtspunkte und Anregungen zur sozialen Arbeit und zur Verständigung der Klassen*. Zürich 1919 (zuerst 1908).
- Foerster, Friedrich Wilhelm: *Politische Ethik. 3., stark erweiterte Auflage der »Staatsbürgerlichen Erziehung«*. München 1918.
- Foerster, Friedrich Wilhelm: *Weltpolitik und Weltgewissen*. München 1919.
- Foerster, Friedrich Wilhelm: *Der Völkerbund als Kulturgemeinschaft*. Stuttgart 1921.
- Foerster, Friedrich Wilhelm: *Politische Ethik und politische Pädagogik. 4., stark erweiterte Auflage der »Staatsbürgerlichen Erziehung«*. München 1922.
- Fogarasi, Béla: *Dialektik und Sozialdemokratie*. In: Hans-Jörg Sandkühler/Rafael de la Vega (Hrsg.): *Austromarxismus. Texte zu »Ideologie und Klassenkampf« von Otto Bauer, Max Adler, Karl Renner, Sigmund Kunfi, Béla Fogarasi und Julius Lengyel*. Frankfurt am Main/Wien 1970, 340–354.
- Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main 2003.
- Forst, Rainer: *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin 2015.

- Foucault, Michel: Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte. Vorlesungen vom 21. und 28.1.1976 am Collège de France in Paris. Berlin 1986.
- Foucault, Michel: Andere Räume. In: Karlheinz Barck u. a. (Hrsg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig 1992, 34–46.
- Foucault, Michel: Technologien des Selbst. In: ders.: *Technologien des Selbst*. Frankfurt am Main 1993, 24–62.
- Fraenkel, Ernst: Die Krise des Rechtsstaats und die Justiz. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Recht und Politik in der Weimarer Republik*. Baden-Baden 1999, 445–458.
- Franke, Holger: Leonard Nelson. Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts- und staatsphilosophischen Arbeiten. 2., erweiter. Auflage. Hamburg 1997.
- Franz, Erich: *Politik und Moral. Über die Grundlagen politischer Ethik*. Göttingen 1916.
- Freytag, Nils: *Das Wilhelminische Kaiserreich 1890–1914*. Paderborn 2018.
- Fried, Alfred Hermann: Der Kampf gegen das Vergessen. In: *Die Friedens-Warte* 21 (1919), H. 4, 66–68.
- Friedrich, Lars u. a. (Hrsg.): *Das Dämonische. Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*. Paderborn 2014.
- Frisby, David: *The Alienated Mind. The Sociology of Knowledge in Germany 1918–33*. London u. a. 1983.
- Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte*. München 1992.
- Fumurescu, Alin: *Compromise. A Political and Philosophical History*. Cambridge, NY 2013.
- Gagel, Walter: *Die Wahlrechtsfrage in der Geschichte der deutschen liberalen Parteien 1848–1918*. Düsseldorf 1958.
- Gallus Alexander: Die vergessene Revolution von 1918/19 – Erinnerung und Deutung im Wandel. In: ders. (Hrsg.): *Die vergessene Revolution von 1918/19*. Göttingen 2010, 14–38.
- Gallus, Alexander: Auf dem Weg zur Reaktualisierung durch Historisierung. In: Michael Dreyer / Andreas Braune (Hrsg.): *Weimar als Herausforderung. Die Weimarer Republik und die Demokratie im 21. Jahrhundert*. Stuttgart 2016, 9–22.
- Gallus, Alexander: 1918 bis 2018: Zwiespältiges Gedenken an Frieden, Nachkrieg und Revolution. In: *INDES* 7 (2018), H. 1, 56–63.
- Gallus, Alexander: Gefangen zwischen den Paradigmen. Die Revolution von 1918/19 als Scheideweg zwischen Demokratie- und Gewaltgeschichte. In: ders./Ernst Piper (Hrsg.): *Die Weimarer Republik als Ort der Demokratieggeschichte. Eine kritische Bestandsaufnahme*. Bonn 2023, 61–80.
- Gangl, Manfred: Mythos der Gewalt und Gewalt des Mythos. In: ders./Gérard Raulet (Hrsg.): *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik: zur politischen Kultur einer Gemengelage*, a. a. O., 171–196.
- Gangl, Manfred/Raulet, Gérard (Hrsg.): *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage*. Frankfurt am Main 2007.
- Gardiner, Stephen M.: *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy Of Climate Change*. New York 2013.
- Gay, Peter: *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918–1933*. Frankfurt am Main 1987.
- Gebhardt, Carl: *Der demokratische Gedanke*. Leipzig 1920.

- Gerwarth, Robert: Rechte Gewaltgemeinschaften und die Stadt nach dem Ersten Weltkrieg. Berlin, Wien und Budapest im Schatten von Kriegsniederlage und Revolution. In: Friedrich Lenger (Hrsg.): Kollektive Gewalt in der Stadt. Europa 1890–1939. München 2013, 103–122.
- Geuss, Raymond: *Philosophy and Real Politics*. Princeton/Oxford 2008.
- Geyer, Curt: *Führer und Masse in der Demokratie*. Berlin 1926.
- Gibbs, Robert: Jurisprudence ist he Organon of Ethics. Kant and Cohen on Ethics, Law and Religion. In: Reinier Munk (Hrsg.): *Hermann Cohen's Critical Idealism*. Heidelberg/New York/Dordrecht 2005, 193–230.
- Gietinger, Klaus: November 1918 – der verpasste Frühling des 20. Jahrhunderts. Hamburg 2018.
- Gierke, Otto: *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*. Tübingen 1915 (zuerst 1874).
- Gierke, Otto: *Das Wesen der menschlichen Verbände*. Berlin 1902.
- Gierke, Otto: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 Bde. Berlin 1868–1913.
- Gigliotti, Gianna: Ethik und das Faktum der Rechtswissenschaft bei Hermann Cohen. In: Helmut Holzhey (Hrsg.): *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Frankfurt am Main 1994, 166–184.
- Gil, Isabel: The Visuality of Catastrophe in Ernst Jünger's *Der gefährliche Augenblick* and *Die veränderte Welt*. In: *KulturPoetik* 10 (2010), 62–84.
- Ginsberg, Morris: Ethical Relativity and Political Theory. In: *The British Journal of Sociology* 2 (1951), H. 1, 1–11.
- Girard, René: *Das Ende der Gewalt*. Freiburg im Breisgau u. a. 1983 (zuerst französisch 1978).
- Girard, René: *Achever Clausewitz*. Paris 2011 (zuerst 2007).
- Gluck, Mary: *Georg Lukács and his Generation, 1900–1918*. Cambridge/London 1985.
- Goebel, Eckart: *Charis und Charisma. Grazie und Gewalt von Winckelmann bis Heidegger*. Berlin 2006.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Dichtung und Wahrheit*. Werke, Bd. X: *Autobiographische Schriften II*. München 1981.
- Golob, Sacha: A New Theory of Stupidity. In: *International Journal of Philosophical Studies* 27 (2019), H. 4, 562–580.
- Goldscheid, Rudolf: *Zur Ethik des Gesamtwillens: Eine sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig 1902.
- Gordon, Peter E./McCormick, John P. (Hrsg.): *Weimar Thought. A contested legacy*. Princeton 2013.
- Graf, Rüdiger: *Die Zukunft der Weimarer Republik. Krisen und Zukunftsaneignungen in Deutschland 1918–1933*. München 2008.
- Gramsci, Antonio: *Gefängnishefte 7, Hefte 12–15*. Hamburg 1996.
- Grandner, Margarete: Die Beschwerdekommisionen für die Rüstungsindustrie Österreichs während des Ersten Weltkriegs – Der Versuch einer »sozialpartnerschaftlichen« Institution in der Kriegswirtschaft? In: Gerald Stourzh/Margarete Grandner (Hrsg.): *Historische Wurzeln der Sozialpartnerschaft*. Wien 1986, 191–224.
- Grau, Bernhard: *Kurt Eisner. 1867–1919. Eine Biographie*. München 2001.
- Greven, Michael Th.: Krise der objektiven Vernunft. Entfremdung und ethischer Dezisionismus bei Georg Lukács und Max Weber. In: Udo Bermbach/Günter Trautmann (Hrsg.): *Georg Lukács, Kultur – Politik – Ontologie*. Opladen 1987, 97–123.
- Grimm, Dieter: Recht und Politik. In: *Juristische Schulung* 9 (1969), 501–510.

- Grimmer, Ian: ›Moral Power‹ and Cultural Revolution. Räte geistiger Arbeiter in Central Europe, 1918/19. In: Kirsten Heinsohn/Anthony McElligott/Klaus Weinbauer (Hrsg.): Germany 1916–23, a. a. O., 205–228.
- Groethuysen, Bernhard: Dialektik der Demokratie. Wien 1932.
- Groh, Kathrin: Demokratische Staatsrechtslehre in der Weimarer Republik. Von der konstitutionellen Staatslehre zur Theorie des modernen demokratischen Verfassungsstaates. Tübingen 2010.
- Großheim, Michael: Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement. Tübingen 2002.
- Günther, Klaus: Politik des Kompromisses: Dissensmanagement in pluralistischen Demokratien. Wiesbaden 2006.
- Gutmann, Thomas: Ideologie der Gemeinschaft und die Abschaffung des subjektiven Rechts – Recht und Rechtswissenschaft im Nationalsozialismus. 2018. Online: <https://www.jura.uni-muenster.de/de/institute/lehrstuhl-fuer-buergerliches-recht-rechtsphilosophie-und-medizinrecht/studieren/recht-und-rechtswissenschaft-im-nationalsozialismus>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Gusy, Christoph: Weimar – die wehrlose Republik? Verfassungsschutzrecht und Verfassungsschutz in der Weimarer Republik. Tübingen 1991.
- Gusy, Christoph (Hrsg.): Demokratisches Denken in der Weimarer Republik. Baden-Baden 2000.
- Gusy, Christoph: »Vernunftrepublikanismus« in der Staatsrechtswissenschaft der Weimarer Republik. In: Andreas Wirsching (Hrsg.): Vernunftrepublikanismus in der Weimarer Republik. Stuttgart 2008, 195–218.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main 1996 (zuerst 1981).
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main 1992.
- Hacke, Jens: Existenzkrise der Demokratie. Zur politischen Theorie des Liberalismus in der Zwischenkriegszeit. Berlin 2018.
- Haffner, Sebastian: Die deutsche Revolution 1918/19. Hamburg 2004.
- Hamerow, Theodore S.: Moralinfreies Handeln. Zur Entstehung des Begriffs »Realpolitik«. In: Reinhold Grimm/Jost Hermand (Hrsg.): Realismustheorien in Literatur, Malerei, Musik und Politik. Stuttgart u. a. 1975, 31–47, 138–143.
- Hanfstaengl, Ernst: Hitler in der Karikatur der Welt: Tat gegen Tinte. Ein Bildsammelwerk. Berlin 1933.
- Hannig, Nicolai: Die Ruhrbesatzung. Gewaltauftakt zum Krisenjahr 1923. In: Detlev Mares (Hrsg.): Krise! Wie 1923 die Welt erschütterte. Darmstadt 2022, 60–76.
- Harrington, Austin: A Sociology of the Demonic? Alfred Weber's Conception of ›Immanent Transcendence‹. In: Journal of Classical Sociology 8 (2008), H. 1, 89–108.
- Hardtwig, Wolfgang (Hrsg.): Politische Kulturgeschichte der Zwischenkriegszeit 1918–1939. Göttingen 2005.
- Hardtwig, Wolfgang/Cassier, Philip (Hrsg.): Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit. Berlin/New York 2009.
- Hartmann, Nicolai: Platos Logik des Seins. Berlin 1965 (zuerst 1909).

- Hasbach, Wilhelm: Liberales oder demokratisches Wahlrecht? In: *Die Zukunft* 60 (1907/08), 359–365.
- Hasbach, Wilhelm: *Die moderne Demokratie*, 2. Aufl. Jena 1921.
- Hauerwas, Stanley/Coles, Romand: *Christianity, Democracy, and the Radical Ordinary*. Eugene, Oreg. 2008.
- Haupt, Caroline: *Kontingenz und Risiko. Mythisierungen des Unfalls in der literarischen Moderne*. Baden-Baden 2021.
- Hebbel, Friedrich: *Judith. Eine Tragödie in fünf Akten*. Berlin 2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin 2019 (zuerst 1820).
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1972 (zuerst 1927).
- Heidegger, Martin: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität [1933]*. In: ders.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976*. Gesamtausgabe, Bd. 16. Frankfurt am Main 2000, 107–117.
- Heidegger, Martin: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. Gesamtausgabe, Bd. 94. Frankfurt am Main 2014.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, Bd. II. Stuttgart 2008 (zuerst 1946).
- Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main 2018.
- Heine, Heinrich: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. (De l'Allemagne depuis Luther) [1834]*. In: ders.: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Bd. 8, 1. Hamburg 1979, 9–120.
- Heins, Volker: *Max Weber zur Einführung*. Hamburg 1990.
- Heins, Volker: *Max Webers Sozialismuskritik*. In: *Zeitschrift für Politik* 39 (1992), H. 4, 377–393.
- Heinsohn, Kirsten: *Der Ort der Frauen in der ersten deutschen Demokratie*. In: Alexander Gallus/Ernst Piper (Hrsg.): *Die Weimarer Republik als Ort der Demokratiegeschichte. Eine kritische Bestandsaufnahme*. Bonn 2023, 116–133.
- Heinsohn, Kirsten/McElligott, Anthony/Weinhauer, Klaus (Hrsg.): *Germany 1916–23: A Revolution in Context*. Bielefeld 2015.
- Helfert, Veronika: *Frauen, wacht auf! Eine Frauen- und Geschlechtergeschichte von Revolution und Rätebewegung in Österreich, 1916–1924*. Göttingen 2021.
- Heller, Hermann: *Der Sinn der Politik [1924]*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Orientierung und Entscheidung*. Tübingen 1992, 431–435.
- Heller, Hermann: *Sozialismus und Nation [1925]*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, a. a. O., 437–526.
- Heller, Hermann: *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart [1926]*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, a. a. O., 267–412.
- Heller, Hermann: *Politische Demokratie und soziale Homogenität [1928]*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Recht, Staat, Macht*. Tübingen 1992, 421–442.
- Heller, Hermann: *Rechtsstaat oder Diktatur? [1929]*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, a. a. O., 443–462.
- Heller, Hermann: *Europa und der Faschismus [21931]*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2., a. a. O., 463–610.
- Heller, Hermann: *Autoritärer Liberalismus [1933]*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, a. a. O., 643–653.

- Heller, Hermann: Staatslehre [1934]. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 3. Tübingen 1992, 81–564.
- Hennis, Wilhelm: Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks. Tübingen 2003.
- Hermann, István: Georg Lukács. Sein Leben und Wirken. Wien/Köln/Graz 1986.
- Herrfahrdt, Heinrich: Das Problem der berufsständischen Vertretung von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. Stuttgart u. a. 1921.
- Herrigel, Hermann: Politik und Idealismus. In: Kant-Studien 26 (1921), H. 1, 52–73.
- Hessen, S.: Die Rechts- und Staatsphilosophie des bolschewistischen Kommunismus. In: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 19 (1925), H. 1, 3–26.
- Hieronymus, Ekkehard: Leonard Nelson. In: ders.: Theodor Lessing, Otto Meyerhof, Leonard Nelson: bedeutende Juden in Niedersachsen. Hannover 1964, 89–134.
- Hildebrand, Daniel: Gustav Radbruch als Verteidiger der Weimarer Reichsverfassung. In: Walter Pauly (Hrsg.): Rechts- und Staatsphilosophie des Relativismus: Pluralismus, Demokratie und Rechtsgeltung bei Gustav Radbruch. Baden-Baden 2011, 201–205.
- Hildebrandt, Kurt: Norm und Verfall des Staates. Dresden 1920.
- Hilferding, Rudolf: Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus. Berlin 1955 (zuerst 1910).
- Hiller, Kurt: Der Relativismus in der Rechtsphilosophie und seine Überwindung durch die Restitution des Willens. Teil II. In: Der Sturm 60 (1911), 475 f.
- Hiller, Kurt: Die philosophische Rechtslehre des Jakob Friedrich Fries. In: Archiv für Philosophie 30 (1917), H. 4, 251–269.
- Hindrichs, Gunnar: Arbeitsteilung und Subjektivität. In: Harald Bluhm (Hrsg.): Karl Marx/ Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Berlin/New York 2010, 117–132.
- Hindrichs, Gunnar: Philosophie der Revolution. Berlin 2017.
- Hitler, Adolf: Wahlkampfrede in Eberswalde, 27.7.1932. Online: <https://archive.org/details/19320727AdolfHitlerWahlkampfredeInEberswalde10m48s> (Audio und Transkription), zuletzt aufgerufen am 4.11.2020.
- Hitler, Adolf: Hitlers Zweites Buch. Darmstadt 1961.
- Hoefschens, Andreas: Das »Dostojewsky«-Projekt: Lukács' neukantianisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext. Tübingen 1999.
- Hoeres, Peter: Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg. Paderborn u. a. 2004.
- Höffe, Otfried: Sed auctoritas, non veritas, facit legem. Zum Kapitel 26 des Leviathan. In: Wolfgang Kersting (Hrsg.): Thomas Hobbes: Leviathan: oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. München 2008, 235–257.
- Hoffmann, Thorsten: Ästhetischer Dünger. Strategien neuerechter Literaturpolitik. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 95 (2021), 219–254.
- Hofmann, Hasso: Rechtsphilosophie nach 1945. Zur Geistesgeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Berlin 2012.
- Hofmann, Werner: Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. Berlin (West) 1962.
- Hofmeister, Björn: Kultur- und Sozialgeschichte der Politik 1918 bis 1933. In: Archiv für Sozialgeschichte 50 (2010), 445–501.

- Holzhey, Helmut (Hrsg.): *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Frankfurt am Main 1994.
- Holzhey, Helmut: Ethik als Lehre vom Menschen. Eine Einführung in Hermann Cohens *Ethik des reinen Willens*. In: *Studies in Jewish History and Culture* 14 (2006), 17–36.
- Hook, Sidney: *The Hero in History*. Boston 1955.
- Hopkins, Nicholas S.: Charisma and Responsibility. Max Weber, Kurt Eisner, and the Bavarian Revolution von 1918. In: *Max Weber Studies* 7 (2008), H. 2, 179–211.
- Holtmann, Everhardt: Attentismus und innerparteiliche Polarisierung. Zu Verlauf und Voraussetzungen sozialdemokratischer Defensivpolitik in Österreich während der Auflösungsphase der Ersten Republik. In: Richard Saage (Hrsg.): *Solidargemeinschaft und Klassenkampf*, a. a. O., 331–345.
- Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin 2011.
- Horn, Elija: *Indien als Erzieher: Orientalismus in der deutschen Reformpädagogik und Jugendbewegung 1918–1933*. Bad Heilbrunn 2018.
- Hoser, Paul: Ein Philosoph im Irrgarten der Politik. Oswald Spenglers Pläne für eine geheime Lenkung der nationalen Presse. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 38 (1990), H. 3., 435–458.
- Hösle, Vittorio: Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben? Kritische Bemerkungen zu Kurt Flaschs philosophiehistorischer Methodologie. In: *Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004), H. 1, 140–147.
- Hung-Ming, Ku: *Der Geist des chinesischen Volkes und der Ausweg aus dem Krieg*. Jena 1916.
- Hüntzsch, Frauke: Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte. In: Samuel Salzborn (Hrsg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*. München 2018, 9–14.
- Husserl, Edmund: Fünf Aufsätze über Erneuerung [1922–1924]. In: ders.: *Husserliana XXVII*. Dordrecht 1989, 3–58.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen* [1931]. In: ders.: *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag 1950, 41–186.
- Husserl, Edmund: Wert des Lebens, Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit. In: ders.: *Husserliana XLII*. Dordrecht 2014, 297–332.
- Hutton, Sarah: *Intellectual History and the History of Philosophy*. In: *History of European Ideas* 40 (2017), H. 7, 925–937.
- Ibsen, Henrik: *Ein Volksfeind*. Stuttgart 2019 (zuerst norwegisch 1882).
- Invernizzi-Accetti, Carlo: Reconciling legal positivism and human rights. Hans Kelsen's argument from relativism. In: *Journal of Human Rights* 17 (2018), H. 2, 215–228.
- Irlenborn, Bernd: *Relativismus*. Berlin/Boston 2016.
- Jäger, Siegfried: Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In: Reiner Keller (Hrsg.): *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse 1: Theorien und Methoden*. Opladen 2011, 91–124.
- Jakab, András: Kelsens Völkerrechtslehre zwischen Erkenntnistheorie und Politik. In: *Zeitschrift für ausländisches öffentliche Recht und Völkerrecht* 64 (2004), 1045–1057.
- Jamieson, Dale: *Reason in a Dark Time: Why the Struggle Against Climate Change Failed – and What It Means for Our Future*. New York 2014.
- Janeff, Janko: *Dämonie des Jahrhunderts*. Leipzig 1939.

- Jansen, Christian: »Revolution« – »Realismus« – »Realpolitik«. Der nachrevolutionäre Paradigmenwechsel in den 1850er Jahren im deutschen oppositionellen Diskurs und sein historischer Kontext. In: Kurt Bayertz/Myriam Gerhard/Walter Jaeschke (Hrsg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 1: Der Materialismus-Streit. Hamburg 2007, 223–259.
- Jarusch, Konrad: Die Umkehr: Deutsche Wandlungen 1945–1995. Stuttgart 2004.
- Jaroslawski, Jan: Die Theorie der sozialistischen Revolution von Marx bis Lenin. Hamburg 1973.
- Jaurès, Jean: Vaterland und Proletariat. Jena 1916.
- Jegelka, Norbert: Paul Natorp: Philosophie – Pädagogik – Politik. Würzburg 1992.
- Jellinek, Georg: System der subjektiven öffentlichen Rechte. Freiburg im Breisgau 1892.
- Jellinek, Georg: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte. 2., erweiterte Auflage. Leipzig 1904 (zuerst 1895).
- Jellinek, Georg: Allgemeine Staatslehre. Berlin 1914 (zuerst 1900).
- Jhering, Rudolf von: Der Kampf ums Recht, Berlin 1992 (zuerst 1872).
- Jhering, Rudolf von: Der Zweck im Recht, Bd. I. Leipzig 1877.
- Jones, Mark: Founding Weimar: Violence and the German Revolution of 1918–1919. Cambridge 2016.
- Jung, Edgar Julius: Die Herrschaft der Minderwertigen, ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich. Berlin 1930.
- Jünger, Ernst: In Stahlgewittern. Stuttgart 2014 (zuerst 1920).
- Jünger, Ernst: Der Kampf als inneres Erlebnis [1922]. In: ders.: Betrachtungen zur Zeit. Sämtliche Werke, Bd. 7: Essays I. Stuttgart 1980, 9–103.
- Jünger, Ernst: »Nationalismus« und Nationalismus [1929]. In: ders.: Politische Publizistik. 1919–1933. Stuttgart 2013, 501–508.
- Jünger, Ernst: Der heroische Realismus [1930]. In: ders.: Politische Publizistik, a. a. O., 553–557.
- Jünger, Ernst: Die totale Mobilmachung [1930]. In: ders.: Betrachtungen zur Zeit, a. a. O., 119–142.
- Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Stuttgart 2007 (zuerst 1932).
- Jünger, Ernst: Über den Schmerz [1934]. In: ders.: Betrachtungen zur Zeit, a. a. O., 143–191.
- Jünger, Ernst: Der Friede [1944]. In: ders.: Betrachtungen zur Zeit, a. a. O., 195–236.
- Kadarkay, Arpad: Georg Lukács: Life, Thought, and Politics. Cambridge, Mass. u. a. 1991.
- Kallinowski, Inge: Das Dämonische in der »Theorie des Romans« von Georg Lukács. Hamburg 2015.
- Kallscheuer, Otto: Erkenntnistheorie als politische Intervention: Max Adlers Beitrag zum wissenschaftlichen Sozialismus. In: Leviathan 9 (1981), 422–458.
- Kamecke, Gernot: Institution als Wahrheitsereignis. Von Castoriadis zu Badiou oder: Erzwingung einer generischen Extension des ontologischen Denkens. In: ders./Henning Teschke (Hrsg.): Ereignis und Institution. Anknüpfungen an Alain Badiou. Tübingen 2008, 43–67.
- Kämper, Heidrun: Opfer – Täter – Nichttäter. Ein Wörterbuch zum Schuldiskurs 1945–1955. Berlin u. a. 2007.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1976 (zuerst 1781/1787).
- Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [1784]. In: ders.: Schriften zur Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1992, 21–39.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785]. In: ders.: Kritik der praktischen Vernunft. Werkausgabe, Bd. 7. Frankfurt am Main 1980, 11–106.

- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft [1788]. In: ders.: Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O., 107–302.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe, Bd. 10. Frankfurt am Main 1974 (zuerst 1790).
- Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793]. In: ders.: Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe, Bd. 8. Frankfurt am Main 1977, 649–879.
- Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis [1793]. In: ders.: Schriften zur Geschichtsphilosophie, a. a. O., 118–165.
- Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Stuttgart 2012 (zuerst 1795).
- Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten [1797]. In: ders.: Die Metaphysik der Sitten, a. a. O., 309–634.
- Kant, Immanuel: Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen [1797]. In: ders.: Die Metaphysik der Sitten, a. a. O., 635–643.
- Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneute Frage: Ob das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren sei [1798]. In: ders.: Schriften zur Geschichtsphilosophie, a. a. O., 183–200.
- Kant, Immanuel: Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen. Leipzig 1876 (zuerst 1800).
- Käppner, Joachim: 1918 – Aufstand für die Freiheit: Die Revolution der Besonnenen. München 2017.
- Kästner, Erich: Fabian. Die Geschichte eines Moralisten. Berlin/Stuttgart 1931.
- Kaufmann, Erich: Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft. Tübingen 1921.
- Kautsky, Karl: Die soziale Revolution, Bd. 2: Am Tage nach der sozialen Revolution. Berlin 1902.
- Kautsky, Karl: Demokratie oder Diktatur. Berlin 1918.
- Kautsky, Karl: Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution. Berlin 1919.
- Kavoulakos, Konstantinos: Ästhetizistische Kulturkritik und ethische Utopie: Georg Lukács neukantianisches Frühwerk. Berlin 2014.
- Keller, Ernst: Der junge Lukács – Antibürger und wesentliches Leben: Literatur- und Kulturkritik 1902–1915. Frankfurt am Main 1984.
- Kellermann, Karin/Plassmann, Alhedys/Schwermann, Christian: Kritik am Herrscher – Möglichkeiten, Chance, Methoden. Einleitung. In: dies. (Hrsg.): Criticising the Ruler in Pre-Modern Societies – Possibilities, Chances, and Methods: Kritik am Herrscher in vormodernen Gesellschaften – Möglichkeiten, Chancen, Methoden. Göttingen 2019, 33–54.
- Kelsen, Hans: Die Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft. Eine methodenkritische Untersuchung [1916]. In: ders.: Werke, Bd. 3: Veröffentlichte Schriften 1911–1917. Tübingen 2010, 551–605.
- Kelsen, Hans: Wesen und Wert der Demokratie. Tübingen 1920.
- Kelsen, Hans: Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus. In: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 9 (1921), 1–129.
- Kelsen, Hans: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht. Tübingen 1922.

- Kelsen, Hans: Otto Bauers politische Theorien. In: *Der Kampf* 17 (1924), 50–67.
- Kelsen, Hans: Marx oder Lassalle. Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus. In: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 11 (1925), 261–298.
- Kelsen, Hans: *Das Problem des Parlamentarismus*. Wien/Leipzig 1926.
- Kelsen, Hans: Die Idee des Naturrechts [1928]. In: *ders.: Aufsätze zur Ideologiekritik*. Neuwied am Rhein/Berlin (West) 1964, 73–113.
- Kelsen, Hans: *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*. Berlin 1928.
- Kelsen, Hans: *Wesen und Wert der Demokratie*. 2., umgearbeitete Auflage. Tübingen 1929.
- Kelsen, Hans: Verteidigung der Demokratie [1932]. In: *ders.: Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie*. Tübingen 2006, 229–237.
- Kelsen, Hans: Die Einheit von Völkerrecht und staatlichem Recht. In: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 19 (1958), 234–248.
- Kelsen, Hans: *Staatsform und Weltanschauung*. Tübingen 1933.
- Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre*. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Tübingen 2008 (zuerst 1934).
- Kelsen, Hans: *Wissenschaft und Demokratie* [1937]. In: *ders.: Verteidigung der Demokratie*, a. a. O., 238–247.
- Kelsen, Hans: Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics. In: *The American Political Science Review* 42 (1948), H. 5, 906–914.
- Kelsen, Hans: *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart 2019 (zuerst 1953).
- Kelsen, Hans: *Foundations of Democracy*. In: *Ethics* 66 (1955), H. 1, 1–101.
- Kemper, Claudia: *Männlicher Krieg und weiblicher Frieden? Geschlechterordnung von Gewalterfahrungen*. Stuttgart 2023.
- Kerekes, Amalia: Pathos und Ethos Die simultanen Reize des Kommunismus in Anna Seghers' *Die Gefährten*. In: *Albert Dikovich/Edward Saunders (Hrsg.): Die Ungarische Räterepublik 1919 in Lebensgeschichten und Literatur*, a. a. O., 201–214.
- Kerner, Ina: zur Kolonialität der liberalen Demokratie. In: *Zeitschrift für politische Theorie* 12 (2021), H. 2, 182–199.
- Kersting, Wolfgang: Die doppelte Negation des Rechts. In: *Heiner F. Klemme (Hrsg.): Aufklärung und Interpretation. Tagung aus Anlaß des 60. Geburtstags von Reinhard Brandt*. Würzburg 1999, 13–28.
- Kersting, Wolfgang: Neukantianische Rechtsbegründung. Rechtsbegriff und richtiges Recht bei Cohen, Stammler und Kelsen. In: *Robert Alexy u. a. (Hrsg.): Neukantianismus und Rechtsphilosophie*. Baden-Baden 2002, 23–68.
- Kets, Gerd/Muldoon, James (Hrsg.): *The German Revolution and Political Theory*. Basingstoke 2019.
- Khanna, Parag: *Unsere asiatische Zukunft*. Hamburg 2019.
- Kick, Karl G.: Politik als Kompromiß auf einer mittleren Linie: Hans Kelsen. In: *Hans J. Lietzmann (Hrsg.): Moderne Politik. Politikverständnisse im 20. Jahrhundert*. Opladen 2001, 63–80.
- Kirchheimer, Otto: Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus. In: *Zeitschrift für Politik* 17 (1928), 593–611.
- Kirchheimer, Otto: Weimar – und was dann? Analyse einer Verfassung [1930]. In: *ders.: Politik und Verfassung*. Frankfurt am Main 1964, 9–56.

- Kirchheimer, Otto: Legalität und Legitimität [1932]. In: ders.: Politische Herrschaft. Fünf Beiträge. Frankfurt am Main 1967, 7–29.
- Kittstein, Ulrich/Zeller, Regine: Die Novemberrevolution in der Romanliteratur. In: dies. (Hrsg.): »Friede, Freiheit, Brot!« Romane zur deutschen Novemberrevolution. Amsterdam/New York 2009, 1–39.
- Kittsteiner, Heinz Dieter: Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses. Berlin/Wien 2004.
- Klabund: Kunterbuntergang des Abendlandes. München 1922.
- Klein, Martin D.: Demokratisches Denken bei Gustav Radbruch. Baden-Baden 2007.
- Kleist, Heinrich von: Michael Kohlhaas. Aus einer alten Chronik. Stuttgart 1965 (zuerst 1810).
- Knoll, Manuel/Stocker, Barry (Hrsg.): Nietzsche as Political Philosopher. Berlin/Boston u. a. 2014.
- Koppetsch, Cornelia: Die Gesellschaft des Zorns: Rechtspopulismus im globalen Zeitalter. Bielefeld 2019.
- Koellreutter, Otto: Der nationale Rechtsstaat. Zum Wandel der deutschen Staatsidee. Tübingen 1932.
- Koellreutter, Otto: Deutsches Verfassungsrecht. Ein Grundriss. Berlin 1938.
- Koessler, Maximilian: The Person in Imagination or Persona Ficta of the Corporation. In: Louisiana Law Review 9 (1949), H. 4, 435–449.
- Kohlmaier, Matthias: Wie die Welt Hitler sah. In: Süddeutsche Zeitung, 31.7.2012. Online: <https://www.sueddeutsche.de/politik/ns-propagandabuch-wie-die-welt-hitler-sah-1.1423127>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Koigen, David: Die Kultur der Demokratie. Vom Geiste des volkstümlichen Humanismus und vom Geiste der Zeit. Jena 1912.
- Kokái, Károlyi: Die biographische Wende. Béla Balázs, Georg Lukács und Karl Mannheim in den 1920er Jahren. In: Albert Dikovich/Edward Saunders (Hrsg.): Die Ungarische Räterepublik 1919 in Lebensgeschichten und Literatur, a. a. O., 99–120.
- Koller, Christian: Subversive Ornithologen. Die internationale Friedenskonferenz von Zimmerwald von 1915. In: Rote Revue. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur 83 (2005), H. 2., 35–38.
- Korsch, Karl: Arbeitsrecht für Betriebsräte. Frankfurt am Main 1968 (zuerst 1922).
- Korsch, Karl: Jus belli ac pacis im Arbeitsrecht [1923]. In: Kritische Justiz 5 (1972), 142–153.
- Korsch, Karl: Marxismus und Philosophie. Leipzig 1923.
- Koschorke, Albrecht: Der Traumatiker als Faschist. Ernst Jüngers Essay »Über den Schmerz«. In: Inka Mülder-Bach (Hrsg.): Modernität und Trauma. Beiträge zum Zeitenbruch des Ersten Weltkrieges. Wien 2000, 211–227.
- Koschorke, Albrecht: Vermittlung und Unterbrechung: das Dritte als Institution. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.): Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbände 1 und 2. Frankfurt am Main 2006, 3736–3746.
- Koschorke, Albrecht: Institutionentheorie. In: Eva Esslinger u. a. (Hrsg.): Die Figur des Dritten, a. a. O., 49–64.
- Koschorke, Albrecht: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie. Frankfurt am Main 2017.

- Koutnatzis, Stylianos-Ioannis G.: *Kompromisshafte Verfassungsnormen. Grundlagen und Konsequenzen für die Auslegung und Anwendung der Verfassung.* Baden-Baden 2010.
- Koyré, Alexandre: *Réflexions sur le mensonge.* Paris 2016 (zuerst 1943).
- Kracauer, Siegfried: *Das Ornament der Masse* [1927]. In: ders.: *Das Ornament der Masse. Essays.* Frankfurt am Main 1963, 50–63.
- Kracauer, Siegfried: *Die Angestellten.* Frankfurt am Main 1971 (zuerst 1930).
- Krätke, Michael R.: *Marx und die Genossenschaften.* o. J. Online: https://www.academia.edu/36843285/Marx_und_die_Genossenschaften, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Kraus, Karl: *Die letzten Tage der Menschheit. Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog.* Frankfurt am Main 1986.
- Kreppel, Klaus: »Erwartung ist das Symbol des Sozialismus«. *Reflexionen über Paul Tillichs Die sozialistische Entscheidung.* In: Richard Faber/Eveline Goodman-Thau/Thomas Macho (Hrsg.): *Abendländische Eschatologie.* Ad Jacob Taubes. Würzburg 2001, 355–363.
- Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt.* Grafenau 2011 (zuerst englisch 1902).
- Kühl, Kristian: *Freiheitliche Rechtsphilosophie.* Baden-Baden 2008.
- Kuhlmann, Jan: *Subhas Chandra Bose und die Indienpolitik der Achsenmächte.* Berlin 2012.
- Kühne, Jörg-Detlef: *Die Bedeutung der Genossenschaftslehre für die moderne Verfassung.* In: *Zeitschrift für Parlamentsfragen* 15 (1984), H. 4, 552–570.
- Kühne, Jörg-Detlef: *Demokratisches Denken in der Weimarer Verfassungsdiskussion – Hugo Preuß und die Nationalversammlung.* In: Christoph Gusy (Hrsg.): *Demokratisches Denken in der Weimarer Republik, a. a. O.,* 115–133.
- Künnecke, Arndt: *Die Naturrechtsrenaissance in Deutschland nach 1945 in ihrem historischen Kontext.* In: *Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul* 45 (2015), H. 62, 43–78.
- Kutzbach, Karl August (Hrsg.): *Paul Ernst und Georg Lukács: Dokumente einer Freundschaft.* Emsdetten 1974.
- Landauer, Gustav: *Ein paar Worte über den Anarchismus* [1897]. In: ders.: *Anarchismus (Ausgewählte Schriften, Bd. 2).* Lich 2009, 223–226.
- Landauer, Gustav: *Aufruf zum Sozialismus.* Berlin 1919.
- Landauer, Gustav: *Der Krieg und die Revolution* [1919]. In: ders.: *Nation, Krieg und Revolution (Ausgewählte Schriften, Bd. 4).* Lich 2010, 272–288.
- Landsberg, Paul Ludwig: *Die Welt des Mittelalters und wir: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters.* Bonn 1923.
- Langewiesche, Dieter: *Liberalismus in Deutschland.* Frankfurt am Main 1988.
- Laruelle, Marlene (Hrsg.): *Eurasianism and European Far Right: Reshaping the Europe-Russia Relationship.* Lexington 2015.
- Laski, Harold: *Studies in the Problem of Sovereignty.* Kitchener 1999 (zuerst 1917).
- Lassalle, Ferdinand: *Das System der erworbenen Rechte. Eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie Bd. 1.* Leipzig 1880 (zuerst 1861).
- Lassalle, Ferdinand: *Das Arbeiter-Programm. Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsepoche mit der Idee des Arbeiterstandes.* Berlin 1919 (zuerst 1862).
- Lassalle, Ferdinand: *Über Verfassungswesen. Drei Vorträge.* Berlin 1907 (zuerst 1862).
- Lassalle, Ferdinand: *Die Wissenschaft und die Arbeiter. Eine Vertheidigungsrede vor dem Berliner Kriminalgericht gegen die Anklage, die besitzlosen Klassen zum Haß und zur Verachtung gegen die Besitzenden öffentlich angereizt zu haben.* Zürich 1863.

- Lasson, Adolf: Das Kulturideal und der Krieg. Berlin 1868.
- Le Bouëdec, Nathalie: Gustav Radbruch, juriste de gauche sous la République de Weimar. Québec 2007.
- Lederer, Emil: Das ökonomische Element und die politische Idee im modernen Parteiwesen. In: Zeitschrift für Politik 5 (1912), 535–557.
- Lederer, Emil: Einige Gedanken zur Soziologie der Revolution. Leipzig 1918.
- Lehnert, Detlef: Verfassungsdemokratie als Bürgergenossenschaft. Politisches Denken, Öffentliches Recht und Geschichtsdeutungen bei Hugo Preuß – Beiträge zur demokratischen Institutionenlehre in Deutschland. Baden-Baden 1998.
- Lehnert, Detlef: Wie desintegrativ war die Weimarer Reichsverfassung? In: Kritische Justiz 32 (1999), 398–409.
- Lehnert, Detlef: Der Beitrag von Hans Kelsen und Hugo Preuß zum modernen Verfassungsverständnis. In: Christoph Gusy (Hrsg.): Demokratisches Denken in der Weimarer Republik, a. a. O., 221–255.
- Lehnert, Detlef: Hugo Preuß und Hans Kelsen als »linke Juristen« in der Weimarer Republik? In: Manfred Gangl (Hrsg.): Linke Juristen in der Weimarer Republik. Frankfurt am Main u. a. 2003, 75–99.
- Leibholz, Gerhard: Fichte und der demokratische Gedanke. Freiburg im Breisgau 1921.
- Leibholz, Gerhard: Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland. München 1933.
- Lembeck, Karl-Heinz: Die Menschwerdung des transzendentalen Subjekts. Neukantianische Menschenbilder. In: Albert Dikovich/Alexander Wierzock (Hrsg.): Von der Revolution zum Neuen Menschen. Das politische Imaginäre in Mitteleuropa 1918/1919. Stuttgart 2018, 67–82.
- Lemke-Müller, Sabine (Hrsg.): Ethik des Widerstands. Der Kampf des Internationalen Sozialistischen Kampfbundes gegen den Nationalsozialismus. Bonn 1996.
- Lengyel, Jozsef: Visegrader Strasse. Berlin (West) 1959.
- Lengyel, Jozsef: Prenn Drifting: A Novel. London 1966.
- Lenin, Wladimir I.: Staat und Revolution. Leipzig 1972 (zuerst russisch 1917).
- Lenin, Wladimir I.: Der linke Radikalismus, die Kinderkrankheit im Kommunismus. Berlin 1946 (zuerst 1920).
- Lepsius, Johannes/Mendelssohn Bartholdy, Albrecht/Thimme, Friedrich (Hrsg.): Die Große Politik der europäischen Kabinette 1871–1914. Sammlung der diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Berlin 1922–1927.
- Lessing, Theodor: Europa und Asien. Berlin 1918.
- Lessing, Theodor: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. München 1918.
- Lethen, Helmut: Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen. Frankfurt am Main 1994.
- Liebert, Arthur: Vom Geist der Revolutionen. Berlin 1919.
- Lindsay, A. D.: The Essentials of Democracy. London 1935.
- Link, Werner: Die Geschichte des Internationalen Jugend-Bundes (IJB) und des Internationalen Sozialistischen Kampf-Bundes (ISK): Ein Beitrag zur Geschichte der Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Meisenheim am Glan 1964.
- Linse, Ulrich: Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre. Berlin 1983.
- Litt, Theodor: Individuum und Gemeinschaft. Grundlagen der sozialen Theorie und Ethik. Leipzig/Berlin 1919.

- Litt, Theodor: Die philosophischen Grundlagen der staatsbürgerlichen Erziehung. In: Felix Lampe/Georg Hermann Franke (Hrsg.): Staatsbürgerliche Erziehung. Breslau 1924, 19–38.
- Llanque, Marcus: Die Theorie politischer Einheitsbildung in Weimar und die Logik von Einheit und Vielheit (Rudolf Smend, Carl Schmitt, Hermann Heller). In: Andreas Göbel/Dirk van Laak/Ingeborg Villinger (Hrsg.): Metamorphosen des Politischen: Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren. Berlin 1995, 157–176.
- Llanque, Marcus: Der Untergang des liberalen Individuums. In: Karsten Fischer (Hrsg.): Fiktion und Faszination der Zeitenwende. Frankfurt am Main 1999, 164–183.
- Llanque, Marcus: Die politische Differenz zwischen absoluter Gerechtigkeit und relativem Rechtsstaat bei Hans Kelsen. In: Herfried Münkler/Marcus Llanque (Hrsg.): Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte. Baden-Baden 1999, 219–240.
- Llanque, Marcus: Demokratisches Denken im Krieg. Die deutsche Debatte im Ersten Weltkrieg. Berlin u. a. 2000.
- Llanque, Marcus: Politik und republikanisches Denken: Hermann Heller. In: Hans J. Lietzmann (Hrsg.): Moderne Politik. Politikverständnisse im 20. Jahrhundert. Opladen 2001, 37–61.
- Llanque, Marcus: Die politische Kultur des Kompromisses in der Weimarer Republik. In: Dirk Schumann/Christoph Gusy/Walter Mühlhausen (Hrsg.): Demokratie versuchen. Die Verfassung in der politischen Kultur der Weimarer Republik, Göttingen 2021, 297–322.
- Llanque, Marcus: Demokratie, Demagogie und Populismus, Max Webers demokratische Kritik der Demokratie. In: *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* 55 (2023), H. 1, 91–108.
- Locke, John: Ein Brief über die Toleranz. Englisch-deutsch. Hamburg 1957.
- Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Frankfurt am Main 1977.
- Loewenstein, Karl: Militant Democracy and Fundamental Rights, I. In: *The American Political Science Review* 31 (1937), H. 3, 417–432.
- Lohmann, Georg: Menschenrechte als subjektive Rechte des öffentlichen Rechts. In: Eric Hilgendorf/Benno Zabel (Hrsg.): Die Idee subjektiver Rechte. Berlin/New York 2020, 53–88.
- Loick, Daniel: Juridismus: Konturen einer kritischen Theorie des Rechts. Berlin 2017.
- Longerich, Peter: Goebbels: Biographie. München 2010.
- Losurdo, Domenico: Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie. Stuttgart/Weimar 1995.
- Losurdo, Domenico: Demokratie oder Bonapartismus. Triumph und Niedergang des allgemeinen Wahlrechts. Köln 2008.
- Löhrer, Guido: Konversion vs. Revision. Husserl über Erneuerung als individualethisches Problem. In: Ingo Günzler/Karl Mertens (Hrsg.): Wahrnehmen, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Methoden, Münster 2013, 281–301.
- Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Zürich 1941.
- Löwy, Michael: George Lukács: From Romanticism to Bolschewism, London u. a. 1979.
- Löwy, Michael: Georg Lukács e Georges Sorel. In: *Crítica Marxista* 1 (1997), H. 4, 113–122.
- Löwy, Michael: The Romantic Socialism of Gustav Landauer. In: Jack Jacobs (Hrsg.): Jews and Leftist Politics: Judaism, Israel, Antisemitism, and Gender. New York 2017, 252–266.
- Lübbe, Hermann: Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus. In: *Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie* 44 (1958), H. 3, 333–350.
- Lübbe, Hermann: Politische Philosophie in Deutschland. München 1974.

- Lübbe, Hermann: Totalitäre Rechtgläubigkeit. In: Hans Maier (Hrsg.): Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen. Frankfurt am Main 2002, 37–53.
- Ludendorff, Erich: Der totale Krieg. München 1935.
- Luft, Sebastian: The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer). Oxford 2015.
- Lukács, Georg: Ästhetische Kultur [1910]. In: Frank Benserler/Werner Jung (Hrsg.): Jahrbuch der internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft 1996. Bern 1997, 13–26.
- Lukács, Georg: Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas (Werke, Bd. 15). Darmstadt u. a. 1981 (zuerst 1911).
- Lukács, Georg: Von der Armut im Geiste. Ein Gespräch und ein Brief [1911]. In: ders.: Die Seele und die Formen. Essays. Bielefeld 2011, 234–248.
- Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die großen Formen der Epik. Darmstadt u. a. 1971 (zuerst 1916).
- Lukács, Georg: Der Bolschewismus als moralisches Problem [1918]. In: ders.: Politische Aufsätze 1: Taktik und Ethik, 1918–1920. Darmstadt 1975, 27–33.
- Lukács, Georg: Die echte Einheit [1919]. In: ders.: Politische Aufsätze 1, a. a. O., 104–108.
- Lukács, Georg: Die moralische Grundlage des Kommunismus [1919]. In: ders.: Politische Aufsätze 1, a. a. O., 85–88.
- Lukács, Georg: Rechtsordnung und Gewalt [1919]. In: ders.: Politische Aufsätze 1, a. a. O., 35–42.
- Lukács, Georg: Rede auf dem Kongress der Jungarbeiter [1919]. In: ders.: Politische Aufsätze 1, a. a. O., 151–153.
- Lukács, Georg: Taktik und Ethik [1919]. In: ders.: Politische Aufsätze 1, a. a. O., 43–84.
- Lukács, Georg: Was bedeutet revolutionäres Handeln? [1919]. In: ders.: Politische Aufsätze 1, a. a. O., 104–107.
- Lukács, Georg: Selbstkritik [1920]. In: ders.: Politische Aufsätze 2: Revolution und Gegenrevolution. Darmstadt 1976, 45.
- Lukács, Georg: Tagores Gandhi-Roman [1922]. In: ders.: Politische Aufsätze 3: Organisation und Illusion. Darmstadt 1977, 109–113.
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Berlin 1923.
- Lukács, Georg: Es geht um den Realismus [1938]. In: Hans-Jürgen Schmitt (Hrsg.): Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption. Frankfurt am Main 1973, 192–230.
- Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin 1955.
- Lukács, Georg: Gelebtes Denken. Frankfurt am Main 1981.
- Lukács, Georg: Diskussionsbeitrag über konservativen und progressiven Idealismus. In: Eva Karádi/Erzsébet Vezér (Hrsg.): Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Frankfurt am Main 1985, 246–253.
- Lukács, Georg: Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Budapest 1985.
- Lukács, Georg: Die deutsche Intelligenz und der Krieg. In: Zeitschrift für Germanistik 11 (1990), 601–605.
- Lüttgemeier-Davin, Reinhold: Basismobilisierung gegen den Krieg. Die »Nie-Wieder-Krieg«-Bewegung in der Weimarer Republik. In: Karl Holl (Hrsg.): Pazifismus in der Weimarer Republik: Beiträge zur historischen Friedensforschung. Wien u. a. 1981, 47–76.

- Luthardt, Wolfgang: Politiktheoretische Aspekte im »Werk« von Hans Kelsen. In: Richard Saage (Hrsg.): Solidargemeinschaft und Klassenkampf. Frankfurt am Main 1986, 149–166.
- Luther, Martin: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. In: Otto Clemens (Hrsg.): Luthers Werke. Band 2: Schriften von 1520–1524, Berlin (West)/Boston 1983, 360–384.
- Lütterfelds, Wilhelm: zur Dekonstruktion von Kompromissen. Der »Dritte Grundsatz« der »Wissenschaftslehre« als eine Strategie der Konfliktlösung? In: Jürgen Stolzenberg/Olivier-Pierre Rudolph (Hrsg.): Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert (Fichte-Studien, Bd. 35). Amsterdam/New York 2010, 313–328.
- Luxemburg, Rosa: Karl Marx. In: Vorwärts, 14.3.1903.
- Luxemburg, Rosa: Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus [1913]. In: dies.: Gesammelte Werke, Bd. 5: Ökonomische Schriften. Berlin (DDR) 1975, 5–412.
- Luxemburg, Rosa: Was will der Spartakusbund? In: Die rote Fahne, 14.12.1918.
- Luxemburg, Rosa: Die russische Revolution [postum 1922]. In: dies.: Schriften zur Theorie der Spontaneität. Hamburg 1970, 163–194.
- Mahnke, Dietrich: Der Wille zur Ewigkeit. Gedanken eines deutschen Kriegers über den Sinn des Geisteslebens. Halle 1917.
- Majeske, Andrew: Shakespeare's As You Like It and The Problems of Relativity. In: Chiara Battisti/Sidia Fiorato (Hrsg.): Law and the Humanities: Cultural Perspectives. Berlin/Boston 2019, 173–188.
- Malm, Andreas: Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century. London 2020.
- Malowitz, Karsten: Freiheit in Gemeinschaft Zu Rezeption und Bedeutung der Gemeinwohl-idee in der Genossenschaftstheorie Otto von Gierkes. In: Herfried Münkler/Karsten Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht: Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen. Berlin 2002, 141–164.
- Malowitz, Karsten: Die Persönlichkeit des Staates und das Wesen der menschlichen Verbände. Anmerkungen zur Genossenschaftstheorie Otto von Gierkes und ihrer Rezeption durch Hugo Preuß und Hugo Sinzheimer. In: Manfred Gangl (Hrsg.): Linke Juristen in der Weimarer Republik. Frankfurt am Main u. a. 2003, 121–145.
- Mann, Thomas: Gedanken im Kriege. In: Neue Rundschau 25 (1914), 1471–1484.
- Mann, Thomas: Von deutscher Republik [1923]. In: ders.: Politische Schriften und Reden, Bd. 2. Frankfurt am Main/Hamburg 1968, 98–129.
- Mann, Thomas: Bruder Hitler [1939]. In: ders.: Politische Schriften und Reden, Bd. 3. Frankfurt am Main 1968, 53–58.
- Mann, Thomas: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde, Frankfurt am Main 2001 (zuerst 1947).
- Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie. Frankfurt am Main 1995 (zuerst 1929).
- Marck, Siegfried: Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie. Tübingen 1925.
- Marck, Siegfried: Der Neuhumanismus als politische Philosophie. Zürich 1938.
- Margalit, Avishai: Über Kompromisse und faule Kompromisse. Berlin 2011.
- Markus, György: Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der »Kultur«. In: Agnes Heller u. a. (Hrsg.): Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács. Frankfurt am Main 1977, 99–130.

- Marty, Christian: Keine Spur vom Adel unserer Natur. Max Webers Kritik am »Revolutionskarneval«. In: Albert Dikovich/Alexander Wierzock (Hrsg.): Von der Revolution zum Neuen Menschen, a. a. O., 303–321.
- Marx, Karl: Debatten über das Holzdiebstahlgesetz [1842]. In: ders./Friedrich Engels: Werke, Bd. 1. Berlin (DDR) 1976, 109–147.
- Marx, Karl: Zur Judenfrage [1843]. In: ders./Friedrich Engels: Studienausgabe, Bd. 1: Philosophie. Frankfurt am Main 1990.
- Marx, Karl: Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern [1844]. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 1. Berlin 1976, 337–346.
- Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung [1844]. In: ders./Friedrich Engels: Studienausgabe, Bd. 1, a. a. O., 21–33.
- Marx, Karl: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Stuttgart 1982 (zuerst 1852).
- Marx, Karl: Rede auf der Jahresfeier des »People's Paper« am 14. April 1856 in London [1856]. In: ders./Friedrich Engels: Werke, Bd. 12. Berlin (DDR) 1961, 3–4.
- Marx, Karl: Zur Kritik der politischen Ökonomie [1858]. In: ders./Friedrich Engels: Werke, Bd. 13. Berlin (DDR) 1971, 3–160.
- Marx, Karl: Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation [1864]. In: ders./Friedrich Engels: Werke, Bd. 16. Berlin (DDR) 1975, 5–13.
- Marx, Karl: Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen [1866]. In: ders./Friedrich Engels: Werke, Bd. 16, a. a. O., 190–199.
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Frankfurt am Main/Berlin (West) 1969 (zuerst 1872).
- Marx, Karl: Kritik des Gothaer Programms [1891]. In: ders./Friedrich Engels: Werke, Bd. 19. Berlin (DDR) 1973, 13–32.
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. Berlin (DDR) 1972 (zuerst 1894).
- Marx, Karl: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. Stuttgart 1973 (zuerst 1927).
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Leipzig 1968 (zuerst 1932).
- Marx, Karl: Thesen über Feuerbach (1845) [1932]. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 3. Berlin (DDR) 1969, 5–7.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten [1845]. In: dies.: Werke, Bd. 2. Berlin (DDR) 1972, 3–223.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Das Elend der Philosophie [zuerst französisch 1847]. In: dies.: Werke, Bd. 4. Berlin (DDR) 1972, 63–182.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei. Berlin (DDR) 1973 (zuerst 1848).
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten [1932]. In: dies.: Werke, Bd. 3. Berlin (DDR) 1969, 5–530.
- Masaryk, Tomáš Garrigue: Die Weltrevolution. Erinnerungen und Betrachtungen 1914–1918. Berlin 1925.
- Masquelier, Charles: Beyond capitalism and liberal democracy: On the relevance of GDH Cole's sociological critique and alternative. In: Current Sociology 64 (2016), H. 1, 3–21.

- Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant. Frankfurt am Main 1992.
- May, Eduard: Am Abgrund des Relativismus. Berlin 1941.
- Maye, Harun: Paradoxien der konservativen Revolution. Das Dämonische der Kultur bei Thomas Mann und Oswald Spengler. In: Lars Friedrich u. a. (Hrsg.): Das Dämonische. Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe. Paderborn 2014, 291–310.
- Maye, Harun: »Goethe«, ohne weiteren Zusatz: Das Dämonische im Geschichtsdenken von Friedrich Gundolf und Oswald Spengler. In: Claude Haas u. a. (Hrsg.): Goethe um 1900. Berlin 2017, 70–91.
- Mayer, Lukas H.: »Gesetzen ihrer Ungerechtigkeit wegen die Geltung absprechen«. Gustav Radbruch und der Relativismus. In: Robert Alexy u. a. (Hrsg.): Neukantianismus und Rechtsphilosophie. Baden-Baden 2002, 319–362.
- Mayreder, Rosa: Der typische Verlauf sozialer Bewegungen. Leipzig 1925.
- Meinecke, Friedrich: Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalismus. München/Berlin 1911.
- Meinecke, Friedrich: Nach der Revolution. Geschichtliche Betrachtung über unsere Lage. München/Berlin 1919.
- Meinecke, Friedrich: Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München 1960 (zuerst 1924).
- Meinecke, Friedrich: Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen. Zürich 1946.
- Menger, Anton: Über die sozialen Aufgaben der Rechtswissenschaft: Inaugurationsrede gehalten am 24. Oktober 1895 bei Übernahme des Rektorats der Wiener Universität. Wien 1905.
- Menger, Anton: Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen. Tübingen 1908.
- Menke, Christoph: Kritik der Rechte. Berlin 2015.
- Mergel, Thomas: Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik. In: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), 574–606.
- Merleau-Ponty, Maurice: Résumés de cours. Collège de France (1952–1960). Paris 1968.
- Metzger, Arnold: Das Dämonische im deutschen Denken. In: ders.: Dämonie und Transzendenz. Pfullingen 1964, 156–180.
- Metzger, Arnold: Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung. Pfullingen 1966.
- Metzger, Arnold: Der Zusammenbruch [1917]. In: ders.: Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften. Frankfurt am Main 1979, 125–134.
- Metzger, Arnold: Der neue Glaube und der Weg zur Volksgemeinschaft [1919]. In: ders.: Phänomenologie der Revolution, a. a. O., 126–140.
- Metzger, Arnold: Briefe vom 4. Mai und 25. April an die Mutter. In: ders.: Phänomenologie der Revolution, a. a. O., 164.
- Metzger, Arnold: Der Krieg und der Intellektuelle. In: ders.: Phänomenologie der Revolution, a. a. O., 167–169.
- Metzger, Arnold: Der Sinn unseres Leides. In: ders.: Phänomenologie der Revolution, a. a. O., 141–159.
- Metzger, Arnold: Der Subjektivismus unserer Zeit und seine Überwindung. Erste Hälfte. In: ders.: Phänomenologie der Revolution, a. a. O., 180–185.

- Metzger, Arnold: Die Phänomenologie der Revolution. Eine politische Schrift über den Marxismus und die liebende Gemeinschaft. In: ders.: Phänomenologie der Revolution, a. a. O., 15–104.
- Metzger, Arnold: Feldpostkarte an die Mutter, August 1914. In: ders.: Phänomenologie der Revolution. a. a. O., 163.
- Metzger, Arnold: Tagebuchaufzeichnungen vom 15. Juni 1919. In: ders.: Phänomenologie der Revolution, a. a. O., 226.
- Metzger, Arnold/Engelhardt, Robert: Aktionsprogramm des Referats für Kulturpolitik an der Reichszentrale für Heimatdienst. In: Metzger, Arnold: Phänomenologie der Revolution, a. a. O., 209–212.
- Meusel, Alfred: Der Radikalismus. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie 4 (1924), H. 1–2, 44–68.
- Meusel, Alfred: Vom »Sinn« der sozialen Bewegungen. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie 5 (1925/26), 13–24.
- Meusel, Alfred: Das Kompromiß. In: Gottfried Salomon (Hrsg.): Jahrbuch für Soziologie. Eine internationale Sammlung, Bd. 2. Karlsruhe 1926, 212–246.
- Meusel, Alfred: Zur Problematik der politischen und sozialen Demokratie. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie 7 (1928), 141–156.
- Michels, Robert u. a.: Diskussion über »Demokratie«. In: Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Hrsg.): Verhandlungen des 5. Deutschen Soziologentages vom 26. bis 29. September 1926 in Wien. Tübingen 1927, 69–118.
- Mill, John Stuart: On Liberty. Kitchener 2001 (zuerst 1859).
- Mill, John Stuart: Über die Freiheit. Stuttgart 2018.
- Mill, John Stuart: Betrachtungen über die repräsentative Demokratie. Paderborn 1971 (zuerst englisch 1861).
- Mises, Ludwig: Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus. Jena 1922.
- Möckel, Christian: Sozial-Apriori: der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft. Leben, Werk und Wirkung Max Adlers. Berlin u. a. 1993.
- Mohr, Georg: Person, Recht und Menschenrecht bei Kant. In: Eckhart Klein/Christoph Menke (Hrsg.): Der Mensch als Person und Rechtsperson: Grundlagen der Freiheit. Berlin 2011, 17–38.
- Mokrosch, Reinhold: Dietrich Bonhoeffers Gedichte aus seiner Gefängniszelle 1943–1945. Haben sie das öffentliche Friedensbewusstsein beeinflusst? In: Carl-Heinrich Bösling u. a. (Hrsg.): Krieg beginnt in den Köpfen. Literatur und politisches Bewusstsein. Osnabrück 2011, 73–88.
- Möller, Horst: Ist die Weimarer Republik an den vielen Parteien gescheitert? In: FAZ, 23.5.2017. Online: https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/weimarer-verhaeltnisse-3-ist-die-weimarer-republik-an-den-vielen-parteien-gescheitert-15026729.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Moeller van den Bruck, Arthur: Das dritte Reich. Hamburg/Berlin 1931.
- Mommsen, Wolfgang J.: Max Weber als Kritiker des Marxismus. In: Zeitschrift für Soziologie 3 (1974), H. 3, 256–278.
- Mommsen, Wolfgang J.: Der Geist von 1914. Das Programm eines politischen »Sonderwegs« der Deutschen. In: ders. (Hrsg.): Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreiches. Frankfurt am Main 1990, 407–421.

- Morat, Daniel: Von der Tat zur Gelassenheit: Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger. 1920–1960. Göttingen 2007.
- Morgan, David W.: Ernst Däumig and the German Revolution of 1918. In: *Central European History* 15 (1982), H. 4, 303–331.
- Mozetič, Gerald: Über den Stellenwert transzendentaler Argumente bei Hans Kelsen und Max Adler. Stanley S. Paulson/Michael Stolleis (Hrsg.): Hans Kelsen. Staatsrechtslehrer und Rechtstheoretiker des 20. Jahrhunderts. Tübingen 2005, 302–317.
- Mosayebi, Reza: Das Minimum der reinen praktischen Vernunft: Vom kategorischen Imperativ zum allgemeinen Rechtsprinzip bei Kant. Berlin/New York 2013.
- Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien 1991.
- Mouffe, Chantal: Agonistik – Die Welt politisch denken. Berlin 2014.
- Mühsam, Erich: Von Eisner bis Leviné. Die Entstehung der bayerischen Räterepublik; persönlicher Rechenschaftsbericht über die Revolutionsereignisse in München vom 7. Nov. 1918 bis zum 13. April 1919. Berlin o. J.
- Muldoon, James: Building Power to Change the World. The Political Thought of the German Council Movements. Oxford 2020.
- Müller, Claudius: Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp. Tübingen 1994.
- Müller, Johann Baptist: Der Korporatismus im Spannungsfeld von Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus. In: *Zeitschrift für Politik* 85 (1988), H. 1, 57–71.
- Müller, Tim B.: Nach dem Ersten Weltkrieg. Lebensversuche moderner Demokratien. Hamburg 2014.
- Münkler, Herfried: Heroische und postheroische Gesellschaften. In: *Merkur* 61 (2007), 742–752.
- Münkler, Herfried: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz. Frankfurt am Main 2007.
- Münkler, Herfried: Ordnung ohne Hüter. In: *FAZ*, 4.7.2017. Online: <https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/zwischenkriegszeit-ist-aktueller-denn-je-15087694.html>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Musil, Robert: Über die Dummheit. Stuttgart 2019 (zuerst 1937).
- Muslow, Martin/Mahler, Amdreas (Hrsg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte. Berlin 2010.
- Nachtsheim, Stephan: Zwischen Naturrecht und Historismus. Kritische Rechtsphilosophie und Bedeutungsdifferenzierung bei Emil Lask. In: Robert Alexy u. a. (Hrsg.): *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*. Baden-Baden 2002, 302–318.
- Naphtali, Fritz: Wirtschaftsdemokratie. Ihr Wesen, Weg und Ziel. Berlin 1928.
- Natorp, Paul: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. Tübingen 1908, (zuerst 1894).
- Natorp, Paul: Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik [1895]. In: ders.: *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*. Stuttgart 1922, 7–42.
- Natorp, Paul: Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart 1920 (zuerst 1899).
- Natorp, Paul: Platos Ideenlehre. Leipzig 1921 (zuerst 1903).
- Natorp, Paul: Hoffnungen und Gefahren unserer Jugendbewegung. Jena 1914.

- Natorp, Paul: Der Tag des Deutschen. Vier Kriegsaufsätze. Hagen (Westf.) 1915.
- Natorp, Paul: Die Wiedergeburt unseres Volkes nach dem Kriege. In: Friedrich Thimme/Carl Legien (Hrsg.): Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland. Leipzig 1915, 194–206.
- Natorp, Paul: Rousseaus Sozialphilosophie [1917]. In: ders.: Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik, a. a. O., 43–70.
- Natorp, Paul: Aufruf an das Proletariat. In: Die Tat II (1919/20), H. 2, 613–615.
- Natorp, Paul: Sozial-Idealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung. Berlin 1920.
- Natorp, Paul: Der Deutsche und sein Staat. Erlangen 1924.
- Natorp, Paul: Kant über Krieg und Frieden. Ein geschichtsphilosophischer Essay. Erlangen 1924.
- Nelson, Leonard: Was ist liberal? [1908]. In: ders.: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. 9: Recht und Staat. Hamburg 1972, 1–26.
- Nelson, Leonard: An die freie deutsche Jugend und ihre Freunde – Aufruf zum Fest auf dem Hohen Meissner [1913]. In: ders.: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. 8: Sittlichkeit und Bildung. Hamburg 1971, 345–350.
- Nelson, Leonard: Führer und Verführer – Rede und Gegenrede aus einem pädagogischen Seminar [1916]. In: ders.: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. 8, a. a. O., 387–416.
- Nelson, Leonard: Die Rechtswissenschaft ohne Recht. Göttingen/Hamburg 1949 (zuerst 1917).
- Nelson, Leonard: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. 4: Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg 1972 (zuerst 1917).
- Nelson, Leonard: Öffentliches Leben [1918]. In: ders.: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. 8, a. a. O., 247–276.
- Nelson, Leonard: Erziehung zum Führer [1920]. In: ders.: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. 8, a. a. O., 497–522.
- Nelson, Leonard: Führerziehung als Weg zur Vernunftpolitik [1922]. In: ders.: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. 8, a. a. O., 523–550.
- Nelson, Leonard: System der philosophischen Rechtslehre und Politik. Göttingen 1923.
- Nelson, Leonard: Lebensnähe [1926]. In: ders.: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. 9: Recht und Staat. Hamburg 1972, 361–384.
- Nelson, Leonard: Franz Oppenheimer: der Arzt der Gesellschaft [1927]. In: ders.: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. 9, a. a. O., 595–602.
- Nelson, Leonard: Demokratie und Führerschaft [1927]. In: ders.: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. 9, a. a. O., 385–572.
- Nelson, Leonard: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. 5: System der philosophischen Ethik und Pädagogik. Hamburg 1970 (zuerst 1932).
- Neumann, Franz L.: Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung [1930]. In: ders.: Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930–1954. Frankfurt am Main 1978, 57–75.
- Neumann, Franz L.: Der Niedergang der deutschen Demokratie [1933]. In: ders.: Wirtschaft, Staat, Demokratie, a. a. O., 103–123.
- Nicholls, Angus: Goethe's Concept of the Daemonic: After the Ancients. Rochester, NY 2006.
- Nida-Rümelin, Julian: Die gefährdete Rationalität der Demokratie. Ein politischer Traktat. Hamburg 2020.
- Niekisch, Ernst: Gedanken über deutsche Politik. Dresden 1929.
- Niekisch, Ernst: Politik und Idee. Dresden 1929.
- Niekisch, Ernst: Das Reich der niederen Dämonen. Hamburg 1953.

- Nielsen, Camilla R./Uebel, Thomas E.: Zwei Utopisten einer gescheiterten Revolution. Otto Neurath und Gustav Landauer im Vergleich. In: Elisabeth Nemeth/Richard Heinrich (Hrsg.): Otto Neurath: Rationalität, Planung, Vielfalt. Wien 2017, 62–95.
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. München 1999 (zuerst 1886).
- Nietzsche, Friedrich: Über Wahrheit und Lüge in einem außermoralischen Sinn [1896]. In: ders.: Werke in drei Bänden, Bd. 3. München 1956, 309–322.
- Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist. München 1999 (zuerst 1908).
- Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 2: Machtstaat vor der Demokratie. München 1995.
- Nordalm, Jens: Fichte und der »Geist von 1914«. In: Fichte Studien 15 (1999), 211–232.
- Nordalm, Jens: Der gegängelte Held. »Heroenkult« im 19. Jahrhundert am Beispiel Thomas Carlyles und Heinrich von Treitschkes. In: Historische Zeitschrift 276 (2003), H. 3, 647–675.
- Novak, David: Hermann Cohen on State and Nation. In: Reinier Munk (Hrsg.): Hermann Cohen's Critical Idealism. Berlin 2005, 259–279.
- Nussbaum, Martha: The Monarchy of Fear. A Philosopher looks at our political crisis. New York 2018.
- Oltmer, Jochen: Migration und Politik in der Weimarer Republik. Göttingen 2005.
- Ooyen, Robert Chr. van: Politik und Verfassung, Beiträge einer politikwissenschaftlichen Verfassungslehre. Wiesbaden 2006.
- Opitz, Reinhard: Der deutsche Sozialliberalismus 1917–1933. Köln 1973.
- Oppenheim, Felix: Relativism, Absolutism, and Democracy. In: The American Political Science Review 44 (1950), 951–960.
- Otto, Martin: Parteienlehre und demokratischer Rechtsstaat. In: Walter Pauly (Hrsg.): Rechts- und Staatsphilosophie des Relativismus: Pluralismus, Demokratie und Rechtsgeltung bei Gustav Radbruch. Baden-Baden 2011, 129–148.
- Pankakoski, Timo/Backmann, Jussi: Relativism and Radical Conservatism. In: Martin Kusch (Hrsg.): The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism. Abingdon 2020, 219–227.
- Patt, Walter: Zur Formierung der Platonischen Staatsethik. In: Hermes 128 (2000), H. 2, 164–180.
- Paulsen, Friedrich: System der Ethik, Bd. 2. Berlin 1894.
- Paulsen, Friedrich: Parteipolitik und Moral. Dresden 1900.
- Pauly, Walter: Gustav Radbruchs rechtsphilosophischer Relativismus. In: ders. (Hrsg.): Rechts- und Staatsphilosophie des Relativismus: Pluralismus, Demokratie und Rechtsgeltung bei Gustav Radbruch. Baden-Baden 2011, 13–32.
- Petersen, Klaus: Ludwig Rubiner. Eine Einführung mit Textauswahl und Bibliographie. Bonn 1980.
- Pfabigan, Alfred: Max Adler. Eine politische Biographie. Frankfurt am Main u. a. 1982.
- Pircher, Wolfgang: Der umkämpfte Staatsapparat. Hans Kelsen und Max Adler: zurück zu Lassalle oder vorwärts zu Marx? In: Stanley S. Paulson/Michael Stolleis (Hrsg.): Hans Kelsen. Staatsrechtslehrer und Rechtstheoretiker des 20. Jahrhunderts. Tübingen 2005, 276–301.
- Platon: Des Sokrates Verteidigung (Apologie). In: Sämtliche Werke, Bd. 1. Reinbek bei Hamburg 1963, 7–32.
- Platon: Gorgias. In: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 1, a. a. O., 197–283.
- Platon: Politeia. In: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 3. Reinbek bei Hamburg 1978, 67–310.
- Platon: Politikos. In: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 5. Reinbek bei Hamburg 1969, 7–72.

- Plessner, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Frankfurt am Main 2015 (zuerst 1924).
- Plessner, Helmuth: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht [1931]. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. V: Macht und menschliche Natur. Frankfurt am Main 2015, 135–234.
- Plessner, Helmuth: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes [1935]. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VI: Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes. Politische Schriften. Frankfurt am Main 2015, 7–224.
- Pöggeler, Otto: Philosophie und Nationalsozialismus – am Beispiel Heideggers. 39. Jahresfeier am 31. Mai 1989. Opladen 1990.
- Poscher, Ralf: Vom Wertrelativismus zu einer pluralistischen Demokratietheorie. Gustav Radbruchs rechtsphilosophisch begründete Parteienlehre. In: Christoph Gusy (Hrsg.): Demokratisches Denken in der Weimarer Republik, a. a. O., 191–210.
- Preuß, Hugo: Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften. Berlin 1889.
- Preuß, Hugo: Zur Methode juristischer Begriffskonstruktion [1900]. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie im Kaiserreich. Tübingen 2009, 121–131.
- Preuß, Hugo: Über Organpersönlichkeit. Eine begriffskritische Studie [1902]. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2, a. a. O., 131–162.
- Preuß, Hugo: Das deutsche Volk und die Politik. Jena 1915.
- Preuß, Hugo: Deutsche Demokratisierung [1917]. In: ders.: Staat, Recht und Freiheit. Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschichte. Hildesheim 1964, 335–344.
- Preuß, Hugo: Das Verfassungswerk von Weimar [1919]. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 4: Politik und Verfassung in der Weimarer Republik. Tübingen 2008, 87–93.
- Preuß, Hugo: Deutschlands Staatsumwälzung. Die verfassungsmäßigen Grundlagen der deutschen Republik [1919]. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 4, a. a. O., 101–113.
- Preuß, Hugo: Deutschlands republikanische Reichsverfassung. Berlin 1923 (zuerst 1921).
- Preuß, Hugo: Die Bedeutung der demokratischen Republik für den sozialen Gedanken [1925]. In: ders.: Staat, Recht und Freiheit. a. a. O., 481–496.
- Puller, Armin: Demokratietheoretische Überlegungen bei Otto Bauer und Max Adler. In: Andreas Fisahn/Thilo Scholle/Ridvan Ciftci (Hrsg.): Marxismus als Sozialwissenschaft. Rechts- und Staatsverständnisse im Austromarxismus. Baden-Baden 2018, 43–62.
- Pyta, Wolfram: Hitler. Der Künstler als Politiker und Feldherr. Eine Herrschaftsanalyse. München 2015.
- Pyta, Wolfram: Die Weimarer Republik. Berlin 2004.
- Pyta, Wolfram: Die Weimarer Republik als Experimentierfeld demokratischer Kompromisskultur. In: Historisches Jahrbuch 140 (2020), 22–67.
- Quent, Matthias: (Nicht mehr) Warten auf den »Tag X«. Ziele und Gefahrenpotenzial des Rechtsterrorismus. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 69 (2019), H. 49–50, 27–32.
- Radbruch, Gustav: Über den Begriff der Kultur [1911]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 4: Kulturphilosophische und kulturhistorische Schriften. Heidelberg 2002, 11–17.
- Radbruch, Gustav: Grundzüge der Rechtsphilosophie. Leipzig 1914.
- Radbruch, Gustav: Zur Philosophie dieses Krieges. Eine methodologische Abhandlung. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 44 (1917), 139–160.

- Radbruch, Gustav: Das Recht im sozialen Volksstaat [1919]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 13: Politische Schriften aus der Weimarer Zeit II. Heidelberg 1993, 59–67.
- Radbruch, Gustav: Einleitung in die Rechtswissenschaft. 4., durchgearb. Aufl. Leipzig 1919.
- Radbruch, Gustav: Kapp-Putsch in Kiel [1920]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 16: Biographische Schriften Heidelberg 1988, 298–300.
- Radbruch, Gustav: Kulturlehre des Sozialismus. Berlin 1922.
- Radbruch, Gustav: Volk im Staat [1923]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 12: Politische Schriften aus der Weimarer Zeit I. Heidelberg 1992, 26–32.
- Radbruch, Gustav: Sozialdemokratie und Staat [1923]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 12, a. a. O., 131–141.
- Radbruch, Gustav: Die Problematik der Rechtsidee [1924]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 2: Rechtsphilosophie II. Heidelberg 1993, 460–466.
- Radbruch, Gustav: Partei und Staat [1924]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 12, a. a. O., 42–46.
- Radbruch, Gustav: Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold [1924]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 12, a. a. O., 57–59.
- Radbruch, Gustav: Staatliche und revolutionäre Aufgaben des Sozialismus. Eine Rede auf dem Hamburger Jugendtag [1925]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 12, a. a. O., 141–147.
- Radbruch, Gustav: Der Geist der deutschen Reichsverfassung [1926]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 14: Staat und Verfassung. Heidelberg 2002, 94–103.
- Radbruch, Gustav: Republikanische Pflichtenlehre [1926]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 14, a. a. O., 85–94.
- Radbruch, Gustav: Ueberwindung des Marxismus? [1926]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 4: Kulturphilosophische und kulturhistorische Schriften. Heidelberg 2002, 177–185.
- Radbruch, Gustav: Dem Reichsbanner zum Gruß! [1927]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 12, a. a. O., 88–90.
- Radbruch, Gustav: Der Mensch im Recht. Heidelberger Antrittsvorlesung [1927]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 2, a. a. O., 467–477.
- Radbruch, Gustav: Am 11. August – Entwurf einer Rede [1928]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 14, a. a. O., 113–116.
- Radbruch, Gustav: 50 Jahre Kampf und Sieg der Sozialdemokratischen Partei [1928]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 12, a. a. O., 147–153.
- Radbruch, Gustav: Rede bei der Verfassungsfeier der Reichsregierung [1928]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 14, a. a. O., 117–125.
- Radbruch, Gustav: Einigkeit und Recht und Freiheit [1929]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 12, a. a. O., 104–113.
- Radbruch, Gustav: Parteienstaat und Volksgemeinschaft [1929]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 12, a. a. O., 94–99.
- Radbruch, Gustav: Rede am 11. August 1929 [1929]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 14, a. a. O., 129–136.
- Radbruch, Gustav: 10 Jahre Weimarer Verfassung – Rückblick und Ausblick [1929]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 14, a. a. O., 126–136.
- Radbruch, Gustav: Gedanken am Verfassungstag [1931]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 14, a. a. O., 137–140.
- Radbruch, Gustav: Rechtsphilosophie und Rechtspraxis [1932]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 2, a. a. O., 495–499.

- Radbruch, Gustav: Der Relativismus in der Rechtsphilosophie [1934]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 3: Rechtsphilosophie III. Heidelberg 1990, 17–22.
- Radbruch, Gustav: Fünf Minuten Rechtsphilosophie [1945]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 3, a. a. O., 78–82.
- Radbruch, Gustav: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht [1946]. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 3, a. a. O., 83–93.
- Radek, Karl: Proletarische Diktatur und Terrorismus. Hamburg 1920.
- Ramus, Pierre: Das anarchistische Maifest. Wien 1922.
- Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt am Main 2016 (zuerst französisch 1995).
- Rancière, Jacques: Who is the Subject of the Rights of Man? In: South Atlantic Quarterly 103 (2004), H. 2/3, 297–310.
- Rawls, John: Politischer Liberalismus. Frankfurt am Main 1998 (zuerst amerikanisch 1993).
- Rathenau, Walther: Der neue Staat. Berlin 1919.
- Ratzenhofer, Gustav: Wesen und Zweck der Politik, 3 Bände. Leipzig 1893.
- Raulet, Gérard: Strategien des Historismus. In: Wolfgang Bialas/Gérard Raulet (Hrsg.): Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik. Frankfurt am Main 1996, 7–38.
- Raulet, Gérard: Das kritische Potential der philosophischen Anthropologie. Studien zum historischen und aktuellen Kontext. Nordhausen 2020.
- Rautio, Veli-Matti: Die Bernstein-Debatte. Die politisch-ideologischen Strömungen und die Parteiideologie in der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands 1898–1903. Helsinki 1994.
- Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin 2019.
- Rehling, Andrea: Konfliktstrategie und Konsenssuche in der Krise. Von der Zentralarbeitsgemeinschaft zur Konzertierte Aktion. Baden-Baden 2011.
- Rehling, Andrea: Verordnung über das Schlichtungswesen (Schlichtungsverordnung), 30. Oktober 1923 (Einleitung). 2011. Online: https://www.1000dokumente.de/Dokumente/Verordnung_%C3%BCber_das_Schlichtungswesen, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Reich, Wilhelm: Die Massenpsychologie des Faschismus. Köln 1972 (zuerst 1933).
- Reichhold, Clemens: Wirtschaftsfreiheit als Schicksal. Das politische Denken Friedrich August von Hayeks als de-politisierte Ideologie. Oldenburg 2018.
- Renner, Karl [alias Josef Karner]: Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, besonders des Eigentums. Wien 1904.
- Renner, Karl: Marxismus, Krieg und Internationale. Stuttgart 1917.
- Renz, Ursula: Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer. Hamburg 2002.
- Richter, Hedwig: Demokratie: Eine deutsche Affäre. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. München 2020.
- Rickert, Heinrich: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Teil 1. Freiburg/Leipzig 1896.
- Rickert, Heinrich: Vom System der Werte. In: Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie 4 (1913), H. 3, 295–327.
- Ricoeur, Paul: L'homme non-violent et sa présence à l'histoire. In: ders.: Histoire et vérité. Paris 2001, 265–277.

- Ricœur, Paul/Vaillant, François: Für eine Ethik des Kompromisses. In: Katapult II (2019).
Online: <https://katapult-magazin.de/de/artikel/artikel/fulltext/fuer-eine-ethik-des-kompromisses>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024 (zuerst französisch 1991).
- Riedel, Hannspeter: Der Rätegedanke in den Anfängen der Weimarer Republik und seine Ausprägung in Art. 165 WRV. Frankfurt am Main u. a. 1991.
- Ringer, Fritz K.: Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933. München 1987.
- Rintelen, Fritz Joachim von: Dämonie des Willens. Mainz 1947.
- Ritter, Gerhard: Machtstaat und Utopie. Vom Streit der Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus, München/Berlin 1940.
- Roberts-Miller, Patricia: Demagoguery and Democracy. New York 2017.
- Rochau, Ludwig August von: Grundsätze der Realpolitik. Angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands. Frankfurt am Main u. a. 1972 (zuerst 1853/69).
- Rode, Berta: Über die Walkemühle. In: Gesellschaft der Freunde der Philosophisch-Politischen Akademie e. V., o. O. 1928, o. S.
- Roques, Christian E.: (Re)construire la communauté. La réception du romantisme politique sous la République des Weimar. Paris 2015.
- Rolland, Romain: Mahatma Gandhi. In: Die Friedens-Warte 23 (1923), H.3, 81–86; H. 6, 196–198; H. 9/10, 317–320.
- Roos, Ulrich: Deutsche Außenpolitik: Eine Rekonstruktion der grundlegenden Handlungsregeln. Wiesbaden 2010.
- Rorty, Richard: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 42 (1988), H. 1, 3–17.
- Rosen, Michael: The History of Ideas as Philosophy and History. In: History of Political Thought 32 (2011), H. 4, 691–720.
- Rosenberg, Hans: Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz. Göttingen 1972.
- Rosenmeyer, T. G.: Plato's Hypothesis and the Upward Path. In: The American Journal of Philology 41 (1960), H. 4, 393–407.
- Rosenzweig, Franz: Hegel und der Staat. Berlin 2010 (zuerst 1920).
- Rossol, Nadine: Weltkrieg und Verfassung als Gründungserzählungen der Republik. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 58 (2009), H. 50/51, 13–18.
- Rougier, Louis: La mystique démocratique, ses origines, ses illusions. Paris 1929.
- Rousseau, Jean Jacques: Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechtes. Leipzig 1968.
- Rubiner, Ludwig: Die Gewaltlosen. Berlin 2017.
- Rühlmann, Paul: Politische Bildung. Ihr Wesen und ihre Bedeutung eine Grundfrage unseres öffentlichen Lebens. Leipzig 1908.
- Russell, Bertrand: The Triumph of Stupidity [1933]. In: ders.: Mortals and Others: Bertrand Russell's American Essays, Bd. 2. London 1998, 27 f.
- Saage, Richard: Parlamentarische Demokratie, Staatsfunktionen und »Gleichgewicht der Klassenkräfte«. In: ders. (Hrsg.): Solidargemeinschaft und Klassenkampf. Frankfurt am Main 1986, 83–103.
- Sabrow, Martin: Auf dem Weg zu Weimarer Verhältnissen zur Gegenwartsbedeutung eines historischen Erzählmusters. In: Alexander Gallus/Ernst Piper (Hrsg.): Die Weimarer Republik als Ort der Demokratiegeschichte. Eine kritische Bestandsaufnahme. Bonn 2023, 217–234.

- Sanger, Samuel: John Stuart Mill. Sein Leben und Lebenswerk. Stuttgart 1901.
- Salzborn, Samuel: Recht und Staat als Kulturtatsachen. Gustav Radbruchs Staats- und Kulturtheorie. In: Walter Pauly (Hrsg.): Rechts- und Staatsphilosophie des Relativismus: Pluralismus, Demokratie und Rechtsgeltung bei Gustav Radbruch. Baden-Baden 2011, 87–100.
- Sandel, Michael: The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good? New York 2020.
- Sander, Fritz: Das Faktum der Revolution und die Kontinuität der Rechtsordnung. In: Zeitschrift für öffentliches Recht 1 (1919/20), 132–164.
- Sander, Fritz: Die transzendente Methode der Rechtsphilosophie und der Begriff des Rechtsverfahrens. In: Zeitschrift für öffentliches Recht 1 (1919/20), 468–507.
- Sandkühler, Hans Jörg: Kant, neukantianischer Sozialismus, Revisionismus. In: ders./Rafael de la Vega (Hrsg.): Marxismus und Ethik, a. a. O., 7–44.
- Sandkühler, Hans Jörg: Kritik der Repräsentation. Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens. Frankfurt am Main 2009.
- Sandkühler, Hans Jörg/de la Vega, Rafael (Hrsg.): Marxismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus. Frankfurt am Main 1973.
- Sawinkow, Boris: Das fahle Pferd. Roman eines Terroristen. Übersetzt und kommentiert von Alexander Nitzberg. Berlin 2015.
- Schäfer, Christian: Die Dämonen der Philosophen. In: Münchner Theologische Zeitschrift 59 (2008), 98–112.
- Schale, Frank: Zum Frühwerk von Erich Kaufmann. In: Manfred Gangl (Hrsg.): Die Weimarer Staatsrechtsdebatte. Diskurs- und Rezeptionsstrategien. Baden-Baden 2011, 41–68.
- Scheler, Max: Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg [1915]. In: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 4: Politisch-pädagogische Schriften.) München 1982, 7–250.
- Scheler, Max: Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege [1915/16]. In: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 4, a. a. O., 373–472.
- Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Bern 1954 (zuerst 1916).
- Scheler, Max: Krieg und Aufbau. Leipzig 1916.
- Scheler, Max: Die Ursachen des Deutschen Hasses. Eine nationalpädagogische Erörterung [1917]. In: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 4, a. a. O., 283–372.
- Scheler, Max: Reue und Wiedergeburt [1917]. In: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 5: Vom Ewigen im Menschen. Bern 1954, 27–60.
- Scheler, Max: Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung [1919]. In: Zentrale für Heimatdienst (Hrsg.): Der Geist der neuen Volksgemeinschaft. Eine Denkschrift für das deutsche Volk. Berlin 1919, 30–51.
- Scheler, Max: Gesammelte Werke, Bd. 6: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern/München 1980 (zuerst 1925).
- Scheler, Max: Ethik und Kapitalismus. Zum Problem des kapitalistischen Geistes. Wiesbaden 2010.
- Schelkshorn, Hans: Die Suche nach geistiger Erneuerung auf dem Trümmerfeld der europäischen Zivilisation. Zum philosophischen Diskurs über die Moderne vor und nach 1918. In: Magnus Lerch/Christian Stoll (Hrsg.): Gefährdete Moderne. Interdisziplinäre Perspektiven auf die katholischen Reformtheologie der Zwischenkriegszeit. Freiburg im Breisgau 2021, 21–46.

- Schluchter, Wolfgang: Nachwort zu Politik als Beruf. In: Max Weber: Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, Bd. 17: Wissenschaft als Beruf 1917/19, Politik als Beruf 1919. Hrsg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod. Tübingen 1994, 89–116.
- Schluchter, Wolfgang: Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber. Tübingen 2009.
- Schmid, Jakob R.: Antiautoritäre, autoritäre oder autoritative Erziehung? Eine grundsätzliche Abklärung. Bern 1975.
- Schmid, Peter A.: Das Naturrecht in der Rechtsethik Hermann Cohens. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 47 (1993), 408–421.
- Schmitt, Carl: Die Diktatur. München/Leipzig 1921.
- Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München 1996 (zuerst 1922).
- Schmitt, Carl: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin (West) 1969 (zuerst 1926).
- Schmitt, Carl: Verfassungslehre. Berlin 1993 (zuerst 1928).
- Schmitt, Carl: Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen [1929]. In: ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles. 1923–1939. Berlin 1994, 138–150.
- Schmitt, Carl: Staatsethik und pluralistischer Staat. In: Kant-Studien 35 (1930), 28–42.
- Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin (West) 1953 (zuerst 1932).
- Schmitt, Carl: Grundrechte und Grundpflichten [1932]. In: ders.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1914–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre. Berlin 2003, 181–234.
- Schmitt, Carl: Starker Staat und gesunde Wirtschaft [1932]. In: ders.: Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969. Berlin 1995, 71–94.
- Schmitt, Carl: Die Tyrannei der Werte. Hamburg 1979 (zuerst 1959).
- Schmitt, Carl: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. Berlin (West) 1963.
- Schmitt, Carl: Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. Berlin 1990 (zuerst 1970).
- Scholz, Heinrich: Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens. Gotha 1915.
- Scholz, Heinrich: Politik und Moral. Eine Untersuchung über den sittlichen Charakter der modernen Realpolitik. Gotha 1915.
- Schrecker, Paul: Für ein Ständehaus. Ein Vorschlag zu friedlicher Aufhebung der Klassengegensätze. Wien 1919.
- Schröder, Peter: Die Leitbegriffe der deutschen Jugendbewegung in der Weimarer Republik. Münster 1996.
- Schuhmann, Karl: Husserls Staatsphilosophie. Freiburg im Breisgau/München 1988.
- Schürgers, Norbert: Politische Philosophie in der Weimarer Republik. München 1989.
- Schwarz, Birgit: Geniewahn. Wien/Köln/Weimar 2009.
- Schwarzschild, Steven S.: »Germanism and Judaism.« Hermann Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis. In: ders.: The Tragedy of Optimism. Writings on Hermann Cohen. New York 2018, 93–118.

- Schwarzschild, Steven S.: The Democratic Socialism of Hermann Cohen. In: ders.: The Tragedy of Optimism, a. a. O., 1–22.
- Scranton, Roy: Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization. San Francisco 2015.
- Seeberg, Reinhold: Politik und Moral. Rede vom 26. September 1918. In: ders.: Wir heißen Euch hoffen. Vier akademische Reden von Reinhold Seeberg. Berlin 1919, 7–32.
- Seghers, Anna: Die Gefährten. Darmstadt 1977.
- Selk, Veith: Demokratiedämmerung. Eine Kritik der Demokratietheorie. Berlin 2023.
- Sensen, Oliver: Kants Begriff der Menschenwürde. In: Franz-Josef Bormann/Christian Schöer (Hrsg.): Abwägende Vernunft: praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive. Berlin/New York 2004, 220–236.
- Sheehan, James J.: Deutscher Liberalismus im postliberalen Zeitalter 1890–1914. München 1990.
- Shekhovtsov, Anton: Russia and the Western Far Right: Tango Noir. London/New York 2018.
- Sieg, Ulrich: Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. Würzburg 1994.
- Siemens, H. W.: Nietzsche's Critique of Democracy. In: Journal of Nietzsche Studies 38 (2009), 20–37.
- Siemsen, Anna: Die Partei der Vernunft. In: Die weißen Blätter 6 (1919), H. 2, 49–55.
- Sim, Stuart: Post-Truth, Scepticism & Power. Basingstoke 2019.
- Simmel, Georg: Zur Psychologie und Soziologie der Lüge. In: ders.: Gesamtausgabe 5: Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900. Frankfurt am Main 1992, 406–419 (zuerst 1899).
- Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung (Gesamtausgabe, Bd. II). Frankfurt am Main 1992 (zuerst 1908).
- Simmel, Georg: Der Begriff und die Tragödie der Kultur [1911]. In: ders.: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Frankfurt am Main 1968, 116–147.
- Simmel, Georg: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München/Leipzig 1922 (zuerst 1918).
- Sinkó, Ervin: Optimisti. Roman jedne revolucije. Zagreb 1954.
- Sinkó, Ervin: Vor dem Richter. In: Éva Karádi/Erzsébet Vezér (Hrsg.): Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Frankfurt am Main 1985, 29–66.
- Sinzheimer, Hugo: Ein Arbeitstarifgesetz. Die Idee der sozialen Selbstbestimmung im Recht. München/Leipzig 1916.
- Sinzheimer, Hugo: Das Räte-system. Zwei Vorträge zur Einführung in den Rätegedanken. Frankfurt am Main 1919.
- Skinner, Quentin: Visionen des Politischen. Frankfurt am Main 2009.
- Skodo, Admir: Analytical Philosophy and the Philosophy of Intellectual History: A critical Comparison and Interpretation. In: Journal of The History of Philosophy 7 (2013), 137–161.
- Sloterdijk, Peter: Kritik der zynischen Vernunft. Frankfurt am Main 1983.
- Smend, Rudolf: Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform [1923]. In: ders.: Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze. Berlin (West) 1968, 68–88.
- Smend, Rudolf: Verfassung und Verfassungsrecht. München/Leipzig 1928.
- Sombart, Werner: Der moderne Kapitalismus, Bd. I: Die Genesis des Kapitalismus. Leipzig 1902.

- Sombart, Werner: *Der moderne Kapitalismus*, Bd. 2: *Die Theorie der kapitalistischen Entwicklung*. Leipzig 1902.
- Sombart, Werner: *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*. München 1915.
- Sontag, Susan: *Das Leiden anderer betrachten*. Frankfurt am Main 2005.
- Sontheimer, Kurt: *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*. München 1962.
- Sorel, Georges: *Über die Gewalt*. Frankfurt am Main 1981 (zuerst französisch 1908).
- Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands: *Gothaer Programm* (Mai 1875). In: Hans Fenske (Hrsg.): *Im Bismarckschen Reich 1871–1890*. Darmstadt 1978, 141–142.
- Spann, Othmar: *Der wahre Staat. Vorlesung über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*. Leipzig 1921.
- Speier, Hans: *Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus*. Göttingen 1977.
- Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München 1997 (zuerst 1918 und 1922).
- Spengler, Oswald: *Preussentum und Sozialismus*. München 1920.
- Sprengrer, Gerhard: *Legitimation des Grundgesetzes als Wertordnung*. In: Winfried Brugger (Hrsg.): *Legitimation des Grundgesetzes aus Sicht von Rechtsphilosophie und Gesellschaftstheorie*. Baden-Baden 1996, 219–248.
- Sprenger, Gerhard: *Die Wertlehre des Badener Neukantianismus und ihre Ausstrahlungen in die Rechtsphilosophie*. In: Robert Alexy u. a. (Hrsg.): *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*. Baden-Baden 2002, 157–177.
- Staab, Philipp: *Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft*. Berlin 2022.
- Stammler, Rudolf: *Die Theorie des Anarchismus*. Berlin 1894.
- Stammler, Rudolf: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig 1896.
- Stammler, Rudolf: *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Berlin 1902.
- Stammler, Rudolf: *Theorie der Rechtswissenschaft*. Halle (Saale) 1911.
- Stammler, Rudolf: *Begriff und Bedeutung der Rechtsphilosophie* [1914]. In: ders.: *Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge, Zweiter Band: 1914–1924*. Charlottenburg 1925, 1–26.
- Stammler, Rudolf: *Mandevilles Bienenfabel. Die letzten Gründe einer wissenschaftlich geleiteten Politik* [1918]. In: ders.: *Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge, a. a. O.*, 101–122.
- Stammler, Rudolf: *Sozialismus und Christentum. Erörterungen zu den Grundbegriffen und den Grundsätzen der Sozialwissenschaft*. Leipzig 1920.
- Steinach, Peter: *Sozialdemokratie und Verfassungsverständnis. Zur Ausbildung einer liberaldemokratischen Verfassungskonzeption in der Sozialdemokratie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts*. Wiesbaden 1983.
- Steiner, Rudolf: *Die soziale Frage*. Dornach 1977.
- Steiner, Rudolf: *Betriebsräte und Sozialisierung*. Dornach 1988.
- Stemmler, Peter: *»Realismus« im politischen Diskurs nach 1848. Zur politischen Semantik des nachrevolutionären Liberalismus*. In: Edward McInnes/Gerhard Plumpe (Hrsg.): *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd. 6: Bürgerlicher Realismus und Gründerzeit 1848–1890*. München 1986, 84–107, 736–747.
- Staudinger, Franz: *Ethik und Politik*. Berlin 1899.

- Staudinger, Franz: Die Konsumgenossenschaft. Leipzig 1919.
- Stegmaier, Werner: Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche. Cambridge 2018.
- Steinberg, John W.: Was the Russo-Japanese War World War Zero? In: *The Russian Review* 67 (2008), 1–7.
- Steinmetz, Sebald Rudolf: Die Philosophie des Krieges. Leipzig 1907.
- Steinworth, Ulrich: Demokratisches Denken in der Weimarer Philosophie. In: Christoph Gusy (Hrsg.): *Demokratisches Denken in der Weimarer Republik*, a. a. O., 96–114.
- Steizinger, Johannes: National Socialism and the Problem of Relativism. In: Martin Kusch u. a. (Hrsg.): *German Thought from the Enlightenment to National Socialism*. London/New York 2019, 233–251.
- Stern, Fritz: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. Stuttgart 2018.
- Sternberger, Dolf: Drei Wurzeln der Politik. Frankfurt am Main 1984.
- Sternhell, Zeev: Faschistische Ideologie. Eine Einführung. Berlin 2019.
- Stöcker, Helene: Revolution und Gewaltlosigkeit. Zum Jahrestag des 9. November. In: *Die Neue Generation* 11 (1919), 521–531.
- Stöcker, Helene: Die Frau und die Heiligkeit des Lebens. In: *Die Neue Generation* 17 (1921), 118–130.
- Stöcker, Helene: Klassenkampf und Gewaltlosigkeit. In: Franz Kobler (Hrsg.): *Gewalt und Gewaltlosigkeit*. Handbuch des aktiven Pazifismus. Zürich/Leipzig 1928, 140–152.
- Strauss, Leo: What is Political Philosophy? [1959] In: ders.: *What is Political Philosophy and other Studies*. Chicago/London 1988, 9–55.
- Strauss, Leo: German Nihilism. In: *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 26 (1999), H. 3, 353–378.
- Struve, Walter. *Elites Against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890–1933*. Princeton 1973.
- Stučka, Petr I.: Die revolutionäre Rolle von Recht und Staat. Frankfurt am Main 1969 (zuerst russisch 1921).
- Swatos, William H. Jr.: The Disenchantment of Charisma. A Weberian Assessment of a Revolution in a Rationalized World. In: *Sociological Analysis* 42 (1981), H. 2, 119–136.
- Szende, Pál: Die Krise der mitteleuropäischen Revolution. Ein massenpsychologischer Versuch. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47 (1920), 337–375.
- Szende, Paul: Verhüllung und Enthüllung. Der Kampf der Ideologien in der Geschichte. In: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 2 (1922), 185–270.
- Szende, Paul: Eine soziologische Theorie der Abstraktion. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 50 (1923), 407–485.
- Tagore, Rabindranath: *Nationalismus*. Leipzig 1921.
- Tálos, Emmerich: Voraussetzungen und Traditionen kooperativer Politik in Österreich. In: Gerald Stourzh/Margarete Grandner (Hrsg): *Historische Wurzeln der Sozialpartnerschaft*. Wien 1986, 243–264.
- Tatarin-Tarnheyden, Edgar: Die Berufsstände, ihre Stellung im Staatsrecht und die Deutsche Wirtschaftsverfassung. Berlin 1922.
- Terkessidis, Mark: *Kulturkampf. Volk, Nation, der Westen und die Neue Rechte*. Köln 1995.
- Thimme, Friedrich (Hrsg.): *Vom inneren Frieden des Deutschen Volkes. Ein Buch gegenseitigen Verstehens und Vertrauens*. Leipzig 1916.

- Thoma, Richard: Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff. In: Melchior Palyi (Hrsg.): Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber, Bd. 2. München/Leipzig 1923, 37–64.
- Thoma, Richard: Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktatur. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 53 (1924/25), 212–217.
- Thoma, Richard: Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze der deutschen Reichsverfassung im allgemeinen. In: Carl Nipperdey/Gerhard Anschütz (Hrsg.): Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung. Kommentar zum 2. Teil der Reichsverfassung, Bd. 1. Frankfurt am Main 1929, 1–53.
- Thoma, Richard: Das Reich als Demokratie. In: Gerhard Anschütz/Richard Thoma (Hrsg.): Handbuch des deutschen Staatsrechts, Bd. 1. Tübingen 1930, 186–200.
- Thornhill, Chris: German Political Philosophy. The Metaphysics of Law. London/New York 2007.
- Tihanov, Galin: Ethics and Revolution: Lukács's Responses to Dostoevsky. In: The Modern Language Review 94 (1999), H. 3, 609–625.
- Tillich, Paul: Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung in der Geschichte [1926]. In: ders.: Main Works/Hauptwerke, Bd. 5: Writings on Religion/Religiöse Schriften. Berlin (West)/New York 1988, 99–123.
- Tjong, Zong Uk: Der Weg des rechtsphilosophischen Relativismus bei Gustav Radbruch. Bonn 1967.
- Tjong, Zong Uk: Über die Wendung zum Naturrecht bei Gustav Radbruch. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 56 (1970), H. 2, 245–264.
- Toller, Ernst: Masse-Mensch. Ein Stück aus der sozialen Revolution des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 2010 (zuerst 1920).
- Toller, Ernst: Hoppla, wir leben! Potsdam 1927.
- Tolstoi, Leo: Das Gesetz der Gewalt und das Gesetz der Liebe. Berlin 1909.
- Tolstoi, Leo N.: Die Sklaverei unserer Zeit. Frankfurt am Main 2007 (deutsch zuerst 1921).
- Tong, Zhichao: The Epistemic Value of Democratic Meritocracy. In: Social Epistemology 2024. Online: <https://doi.org/10.1080/02691728.2024.2330465>, zuletzt aufgerufen am 17.7.2024.
- Tönnies, Ferdinand: Politik und Moral. Eine Betrachtung. Frankfurt am Main 1901.
- Tönnies, Ferdinand: Kompromisse. In: Die neue Rundschau 3 (1908), 929–935.
- Tönnies, Ferdinand: Liberalismus und Demokratie. In: Das freie Wort 7 (1908), H. 19, 727–732.
- Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie. 2., erhebl. erweiterte Auflage. Berlin 1912.
- Tönnies, Ferdinand/Kelsen, Hans: Demokratie. In: Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Hrsg.): Verhandlungen des 5. Deutschen Soziologentages vom 26. bis 29. September 1926 in Wien: Vorträge und Diskussionen in der Hauptversammlung und in den Sitzungen der Untergruppen. Tübingen 1927, 12–68.
- Treitschke, Heinrich von: Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin, 1. Bd. Leipzig 1897.
- Trejo, Mathys, Jonathan: Neo-Kantianism in the philosophy of law: its value and actuality. In: Nicolas de Warren (Hrsg.): New Approaches to Neo-Kantianism. Cambridge 2015, 147–170.
- Tremmel, Jörg: Normative Politische Theorie. Wissenschaftstheoretische Grundlagen und Anwendungen am Beispiel des politischen Mordverbots. Wiesbaden 2020.
- Troeltsch, Ernst: Die Ideen von 1914. In: Neue Rundschau 27 (1916), H. 2, 605–624.

- Troeltsch, Ernst: Demokratie (August 1919). In: ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 15, Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923). Berlin/New York 2002, 211–224.
- Troeltsch, Ernst: Aristokratie (Oktober 1919). In: ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 15, a. a. O., 269–284.
- Trotzki, Leo: Terrorismus und Kommunismus. Anti-Kautsky. Hamburg 1920.
- Trotzki, Leo: Ihre Moral und unsere [1938]. In: John Dewey/Karl Kautsky/Leo Trotzki: Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik. Lüneburg 2001, 113–160.
- Trummler, Erich: Zur ersten Lauensteiner Kulturtagung. In: Die Tat 9 (1917/18), 564–566.
- Tschirbs, Rudolf: Kein halbherziges Gesetz. In: Magazin Mitbestimmung 2010, H. 1–2. Online: <https://www.boeckler.de/de/magazin-mitbestimmung-2744-kein-halbherziges-gesetz-10853.htm>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Tuchel, Johannes: Personen und Positionen im Widerstand gegen die nationalsozialistische Diktatur, In: Günter Brakelmann/Manfred Keller (Hrsg.): Der 20. Juli 1944 und das Erbe des deutschen Widerstands. Münster 2005, 20–39.
- Tucker, Bernard: Ereignis: Wege durch die politische Philosophie des Marburger Neukantianismus. Frankfurt am Main u. a. 1983.
- Twisten, Carl: Was uns noch retten kann. Ein Wort ohne Umschweife. Berlin 1861.
- Ulrich, Bernd/Ziemann, Benjamin: Krieg im Frieden. Die umkämpfte Erinnerung an den Ersten Weltkrieg. Frankfurt am Main 1997.
- Ulrich, Bernd/Vogel, Jakob / Ziemann, Benjamin (Hrsg.): Untertan in Uniform. Militär und Militarismus im Kaiserreich 1871 bis 1914. Quellen und Dokumente. Frankfurt am Main 2001.
- Unger, Erich: Politik und Metaphysik. Würzburg 1989 (zuerst 1920).
- Vatter, Miguel: Nationality, State and Global Constitutionalism in Hermann Cohen's Wartime Writings. In: Matthew Sharpe/Rory Jeffs/Jack Reynolds (Hrsg.): 100 years of European philosophy since the great war. Crisis and reconfigurations. Berlin 2017, 43–63.
- Vatter, Miguel: Hermann Cohen and Socialist Democracy, In: ders.: Living Law: Jewish Political Theology from Hermann Cohen to Hannah Arendt. Oxford/New York 2021, 35–79.
- Vaydat, Pierre: Neue Sachlichkeit als ethische Haltung. In: Germanica 9 (1991). Online: <http://journals.openedition.org/germanica/2381>, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Verhey, Jeffrey: Der »Geist von 1914« und die Erfindung der Volksgemeinschaft. Hamburg 2000.
- Versenyi, Laszlo G.: Plato and His Liberal Opponents. In: Philosophy 46 (1971), 222–237.
- Vierkandt, Alfred: Machtverhältnis und Machtmoral. Berlin 1916.
- Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem. Wien u. a. 1997 (zuerst 1936).
- Voegelin, Erich: The Change in the Ideas on Government and Constitution in Austria since 1918. In: ders.: The authoritarian state: An essay on the problem of the Austrian State. Columbia 1999, 367–379.
- Vondung, Klaus: Die Apokalypse in Deutschland, München 1988.
- Vorholt, Udo: Die politische Theorie Leonard Nelsons. Eine Fallstudie zum Verhältnis philosophisch-politischer Theorie und konkret-politischer Praxis. Baden-Baden 1998.
- Vorländer, Karl: Kant und der Gedanke des Völkerbundes. Mit einem Anhang: Kant und Wilson. Leipzig 1919.
- Wagner, Thomas: Die Angstmacher. 1968 und die Neuen Rechten. Berlin 2017.

- Wainwright, Joel/Mann, Geoff: *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*. London 2020.
- Wallace-Wells, David: *The Uninhabitable Earth. A Story of the Future*. London 2019.
- Walter, Franz: *Nationale Romantik und revolutionärer Mythos*. Berlin (West) 1986.
- Walter, Franz/Storm, Gerd: *Weimarer Linkssozialismus und Austromarxismus*. Berlin (West) 1983.
- Walzer, Michael: *Philosophy and Democracy*. In: *Political Theory* 9 (1981), H. 3, 379–399.
- Walzer, Michael: *Exodus and Revolution*. New York 1985.
- Wapler, Friederike: *Wertrelativismus und Positivismus. Theoretische Grundlagen der Rechts- und Staatsphilosophie Gustav Radbruchs*. In: Walter Pauly (Hrsg.): *Rechts- und Staatsphilosophie des Relativismus: Pluralismus, Demokratie und Rechtsgeltung bei Gustav Radbruch*. Baden-Baden 2011, 33–56.
- Warren, Nicolas de: *A Rumor of Philosophy: On Thinking War in Clausewitz*. In: *Russian Sociological Review* 14 (2015), H. 4, 12–27.
- Warren, Nicolas de: *Rudolf Eucken Philosophicus Teutonicus (1913–1914)*. In: ders. u. a. (Hrsg.): *The Intellectual Response to the First World War. How the Conflict Impacted on Ideas, Methods and Fields of Enquiry*. Brighton 2017, 44–64.
- Warren, Nicolas de: *The Maturity of Stupidity: A Philosophical Attempt on Flaubert and Others*. In: *Avant* 9 (2018), H. 2, 17–42.
- Warren, Nicolas de: *German Philosophy and the First World War*. Cambridge 2023.
- Waschkuhn, Arno/Thumfart, Alexander (Hrsg.): *Politisch-kulturelle Zugänge zur Weimarer Staatsdiskussion*. Baden-Baden 2002.
- Weber, Alfred: *Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus?* Hamburg 1946.
- Weber, Max: *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis [1904]*. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1988, 146–214.
- Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [1905]*. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1*. Tübingen 1988, 17–206.
- Weber, Max: *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland [1917]*. In: ders.: *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen 1988, 245–291.
- Weber, Max: *Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften [1918]*. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, a. a. O.*, 489–540.
- Weber, Max: *Der Sozialismus [1918]*. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen 1988, 492–518.
- Weber, Max: *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland [1918]*. In: ders.: *Gesammelte Politische Schriften, a. a. O.*, 306–443.
- Weber, Max: *Politik als Beruf [1919]*. In: ders.: *Gesammelte Politische Schriften, a. a. O.*, 505–560.
- Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf [1919]*. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, a. a. O.*, 582–613.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Frankfurt am Main 2005 (zuerst 1921/22).
- Wenn, Matthias: *Juristische Erkenntniskritik. Zur Rechts- und Sozialphilosophie Rudolf Stammlers*. Baden-Baden 2003.
- Werner, Meike (Hrsg.): *Ein Gipfel für Morgen. Kontroversen 1917/18 um die Neuordnung Deutschlands auf Burg Lauenstein*. Göttingen 2021.

- Wetters, Kirk: *Demonic History. From Goethe to the Present*. Evanston, Ill. 2015.
- Wetters, Kirk: *The Luciferian and the Demonic in Georg Lukacs' Theorie des Romans*. In: Lars Friedrich u. a. (Hrsg.): *Das Dämonische*, a. a. O., 243–266.
- Wichmann, Ottomar: *Philosophie und Politik*. Halle (Saale) 1920.
- Widmer, Elisabeth Theresia: *Left-Kantianism in the Marburg School*. Berlin/Boston 2023.
- Wied, Martina: *Die Geschichte des reichen Jünglings*. Wien 1952.
- Wiedeback, Hartwig: *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*. Hildesheim/Zürich/New York 1997.
- Wiegand, Marc André: *Unrichtiges Recht. Gustav Radbruchs rechtsphilosophische Parteienlehre*. Tübingen 2004.
- Wierzock, Alexander: *Ein »Wart-Turm über den Parteien«*. Tönnies als Kritiker von Parteien und Parlament im deutschen Kaiserreich. In: Uwe Carstens (Hrsg.): *Ferdinand Tönnies. Der Sozialstaat zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft*. Baden-Baden 2014, 101–121.
- Wiese, Leopold von: *Gedanken über Menschlichkeit*. Berlin 1915.
- Wiese, Leopold von: *Liberalismus und Demokratismus in ihren Zusammenhängen und Gegensätzen*. In: *Zeitschrift für Politik* 9 (1916), 407–425.
- Wiley, Thomas E.: *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860–1914*. Detroit 1978.
- Windelband, Wilhelm: *Einleitung in die Philosophie. Grundriß der philosophischen Wissenschaften*. Tübingen 1914.
- Winkler, Heinrich August: *Vom linken zum rechten Nationalismus. Der deutsche Liberalismus in der Krise von 1878/79*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 4 (1978), H. 1, 5–28.
- Winkler, Heinrich August: *Der lange Weg nach Westen, Bd. 1: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*. München 2000.
- Wirsching, Andreas: *Warum Berlin weit davon entfernt ist, Weimar zu sein*. In: *FAZ*, 21.9.2017. Online: https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/die-weimarer-republik-und-die-heutige-demokratie-15203108.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2, zuletzt aufgerufen am 14.10.2024.
- Wirtz, Verena: *Rausch und Tollheit: Zur Ethik und Ästhetik revolutionärer Politik um 1918*. In: Albert Dikovich/Alexander Wierzock (Hrsg.): *Von der Revolution zum Neuen Menschen*, a. a. O., 235–262.
- Wolf, Siegbert: *Einleitung*. In: Gustav Landauer: *Ausgewählte Schriften, Bd. 3.1: Antipolitik*. Lich 2010, 9–33.
- Wolfenstein, Alfred: *Das Neue. Ein Vorwort*. In: ders. (Hrsg.): *Die Erhebung. Jahrbuch für neue Dichtung und Wertung, Bd. 1. Reprint der Erstausgabe 1919*. Frankfurt am Main 1975, 1–6.
- Wolfenstein, Alfred: *Der menschliche Kämpfer [1919]*. In: ders. (Hrsg.): *Die Erhebung*, a. a. O., 273–286.
- Wurgaft, Lewis D.: *The Activists: Kurt Hiller and the Politics of Action on the German Left 1914–1933*. In: *Transactions of the American Philosophical Society* 67 (1977), H. 8, 1–114.
- Zanetti, Véronique: *Kants Auffassung von Wahrheit*. In: *Athenäum* 12 (2002), 91–110.
- Zanetti, Véronique: *Spielarten des Kompromisses*. Berlin 2022.
- Zank, Michael: *The Ethics in Hermann Cohen's Philosophical System*. In: *Studies in Jewish History and Culture* 14 (2006), 1–15.
- Zapka, Klaus: *Soziale Marktwirtschaft in der Europäischen Union. Rückkehr zum Laissez-faire-Prinzip*. Wiesbaden 2019.

Zentrale für Heimatdienst (Hrsg.): Der Geist der neuen Volksgemeinschaft. Eine Denkschrift für das deutsche Volk. Berlin 1919.

Zerback, Ralf: Triumph der Gewalt. Drei deutsche Jahre 1932 bis 1934. Stuttgart 2022.

Zoepfel, Renate: Aristoteles und die Demagogen. In: Chiron 4 (1974), 69–90.

Namenregister

- Adler 36, 63, 266, 269, 278, 281, 405–413,
422–424, 431, 441–447, 449–451, 453–469,
471–475, 477, 479, 487, 489, 492, 497, 500,
515, 540, 550, 551, 689–691
- Angell 70
- Arendt 24, 52, 106, 252, 254–256, 318, 506, 513
- Aristoteles 445, 496, 568, 645, 656, 659
- Badiou 20, 23, 24, 106, 115, 116, 128, 216,
256–258, 631, 709
- Balibar 343, 375
- Ball 87, 130
- Bataille 699
- Bauer 405, 425, 430, 453, 461, 477–484, 487,
488, 491, 504, 508–510, 528, 547, 581,
583–585, 639
- Baumgarten 59–61, 63, 64
- Bebel 647
- Benjamin 141, 149, 235, 236, 338
- Bernstein 348, 442, 503, 521, 522
- Bismarck 45, 58–60, 62
- Bloch 133, 468, 702
- Bonhoeffer 183
- Brennan 613, 627
- Broch 493
- Butler 233, 234, 302
- Cassirer 32, 33
- Clausewitz 79–82, 96, 118, 119, 130, 131, 135,
247, 490
- Cohen 251, 266, 269, 275, 277, 279, 282,
294–296, 300, 311, 321, 335, 348–351, 353,
355, 360–364, 366–385, 387–399, 402–404,
406, 416, 422, 425–428, 442, 444, 460, 484,
505, 523, 525, 576, 604, 606, 617, 629–632,
636, 644, 650, 668, 669, 690, 711
- Cole 317, 472
- Coudenhove-Kalergi 14
- Darwin 241, 390
- Däumig 147–149, 234
- de Man 146
- Deleuze 18, 259
- Dörmann 182
- Dostojewski 158–161, 167, 173–175
- Ebert 112, 113, 185
- Engels 118, 120–122, 311, 339, 340, 348, 399,
402, 403, 412, 413, 417, 433, 440, 441, 444,
447, 448, 450, 452, 457, 458, 473, 483, 540
- Erhard 22
- Estlund 514, 605
- Eucken 42, 88, 90–92
- Evola 14
- Féher 154, 155
- Fichte 22, 66, 67, 71, 92, 94, 466, 471
- Foerster 48, 49, 51, 62–64, 87, 131–139, 142, 145,
181, 214, 234, 278, 620
- Foucault 174, 241, 242, 244, 246, 251, 254
- Fraenkel 405, 478
- Freud 326, 701
- Fried 100
- Fukuyama 12

- Geuss 25, 719
 Geyer 551, 577
 Gierke 242, 352–359, 364, 366, 393, 394, 488
 Girard 80
 Goebbels 82, 183, 705
 Goethe 187, 189–194, 202, 542
 Goldscheid 63, 245
 Gramsci 481, 516
- Hasbach 619, 638
 Hayek 693, 694
 Hegel 27, 66, 267, 310, 354, 563
 Heidegger 14, 221, 224, 226, 227, 229
 Heine 55, 56
 Heller 254, 384, 385, 478, 518, 524, 565, 580,
 583, 602, 624–626, 634, 641, 689, 693, 703
 Herrigel 328
 Hilferding 453, 516
 Hiller 28, 597, 674, 693
 Hindenburg 689
 Hitler 82, 144, 145, 183, 222, 226, 228, 264, 552,
 586, 698, 700, 704, 705
 Hobbes 174, 330, 575, 635
 Hook 698
 Husserl 87, 96, 98, 99, 108, 111, 112, 282, 407
- Ibsen 649
- Jellinek 343–347, 354, 366, 379, 394, 395, 402,
 494
 Jhering 242, 262–264, 285
 Jung 16, 46
 Jünger 14, 82, 101–103, 105, 157, 177, 227, 228,
 235, 544, 587, 637
- Kant 24, 25, 33, 50, 71–74, 160, 162, 170, 171,
 232, 267, 268, 271, 273, 279, 295, 296, 325,
 329, 341, 342, 361, 364, 365, 367, 370, 374,
 375, 389, 392, 394, 395, 397, 406, 407, 409,
 424, 426, 436, 440, 449, 451, 473, 531, 544,
 567, 609–611, 613, 621, 633, 635, 671, 688,
 703, 706
 Kaufmann 270–272, 274, 528, 598, 599
 Kautsky 119, 121–124, 126, 127, 129, 130, 132,
 138, 141, 163, 348, 425, 442, 461, 508
- Kelsen 18, 35, 36, 266, 269, 272, 275, 281, 320,
 335, 336, 357–359, 374, 381, 396, 402, 405,
 443, 453, 456, 457, 464, 478, 483, 491,
 494–502, 504–507, 510, 512–516, 518, 520,
 536, 541, 550, 559, 564, 568, 573, 585, 586,
 588, 590, 594–597, 600–606, 611, 617, 623,
 626, 637–642, 650, 686, 695
 Kirchheimer 478, 481, 485, 572, 573, 577, 578,
 582
 Kleist 22
 Koellreutter 587
 Koigen 654
 Korsch 317, 437, 472, 486, 489–491, 580, 603
 Koschorke 26
 Kracauer 697
 Kraus 93
 Kropotkin 49
- Landauer 51, 88, 137, 253
 Lask 516, 517, 524
 Laski 488
 Lassalle 348, 378, 401, 403, 425, 427, 428, 445,
 453, 478, 518, 521, 522, 579
 Lasson 68
 Lederer 127–129, 537–539
 Lengyel 165, 166, 168, 173, 175, 177, 178
 Lenin 116, 118, 121, 125, 128–130, 132, 133, 163,
 164, 456, 457, 461, 464, 471, 493, 547, 688
 Lessing 14, 63
 Lethen 181, 235
 Litt 443, 561, 620
 Locke 232, 233, 470
 Loewenstein 642
 Ludendorff 82
 Lukács 27, 30, 32, 35, 36, 118, 129, 133, 142, 145,
 146, 149, 151–168, 173–180, 183, 264, 289,
 307, 433, 436, 438–441, 459, 467, 480, 487,
 508, 603, 640
 Luther 187, 188, 197
 Luxemburg 35, 62, 118, 120, 121, 124, 233, 454,
 656
- Mach 394
 Malthus 241
 Mann 703

- Mannheim 538
 Marck 30, 394
 Marx 33, 55, 62, 120, 121, 129, 132, 154, 164, 167, 241, 288, 308, 310, 311, 335, 338–340, 348, 349, 352, 368, 369, 371–373, 375, 397, 399–403, 411, 412, 414, 415, 417, 419–424, 427–431, 433, 434, 439–441, 444, 445, 447–450, 452–457, 461, 470, 473, 478, 479, 481, 484, 485, 502, 512, 513, 515, 518, 520, 522, 536, 537, 540, 548, 551, 567, 584, 606, 689
 Masaryk 36, 45, 110
 Mayreder 35, 148, 149
 Menger 288, 289, 347, 379, 425, 438, 439
 Merleau-Ponty 18
 Metzger 32, 42–47, 59, 65, 67, 77, 79, 87–90, 92–97, 99, 100, 103, 105, 107–113, 149, 224, 225, 234, 528, 544, 564, 620, 715
 Meusel 384, 385, 457, 494, 498–500, 513
 Mill 522, 606–608, 611, 612, 614–617, 619, 626, 627, 629, 630, 632, 636, 638, 644, 646, 647, 650
 Mises 520, 694, 699
 Moeller van den Bruck 14, 16
 Mouffe 52, 350, 560
 Mühsam 137
 Musil 649
 Natorp 28, 35, 143, 145, 243–245, 269, 275, 277, 278, 296–320, 322–327, 329–332, 334, 336–340, 349, 376, 395, 398, 406, 515, 523, 534, 667, 670, 711
 Nelson 28, 265, 269, 275, 598, 621, 643, 644, 647, 649, 651–653, 659, 661–668, 670–696, 698, 703, 713
 Neumann 571, 582, 585
 Niekisch 212–215, 221, 222
 Nietzsche 27, 45, 62, 85, 182, 225, 226, 228, 229, 241, 594
 Paschukanis 433, 434, 459
 Paulsen 245–248, 250, 278, 311
 Platon 27, 29, 33, 247, 264–266, 300, 306, 320, 322, 325, 329, 335, 380, 395, 568, 636, 644–646, 648, 653, 656, 658, 659, 666, 682, 683, 685, 692, 703
 Plenge 222
 Plessner 26–28, 30, 50, 104, 214, 222, 223, 226, 228, 229, 249, 551
 Preuß 335, 343, 352, 357–359, 364, 366, 380, 393, 500, 504, 515, 564, 565, 568–570, 572, 573, 575, 576, 669, 711
 Radbruch 78, 81, 89, 249, 266, 269, 271, 272, 275, 478, 514, 520–555, 557–567, 573, 574, 576–581, 584, 585, 587–590, 594, 595, 597, 599, 601, 609–612, 639, 669, 676
 Radek 126, 129, 141
 Rancière 27, 632, 673
 Rathenau 331, 493, 566, 639
 Reich 701
 Renner 370, 417, 420, 421, 437, 445–447, 452, 453, 477, 478, 481, 485, 487
 Ricœur 136, 493, 510, 511
 Rochau 53, 54, 56, 57, 59–62, 64, 68, 242
 Rousseau 287, 329, 365, 441, 442, 574, 623
 Rubiner 140, 141
 Russell 687, 706
 Sander 261, 396
 Sawinkow 159
 Scheler 14, 42, 43, 45, 73, 76–79, 81, 83–86, 88, 98, 117, 222, 224, 368, 534
 Schmitt 14, 50, 52, 116, 222, 244, 385, 462, 463, 488, 504, 512, 556, 557, 559, 565, 567–575, 577, 589, 594, 602, 605, 612, 693, 713
 Scholz 63, 74–76, 96, 102, 244
 Seghers 180, 181
 Siemens 35, 651, 652, 659, 660, 663, 664, 668, 684–686
 Simmel 153–155, 162, 243, 495, 624
 Sinkó 177, 178
 Sinzheimer 357, 478, 485, 487, 488, 490
 Sloterdijk 48, 93, 108, 186, 217
 Smend 385, 504, 559, 561–563, 568, 573
 Sombart 43, 534
 Sorel 132, 138, 166
 Spann 36, 332, 333, 336, 493
 Spengler 14, 212, 215–221, 568, 598

- Stammler 61, 245, 269, 275, 277, 279–296,
307–309, 337, 344, 372, 376, 379, 398, 424,
438, 487, 623, 672, 711
- Staudinger 63, 277, 278, 311, 428, 523, 627, 628,
641, 668
- Steiner 331
- Sternberger 228
- Stirner 448
- Stöcker 35, 113, 134
- Strauss 228, 524
- Stučka 459, 463, 482
- Szende 36, 314, 405, 432, 433, 460
- Tagore 145, 146
- Thoma 396, 402, 498, 548, 558, 568, 569, 579,
605, 654
- Tillich 187, 205–210, 214, 226
- Toller 51, 138–141, 182
- Tolstoi 131, 159, 418
- Tönnies 63, 154, 243, 245, 278, 385, 496, 507,
619, 686
- Treitschke 48, 60, 62, 68, 529
- Valois 704
- Walzer 24, 56, 253, 712
- Weber 43, 50, 51, 136, 137, 142, 154–157,
213–215, 231, 232, 234, 249–251, 253, 255,
280, 290, 297, 317, 456, 526, 644, 654–656,
658–660, 663–665, 700–702, 704
- Wiese 45, 182, 695
- Wolfenstein 97, 99, 100

Dank

Auf die Jahre der Entstehung dieses Buches blickt der Verfasser mit großer Dankbarkeit zurück: für seine Eltern Mika und Wilhelm, seine Partnerin im Leben und im Philosophieren Sarah, seinen Bruder Lukas, seine guten Freunde und klugen Lektoren David Krych, Alexander Wierzock und Lukas Schmutzer, seine akademischen Förderer und Lehrer Hans Schelkshorn, Albrecht Koschorke, Michael Dreyer und Wilhelm Hemecker, seine Kolleginnen und Kollegen vom Konstanzer Graduiertenkolleg »Das Reale in der Kultur der Moderne« und dem Jenaer »Freitagsgreis«, für die wichtigen Überlegungen von Gérard Raulet und die hervorragende Korrekturarbeit von Christoph Roolf, für die verständnisvolle verlagsseitige Betreuung durch Catharina Kubin und Julia Flechtner, für jeden ermutigenden Zuspruch und jeden inspirierenden Gedanken, den er von hier ungenannt bleibenden Personen erhalten hat.

Institutionell wurde die Arbeit an der im August 2021 an der Universität Wien vorgelegten, hier in überarbeiteter Form vorliegenden Dissertation durch eine zweijährige Stelle am genannten Konstanzer DFG-Graduiertenkolleg sowie durch ein Auslandsstipendium des Österreichischen Austauschdienstes gefördert. Der Verfasser dankt zudem dem Weimarer Republik e. V. und der Forschungsstelle Weimarer Republik für die Prämierung der Arbeit mit dem Friedrich Ebert-Preis sowie der Österreichischen Forschungsgemeinschaft und der Universität Konstanz für die Unterstützung dieser Veröffentlichung.

Wien, im September 2024, A. D.