

10, 11, 12

DER PHILOSOPH VOR DER POLITIK

Ein Beitrag zur Politischen Philosophie

(illustriert an der neueren Politischen Philosophie Frankreichs)

Hugo Loetscher.

## I. Teil

### STILISTISCHER AUFTAKT.

---

#### a) Das negative Vorzeichen

Dissertatio - es könnte bedeuten im Kreise der alten Meister verharren und diskutieren; Einkehr in die templa serena; im Dienste der Textanmerkung stehen und Exegese treiben; sich mit der subtilen Kunst der Nuance beschäftigen; eine Bibliothek lebendig machen.

Dissertatio aber könnte auch bedeuten: Erörterungen mit den Ereignissen treiben; mit dem, was uns umgibt und bedrängt; über die Belange einer Epoche sprechen; sich auseinandersetzen mit dem, was um uns geschieht; Sorgen und Anliegen zur Sprache bringen und versuchen diese Sprache zu verstehen; etwas Orientierung erlangen im Aktuellen; emphatisch heutig zu sein; das Moderne zu feiern, ohne in ihm das Traditionelle und Altmodische zu sehen; das Heutige meinen und das Modische treffen.

Die beiden äussersten Pole wären die gipserne Akademie und die journalistische Philosophie als Tagelöhnerie. Dissertatio würde einmal bedeuten: den Ausweis erbringen, in wiefern man im Haushalt seiner Zeit drin steht; und warum sollte die Philosophie unter der Schar ihrer Liebhaber nicht einige kennen, die sie durch das Medium der Zeit hindurch lieben? Und das andere Mal wäre die Dissertatio der Ausweis für die Fähigkeit beschaulich zu sein, Beweis für den müssigen Geist, der sich nicht bestürzen lässt, der in einer so hastenden Zeit Zeit hat. Man besässe einmal die Tugend des inneren Gleichmutes, der notiert: dem allem ist also so; und das andere Mal kämen immer wieder die Leidenschaften und das Transparent: dem darf nicht so sein. Man würde nicht einfach den Kulissen seiner Zeit entlangfahren, sondern Werte ins Spiel einbeziehen, axiologisch werden, teilnehmen an der Sichtung und der Kritik unserer Zeit.

Man hat uns gelehrt, wir hätten eindeutig und entschieden zu sein. Aber in unserem Falle ginge die Eindeutigkeit auf Kosten des Echten, auf Kosten

hinausgehen, und nun soll diese Zeit stets präsent sein.\* Ein solches Gespräch muss viel verlieren gegenüber jenem anderen philosophischen Bemühen, das ausserhalb von Raum und Zeit seine Koordinatenflüge im Absoluten vollziehen möchte. Dort wird man mit grösserem Ernst reden können, wenn es sein muss mit heiligem Zorn, denn es gab immer Händler aus dem Tempel der Philosophie zu verjagen.

Und doch - die reine Meditation hat etwas Tröstliches und gibt Heimat; am Schreibtisch, auf dem der weisse Lichtkegel ruht. Wer hier von Flucht spöttelte und von Behaglichkeit des Refugiums, ahnte nichts von dem stummen Abenteuer, das sich zwischen dem Bedrohlichen der leeren Papiere und der inneren Unordnung abspielt, Schlachten ohne Orden und Auszeichnungen, ein Arenaspiel, wo lediglich die eigenen Reflexionen sich in die Ränge drängen - von hier erscheint der Ausbruch in die sogenannte Zeit wie eine Flucht ins Lärmige. Sicherlich - in der Geste von ARCHIMEDES liegt etwas Grossartiges: "nolite turbare circulos meos." So etwas wie Bitte und Befehl, die Gewissheit, dass es Dinge gibt, bei welchen die Soldaten nichts zu suchen haben, und doch die Erfahrung, dass es in den Händen der Soldaten liegt, sie zu zerstören. "Circulos meos..." Aber wenn man nun die Kreise der andern zerstört? und es sind wieder Soldaten im Hofe des Archimedes. Als die Deutschen in Frankreich einfielen, notierte sich ANDRE GIDE einige Versformen von VICTOR HUGO (1). Man wollte ihm dies später nicht verzeihen, und er hat denn auch einmal ältere Aufsätze unter dem Titel "Littérature engagée" gesammelt (2) - eine Anpassung, eine Moquerie oder die verderbliche Gesellschaft der Falschmünzer? Jedenfalls spricht aus diesen grossen Gesten der Distanz eine Erhabenheit und eine Ruhe, eine Unerschütterlichkeit, zugleich bedeutet es aber ein Schweigen und eine Absenz, die beunruhigen muss. Es ist ein engagement im Anachronismus. Auch dies kann von äusserster Aktualität sein und von aktueller Notwendigkeit. Aber muss man dann nicht sich über seinen Anachronismus erklären? Wohl kann das Messen der Distanz zu einer Epoche nicht minder epochal sein als diese selbst; aber müsste man nicht

den Masstab angeben; würde dies dann nicht das bedeuten, was man die Verantwortung der Philosophie nennen könnte? Dass sie Rechenschaft ablegt.

Es bleibt also ein zwiespältiges und paradoxes Unternehmen, sich ein Feld abzustecken, dessen Hoheitsgebiet niemand beschützt, weil es zu keinem der anerkannten Territorien gehört. Wohl erst dort wird man ein solches Unternehmen verstehen, wo die Philosophie ihr gegenüber an ihrer Bedeutung und an ihrem Sinne zweifelt, was keineswegs Ungnade mit sich bringt, sondern im Gegenteil ihr alle Chancen der Bewährung öffnet; erst dort wird verständlich sein, wo man die Sterblichkeit der Systeme und ihre Särge als Gesamtausgaben in Antiquariaten sah, und wo man dennoch so viele am Werke sieht, ur-anfänglich und ur-sprünglich; erst dort verständlich, wo man die Geschichtshörigkeit des Denkens sieht und sich dennoch nicht zufrieden gäbe mit einer historischen Relativierung, wo man ein unentwegtes philosophisches Bemühen feststellt und daran sogar teilnehmen möchte; man möchte seinen Platz verlassen und bleibt dennoch immer wieder in der Welt; ausserhalb ihr zu gehen, um alles überblicken zu können, und doch stets wieder auf Perspektive zu kommen - man könnte von dieser Zwiespältigkeit zunächst einmal Kenntnis nehmen. Es könnte ein Grund sein aus dieser zweifeld<sup>11</sup>en Lage in eine verzweifelte Situation zu kommen, sich lähmen zu lassen, von jedem Anfang abgesehen, sich in ein tragisches Empfinden werfen lassen, weil einem so jeder Anfang schon nicht möglich scheint, weil er unsicher bleibt. Eine andere Möglichkeit bietet sich allerdings: das Lächeln; indem man lächelt, findet man sich bereits ab, nimmt eine Versöhnung von vorneherein hinein. Mit diesem Sich-vorläufig-einmal-Abfinden ermöglicht man sich einen, wenn auch nicht sicheren, doch denkbaren Anfang. Ziemlich am Anfang der Philosophiegeschichte steht ja SOKRATES, und er besass die Fähigkeit zu lächeln; und die Tatsache, dass er nichts geschrieben hat, war vielleicht sein weisestes Lächeln. Man ist über dieses Lächeln nie ganz klug geworden; aber wohl liegt es in der Natur des Lächelns, dass man darüber nicht ganz klug werden soll. Mag sein, dass für ihn die Ironie vor allem eine Methode und ein Stilmittel des philosophischen Verhörs war. KIERKEGAARD hat sie jedenfalls in

dem metaphysischen Bereich angesiedelt in der Weiterführung und der Kritik der HEGELschen Auffassung der Ironie als der unendlich absoluten Negativität (3). Aber für KIERKEGAARD - sowohl in seiner Dissertatio wie in späteren Schriften, ist diese Ironie nur eine Vorstufe, etwas Vorläufiges, ist mit dem Versuch verbunden "poetisch zu leben", bedeutet die negative Seite der Freiheit, welcher die andere folgen muss: der Glaube, welchem die Ironie als "unendliche Resigantio" vorangeht; sie gehört dem zu suspendierenden Bereich des Moralischen an. Auch die romantische Ironie war ja zutiefst ethisch, wenn auch FRITZ ERNST gerade ihr moralisches Unvermögen aufzeigen wollte (4). Als FREDERIC PAULHAN seine "Morale de l'ironie" (5) schrieb, nahm er sie als moralische Haltung, als "réaction synthétique" gegen die Widersprüchlichkeit und das Dilemma des Lebens, wurzelnd in dem Konflikt der Nicht-Adaption des Individuums an die Gesellschaft, womit die Ironie wiederum Ausdruck eines Defektivums und zugleich dessen Versöhnung wird. Doch wird hier die Ironie zu einer soziologischen-psychologischen Kategorie. SZILASI hat die Ironie in die Ontologie hineingenommen und sie unter dem bezeichnenden Untertitel von "Philosophie und Verzicht" (6) mit der Melancholie des ARISTOTELES zusammengebracht, die beide gleichen Ursprungs seien und sich zueinander verhielten wie die Macht zur Ohnmacht des Geistes, beide Ausdruck der Grenzen, die der philosophischen Arbeit gesetzt sind. ORTEGA hoffte sogar die Waffe umzudrehen und an Stelle der reinen Vernunft eine vitale Vernunft zu setzen, der es ansteht, sich über die reine Vernunft lustig zu machen und sie in die Schranken zu weisen; "Denn der gegenwärtige Mensch misstraut der Vernunft und beurteilt sie vom Standpunkt der Spontaneität" (7). Zwar haben wir so viel an Spontaneität erlebt, dass die reine Vernunft allen Grund hätte, ihrerseits nun ironisch zu werden; denn nach so viel vitaler Vernunft haben wir wieder eine gewisse Neigung zur reinen Vernunft, auch wenn für sie Kritiken geschrieben worden sind. Nicht dass man ernsthaft würde. Denn dazu ist die Funktion der Ironie viel zu wichtig gegen jede Verabsolutierung, und in diesem Sinne hat sich MERLAU-PONTY in seiner "Eloge de la philosophie" einbezogen; sie bedeutet für ihn die einzige Chance, die Philosophie als Humanum, d.h. als eine dem Menschen bekömmliche und entsprechende Tätigkeit zu

verstehen: "Die Ironie ist nicht ein Alibi, sondern eine Aufgabe. Das Hinken ist die Tugend der Philosophen." (8) Und wer möchte nicht tugendvoll sein. Eine Philosophie, die hinkt, wird sich zwar nie so rasch fortbewegen, wie eine, die sich von den Flügeln des Geistes tragen lässt und dann im Aetherischen verschwindet, sodass man sie wiederum vom Himmel auf die Erde zurückholen muss, ein Lob, das einst CICERO dem SOKRATES gespendet hat, und das als Anspruch durch die ganze Philosophiegeschichte geht. Deshalb möchten wir es ernst mit der Ironie meinen und dem Lächeln ein Recht geben. So wie ja die wahre Moral sich über die Moral lustig macht, so könnte sich auch die wahre Philosophie über die Philosophie lustig machen, um die französischen Moralisten abzuwandeln.

Diese Ironie bringt also einen hinkenden Gang - das ist nicht die Unbeschwertheit wie sie die Metapher des Tanzes einem NIETZSCHE und einem KIERKEGAARD versprach, aber sie bringt die Hoffnung, sich wenigstens fortbewegen zu können. Wenn wir dieses Perspektivbild der Ironie oben skizzierten, wenn wir die Ironie an den Anfang setzten, wird diese uns nicht lähmen, sondern befreien. Und zwar ist es weniger eine Ironie gegenüber der Welt, weniger eine Abart der Cartesianische Zweifelssetzung der Welt, denn eine Ironie gegenüber unserem eigenen philosophischen Unternehmen. Wir möchten von vorneherein ein Negationszeichen davorsetzen, wie immer auch die Operation in der Klammer aussehen wird. Wir wollen einen ironischen Multiplikator haben, der jederzeit in die Gleichung hinein multipliziert werden kann. "It is of immense importance to learn to laugh at ourselves. What Shestov calls" a touch of easy familiarity and derision" has its value" (9) schrieb KATHRINE MANSFIELD ernster gegen das Ende ihres Tagebuches, das sie unbeschwerter angefangen hat mit spielerischen Ironien von OSCAR WILDE. Wir möchten also die ersten sein, die über unser eigenes philosophisches Beabsichtigen lachen, und wenn die andern sich dann mindest für ein Lächeln hingeben, sind wir mutvoll. Diese Ironie, als negativer Akt, erinnert an einen Mann, der mit dem Bleistift über ein Papier fährt, als ob er eine Zeichnung durchstreichen wolle, die noch gar nicht da ist und an deren Gestaltung er sich macht, woran ihn diese Ironie nicht hindern kann.

b) METHODE UND STIL.

---

Nach diesem negativen Auftakt wird es deutlich, dass der subjektive Pol eine Akzentuierung erfahren wird. So wie man stets die Präsenz der Zeit wünscht, so ist auch immer der Philosophie-Prätendent anwesend; jedoch soll er stets überschritten und überspielt werden wie die Zeit selbst, wenn sich auch beide immer wieder von neuem einstellen. Aber wir sehen von diesem Ueberspielen nicht ab, sondern sie sollen als notwendige Schritte erwähnt werden und wichtige Konstituens des Gedankenganges sein.

Nun ist mit einer solchen Akzentuierung des Subjektiven nicht ein Freipass gemeint und auch nicht eine Ausrichtung auf das Private; allerdings gewinnt man manchmal den Eindruck, dass in Tagebüchern und Memoiren, vorzüglich in Retrospektiven des Lebens sich Passagen finden, die kraft ihres Erlebtseins eine Nähe zur Wahrheit verraten, welche mancher durchdachten Studie abgeht.

Wir möchten mit dieser Akzentuierung des Subjektiven dem Folgenden gerecht werden: man müsste dieses Subjektive als ein Kristallisationspunkt verschiedenster Kräfte auffassen, die sowohl dem Fühlen, wie dem Wollen und Denken angehören. Die klassische Trennung in diese drei Gebiete liess die Philosophie ja vor allem zur Erkenntnistheorie werden. "Die rationalistische Erziehung nimmt allen andern Akten ihren Sinn ausser dem Erkennen, die Tradition des Humanismus fordert die Verwirklichung des ganzen Menschen als des eigentlich Objektiven und die Entfaltung seiner verschiedenen Wesenszüge und Kräfte" kritisiert ERNESTO GRASSI (1) und stellt sich damit solidarisch mit einer Philosophie, welche im Philosophieren den ganzen Menschen vertreten sehen möchte und nicht nur den Kognitiven.

Nun ist eine solche Forderung umso einleuchtender und verständlicher, als die heutige Philosophie unter dem Motto von HUSSERL steht, es gehe um die Sinngebung des Menschen; eine Bemerkung, die umso packender ist, als sie in einem Werk steht, das bezeichnender Weise im Titel das Wort Krisis trägt und einen Einbruch in eine sonst ganz andere HUSSERLSche

Welt bedeutet, indem die das Geschichtliche aufnimmt mit dieser Einführung des Krisenmomentes. Gerade durch diese Wendung am Ende eines denkerischen Lebens, das sich einst auf Wesenheiten ausrichtete, schafft HUSSERL eine Spannung, die ihn ins aktuellste Interesse rückt. (2) Mit der Einführung und der Valorisierung der Sinnfrage entfernt man sich von der klassischen KANTSchen Fragehierarchie; und, was HUSSERL die Lebenswelt nannte, und was bei SAITRE zur "Situation" wurde, nimmt an Bedeutung zu.

Von einer solchen Stellung aus nimmt man eine andere Haltung zur Philosophie ein. Und man erinnert sich an die Bemerkung von JASPERS, der NIETZSCHE und KIERKEGAARD darum einen so wichtigen Platz unter den Beeinflussern der modernen Philosophie gab, weil es bei NIETZSCHE und KIERKEGAARD nicht um eine Grundposition, um ein Weltbild, sondern um neue denkende Gesamthaltung des Menschen ging(3). Mit dieser Haltung ist aber keineswegs eine Lebenslehre gemeint, eine Anweisung zum glücklichen Leben, sondern vielmehr der Aufweis einer Perspektive und das Durchdenken dieser Perspektive. Mehr oder etwas anderes will es gerade nicht sein, Nietzsche hat ja jedes Jüngertum verworfen und hat die Forderung des Allein-Seins bis zum Wahnsinn gelebt; beide verstanden Philosophie unakademisch, nicht als Lehre oder Nachvollzug, darum können sie auch keine Anweisung geben, darum können sie auch nicht Methoden vermitteln, die angewendet werden könnten. Sie geben nicht die Mittel an, womit ihr Weg noch einmal beschrritten werden könnte oder wo mit ein anderer beschrritten werden soll. Zwischen Methode und Philosophie ist eine untrennbare, nicht auflösbare Verknüpfung. Darum ist es wohl auch besser, statt von Methode von einem Denkstil zu sprechen.

Mit diesem Denkstil ist nicht einfach eine Wendigkeit des sprachlichen Ausdruckes gemeint, noch weniger einfach eine Frage der Syntax und der Sprache. Die Methode ist eine Gebrauchsanweisung, sie kann für sich genommen werden, ist zur Uebernahme und Anwendung geschaffen worden. Aber einen Stil kann man nicht übernehmen, man kann ihn im besten Falle kopieren oder ihn in der Parodie noch einmal neu schaffen. Im Stil ist etwas Persönliches, Subjektives, Einmaliges vorhanden; er ist nicht lösbar

von dem Stellungspunkt, dem Standpunkt, von wo aus die Probleme avisiert werden. Die Methode ist etwas, das man auf den Weg mitnimmt, beim Stil ist es der Weg als solcher; die Methode ist ein bestimmtes Mittel, das man für ein bestimmtes Ziel anwenden kann; beim Stil gibt es keine solche Trennung, oder sie verliert jedenfalls an Wert. Seit Hegel nehmen wir ja die Erkenntnis als Prozess, die Wahrheit als Prozessualität, wenn sie bei ihm auch noch einer bestimmten Gesetzlichkeit unterworfen ist. Es sieht aus, als ob der traditionelle Satz noch einmal lebendig würde, dass der Weg wesentlicher ist als die Herberge. Aber man trifft sich nicht, wenn man hier die Trennung mache würde: hier der Weg und dort die Herberge, weil der Weg selber die Herberge ist. Bei der Methode überlegt man sich vorher, auf welche Weise man vorwärts kommen will, beim Stil - was wir als Denkstil bezeichnen - wird die "Methode" gleichsam auf dem Wege geschaffen, wird selber Prozess.

Nun aber haben doch die methodologischen Probleme ungeheuer an Umfang gewonnen; sind es doch gerade die methodologischen Probleme, welche den Wissenschaften jene Unruhe brachten, die sie zur Philosophie führten und eine Annäherung möglich machten, nachdem der Positivismus sie so lange theoretisch vereitelte. Wenn man allerdings ans BOCHENSKI'S "Die zeitgenössischen Denkmethode" (4) herangeht, wird man von unserer Problematik nichts erfahren. BOCHENSKI untersucht die phänomenologische, die semiotische Methode, die axiomatische und die reduktive, er unternimmt dies als Logiker, wie er im Vorwort ausführt, und er befasst sich mit der "Anwendung der logischen Gesetze auf die Praxis." Aber man müsste einem Werk über die zeitgenössischen Denkmethoden eine Nachschrift beifügen, worin von unserem Problem des Denkstils die Rede wäre, weil es ein Problem ist, das nicht weniger allgemein-statistisch anzutreffen ist als die oben angeführten, sofern die Häufigkeit eines Vorkommnis überhaupt etwas aussagt. MAX BENSE rückt in die Nähe dieser Denkstile, gibt ihr theoretische Fundierung, wenn er schreibt: "Die Entscheidungen des Geistes fallen in den Formstrukturen und methodologischen Elementen, nicht in den Inhalten,

den Gegenständen"... "dass die primären Entscheidungen unserer Zeit Entscheidungen der Form, der Optik der Massverhältnisse, der Artistik sind". (5) Er kommt dabei sogar zur Formel der "aesthetischen Willensfreiheit", wenn er gegen die Inhalte spricht, dann ist er erklärter Anti-Essenzen-Denker, fundiert sich in einem technischen Zeitalter, das durch die Funktionen gekennzeichnet ist. Hier würden die Denkstile wesentlich, aber so gut wie der Stil nicht lediglich eine Frage der Aesthetik ist, sondern unter der BENSEschen Pointierung dieses Problem nicht auf einen Aesthetizismus kommen. Denn wenn die Sinnfrage gestellt ist, kann sie nicht abseits jeden Inhaltes diskutiert werden.

Es möge aus diesen Bemerkungen etwas deutlich geworden sein, warum wir nicht an den Anfang ein Methodische Kapitel stellen, worin wir Auskunft geben über die Technik der Handgriffe, es möge verständlich geworden sein, oder doch verständlicher, dass die Gegenüberstellung von Methode und Stil einer echten Bedürfnis-Problematisierung entspringt, sodass wir mit einem "Stilistischen Auftakt" einleiten. Dass wir dies tun, darin zeigt sich die reflektive Haltung, die jedem philosophischen Unternehmen eignet, das ja nicht an die Arbeit gehen kann, ohne sich zugleich an der Arbeit zu sehen. So stellen wir also einen Abriss unserer Stilistik voran, weniger um eine Technik zu zeigen, als die Voraussetzungen und die Konsequenzen einer solchen Haltung uns klar zu machen.

c) DAS ESSAYISTISCHE.

In der Konsequenz des Vorherigen wird sich ergeben, dass ein solches philosophisches Unternehmen etwas Essayistisches erhält. Wir meinen zunächst so, dass es in jene Nähe des Philosophierens rückt, wie es seit Montaigne denkbar und eine Tradition geworden ist. Darüber aber ist mit dem Essay soviel wie ein Wagen, ein Versuch, ein Abproben gemeint, man könnte auch sagen: das Experiment. Ist es nicht erstaunlich, wie lange schon in den Naturwissenschaften nicht als adäquat gilt, obwohl doch heute sogar in den Kunstdisziplinen das Experimentieren nicht mehr wegzustreichen wäre; je länger man sich mit dem Gedanken vertraut macht, dass das Schöpferische etwas Handwerkliches besitzt, wird man dem Experiment-Verhalten mehr Legitimität zusprechen. Ein entscheidender Unterschied zum Experiment der Naturwissenschaften würde der sein, dass in den exakten Wissenschaften immer das Resultat entscheidet, während es in den Geisteswissenschaften denkbar wäre, dass das Abschreiten eines Weges als solchen schon Wert haben könnte. Nicht ein Abprobieren ist gemeint, sondern ein Abtasten der Möglichkeiten und zu mindest das Entdecken negativer Horizonte.

Wenn man allerdings im LAROUSSE nachliest, dann könnte man den Eindruck gewinnen, man greife zu dieser Form des Ausdruckes, weil sie recht bequem ist; steht doch geschrieben, dass man einen Essai verfassen könne. "sans trafter la question à fond ni à l'épuiser." Weder ausschöpfen, noch auf den Grund gehen - das wäre bedenklich. Aber vielleicht ist der Griff zum Essai doch nicht einfach Bequemlichkeit, wenn auch das Eingestehen einer Schwäche, verglichen mit dem Philosophieren auf dem gesicherten Piedestal. Aber das ist wohl die einzig gegebene Form für unser Doppelunternehmen, und wir können so zum ehesten Dignität bewahren. Natürlich ist es vor allem im Deutschen schwer, zu schreiben ohne tief zu werden. Aber wir wollen es uns keineswegs leicht machen, wir wollen stets Rechenschaft geben über unsere Schritte, und wenn wir dann vielleicht auch nicht bis zum Grund und bis zur Erschöpfung kommen, hoffen wir dennoch nicht einfach im Oberflächlichen zu bleiben.

*Das Experiment eine Rolle spielen, wenn, dagegen in der  
Geisteswissenschaft.*

Nun muss unsere Ueberlegung jedermann schockieren, der auf die strengste Disziplin wissenschaftlicher Philosophie baut, der sich angewöhnt hat, von Wahrheit nur im Zusammenhang mit Wissenschaft zu reden. Allerdings hat ja die Auszeichnung "wissenschaftlich" nicht mehr jenen versichernden und garantierenden Klang wie am Ende des 19. Jahrhunderts. Und man könnte durchaus von einer essaistischen Durchsäuerung sprechen, die sich im letzten Fünfjahrzehnt aufzeigen lassen würde. Für uns soll nun also gelten, dass wir essaistische Komponenten aufnehmen wollen. Man darf dann sicherlich auf RUSSEL hinweisen, der kaum in den Verdacht kommt, unseriös zu philosophieren, der aber bemerkt: "something subjective, if only the interest that determines the direction of our attention, must remain in all our thoughts. But scientific philosophy comes nearer to objectivity than any other human pursuit.." (1). Auch hier ist also das Subjektive nicht ganz ausgeschaltet, es ist im Essai ebenfalls präsent, aber ohne unterdrückt zu werden, nicht vorbehaltlos, sondern problematisch, weist auf die Perspektive hin, gibt die Prismatic. Nicht zufällig sind für uns Autoren, wie Augustin und Pascal von aktuellem Interesse geworden, obwohl PASCAL in DEUSSENS einst viel gelesener Philosophiegeschichte überhaupt nicht einmal erwähnt worden ist; und die Entdeckung AMIEL gehört nicht einem Zufall an, so wenig wie die Ausbildung und Pflege des Tagebuchs, soviel Modisches auch dabei sein mag.

Damit bewegt man sich nun sicherlich am Rande der Philosophie, wird ihr metoeke. Aber am Rande kann man unter Umständen ebenso zentral sein wie in der Mitte. Zudem sind es ja gerade die Grenzfragen, die uns heute passionieren, das Ueberschneiden der einzelnen Wissenschaften, ihr gegenseitiges Durchdringen, und ihr approach zur Philosophie hat ja die Grenzfragen in den Vordergrund gerückt und bei den Naturwissenschaften sogar den Blick auf religiöse Wahrheiten geöffnet. Sicherlich bewegt man sich mit dem Essai am Rande. Aber was heisst den schon, sich am Rande bewegen? Von welcher Mitte aus wird so urteilt?

Es zeigt sich nun allerdings eine Gefahr dabei: die Leterarisierung. Man muss an die Protest eines JULIEN BENDA denken, der einen unentwegten

und heissen und ziemlich einsamen Kampf gegen BERGSON und seinen Einfluss führt, gegen jede Philosophie der Bewegung und Auflösung, erinnernd an die klassischen systematischen Forderungen einer strengen wissenschaftlichen Philosophie. Er hat in seinen "Quelques constantes de la philosophie française" (2) an diese unerschütterlichen Prinzipien der gläubigen und nicht kritisierbaren Ratio appelliert und sich gegen jedes philosophische Unternehmen, wie wir es vorhaben, gewendet, es sei unseriös. Für ihn muss jede solche Absicht eine Pervertierung sein, ein Verwischen klar gezogener Grenzen. Deshalb geht auch seine Auflehnung dagegen - er visiert dabei vor allem GASTON BACHELARD - , dass man in einer philosophischen Studie Schriftsteller zitiert wie einen GIDE oder einen VALERY und sie in den Hof der Philosophie einlässt und gar zur Konsultation herbeizieht, obwohl sie doch völlig unkompetent sein müssen. Aber wenn man sie ausschliessen würde, dann müsste man sie in den Raum der blossen Denker verwiesen werden und sie könnten mit der Boutade parieren: denken - der Rest ist Philosophie. Aber handelt es sich denn tatsächlich um die Inthronisation der Literatur in der Philosophie? Man muss nur einmal zur Literatur gehen, dann wird man dort eine ähnliche Klage hören, aber in umgekehrter Richtung: die Literatur werde intellektualisiert, "philosophiert"; die Philosophie habe einen unechten Firnis auf die Literatur gelegt, diesen gelte es wieder wegzuschaben; denn die Literatur will plötzlich mehr sein als blosser Literatur, sie will, man solle mit ihr das Wort Metaphysik in Verbindung bringen, sie möchte den Rahmen des bloss Literarischen sprengen. Ein GAETON PICON versucht denn auch, eine Aesthetik zu schaffen, die dieser Verphilosophierung entgegen könnte, wenn diese Hoffnung sich auch als trügerisch erweist (3). Man kann also auf beiden Seiten kein Eindeutig-Bleiben-Wollen feststellen, es handelt sich also nicht um einen Uebergang von dem einen Gebiet auf das andere.

Man muss hinter dieser gegenseitigen Annäherung nicht einfach eine Pervertierung zweier sonst ganz anders veranlagter menschlicher Disziplinen sehen; dass sie in eine gewisse Nähe rücken, erklärt sich aus ihrem traditionellen Anspruch Totalität zu geben. Darum kann auch ein Hierarchiestreit entstehen, wie er sich zwischen der Position eines JASPERS abspielt, der in der Tradition HEGELS stehend der Kunst des Todesurteils des Scheiterns ausspricht,

und jener andern Stellung von HEIDEGGER, der nicht nur - Erbe SCHELLINGS - die Priorität der Kunst gegenüber der Philosophie vertritt, sondern selber zur dichterischen Formulierung gelangt und seinen Aufsätzen "Holzweg" eine Novelle "Feldwege" folgen lässt. GABRIEL MARCEL hat darauf hingewiesen, dass mit der Existenzphilosophie sich eine Annäherung an die Dichtung vollzieht (4) und JEAN WAHL hat in seinem Sammelband, der schon den bezeichnenden Titel trägt "Poesie, Pensée, Perception" (5), festgehalten: "Comme au moment du romantisme et je songe surtout au romantisme allemand et au romantisme anglais.. nous sommes, dans un temps où métaphysique et poésie tendent à se rejoindre."

Wir glauben, dass auf diese Weise ein Gebiet frei wird, das wir dem philosophischen Essai reservieren möchten, nicht als ein Kompromiss oder als eine Synthese der beiden, sondern wir nehmen die dichterische Unruhe der Philosophie und die philosophische Unruhe der Dichtung als Ausdruck einer tiefer zugrunde liegenden Problematik: dem Versuch, eine eigene Sprache finden zu können, die uns ermöglicht, von den Erfahrungen des Historismus und des Relativismus wohl wegkommen zu können, ohne sie einfach streichen und leugnen zu müssen, ohne in die vielgepflegte und viel applaudierte Restauration zu verfallen und in irgendeiner Art zu konvertieren, eine prise de conscience zu vollziehen, wo man den Anti-Intellektualismus nicht einfach als faux-pas übergeht und dennoch sich gegen eine Abdankung der Vernunft wehrt im Namen des Vitalen, das oft nichts anderes als denkerische Bequemlichkeit und eine Trägheit der Ratio ist. Hier wäre das Gebiet des philosophischen Essais, nicht bei den Systemen, nicht dort, wo die Philosophie das Leben krönt und abschliesst, sondern wo sie es begleitet; dort ist der philosophische Essai zu Hause, wo man stets nur Prolegomena denkt, und was man schreibt, nur immer Vorwort zu einem neuen Vorwort ist.

#### d) BEGRIFF UND METAPHER.

---

Nicht in den Streit zwischen Minerva und die Musen wollen wir uns einlassen. Aber der philosophische Essai hat sich zu erklären über seine Bemühung um den Begriff. Wenn man die Tatsache festgehalten hat, dass die Dichter und die Schriftsteller in das Philosophische hinüberwechseln möchten und umgekehrt die Philosophen einen Exodus aus der Philosophie planen, muss man darin ein Misstrauen gegen den Begriff und eine Hoffnung auf die Metapher sehen und daneben eine Skepsis gegen die Metapher und die Zuflucht zum Begrifflichen - das eine möchte mit dem andern gekoppelt werden. Zwar gilt der Gang des Denkens gemeinhin als ein Weg von Mythos zum Logos, und NESTLE hat seine griechische Philosophiegeschichte unter diesem HEGELschen Gedankengang entwickelt. Und doch: kann der Logos tatsächlich ohne den Mythos auskommen, ist er ohne ihn ausgekommen, hat er auf die Metapher verzichten können, die doch ein kleiner Mythos ist, wie BACHELARD einmal sagte? Landläufig wird man die Metapher bloss als eine Ausschmückung sehen, als ein Ungenügen der begrifflichen Ausdruckskunst, ein poetischer Beischnuck, der verschönert, aber weiter nichts beiträgt und nichts erklärt. Zwar fehlt uns eine historische Darstellung über die Metapher in der Philosophie, über ihr Auftreten, ihre Funktion und Bedeutung - RUDOLF EUCKEN<sup>1</sup> hat sich in seiner Schrift von 1880 mit "Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie" befasst (1). Er hat darin nicht nur historische Perspektiven aufgezeigt, bei wem und wann die Metaphern auftreten, sondern er hat sich vor allem mit dem Problem der Metapher-Funktion beschäftigt, und dabei ist er auf Gedankengänge gestossen, die wir nicht einfach beiseite schieben möchten. Natürlich betrachtet er sie bloss als "Zutath", und er widmet ihren Gefahren und Bedrohungen des begrifflichen Denkens einen grösseren Raum, aber er entwirft doch so etwas wie Rechtfertigung der Metapher, indem er festhält, dass durch sie die Lebenswelt in das Denken eindringt, in seiner Sprache: "die Philosophie hat von Natur aus zwei Aufgaben: eine analytisch-negative und eine synthetisch-positive"..."soviel

ist aber gewiss, dass das Bild ganz vorwiegend im Dienst der zweiten Aufgabe steht"...Jedenfalls erhellt in diesem Zusammenhange, weswegen es im Allgemeinen vornehmlich die leitenden positiven Denker, die grossen Schöpfer waren, die sich der Bilder gern bedienten." Die Metapher würde hier eine eigene Funktion erhalten, wenn auch EUCKEN die letzten Konsequenzen nicht zieht, sondern vielmehr in einem Misstrauen verharret und die Metapher und die Gleichnisse lediglich unsicheren Zeiten überlassen möchte.

Wenn wir auf diesen Gedankengang eingehen, dann nur um zu zeigen, wie sich eine Skepsis gegenüber dem Begriff manifestiert; besser noch gegenüber einer bestimmten Auffassung des Begriffes nämlich als festumrissenes, eindeutig abgestecktes Gebilde, das in seiner Präzisierung keinen Zweifel der Kontur erlauben würde. Wenn man von einem Misstrauen dagegen spricht, heisst das noch lange nicht, dass man dem Vagen und Unklaren das Wort redet, ja es bedeutet nicht einmal eine ausgesprochene Unwissenschaftlichkeit, so sehr auch von einer klassischen Position aus, jede solche In-Frage-Stellung abgelehnt werden müsste. Aber ein GASTON BACHELARD hat seine Gedanken des "Nouvel esprit scientifique" in grösster Nähe zur modernen Experimentaltwissenschaft entwickelt, und gerade aus der Beschäftigung mit den exakten Naturwissenschaften und den Mathematischen ist er zu einer Korrektur der klassischen Begriffskonzeption gekommen: "L'esprit a une structure variable dès l'instant où la connaissance a une histoire" und die neuesten wissenschaftlichen Ereignisse haben die Geschichtlichkeit in einem revolutionären Ausmass bestätigt "un discours sur la méthode scientifique sera toujours un discours de circonstance, il ne décrira pas une constitution définitive de l'esprit scientifique." Das bleibt nicht ohne Konsequenz für die wissenschaftlichen Begriffe, deshalb stellt er sogleich den "notions de base" die "notions complémentaires" gegenüber und konkludiert: "il y aura donc une sorte d'ambiguïté essentielle à la base de la description scientifique et le caractère immédiat de la évidence cartésienne sera troublé." So entwickelt er eine "épistémologie non-cartésienne", die par essence et non par accident est en état de crise." (2) Von diesen Ueberlegungen aus hat ja GONSETH seine Wissenschaftsphilosophie eine "philosophie ouverte" genannt und die Forderung nach nicht abgeschlossenen

Begriffen gestellt, weil <sup>3.4.)</sup> jederzeit revidierbar sein müssten und DOMINIQUE PARODÉ hat im Sonderheft der Revue de Métaphysique et Morale über die Geschichtswissenschaften die Unabgeschlossenheit und Vorläufigkeit auch bei den Geisteswissenschaften kommentiert: "Non pas d'ailleurs que notre temps traverse une crise de scéticisme, mais seulement parce qu'il s'est montré capable d'une analyse plus rigoureuse des conditions de la connaissance humaine, qu'il a pris une conscience plus précise et plus profonde de sa vraie nature et de sa mesure exacte. La pensée humaine apparit donc à la fois aujourd'hui principe de démonstration, donc de nécessité, dans ses resultats, et principe de liberté dans ses démarches et ses méthodes." (3)

Jedes einmütige Bemühen um eindeutige Begriffe führt ja auf einen Begriffsregress, von dem schon PASCAL in dem Aufsätze "Vom geometrischen Beweis" gesprochen hat, er hoffte die Schwierigkeit zu meistern, indem er auf Begriffe zurückging, die seiner Meinung nach nicht mehr erklärt werden müssten, weil sie absolut klar und verständlich sind, Raum und Zeit besäßen unbestrittene Evidenz. Und wenn HEGEL von der Prozessualität der Begriffe sprach, dann aus dem gleichen Grunde, allerdings gab er dann seinen Begriffen einen endgültig-definitiven Umriss.

Wir würden es vorziehen von porösen Begriffen zu reden, <sup>was</sup> ihre Durchlässigkeit, ihre Porigkeit garantiert, dass sie offen bleiben und stets fähig sind neues aufzunehmen; wenn man auch in dieser Hinsicht nachlässt, Philosophie als strenge Begriffswissenschaft zu treiben, braucht man noch keineswegs nachzulassen im Bemühen, die Wirklichkeit zu erfassen. Wenn man die Früchte von CHARDIN betrachtet, so sind die durch eine eindeutige Konturenlinie vom Hintergrunde abgehoben, sie besitzen nur eine Umrisslinie, ein CEZANNE hat seine Aepfel gemalt, indem er die gleiche Konturenlinie zwei-drei Mal zog und somit den Gegenstand nicht mehr deutlich vom Hintergrunde abhob, und dennoch gelang es ihm, eine eigene Welt darzustellen, wenn es auch einen neuen Sehstil erforderte, um diese Art Gegenstände zu sehen.

Wenn wir also mit porösen Begriffen arbeiten wollen, wollen wir das Avisierte, das Objektivierte nicht fixieren, wir geben ihm ein Moment der

Unbestimmtheit, der Möglichkeit, der Veränderlichkeit, wir lassen ihm ein Zeit-Moment und damit seine Dynamik; der Begriff wird nach allen Seiten geöffnet, stets soll neue Hinweise auf neue mögliche Horizonte seine erste Konturenlinie verschieben und ihm eine fazettenhafte Ausweitung geben, wobei die Metapher stets die Verankerung in bestimmten Erlebnis-Gehalten vollziehen würde.

e) DER GANG DER ABHANDLUNG.

Nun wird eine solche Auffassung des Begriffes auch ihre Einwirkung auf den Gang der Abhandlung haben. Sofern auf streng umrissene Begriffe gebaut werden kann, wird man ein enges, ineinander greifendes Räderwerk der Abhandlungs-Gliedern ermöglichen können, Wenn aber die Begriffe geöffnet werden, wird auch die Abhandlung als ganzes geöffnet bleiben, sie wird dieselbe Porigkeit und Durchlöcherung aufweisen, denn sie nach allen Seiten geöffnet werden, um ihr nicht den Anschein eines Definitivums durch eine Grenzlinie zu geben. Darum wird auch das streng Diskursive darunter leiden, das Lineare kommt nicht zu seinem Recht, da die Geradlinigkeit stets aufgehalten wird und unterbrochen in ihrer Abwicklung.

Die geradlinige Entwicklung wird gestört:

durch Assoziationen, die sich thematisch und historisch einstellen; man wird sie nicht ausschalten, sondern sie werden eine Ausweitung geben, auf die man nicht verzichten möchte, so werden Nebenwege angedeutet, die beschriftet werden könnten, die zu Hauptwegen werden könnten; so werden Hinweise gegeben, auch wenn man sie nicht weiter benutzt, die Horizontalität des Problems bleibt auf diese Weise stets im Fluss, so soll die Verabsolutierung vermieden, verunmöglicht werden; so wird einem auch immer gegenwärtig bleiben, dass man beim Denken ständig Selektion treibt, dass man von so und sovielen absieht; auch wenn man dann nicht weiter darauf eingeht, durch die Präsenz des Hinweises auf solche Ausweitungen und Ausbuchtungen wird auf die Möglichkeit einer Totalität hingewiesen, wenn auch im Grunde nur defektiv und negativ, weil gar nicht alle Hinweise ausgenutzt werden können, notwendigerweise in diesem Sinne negativ.

Die Geradlinigkeit wird durchbrochen:

durch ein Drehen der Perspektiven, indem man von einem Standpunkt auf andere übergeht, so ein Problem oder ein Problemglied von verschiedensten Seiten aus belichtet, nicht deswegen, um die Richtigkeit oder das Falsche anderer Perspektiven aufzuzeigen, sondern um durch die Drehung und das Springen von einem Standpunkt auf andere den philosophischen

Gegenstand lebendig werden zu lassen, um ihm so Fülle zu geben, wobei auch hier das Uebergehen von einer Perspektive zu r andern nicht in einem summarischen Sinne zu verstehen ist, als müsse man so und so viele Perspektive berücksichtigen und man gewinne dann die totale Fülle, sondern es soll auf diese Weise wiederum die Verabsolutierung vermieden werden, indem man dem Gegenstand eine Möglichkeit anderer Anvisierungsrichtungen gibt, ihn in anderes Licht als Funktionen anderer Welten zeigt. Wir würden dies ein Perspektivbild nennen.

Nun würde man besser noch statt von einem Gedankengang, von einem Problemfeld reden, von einem thematischen Feld (in Anlehnung an die Phaenomenologen), das in all seinen Richtungen durchschritten werden soll, aber es ginge nicht um ein phänomenologisches Feld, das einem strengen Objektivismus entspricht, da ja die Perspektiven, die Beziehungen zum Subjektiven eine viel zu wichtige Rolle spielen. Es wäre eine ständige Wiederaufnahme desselben Themas, das gleicherweise einem Treten an einem Ort gleiche und dem Abschreiten eines Feldes zugleich, wo das Gehen in jede Richtung etwas beitragen kann und selbst die Wiederholung eines Ganges Neues bringt, auf diese Weise könnte man sich innerhalb des Problems bereichern, wenn auch nie so reich werden, um sich niederlassen zu können. Der Logiker könnte dabei von einer blossen Tautologie reden, indem einfach immer wieder ein Thema wiederhole, ohne weiter zu kommen, aber in der Tautologie, wo gleichsam den Anfang und das Ende gleichsetzt und von keiner Neuerung sprechen würde, fehlte das Zeitmoment, das, was wir als Weg bezeichnen, welchem wir einen Wert zukommen lassen als Weg.

Da nun dieser Weg auch durch unsere Zeit gehen soll, wird sich sehr viel Vorder-Gründiges finden, wird man neben den grossen Namen kleinere und kleine nennen. Insofern schaltet man eine Werthierarchie der Gesprächspartner aus, da jeder thematisch oder doch zu mindest sthospärisch etwas beitragen kann. Damit ist dem philosophischen Alltag die Tür geöffnet, man Gewöhnlicher und Vordergründer wird sich zu Wort melden, Aber wie es manchmal im Leben eine ganze Reihe von Jahren braucht, bis ein Satz oder eine Bemerkung aufleuchten kann, die erst durch ihre Abhebung wirkt, so als ob das Wesentliche erst

im Geschiebe des Unwesentlichen zu Tage treten können - so hoffen wir, dass auch einmal in unserem vordergründigen Gespräch einmal ein Satz aufleuchtet, um dessen Luzidität sich die Lektüre aller andern Seiten lohnte. Ein Satz Luzidität - das ist nicht ein Programm der Bescheidung, sondern schon ein ungeheurer Anspruch.

## II. Teil

### DAS PROBLEM.

---

#### a) Die Fragestellung

Wir haben bisher von einem Doppelunternehmen gesprochen: dem Philosophieren und seiner Bindung an die Zeit, von der Akademie und vom Forum, dem Arvanum der Philosophie und der Strasse. Nun kann man diese Spannung aber konkretisieren, indem <sup>man</sup> sie als Problem ~~sich~~ des Philosophen vor der Politik <sup>stellt</sup>.

X Der Philosoph vor der Politik - damit sollte nicht einfach ein Problem gemeint sein, das man nun behandeln wird, sondern vielmehr eine Situation und möglichst in ihrer vollen Konkretheit. Daher schrieben wir noch lieber statt der massigen Substantive die energiegeladenern Tätigkeitswörtern hin: philosophieren und Politik treiben - entsprechen doch die Tätigkeitswörter vielmehr unserem dynamischen Zeitstil, und haben wir uns doch die Fähigkeit erworben, sehr viele Worte zu verbalisieren und zu aktivieren.

Bei dieser Situation geht es uns also um ~~zwei~~ menschliche Verhaltensweisen - ob es sich um zwei Grundformen der menschlichen Existenz handelt, etwa die des Handelns und des Erkennens nach SPRANGERS Lebensformen, bleibe vorläufig einmal dahin gestellt. (1) Der Philosoph und der Politiker sind für uns zunächst zwei Fixationspunkte, an welchen wir die Karte des Menschlichen aufhängen wollen, um darauf einige Stützpunkte der Gewissheit abstecken zu können.

Zwei mögliche Fixationspunkte - gäbe es nicht andere? Die Gefahr, dass man verfälscht und verabsolutiert, indem man sich auf das Politische ausrichtet, besteht nicht, so lange sich der Philosoph zu seiner traditionellen Leidenschaft nach Universalität bekennt. Er meint ja immer mehr, als er gerade im Augenblick im Blickfelde besitzt. Es geht ihm ja immer um das Ganze und kann dieses nur über die Teile hinweg anspirschen. Wenn wir uns mit dem Politischen befassen, dann nicht im Sinne einer MAURRASschen

"philosophie politique d'abord." Als Politische Philosophie ist die Philosophie wie in jeder Teildisziplin bereits fixiert und verlangt notwendiger Weise die Bezüge zu den andern Disziplinen; in welchem Masse hier ein Zusammenhang besteht, hat HANS BARTH immer wieder aufgezeigt, indem er z.B. auf die gegenseitige Bedingung von Erkenntnislehre und Politischer Theorie hinwies, um nur einen solchen Bezugspunkt herauszunehmen.

Wenn wir vom Politischen reden, dann mag darin eine persönliche Neigung zum Ausdruck kommen; diese Neigung möge nicht stören und lediglich das Hirn etwas durchbluten lassen. Aber über diese Neigung hinaus, wir können wohl sagen, dass wir das Interesse mit unserer Generation teilen müssen. Man hat ja für uns die entscheidenden Fragen auf dem politischen Felde gestellt. Wir meinen dies nicht einfach, als ob das Politische etwas an Gewicht zugenommen hätte, als ob eine quantitative Verschiebung eingetreten sei. Sondern wir sehen dieses Politische in einer neuen Qualität, nämlich im Zusammenhang mit der Bemerkung von FEUERBACH, nämlich dass die Politik sich an die Stelle setze, wo früher die Theologie gewesen sei, dass im Augenblick, wo das Jenseits ausgeschaltet werde, die Politik eine ganz andere Bedeutung erhält als die eigentlich entscheidende Domäne, dass die Verpolitisierung also im Domestaktionsprozess des nachmittelalterlichen Menschen auf der Erde als seiner ihm einzig zukünftlichen Heimat notwendig-wichtiges und Epoche machendes Ereignis ist. (2) Nicht darum geht es vorläufig, zu klagen oder zu preisen, wie diese Verpolitisierung auszusehen habe oder aussahe, sondern von dieser qualitativen Veränderung des Politischen Kenntnis zu nehmen. DONOSO CORTES hat die gleiche Erfahrung nur negativ formuliert, indem er mit dem Steigen des Politischen Barometers ein Sinken des religiösen sah. (3) So konnte ja auch ein PEGUY von der Politik sagen, dass sie es sei, die auf die Mystik gefolgt sein: "la politique qui a succédé à la politique pour la quelle on mourrait" (4) - wenn dann auch die Politik ihre eigenen Mystiker schuf und eine andere Art des Sterbens dafür, sodass ROUGEMONT noch einmal den Satz aufnahm: "seule la politique est encore capable de pousser les hommes à des violences." (5) Er meinte nichtsanderes, als dass einzig die Politik uns noch bewegen könne, weil wir in ihr unsere wesentlichsten Anliegen zu verteidigen hätten. Bei PEGUY wie ROUGEMONT ist darin strenge Kritik enthalten - aber sie bestätigen

uns vorerst nur einmal, in welchem Masse NAPOLEONS Wort wahr geworden ist, dass die Politik unser Schicksal werde - eine Moira, die sich selbst über die Götter stellen möchte. Das alles macht vieles bedenklich; und das Bedenklich-Finden ist vielleicht die und gegebene Form des thaumazein.

Da wird natürlich die Politik tatsächlich in den "Verantwortungsbereich der Philosophie fallen" wie MAXIMILIAN BECK ausführte. (6) Aber tat sie denn das nicht schon immer? Ist überhaupt eine Philosophie denkbar ohne Politische Philosophie, ist sie nicht defektiv, wenn sie ohne Politische Philosophie auskommen möchte? Aber die Verantwortung scheint heute in einem ganz besonderen Masse notwendig zu sein. Liessen sich die Philosophen doch vor den Politiker zitieren und haben ihn bestätigt, dass das Politische notwendiger Weise in die Mitte der Philosophie rücke, sobald man mit dem Gedanken ernst mache, dass "Völker erst im politischen Zustand eine geschichtliche Ehre und Verantwortung gewinnen." (7) Wenn man dann allerdings bedenkt, dass die geschichtliche Ehre ein recht eigen Ding ist, und dass die Griechen nicht unbedingt ein politisch sehr vorbildliches Volk waren, würde man ihnen dennoch nicht ganz die geschichtliche Ehre absprechen, geht man nicht so rasch mit HANS FREYER ins Politische, das bei ihm das Völkische ist. Aber dass sich die FREYERs überhaupt zitieren liessen, ist ein Symptom eines allgemein schlechten Gewissens der Philosophie. Dieses schlechte Gewissen wird aber keineswegs durch die FREYER beruhigt, aber auch nicht durch jene, die sich einfach abseits stellen möchten und schon die Kontaktnahme mit dem Politischen als eine Pervertierung ansehen. Seit dem Ausbruch des jungen MARX, dass es nun endlich einmal an der Philosophie sei, die Welt nicht einfach zu interpretieren, sondern umzuändern, wenn er sie dann auch nur auf Grund einer bestimmten Interpretation verändern wollte - diese Radikalisierung des PLATONSchen Wunsches, die Philosophen in die Politik einzuschalten, bringt einen Ethos in das philosophische Denken, das man nicht rasch übergehen kann. Um ein solches Unwohlsein in der Philosophie geht es uns; das bedeutet noch keineswegs eine kurzsichtige Emigration in die Politik, sondern der Philosoph soll lediglich vor die Politik geführt werden, und wir möchten sehen, welche Möglichkeiten er sich

aussucht, sich ihr gegenüber zu verhalten.

Nun könnte sich der Philosoph natürlich einer solchen Konfrontation entziehen. Denn kann man von ihm tatsächlich verlangen, dass er den Kreis der reinen Erkenntnis verlassen müsste? Er wird sich darauf berufen, dass es seine Aufgabe und seine Pflicht sei, abseits aller Probleme des Tages seiner Beschäftigung des Denkens zu obliegen. Und er brauchte durchaus nicht verlegen zu sein, er könnte durchaus Auskunft geben was die Philosophie in diesem Falle treiben würde. Sie brauche keineswegs das Politische auszuschalten, sie würde das Politische behandeln, als Problem behandeln, nur deshalb behandeln könne, gerade weil sie sich ausserhalb stellt. Es gehe darum die Struktur des Staates zu untersuchen, jenen Weg einzuschlagen, den schon ARISTOTELES gezeigt hat. "What it is that constitutes the state? is clearly the central problem of political thought" (8) würde man FOSTER zitieren, der seine "Masters of political thought" durch dieses Leitmotiv zu Recht verbindet; und ein LENGART würde bestätigen, wenn er über "Théorie de la philosophie politique contemporaine" schreibt: "C'est donc la notion de l'état qu'il convient de préciser, de restaurer aussi, sans doute en un temps où il semble que tous et chacun n'ait plus une conscience nette de leurs devoirs et droits civiques." (9) Und KRANENBURG ("Political theory") würde weiter führen: "Its functions (political philosophy) is to trace and ascertain the origin and nature and forms of the state" (10), wobei allerdings die Frage nach dem Ursprung nicht mehr jenes Interesse besitzt wie etwa noch für einen ROUSSEAU oder HOBBS wenn auch dort nicht nur historisch verstanden worden ist (11), allgemein sind ja die Ursprungsfragen, die Genesisfragen zu Gunsten von Strukturfragen zurückgetreten. Auf diese Weise würde also die Politische Philosophie gemeinsam mit den Politischen Wissenschaften gehen - im angelsächsischen Raum lassen sich ja kaum political philosophy und political theory trennen

Darüber aber hinaus könnte der Philosoph klar machen, dass es ihm in seinem Bestreben um Wahrheit vor allem um die Begriffe gehe. So eindeutig sei der Begriff des Politischen gar nicht. Wohl könnte man daran denken, dass entsprechend der Politischen Philosophie als Staatsphilosophie auch

"politisch" staatlich-juristisch verstanden werde. Wenn man dann allerdings den UNESCO-Band über "Science politique contemporaine" zur Hand nimmt, dann wird einem staatlich-juristischen Begriff des Politischen von einem ARON ( "tout ce qui a trait au gouvernement des sociétés, c'est à dire aux relations d'autorité entre individus et groupes... ce qui a trait à la hierarchie de la puissance à l'intérieur des toutes les communautés nombreuses et complexes ) " einer eher soziologisch ausgerichteten Auffassung eines LIPINCOTT (" L'analyse systématique des relations qui se créent entre les hommes du fait de leurs rapports communautaires") (12) , geographisch und denkräumlich könnte man darin eine Abgrenzung des europäischen (-französisch) von der Politik im Gegensatz zum angelsächsischen sehen. Das erwähnte UNESCO-Kompendium versucht denn auch zu einem erweiterten Begriff des Politischen kommen; so hält MASSIMO SALVADORI fest: l'élargissement du concept "politique qui pour la plupart ne se limite plus aux forces externes d'une structure juridique" (13) müsse als Fortschritt gewertet werden. Die Soziologen hätten hier ja einiges beizufügen, vor allem was ihre Gruppentheorien anbelangt, die klassische Gegenüberstellung wie sie bei einem STIER-SOLMO in seinem um die Jahrhundertwende populären Buch über Politik als Grundproblem der Politik sa: die Spannung zwischen Einzel- und Gesamtwille, hat an Bedeutung verloren, und GURVITCH hat dieses Problem als "faux problème" des 19. Jahrhunderts angesehen (13/14). Dazu käme, dass das Politische seit MARX vom Wirtschaftlichen verdrängt werden soll, sodass ein SOREL auf der Fortführung der marxistischen Bewegung alles Staatliche ausschalten will, wenn er sich denn auch in den anarchistischen Aporien verstrickt. Und ebenso hat ja SCHMITT den Versuch unternommen, das Politische dem Staatlichen zu überordnen, wenn er denn auch dieses Politische mit einer Partei identifizierte. (15)

In der Hinsicht könnte also doch viel klärende Arbeit getan werden. Man könnte darüber hinaus die gängigen und vergessenen Theorien darstellen, es gäbe eine so vortreffliche, wenn auch nicht leicht lesbare Informationsquelle, wie PAQUIERS "Doctrines sociales en France 1930-1950," (16)

denn es wäre wohl notwendig das Werk von MAYER "Political thought in France from Siyès to Maurras" bis auf heute weiterzuführen. (17) Dies könnte doch alles abseits des politischen Geschehens vor sich gehen. Warum bedrängt denn der Politiker den Philosophen, warum sind es denn sogar Philosophen selber, die den andern nicht diese Ruhe gönnen? Genügt es denn nicht ein so umfangreiches Werk zu schreiben wie RENE CHATEAUS "Initiation à la politique" (18), wo in souveräner Weise die sozialen, bürgerlichen und allgemeinen Aspekte erfasst werden, wo die Geschichte des Staates von seinen religiösen Ursprüngen her aufgezeigt wird und wo damit auch folgerichtig immer das Problem der Fundierung des Staates im Mittelpunkt steht. Muss den unbedingt ALAIN im Vorwort schreiben, nachdem er CHATEAUS Schrift gerühmt hat, dass diesem Werk der Glaube fehle "l'homme ne peut pas rester impartial, il ne le doit pas. Par exemple, dans la question de la propriété, on ne peut pas rester impartial. Et en toute chose il faut prendre parti, Ne pas craindre de se tromper; c'est le commencement de la sagesse...Un homme est un parti pris. Son object n'est pas de savoir ce qui est faux ou vrai, mais d'agir de façon que le vrai et le faux se montrent sous un jour nouveau." (19). Stellung beziehen, werten, nichts einfach aus Geratewohl, aber doch deutlich sagen wo man zuhause sei. Erhebt sich hier nicht eine traditionelle Kluft, welche eine PLATO, der eine bestimmte Staatsform als die richtige bezeichnet und für sie auch schon das Programm entwirft, von einem ARISTOTELES und später auch von einem MONTESQUIEU trennt, welche alle möglichen Staatsformen beschreiben und die möglichen guten und schlechten Seiten dabei aufzeigen? Das würde also nicht einfach bedeuten, dass man über Demokratie schreiben könne, sondern wie DOMINIQUE PARODI zugleich ein Bekenntnis dazu geben müsste, wenn man über "Le problème politique et la démocratie" schreibt: " C'est seulement en affirmant encore, en nous redisant sans cesse notre acte de foi en la valeur de la raison, de la justice, de la liberté, notre vieux credo démocratique que nous pourrons retremper notre volonté, et retrouver en nous une soucre nouvelle de confiance, de dignité, et, s'il se peut, d'enthousiasme et d'héroïsme." (20)

Was soll nun der andere Philosoph sagen, der gerne seine Objektivität bewahren möchte, der dem misstraut? CHATEAU erwidert denn auch, dass er keineswegs taub sei für die Belange der Politik, an der er aktiv teilgenommen hat, aber

dass er dann gepackt worden sei von den verschiedensten Denkern - dass ein MARX wie ein SMITH irgendwie recht gehabt hätte innerhalb ihrer Welt, und dass es ihm nur darum gehen könne, diese Gedanken nachzuvollziehen und sie darzustellen: "Tel qu'il est (l'ouvrage) je souhaite qu'il ait quelque vertu pour arrêter ses lecteurs au bord du fanatisme et pour les ramener dans des régions de générosité. Car - je le répète - c'est cela qui presse aujourd'hui." (21) Und in dieser Generosität spricht zugleich eine Vornehmheit, die man nicht einfach übergehen und verwerfen kann.

Nun wollte ja ALAIN nicht zu Gunsten eines Fanatismus sprechen, sondern er visierte damit ein Problem der Verantwortung, ein Problem, dem auch heute nicht die Wissenschaften entgehen, fangen ja plötzlich die Naturwissenschaften von Verantwortung an zu sprechen. Man sieht das Erkennen und Forschen nicht losgelöst für sich, man sieht seine Konsequenzen, man bringt das Problem der Erkenntnis mit dem Problem der Ethik zusammen. Und sollte es etwa auch für Philosophie so etwas wie Verantwortung geben, gibt es denn überhaupt eine Philosophie mit Konsequenzen? Sollte das blosser Denken, die reine Erkenntnis nicht minder schmutzige Hände haben, eben gerade weil sie sich zurückzieht, sodass sie eines Tages nicht erklären könnte, man sei bloss Philosoph gewesen und alles andere hätte einem nicht tangiert. Bedeutete das nicht letzten Endes eine Reduktion des Menschen auf die Erkenntnisorgane?

Hier muss der Philosoph antworten, wenn man auf sein Gewissen zu sprechen kommt. Es handelt sich dabei keineswegs um den so beliebten Vorwurf gegen die Philosophie, sie sei nicht nützlich, lebensfremd und unbrauchbar, wie es der Pragmatismus liebt: die Philosophie sei unpraktisch, wie es WELDON in seinem "Vocabluray of Politics" wiederholt. (22) Nicht darum geht es, sondern um die Tatsache, dass sich der Philosoph zurückzieht und dass er sich erklären soll, warum er dies tut. Es ist etwas anderes, ob ich mich distanzieren von dem, was auf der Strasse geschieht, wenn ich am Schreibtisch sitze, oder ob ich diese Distanzierung mitten unter den Leuten auf der Strasse vollziehe und erkläre - man sieht, man lässt so dem Philosophen noch jede Möglichkeit des Allein-Seins.

## b) Die Illustration unserer Fragestellung

Diesen Philosophen stellen wir nun also vor die Politik, und damit hat er sich nicht bloss um Abstrakten bewegt, werden wir ihn mit einer historischen Atmosphäre umgeben. Wir lokalisieren ihn im Frankreich der Nachkriegszeit. Man kann sich fragen, aus welchen Gründen wir ausgerechnet nach Frankreich gehen und weshalb man sich in den Pariser - Zeitschriften - Streit einlasse. - ORTEGA hat einmal vom jetzigen provinziellen Charakter der französischen Hauptstadt gesprochen; abgesehen davon, dass die Provinzialisierung ein druchgehender Prozess der europäischen Städte ist, bleibt Paris dennoch immer eine unserer intellektuellsten Provinzen. Aber deswegen müsste man sich noch keineswegs weniger wundern, dass man sich bei der Beschäftigung mit politischer Philosophie ausgerechnet an Frankreich wendet, von dem doch gilt, dass es heute ein ausgesprochen unpolitische Talent habe. Nicht nur deswegen, weil bei den Untalentierten manchmal mehr erfahren werden kann als bei den Talent-Tüchtigen, könnte Frankreich einen Philosophie - Prätendenten anziehen, sondern deswegen, weil Frankreich seine Zerissenheit und seine Problematik in eine Helle des Bewusstseins rückt wie kaum ein zweites Land, Fragen stellt, die man anderswo rascher erledigt, obwohl sie dort nicht minder dringend wären; in dem Sinne ist Frankreich für die theoretisch Interessierten repräsentativ für eine Lagebestimmung. Neben dem "pays légal" der Politiker, die ihre "vieux jeu" unentwegt weiterspielen, kann man von einem "pays réel" der Intellektuellen reden, wo einem ganz anderen geschichtlichen Tempo gehorcht wird. Darum hat auch Frankreich unser Problem in einer kaum überblickbaren Mannigfaltigkeit gestellt und in Radikalität; man leidet in Frankreich in besonderem Masse an dem Problem der Philosophen vor der Politik, und man leidet von der Brillanz bis zur Tragik.

Die Situation nach der Befreiung soll nun also unsere Fragestellung illustrieren, soll die historische Atmosphäre geben - nicht als ob erst aus den sogenannten historischen Bedingungen heraus unsere Fragestellung verständlich würde, aber diese kann und soll ihr historisches Milieu nicht verleugnen, das in den disperatesten Formulierungen und Leitideen immer noch gegenwärtig ist; wie bei jedem Milieu gibt es die Möglichkeit der Beeinflussung wie der

Distanz. Die historische Atmosphäre soll uns die Beispiele - Materialien geben. So soll die Vielfalt einer Situation vor jeder voreiligen Selektion bewahren. Auf diese Weise hoffen wir, nicht zu Ganzheiten zu kommen, die nur aus der verführerischen Neigung des Denkens entstehen, um der Geradlinigkeit willen Ausscheidungen vorzunehmen.

Wir konzentrieren unser Licht auf die Namen und Ereignisse nach der Befreiung; das bedeutet noch nicht, dass diese Begrenzung streng eingehalten werden müsse und solle. An und für sich würde man zunächst einen sogenannten historischen Ueberblick bieten, vorausschicken, was vorher war, um die geschichtlichen Grundlagen kennen zu lernen. Aber mit diesen historischen Voraussetzungen hat es seine Not. Denn soll man einfach den Kriegsvorabend in seiner geistigen Haltung skizzieren? Müsste man dann nicht weiter zurückkehren - bis 1918 etwa? Und verlangte dann eine gewisse Logik nicht nach einem weiteren Rückzug bis letzten Endes zur französischen Revolution - dem Testereignis für die französische Philosophie des letzten wie des unsrigen Jahrhunderts? Dort, wo Geschichte als Kontinuum verstanden wird, wäre eine solche historische Einleitung explikativ notwendig. Wer nur irgendein wissenschaftliches Werk aufschlägt, wird immer auf den unvermeidlichen historischen Ueberblick am Anfang stossen, aus dem man dann die Probleme entwickeln lässt. Aber schmuggelt man mit dieser Haltung nicht schon eine bestimmte Konzeption, einen geschichtsphilosophischen Anspruch ein? Absichtlich oder unbedacht, sind wir darin dann nicht unkritische Erben des 19. Jahrhunderts, seines historisch-romantischen Kontos? Nämlich - Erklärungen durch geschichtliche Entwicklungen geben zu wollen? Einen solchen Verdacht möchten wir vermeiden, darum legen wir direkt einen Querschnitt durch die anvisierte Epoche. Soweit wir dann historisch werden, soll es in dem Sinne bleiben, wie wir es uns gestatten wollen: indem wir die Historie als Evokation der Gegenwart auffassen, dass das Vergangene soweit präsent sein soll, soweit es im augenblicklichen Denken aktiviert und vitalisiert wird, wobei wir uns sogar so etwas wie negative Präsenz denken können. Wir werden soweit historisch, soweit unsere Problemstellung die gegenwärtige Lage durchlöchert - sei es zum Kontrast, zur Unterstreichung oder zur Ausweitung. Darum werden wir diese Rückblenden ohne Uebergang vornehmen.

Während der Besatzung war die politische Aktion eindeutig gewesen; das gemeinsame Ziel, den Feind aus dem Lande zu verjagen, hatte die innerfeindlichen Positionen zu einer einigen Front geschlossen; die am sichtbarsten in der Résistance wirkte, welche sich allmählich aus den verschiedensten politischen Widerstandsgruppen zu einer gemeinsamen Aktion gefunden hatte. Dann kam die Befreiung; im Kampf, der vorangegangen war, hatte man sich sicher und stark gefühlt. Nun war man frei. Wer sich aber in der Negation findet, baut noch nicht gemeinsam auf - die Siegernationen erfuhren dies nicht minder, soviel Optimismus die auch zunächst nicht wahrhaben wollte; man ging ja nicht an den Aufbau einer von der Diktatur befreiten Welt, sondern schuf eine westliche und eine östliche Welt: - Man war also in Frankreich befreit. Wozu? "Réaliser la France!" Man sprach von der "Renaissance française", dem "Renouveau français", einer neuen Revolution durch das Gesetz; man meinte die Neugeburt einer Nation, dachte keinen Augenblick an das Frankreich von 1939, das sich mit erstaunlicher Zähigkeit wieder durchsetzen konnte als sei es nie besiegt worden: "A quelques modifications c'est entre les anciennes familles spirituelles et politiques et philosophiques que les français se sont à nouveau partagés." (1) Unmittelbar nach der Befreiung setzte jenes "brillante Narrenspiel der Hoffnung" ein, das nach BURCKHARDT jedem grossen Ereignis folgt. Dass man sich allgemein in einer Krise befand, war ja Gemeinplatz; aber es schien nur so, als ob diese Krise sich in eine Chance verwandeln würde und könnte. André SIEGFRIED war überzeugt, dass nun die Stunde Frankreichs angebrochen sei, wo es eine Hegemoniestellung einnehmen könne. (2) Die "tabula rasa" der traditionellen Institutionen und Ideen sollte das möglich machen, was man sich schon lange gewünscht hatte: "Unanimité". Es war denn auch das Schlagwort, das man überall hörte und mit derselben Gläubigkeit aussprach. Wenn man heute in den "Année politique" nachliest, mit welcher Begeisterung und welcher Bereitschaft man damals an den neuen Einsatz glaubte, und wenn man dann sieht, in welchem Masse Frankreichs Uhren anders gingen, versteht man die Bemerkung eines "BOISDEFFRE, der für seine "Génération de 1950 repräsentativ enttäuscht schreibt: "Ma génération a connu l'immense espoir déçu de la libération, la révolution befouée..." (3)

Diese Bilanz war erschreckend, erschreckend, weil die Ereignisse von 1940 - 44 keine entscheidende Veränderung gebracht hat; aber der zweite Weltkrieg war ja erlebnismässig durchwegs nicht mehr ein erschütterndes Ereignis geworden wie der erste. Wäre irgendwie Anlass gewesen für eine radikale Neubesinnung, dann hätte man wenigstens die Leides des Krieges noch nachträglich einen Sinn zusprechen können. Aber die Besinnung auf die "Grande Nation" war schon das Antiquarische selbst und musste scheitern, sodass sich der Ueberschwall an Begeisterung in einen nicht minder grossen Ueberschwall an Verzweiflung auflöste und es den Anschein erweckte, als wolle man nur noch von "politique noire" sprechen. Wem würde es schon leicht fallen, sich mit dem Gedanken abzufinden, dass man "secondpower" geworden ist, dass man zu den Siegreichen, wenn auch nicht zu den Siegern gehörte, - wohl gab es Reden von DE GAULLE.

Was immer auch die Gründe sein mögen für die Restauration, und Restauration nennen wir alle Ideen und Haltungen, welche die gegenwärtige Lage von früheren, einst berechtigten und gelebten Positionen aus anvisieren, der restaurative und konvertitenhafte Zug ist für die Periode nach 1945 über Frankreich hinaus kennzeichnend - nicht diesem, hier im Einzelnen und Konkreten nachzuspüren ist unsere Absicht, sondern wir möchten nur zwei Bemerkungen herausnehmen: MARCEL BLOCH, der von den Deutschen deportiert wurde, hat in seiner "Etrange défaite" davon gesprochen: "La victoire des allemands fut assentielle-ment une victoire intellectuelle." (4) Das ist eine Stimme, die man 1944 nicht überhören konnte, sie musste ernst genommen werden, sollte verpflichten, man wollte sich auch verpflichten lassen in der "drôle de paix". Aber 1951 musste dann HUBERT BEUVE - MERI in der Einleitung zu FAUVETS "Les forces politiques en France" feststellen: "L'occasion, celle de la défaite ainsi que celle de la victoire a été manquée par le haut." (5) Das sieht alles aus nach einer Chance, die verpasst worden wäre; par le haut - ob dazu nicht auch die Philosophen gehören?

## Die Not des Engagement

Nun kann ein solches Ereignis für unseren Philosophen vor der Politik nur von Belang sein und die Tatsache, dass die Philosophen versagt haben, wird kaum hinderlich sein, denn ein PLATO und ein MACHIAVELLI sind ja nach wie vor Autoren der politischen Philosophie, obwohl ihr politisches Handeln eine Faillite war - oder vielleicht gerade deswegen? Zu erfahren und zu untersuchen, wie andere Philosophen in den Jahren nach 1945 in Frankreich sich verhalten haben, kann unserem Philosophie-Prätendenten nur helfen, seinen Standpunkt zu klären, zumal er weiss, dass die Philosophen weitgehend bedacht gewesen waren, sich einzuschalten, sie wollten dabei sein und ihre philosophischen Kräfte zur Verfügung stellen.

<sup>R/</sup>SATRE hatte den Slogan gefunden: "Engagement". Das schien zunächst nicht besonders neu. <sup>R/</sup>PREDAJEW meinte, die russischen Intellektuellen hätten schon vor 60 Jahren dasselbe, nur weniger elegant und nicht so verfeinert, gefordert; wie er sich ja allgemein bemüht, auf die entscheidende Rolle der russischen Intelligenz hinzuweisen, von er aus die westlich - christliche Welt ihre wichtigsten Impulse empfangen habe. Sicherlich verbarg sich hinter dem Apell des Engagement schon eine gewisse Tradition, wobei der Hinweis darauf ohne die Gehässigkeit der Belesenheit geschehen kann: man kann dieses Engagement in den Zusammenhang mit der Aktions - Philosophie sehen, mit den Parallelen in den militanten Gewerkschafts - Theorien, sie war in der "Philosophie de l'action" ausgesprochen worden, man könnte an PROUDHON erinnern; "passer de la spéculation à l'action ce n'est pas changer de rôle: agir c'est toujours penser, <sup>R/</sup>dire, c'est toujours faire". (1) was bei SATRE dann heisst: "L'écrivain <sup>R/</sup>qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer." (2)

So konnte man die Forderung des Engagement als eine Neufassung verstehen. Aber nicht bloss eine solche Neufassung durch <sup>R/</sup>SATRE gab diesem Schlagwort seine Kraft, nicht einfach die Tatsache, dass <sup>R/</sup>SATRE in einem richtigen Augenblick eine richtige, oder doch mindest nicht unrichtige Forderung erhob, was an sich schon ein Verdienst sein kann. SATRE ist nicht nur ein grosser Profiteur des Augenblicks, obwohl er sicherlich weniger originaler Denker als vor allem Vermittler und Progator ist. Die Forderung des

*L'engagé sait que la parole est action; il sait que dévoiler c'est changer et*

Engagement konnte gestellt werden, weil ein tatsächliches Engagement vorausgegangen war und überall, wo die Philosophie sich auf unmittelbare Geschehnisse beziehen kann, wirkt sie glaubwürdiger in einer breiteren Öffentlichkeit, denn das, woran <sup>am</sup> beteiligt war, mit eigener Person, muss doch schliesslich auch philosophische Konsequenzen haben. Die Résistance war das Engagement gewesen und musste darum auch immer wieder zum Hauptargument für die Wachheit und Vitalität der französischen Intellektuellen dienen und erlag so einer Mystifizierung und Glorifikation und damit auch notwendigerweise der Desillusion.

Die Forderung SATRES konnte ohne weiteres übernommen werden, da sie zunächst nicht materiell inhaltlich war, nicht für eine bestimmte Haltung plädierte, sondern funktional verstanden werden musste, eher formal; also das wir einen Philosophen wie SATRE nicht erfreuen können, der KANTS Ethik kritisierte als Moral ohne Hände, die darum auch, wie einst PEGUY sagte, rein sein könne, "Une morale stérile", kommentierte ~~DE~~ BEAUVOIR. (3) Aber so konnte seine Forderung von einer jungen Generation übernommen werden, die mit dem Wort Engagement einen Kult trieb, wie frühere Generationen mit "action". Als SATRE <sup>R/</sup> später in die Nähe des Kommunismus rückte (über eine bestimmte Auslegung von MARX hin) waren es gerade die engagierten Kritiker, welche <sup>R/</sup> SATRE am ehesten standhalten konnten, wie etwa der junge Katholik PIERRE DE BOISDEFFRE. (4)

Was aber <sup>R/</sup> SATRE jedoch einen besonderen Platz gibt, über die vielleicht traditionelle Forderung eines Engagements hinaus, was seiner Konzeption der Literatur etwas Eigenes gibt und sie nicht einfach als Fortsetzung irgendwelches "Réalisme Socialiste" erscheinen lässt, ist, dass bei ihm diese Forderung nicht einfach programmatisch erhoben wurde, sondern auf Grund von Strukturanalysen, d.h. einer breiten und detaillierten Untersuchung der menschlichen Verhaltensweisen. "Engagement" bedeutet zunächst "engager dans le présent", eine strikte Ausrichtung auf die Gegenwart, das hic et nunc der Probleme. Aus der "présence au monde" folgte er dann auf die Verantwortung des Philosophen und des Schriftstellers wie er sie zum ersten Mal in seiner UNESCO-Rede und seinen Aufsätzen über die Situations-Bestimmung der Schriftsteller und Dichter zum Ausdruck brachte. (5)

Das Engagement ist der praktische Vollzug der Verantwortung, die nach SATRE den Menschen zur unabdingbaren Verpflichtung wird, weil dieser von keiner Instanz, weder von einer transzendenten noch einer metaphysischen gesichert und fundiert ist, sondern als ein eigenes Fundament die Verantwortung tragen muss für das Geschehen und die Geschichte. Die moralischen Perspektive am Ende von "L'être et le néant" lautet denn auch: "une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une réalité humaine en situation".

(6) Dabei ist hervorzuheben "situation" bedeutet jenes Feld, wo innerhalb der Kontingenz, der Faktizität, die Freiheit sich ereignet und zwar als Negation, als Dépassement dieser Situation. Das Engagement wird also praktische Konsequenz der Analyse der menschlichen Existenz, verständlich aus dem Exential des "être en situation" und damit der Gegebenheit, dieser Situation nie entgehen zu können, d.h. zu ihr immer Stellung zu beziehen zu müssen. In diesem "être en situation" ist viel mehr Fülle und Konkretheit intendiert als etwas in dem HEIDEGGERSchen In - der - Welt - Sein, wie sich allgemein im französischen Existenzialismus gegenüber diesem deutschen Vor- und Mit-fahre eine stärkere BERSONsche "attention à la vie" zeigt; sie zeigt sich sowohl im Entwurf einer existentiellen Psycho-Analytik wie vor allem in den einen Hauptwert der SATRESchen Philosophie ausmachenden Analysen, in der Tatsache, dass man Essais schreibt und zum Mittel der literarischen Propagierung greift; dass MERLEAU - PONTY die "rôle du corps" untersucht und für die Existenz-Philosophie entdeckt, dass er eine Phänomenologie der Wahrnehmung schreibt, und damit die Aussenwelt einbeziehen will und kann. Deutlich tritt uns aber dieser Zug des "Vers le concret" (WAHL) im Befassen mit politischen Problemen vor Augen. Denn wenn man es ernst meint mit einer Ausrichtung auf das Leben, auf die menschliche Situation, dann müssen politische Fragen Gewicht bekommen und mit ihnen moralische und pädagogische in den Vordergrund rücken: SATRES "L'être et le néant" kann ja nur Prolegomenon zur versprochenen Ethik sein.

Nun könnte es Aufgabe eines solchen Philosophen sein, zu untersuchen wie eine solche Ethik gegenüber der Welt, einer Ethik, die mit der Tatsächlichkeit rechnen will, die nicht einfach formal und im Namen eines abstrakten

allgemeinen Gesetzes operieren möchte, aussehen soll. Das würde - im Falle SATRES - vor allem eine Auseinandersetzung mit FRANCIS JEANSON<sup>R</sup> bedeuten, der aus SATRES<sup>R</sup> Hauptwerk bereits eine Ethik abgeleitet hatte ohne eigentliche Kritik zu treiben, mehr die Ansatzpunkte für eine Moral aus dem Werke herausnahm und sie in einem Sinne konsequent weiterführte, dass SATRE<sup>R</sup> sich in einer "lettre-préface" dazu bekennen konnte. (7) Es hätte vor allem eine Auseinandersetzung mit den Marxisten bedeutet, welche SATRE<sup>R</sup> blossen Subjektivismus vorwarfen und wie LUKACS, er sei der Ausläufer bourgeoiser Dekadenz-Philosophie; es hätte eine Auseinandersetzung mit MERLEAU-PONTY<sup>R</sup> bedeutet, der SATRE<sup>R</sup> an einem entscheidenden Punkt traf, nämlich das Ueberbrücken des "en-soi" und des "pour-soi"; es wäre darüber hinaus zur Kontroverse mit Alphonse de Waelhens gekommen, dem belgischen Kritiker des Existenzialismus und der Ambiguität. Eine solche Behandlung von Strukturfragen der menschlichen Existenz hätte durchaus eine traditionelle Professorenlaufbahn ergeben können. "Etre et Néant", und noch viel weniger die früheren Aufsätze, lassen einen Philosophen vermuten, der sich einst dem Politischen verschreiben sollte; denn der SATRESche Ausgangspunkt war das philosophische Problem der HUSSERLschen Intentionalität. Der Form, dem Aufbau nach, und manchmal auch der Problemstellung nach, steht SATRE<sup>R</sup> vielmehr in klassischer Tradition als es auf den ersten Anblick scheinen mag; der "esprit de géométrie" ist bei diesem Philosophen in einem Masse lebendig, dass HEINEMANN, als er<sup>R</sup> von amerikanischer Warte aus den Existenzialismus kritisierte, von SATRE<sup>R</sup> sagen konnte, dass in ihm lediglich ein neuer Philosoph der Existenz erstanden sei, aber nicht ein existentieller Philosoph; (8) und in dem Sinne ist auch die Bemerkung von WAEHLENS zu verstehen, wenn er JASPERS als den eigentlichen Existenz-Philosophen anerkennen will.

Aber statt der philosophischen Gespräche über Ontologie, wozu ein LAVELLE und ein LE SENNE hätten aufmuntern können, statt sich mit GILBERT VARTES ontologischer Duetung seiner Werkes auseinandersetzen ( der SATRES Ontologie als Empirismus verstand und ihn so in die direkte Linie von HUME stellen wollte (9), statt all dieser und manch andern möglicher innerphilosophischen Auseinandersetzung traf sich SATRE mit ROSENTHAL und ROUSSET zu den "Entretiens sufla politique", (10) gab er seinen "Temps modernes" einen stets entschiedeneren politischen Kurs, hoffte durch ein Rassemblement das Proletariat zu

gewinnen und zu befreien, trat in Konkurrenz zur kommunistischen Partei, näherte ich der Friedensbewegung und schrieb seine Aufsätze über "Les communistes et la paix", welche ihm nicht so leicht fielen, folgte doch der dritte Teil erst 1954 auf die vor zwei Jahren vorher erschienenen Arbeiten.

Der Philosoph hatte also seinen eigenen Appell des Engagement ernst genommen, und wenn er sich auch noch einst einem jungen Kritiker gegenüber verwehrt hatte, der SATRE<sup>R</sup> aufforderte, wenn er schon eine Philosophie des engagement vertrete, habe er sich auch zu engagieren, und SATRE<sup>R</sup> dazu meinte, er werde missverstanden - so wurde SATRE hier doch in einem empfindlichen Punkte getroffen. Was BLONDEL von der "action" einst schrieb, dass sie nur durch die Aktion selber gelöst werden können; (11) ob hier nicht das gleiche für das Engagement gilt: dass das Problem des engagement nur durch das Engagement selber gelöst werden kann?

Zwar hatte SATRE in "Etre le néant" geschrieben: "L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est et il n'est pas possible de tirer des impératifs des indications. Elle laisse entre voir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une réalité humaine." (12) Hier spricht SATRE als reiner Ontologe; aber in dem Augenblick, wo der Begriff des "engagement" auftaucht und Bedeutung erhält, sind es die Imperative, die wichtig werden. Denn es muss doch zu mindest erklärt werden, in wessen Namen das engagement vollzogen werden soll. Aber hier zeigt sich die schizoide Haltung von SATRE, nicht der Satre, als unter eines der schwierigsten philosophischen Bücher von heute, ist der echte und auch nicht jener der Dramen und Pamphlete, sondern jener der Widersprüchlichkeit, der zwischen dem Dasein als Professor und einem engagierten kämpferischen Leben schwankt, der problematisch und fragwürdig ist, der aber nur so problematisch ist, weil er einen ehrlichen Zwiespalt lebt, wenn er sich damit auch einem Publikum entfremden muss.

Wenn für SATRE<sup>R</sup> das engagement so schwierig zu vollziehen ist, d.h. ohne "mauvaise foi", dann darum, weil er sich im Grunde nicht inhaltlich fixieren kann. Denn jedes Festhalten, jede Fixation geschieht nach ihm aus der absoluten Freiheit des Menschen, der ja sein eigenes Wesen und Schicksal bestimmt.

Wenn er aber ein engagement vollzieht, dann kann er es nur im Hinblick auf bestimmte Positionen, aber woher würde er das Recht nehmen, sich für diese und gegen jene Positionen auszusprechen? Natürlich gibt es für ihn Begriffe: Europa, Sozialismus, Friede. Aber solche Positionen bereiten ihm Hindernisse. Das letzte Problem für SATRE lautet ja so: wie kann aus einem Begriff der Freiheit heraus, der durch die Negativität bestimmt ist, als "néantisation", als Nichtigkeit erklärt und verstanden wird, eine positio entstehen? Wenn er die Erklärung abgab, dass Frankreich nie so frei gewesen sei, wie während der deutschen Besetzung, dann zeigt sich darin die "negative Seite" seiner Freiheit, in dieser paradoxen Formulierung das, was man die Kraft des Negativen nennen kann, was jedes Land erfährt, wenn es gilt sich gegen einen äusseren Feind zu wehren, was West-Europa in äusserster Masse erlebt hatte, das mit der westlichen Welt zusammen seine Stellung lediglich als negativ kann, nämlich als Abwehr gegen den Osten, und überall dort, wo es um bestimmte Positionen geht, sofort auseinanderfällt oder doch an Kraft und Ueberzeugung verliert - ein Problem, das die Beziehung von Negation und Position betrifft, das dort umso grössere Schwierigkeiten bietet, wo man die Negation als blossen negativen Akt sieht und die Position als bloss positive, und auch dort noch Schwierigkeiten bietet, wo man anfängt von diesen beiden Polen aus ein dialektisches Spiel anfangen zu lassen, dort vielleicht fruchtbarer wird, wo man sieht, dass in aller Negation schon Positionen enthalten sein müssen, notwendigerweise, dass es keine Position gibt, die nicht zugleich immer gezwungen wäre zu negieren, SATRE schien sich in dem Problem der Negativität in einem Masse zu verstricken, dass ein Weiterschreiten auf dem einmal eingeschlagenen Wege kaum mehr möglich war; und der Sprung in die Politik, vielleicht ist dies nichts anderes als der Versuch ein philosophisches Dilemma zu verlassen durch ein tatsächliches Engagement, so etwa, dass uns SATRE statt dem zweiten Band eine "Ethik" seine politische Aktivität gab, die nichts anderes wäre als ein anderer Ansatz, Philosoph seiner Zeit zu sein.

Und dies muss unseren Philosoph-Prätendenten interessieren. Er möchte sich dem engagement nicht ohne weiteres verschliessen; er weiss, dass damit ein moralische Anliegen verbunden ist. Aber es ist im Grunde nicht dieser

ethische Aufruf, den er hört. Verantwortlich sein! Vor wem? Wer besitzt schon letzten Endes das Recht, unseren Philosophen vor den Richtstuhl zu ziehen? Sind die Philosophen nicht die unangenehmsten und ungerechtesten Angeklagten, indem sie immer schon wieder den Richtstuhl in Frage stellen? Hätte der Philosoph nicht seinerseits nicht nur das Recht, sondern die blasphemische Pflicht der Gilde, alle Instanzen, seien es Gott, Geschichte oder die Menschheit zur Verantwortung zu ziehen, was nichts anderer heisst, als zu prüfen, wie es um diese Instanzen steht. Der moralische Aufruf - vielleicht würde ihn der Philosoph befolgen, aber er würde dazu sicherlich andere Beweggründe angeben: er sei gepackt durch die Forderung des engagement; seine Verantwortung entspringe einem inneren Anliegen, Gründe für sein Verhalten angeben zu wollen. Er kenne das stolze Wort von VALERY, man sei nicht da, um verstanden zu werden, sondern um zu verstehen; aber für ihn bestehe die Schwierigkeit darin, dass der Prozess des Verstanden-Werdens und des Verstehens nicht voneinander zu lösen seien. Es könne ihm letzten Endes nicht darum gehen, einen privaten Zugang zur Erkenntnis und zur Wahrheit zu erringen und für sich abzustecken, indem er sich in das Reich seiner Gedanken zurückziehe, sondern er wolle sich der Welt aussetzen, er wolle die Welt versuchen und sich von der Welt versuchen lassen; er wisse, dass andere, vielleicht verzweifelter und vielleicht sicherer, an der gleichen Arbeit seien, und die Beschäftigung schein ihm ein kollektives Unternehmen; worum er sich bemühe, sei ein kollektives, gemeinsames Anliegen, seinen Platz darin möchte er behaupten, in der Geschichte der Wahrheit einige Zeilen, wenn möglich zusammenhängende lesen - wenn er für das Wort "engagement" Wärme empfinde, dann deswegen, weil er keine andere Möglichkeit sehe als in der Verstrickung mit der Welt und den andern zu denken.

Angenommen nun, unser Philosophie-Prätendent nehme sich ernsthaft das Engagement vor, er wolle sich einschalten, er wolle seine Kräfte zur Verfügung stellen, so wie man es gemeinhin versteht: er bezieht Stellung. Nun, sofern dieser Philosoph seine Philosophie als Beruf auffasst, dem man eine bestimmte Stundenzahl im Tag obliegt, wenn man Philosophie als Beschäftigung

ansieht, als Geistesarbeit, von der man sich lösen kann, wenn man aus dem Studierzimmer, der Bibliothek oder dem Seminar kommt; in dem Falle kann man seine ästhetischen Untersuchungen, seine logistischen Uebungen, seine erkenntnistheoretischen Ueberlegungen zurücklassen, so wie man Arbeiten in der Werkstatt zurücklassen kann. Sollte aber dieser Philosophie-Prätendenten auf den Gedanken verfallen, dass Philosophie etwas ist, das wie Gift im Blute kreist, das sein eigenes Leben und das der anderen verseucht, das Unruhe in den Nerven bedeutet, dann wird er nicht ohne weiteres, auf politischem Gebiet wie auch sonstwo, irgend einen Mitglieder- ausweis unterzeichnen, Denn wenn er ein engagement vernehmen sollte, dann kann er es ja nur in seiner spezifischen Art als Philosoph, und darum muss er sich Rechenschaft geben, was für Konsequenzen und was für Möglichkeiten des engagement sich ergeben, mit welchen er sich mehr oder weniger identifizieren könnte, sondern um zu schauen, wie die Möglichkeiten aussehen, Philosoph zu sein im engagement.

Als klassische Partei des engagement kann ja die marxistische gelten; nun erklärten die Marxisten, dass ihre Theorie, der dialektische Materialismus, nicht ein Doktrin sein könne, sondern nur ein "guide pour l'action." Seine Thesen und Doktrinen müssten sich stets ändern, sie würden stets durch neue ersetzt, welche den neuen Umständen der geschichtlichen Situation entsprächen. Und in gleichem Sinne konnte LEFEBVRE, der philosophischste der französischen Marxisten erklären: "Le marxisme se présente comme une sociologie scientifique avec des conséquences politiques," (13) Wobei natürlich die politischen Konsequenzen wichtiger sind als die Tatsache, dass man nur mit einem beschränkten Begriffsschatz auskommt. Wenn nun also unser Philosophie-Prätendent sich hier engagieren würde, dann würde er sicherlich mit der Aufgabe beauftragt, eben mitzuarbeiten an diesem "guide pour l'action", was ihm grundsätzlich sehr zusagen würde, denn Denkarbeit mit der Effektivität kann ihm nur entsprechen. Aber um ein Handbuch des Verhaltens und eine Wegleitung geben zu können, muss man über einige Prinzipien ins Klare kommen. Nun aber gerade dies: Im-Klaren-sein ist ein Zustand; unser Philosoph erfährt die Philosophie nicht als Zustand

sondern als ein Prozess, als der Versuch ins Klare zu kommen; er würde nun also versuchen ins Klare zu kommen über Begriffe wie "geschichtlicher Prozess", "historische Aufgabe." Damit würde er aber nicht nur nicht einen Beitrag leisten zum "guide pour l'action", sondern würde jede solche Beschäftigung stören. Denn unsicher zu sein, während die andern sicher sind, das ist ein gefährlicher und bedrohlicher Zustand für die andern, abwägen und immer noch weiter fragen, das ist eine grundsätzliche Beleidigung jener, die schon wissen, was zu tun ist, die im Klaren sind. Denn unser Philosoph würde sich mit den ausserwissenschaftlichen Momenten dieser "sociologie scientifique" befassen, und es würde sich zeigen, dass eine bestimmte metaphysische Konzeption ihr zugrunde liegt, so wie COMTE mit seinem Positivismus einer der grossen Metaphysiker des 19. Jahrhunderts war. Mit solcher Beschäftigung und solcher Analysen aber wäre unser Philosoph kaum mehr heimisch, denn wenn die geschichtliche Stunde ruft, wenn die andern schon bereit sind zu handeln, wenn die andern vom Philosophen verlangen, dass er nun deutlich sage, was zu tun sei, auch wenn sie ihn noch aufmerksam machen, er könne dies nur tun in direkter Verbindung mit der Masse und dem Proletariat, denn diese seien das Schwergewicht, welche die Geschichte bestimmen, und die marxistische Theorie sei nur das Bewusstwerden der Wünsche und Tendenzen der Masse, das habe schon LENIN gelehrt - da müsste sich unser Philosoph inkompetent erklären, den guide abzugeben, er könnte nur sagen: wenn ihr so und so handelt, dann tut ihr dies aus diesem oder jenem Grund und ihr fundiert euch in der oder jener metaphysischen Konzeption und bei dieser Metaphysik sehe ich dieses Probleme und bei jener jene.

Keine Anleitung geben zu können, das hängt nun aber nicht grundsätzlich mit der speziellen inhaltlichen Interpretation des Menschen und seiner geschichtlichen Rolle durch den Marxismus zusammen, in jenem Sinne nicht, als auch bei einer andern Interpretation und Sinngebung unser Philosophie-Prätendent vor die gleichen Schwierigkeiten gestellt wird. Angenommen, er würde um die Kreise von "Economie et humanisme" (14) gehören, was anderen denn als der "guide des militants" würde ihm zunächst offerieren - ein guide .."pour répondre à l'attente des chrétiens et des non-croyants par une déclaration

nette au sujet des problèmes les plus actuels." Was könnte einen Philosophen mehr berühren als die eindeutigen Antworten, welche sagen, dass es um die Dinge so und nicht anders steht, und auf diese Weise könnte er erfahren: "Est spirituel tout ce qui vient de l'esprit" und des weitern "l'esprit est irréductible à la matière. <sup>st</sup> Même uni à la matière comme dans le composé humain il est autre ordre, transcendant." (15) Das sind doch eminent philosophische Sätze. Aber gerade hier könnte ja unser Philosoph wieder nicht mitmachen. Natürlich würde man ihm erklären, es gehe ihm ein politisches Sensorium ab, man brauche einen Katechismus für die Militanten, man müsse die Wahrheit auf Schlagworte reduzieren, um sie effektiv werden zu lassen - aber unser Philosoph hätte nicht einmal richtig zugehört, denn ihn hätte schon längst beschäftigt, was das heisse "composé humain", eine Reihe von philosophiegeschichtlicher Erinnerungen hätte er schon aufgestellt, und er hätte Beziehungen zu Systemen und Problemen aufgezeigt, und wie er "Schlagwort" hörte, da hätte er genickt, und er hätte gesagt, es sei tatsächlich an ihm Schlagworte aufzulösen, wobei Schlagwort sehr weit zu nehmen sei, alles jenes, wo man schlagende Beweise liefert, wo man die Wahrheit kondensiert weitergeben kann, in Extraktform, überall dort, wo unbestritten und hundertprozentig ein Wort für die Wahrheit stehe, stehe ein Schlagwort, und unser Philosoph hätte nicht richtig begriffen, wenn man ihm gesagt hätte, er sei auf diese Weise nur zersetzend.

Nun kann man dieses Problem des Sich-Engagierens auch unter einem andern Leitwort sehen, jenem von der Beziehung zwischen Denken und Handeln, wobei die valeur auf dem Handeln liegt; RENE GUENON hält ja das Primat des Handelns als eine der wichtigsten Ursachen für die Krise der Neuzeit; das ist die Opposition, die sich ihre Gründe aus der östlichen Weisheit holt und der Meditation. Dieses Primat des Handelns geht bei einem MOUNIER so weit, dass er von seiner Bewegung des Personalismus sagen kann: "Le meilleur sort qui puisse arriver au personalisme c'est qu'ayant réveillé chez assez d'homme le sens total de l'homme il disparaisse sans laisser des traces tant il se confondrait avec l'allure quotidienne des jours." (16) Was hier also Arbeit des Philosophen ist, besitzt nicht einen Eigenwert, als solche, sondern nur insofern als es in Alltags-Realität umgesetzt, werden kann,

das philosophische Denken als solches ist abgewertet, wird durch seinen Nutzwert bestimmt. Nun ist es auch beim Personalismus, und nicht unähnlich operiert der Marxismus, so, dass er sich nicht als System, als geschlossene Doktrin ausgeben will und es auch nicht sein kann: "Ce qui rend à certains le personalisme insaisissable c'est qu'ils cherchent un système alors qu'il est perspective, méthode, exigence." (17) Dieser Personalismus jedoch schämt sich seiner metaphysischer resp. religiöser Voraussetzung nicht, er ist zugegebener Massen christlich-katholischer Natur. Und wiederum nicht unähnlich führte SATRE aus: "L'existentialisme n'est qu'une manière d'envisager les questions humaines en refusant de donner à l'homme une nature fixe pour toujours." (18)

Unser Philosoph vor der Politik kann also einen deutlichen Trend feststellen: überall, wo die Aktion anfängt eine Rolle zu spielen, überall, wo das Engagement von Bedeutung wird, kann es kaum mehr so gehen, dass man schon ein definitives Bild und eine fertige Konzeption entwirft, sondern dass man schon eine Gewichtsverschiebung vornimmt, dass man den Akzent auf das verschiebt, was man Methode, Perspektive, manière d'envisager nennt; das heisst nicht, dass man diese Art der "Methodologie" loslöst und für sich nimmt als ob sie nicht zu bestimmten Ideen und Konzeptionen gehörten; diese Relation ist nicht zu leugnen, denn sie ist notwendigerweise vorhanden; sie ist etwa beim Marxismus in jenem Grade vorhanden, dass zwischen den nicht als Glaubenssätzen eingestandenen Fixationen (wie der Erlösung durch das Proletariat) und der angegebenen Methode der ständigen Analyse der geschichtlichen Situation eine solche Diskrepanz entsteht, dass der Marxismus gerade zu einer der reaktionärsten Positionen werden konnte, nämlich zu einer blossen Ideologie, zu Philosophemen einer wirtschaftlichen oder sozialen Gruppe, die praktisch schon in einer geschichtlichen Situation lebt, die ganz anders ist als jene, gegen welche sie kämpft; anders ausgedrückt: der Marxismus französischer Prägung entzieht sich durch seine inhaltlichen Bindungen gerade das Moderne und Aktuelle seiner Methode und seiner Perspektive, seiner philosophischen Haltung; einer tatsächlichen Dialektik zwischen Denken und Umwelt. Wenn unser Philosophie-Prätendent diese drei Positionen des Marxismus, des Personalismus und des Existentialismus Satreschen Form

zusammennimmt, dann eben deswegen, weil alle drei versuchen entschieden von einem Philosophieren in Inhalten und Essenzen und Wesenheiten wegzukommen, weil sie sich an das Problem machen, die Geschichtlichkeit für das Denken zu adoptieren, weil sie den Philosophen in der nicht-oder unphilosophischen Welt zu lokalisieren suchen - ein Problem, das unseren Philosophie-Prätendenten beschäftigt.

Wenn also engagement bedeuten würde, Lehrer zu werden, Richtung zu weisen, einen guide pour l'action zu schreiben - dann könnte unser Philosophie-Prätendent kein engagement beziehen. Und dies etwa nicht nur deswegen, weil er die Wahrheiten, welche dann solche Richtungs- und Wegweiser ermöglichen, noch nicht gefunden hat, sondern noch aus einem zurückliegenden Grunde: dass er ausgesprochen skeptisch wäre, wenn einer auftreten würde, der sagen könnte, er hätte die Prinzipien gefunden, er besäße die Ideen, nach welchen die Welt geordnet werden müsse; es gibt nichts engstirnigeres und grausameres als Philosophen, die aus dem Reich der Ideen heraus die Politik ordnen wollen, PLATO hat das Beispiel gegeben mit seiner Republik; und es ist nicht zufällig, dass bei einem Philosophen des absoluten Geistes und der Ideen wie bei HEGEL der Staat eine so zentrale Bedeutung erhält, so kann HEGEL angesichts einer konkreten geschichtlichen Situation erklären: "Der gemeine Haufen des deutschen Volkes nebst ihren Landständen, die von gar nichts anderem wissen, und denen die Vereinigung derselben etwas ganz Fremdes ist, müsste durch die Gewalt eines Eroberers in eine Masse versammelt, sie müssten gezwungen werden, sich zu Deutschland gehörig zu betrachten," nur wenn man der Ideen richtig sicher ist, kann man die direkten Ratschläge geben" durch die Gewalt" und "sie müsste gezwungen werden." (19)

Die PLATO-HEGEL-Position soll als Kontrapunkt dienen. Denn gerade dies, wollen ja eigentlich die Philosophen des "engagement" ausschalten. Denn bei HEGEL und PLATO werden zwei Schritte gemacht; zuerst wird festgehalten, wie die ideelle Welt aussieht und wie sie aussehen soll, und dann wird auf Grund der Erkenntnisse an die Ordnung eben dieser Welt geschritten. Diese beiden Schritte müssten nun eigentlich zusammen genommen werden: die Welt ordnen und die Reflexion darüber, das Denken, wie die Welt aussehen sollte, und die Erfahrung, wie sie sich gibt - das kann nur in einem unlösbaren

Konnex geschehen: das würde konsequent engagement heissen, sich nicht durch die Erfahrung alles diktieren lassen, denn jede Erfahrung ist von einem Hof und Trabanzenzug von Unklarheiten und Dunkelheiten umgeben, und sich auch nicht von den Ideen diktieren lassen, denn diese sind nicht minder von einem Trabanzenzug von Unklarheiten umschart; das Kräftespiel, das zwischen beiden besteht, ist das eigentliche Feld des engagement, das entsprechende physikalische Bild wäre das Kraftfeld. Und wenn unser Philosophie-Prätendent sich lokalisieren möchte, dann wäre es eben in diesem Kraftfeld und zwar unter einem spezifisch philosophischen Vorzeichen, jener paradoxer Wille, die Welt distanziert zu umarmen.

Wenn also engagement bedeuten sollte, dass unser Philosoph sich mit irgend einer Gruppe oder einer Partei oder einer Bewegung verbinden sollte, dann würden sich bei ihm Bedenken melden; gegen die bezogenen Positionen würde er Position beziehen, insofern nämlich, als er die Fundamente oder die Fundierung dieser Positionen mikroskopieren würde, das heisst, diese mit Fragezeichen zu durchlöchern, das heisst aber bereits einen Schritt über diese bezogenen Positionen hinaustun, schon immer umfassender sein, als das abgegrenzte Gebiet einer bestimmten Stellungsbezuges sein kann. Seine Beziehungen wären also negativer Art, aber diese können nicht minder bindend sein; denn das, wogegen man sich absetzt, ist untrennbar verbunden mit der eigenen Profilierung.

So wird man auch verstehen, wenn unser Philosoph-Prätendent sich den Satz von PEGUY merkt: "Une grande philosophie n'est pas celle qui prononce des jugements ~~définitifs~~<sup>ethiques</sup>, qui installe une vérité définitive. C'est celle qui introduit une inquiétude, qui ouvre un ébranlement." (20)

## HAERESIE ALS AUFGABE.

Irgendwo scheint sich die Wahrheit schlecht mit dem Kader-Geist zu vertragen. Die Kader dulden keine Haerektiker. Nun ist aber die Haeresie eine der wenigen Hoffnungen unseres Philosophie-Prätendenten. Nicht dass er sich sehr viel erhoffte von irgendwelchem out-sider-Tum oder dass er mit der Distanz kokettierte - gewöhnlich sind es ja die andern, die sich distanzieren und die dies dann einem übelnehmen; wenn der Philosoph am Kader beteiligt wäre und dann anfängt zu denken, dann ist er ja immer radikaler und konsequenter als die andern, und das ist schon der versteckte Angriff des Philosophen und seine Provokation. Da werden so viele Fragen und Antworten als Wechselgeld in Umlauf gesetzt, und wenn unser Philosophie-Prätendent dann kommt, hält er sich über den Wert der Währung auf, da fühlen sich alle Rentiers philosophischer Ideen bedroht.

Es ist ein packendes Schauspiel, rührend und wie manches rührende manchmal kläglich, wenn man verfolgt, wie einzelne sich einen einsamen Standort suchen müssen und sich dann vielleicht mit ein paar andern zusammenfinden. Da kämpfte man in der Volksfront, schrieb gegen das faschistische Spanien, war in der Resistance, war Gefährte der Kommunisten - und sieht sich dann eines Tages plötzlich gezwungen sich zurückziehen zu müssen, wegen eines engagement, das weiter verpflichtet - so haben sich ein VERCORS, ein CLAUDE AVELIN, LOUIS-MARTIN CHAUFFIER und JEAN CASSOU zurückgezogen und unter dem bezeichnenden Titel ein Werk veröffentlichten "L'heure du choix" (1): es war die Wahl zwischen einer Gemeinschaft, einer Gruppe, hier der kommunistischen Partei, welche sie lieber verliessen und die Emigration der Intellektuellen à l'écart auf sich nahmen; sie haben sich wieder gefunden, Jahre später, zu einem andern Gemeinschaftswerk "La voie libre", (2) worin sie von neuem bekräftigen: " Ils les <sup>communistes</sup> ~~communistes~~ prétendaient appliquer leur diversité personnelle, la sincérité de leur conviction et la liberté de leurs jugement. Les communistes dont ils étaient constamment sur le plan d'action les compagnons de route parurent alors hésiter à leur accorder ce droit." Dass der Anlass zu einer solchen Distanzierung und einem solchen Bruch in der verschiedenen Beurteilung des Staates von TITO war, ist im Grunde für

uns ohne Bedeutung. Das Problem stellt sich vielmehr nach dem Aufsatz von AVELLIN als solches der "Vérité et réalisme"; es ging nicht darum, ob man eine Situation richtiger oder klüger beurteilt hatte, richtiger als die "Leader und die Offiziellen und dass man sich als Unverständener nun schmol-  
lend zurückgezogen hätte, sondern es ging um das Problem der Wahrheit in der Politik. Sicherlich, wenn man die Geschichte der kommunistischen Partei Frank-  
reichs kennt, und nachdem ROSSI seine "Physiologie du parti communiste français"  
geschrieben hat, ist dies möglich, kann es einem ja nicht mehr wundern, wenn die dialektischen Wege keine geraden sind: da ist die Schwenkung nach dem MOLOTOV-RIBBENTROP-Pakt und der eigentlich kommunistischen Einsatz in der Resistance nach dem Juni 1941; also hätte man das Problem der Wahrheit im Politischen schon früher stellen können, aber darüber soll man nicht markten; für unseren Philosophie-Prätendenten ist wichtig feststellen zu können, dass es im Politischen ein Wahrheitsproblem gibt: "Il ne suffit pas d'être le plus fort: Encore faut-il être le plus juste, le plus libre et le plus véridique," postulierte JEAN CASSOU. Und hier taucht nun etwas auf, was unseren Philosophen noch weiter und entscheidend beschäftigen könnte: ob in solchen Augenblick nicht die Philosophie geboren wird, wo unter Einsatz und Distanz einer sich dafür entschiede "être le plus veridique"; also nicht, dass die Philosophie dort geboren würde, wo man ein Studium mit Büchern beginnt, sondern wo einer sich solidarisch erklärt mit einem unentwegten Suchen nach der Wahrheit und zwar inmitten einer bestimmten Situation, mitten im Gespött und im Lärm vielleicht; natürlich wird hier die Haltung der Philosophen wichtiger, als der konsequente Gedankengang, nicht dass man auf diesen verzichten könnte, aber diese erhält eine Kraft der Ueberzeugung erst dadurch, dass eine solche Philosophie als Akt geschieht, indem solch ein Entschluss gefasst wird, être le plus veridique" - und im Superlativ liegt die Bescheidenheit, denn man ist weniger, wenn man der "wahrhaftigste" sein will als wenn man " der wahrhaftige" ist. Philosophie wäre hier unlösbar verbunden mit einer Lebenssituation, nicht dass ein Bruch, eine rupture als solche schon genügend würde, aber sie wären die Wehen der Philosophie.

Wenn man sich aber nun wie diese vier französischen Autoren trennt, dann

muss man Wirkungskraft verlieren, es ist einem ein Grenium genommen, innerhalb welchem man wirken könnte, und dann sieht man auch MARTIN-CHAUFFIER und VERCORS doch irgendwie um die kommunistischen Töpfe streichen, in der Hoffnung, doch noch einmal Gnade finden zu können. Man kann dies als bloße persönliche Schwäche sehen, aber es zeigt sich darin mehr: Nämlich die Erfahrung, dass man im Politischen nicht als einzelner, sondern nur in Gruppen wirksam sein kann. Ist denn nicht das Zusammengehen, oder das Zusammengehen mit den andern in der Politik eine erste Bedingung. Ein VERCORS oder ein MARTIN-CHAUFFIER - gäbe es für sie denn nicht andere Möglichkeiten, als ausgerechnet mit dem "fils du peuple" THOREZ zu sympathisieren. Etwa LEON BLUM? Der doch schon einmal versucht hatte, eine gemeinsame Front zu errichten, der in "Blick auf die Menschheit" den allgemeinen Fundus seines Sozialismus dargelegt hat, der 1945 ein versöhnliches Manifest des Sozialismus schrieb, worin er statt von "lutte des classes" von "action des classes" sprach (3) sein Beitrag zur Ermöglichung einer gemeinsamen politischen Aktion. Aber diese Fragen sind ja falsch gestellt. Denn es kann ja kaum um die Stellungnahme zu dieser oder jener Partei gehen. Sondern es handelt sich im Grunde um etwas ganz anderes: eine latente Feindschaft, die sich gegen jede Partei richtet; diese Feindschaft wird noch keineswegs überbrückt, indem man von "rassemblement" oder "mouvement" spricht, aber mit solchen Begriffen kommt doch die Distanz zum klassischen Parteiensystem zum Ausdruck. Die klassische Partei tritt auf mit einem Doktrin, mit einer bestimmten Präambel, welche zeigen soll, wes Geistes Kind man ist. Es zeigt sich allerdings; heute in den USA, dass eine ganz andere Art von Partei möglich ist, wo es Mühe machen würde zwischen den bestehenden Parteien einen fundamentalen Unterschied in den geistigen Voraussetzungen aufzuzeigen - etwas, das man in Frankreich kaum antreffen würde, wo das klassische Parteiensystem auf die Spitze getrieben und ad absurdum bis zu einem Verbalismus geführt wird. So kommt es, dass eine SIMONE WEIL stellvertretend fordert: "Die unmittelbar praktische Lösung ist die Abschaffung der politischen Parteien. Es bleibt nichts anderes übrig, als ein öffentliches Leben ohne Parteien." (4) Nun hat ja ein LENIN mit nicht minderer Ueberzeugung gegen die Parteien

gesprochen, und eines seiner besten Handbücher zur Revolution, die "Kinderkrankheit des Kommunismus", (5) zielt darauf hin zu beweisen, dass trotz der Verurteilung der Parteien, der Kommunismus sich als Partei konstituieren müssen weil ihm so einzig die Möglichkeit gegeben werde, auf parlamentarischen Wege die parlamentarischen Demokratien zu zerstören. LENIN empfiehlt also zur Partei zu greifen, um die Partei zu zerstören - das ist nur die Kehrseite des Problem: wenn ich gegen die Parteien aufrufe, was soll ich dann unternehmen, ohne dass ich wiederum Leute um mich schare, und die Gefahr, dass ich dann einfach eine neue Partei gründe, ist in jenem Grade vorhanden, als es beinahe wie eine Gesetzmäßigkeit angesehen werden könne, dass der Feind, gegen den ich ankämpfe, mit seinen Waffen mich zwingt zu gleichen Waffen zu greifen - auf einer andern Ebene: man meint, da der Osten eine schlagkräftige Ideologie besitze, müsse der Westen eine ebenbürtige Waffe haben, ebenso eine schlagkräftige Ideologie, und dabei übersieht man, dass man gerade in dieser Anpassung an den Osten eine Annäherung vollzieht, die viel gefährlicher ist und verräterisch ist gegenüber dem, was man sich zu retten anschickte; und noch einmal auf anderer Ebene: GANDHI bewies, dass man sich von den Waffen seines Gegners, hier der Gewalt, nicht überzeugen lassen muss. Wenn es aber keine Parteien geben soll, dann muss es doch mindestens Gruppenaktionen geben. In dem Sinne spricht denn auch SIMONE WEIL von zwei "groupements", die an Stelle der Parteien treten sollten: "les groupements d'intérêts" und "les groupements d'idées". Ideengruppierung? Da müsste an eine Ideengruppierung wie den Surrealismus gedacht werden, wohl war diese Bewegung rasch ohne weiteren Erfolg wieder zusammengebrochen, und doch ist diese Geschichte illustrativ. Denn der Surrealismus wollte keineswegs bloss eine künstlerisch-literarische Bewegung sein, sondern hatte ein allgemeines politisches-weltanschauliches Programm vertreten, das zum Teil nahe an den Anarchismus heranrückte. Es ist eine bezeichnende Entwicklung, welche die Surrealisten zum Teil nahmen; sie vertraten zunächst eine ausgesprochene Bindungslosigkeit: "il faut détruire," die Familie, den Staat, die Gesellschaft, alles sollte zerstört werden, jede Bindung aufgehoben. Die gleichen Leute, welche dies vertraten, arbeiteten dann später in den kommunistischen Redaktionen, also

an einem Ort, wo sie nun in einer Masse gebunden waren wie wohl sonst nirgends; wer radikal anfängt und radikal aufhört, hört gewöhnlich auf der entgegengesetzten Seite radikal auf. Um solche Ideengruppierung kann es sich bei SIMONE WEIL nicht handeln; sie führt denn auch entscheidend aus: "les pensées doivent être fluides plus ou moins". Fluide - das darf hier keineswegs pejorativ verstanden werden, nicht alles, was fließend und flüssig ist, ist auch schon verschwommen; sondern es ist bei ihr eine Beweglichkeit gemeint, eine Möglichkeit offen gelassen, Ideen zu verändern, anzupassen, um sie der Erfahrung, der historischen Situation entsprechen zu lassen, nicht im Sinne eines Verrates, sondern im Sinne einer grundsätzlichen Möglichkeit, nicht abgeschlossen zu sein; es sollen Ideen da sein, sie sollen aber nichts gemein haben mit dem Starren, dem Doktriniertsein, das immer nur Vergewaltigung der Wirklichkeit sein kann; diese "pensées fluides" sind das Korrelat zu einer soziologischen Struktur der "open society".

"Und ich versuche zu begreifen, warum ich so bin und woher mir diese unheilvolle Gabe kommt, mich keiner der grossen menschlichen Bewegungen anschliessen zu können" - (6) diese bange Frage von ROMAIN ROLLAND, unser Philosophie-Prätendent würde sie verstehen, und er würde sich erinnern, dass schon der junge ROLLAND in seinem frühesten Tagebuch die Maximen seines Handelns aufstellte: nie untätig sein, und dann: stets einen einsamen Kampf zu führen, weil jedes Sich-Identifizieren mit einer Gruppe schon Verrat bedeute - eine unheilvolle Gabe; wenn sie ROLLAND unheilvoll nannte, dann etwa nur in Bezug auf seine eigene Person, weil dies Einsamkeit bedeutet? Wohl kaum, denn es ist eine Gabe, die tatsächlich unheilvoll sein kann; nicht nur insofern, als die Absicht ganz rein und edel zu sein, nicht dem Pastoralen entgeht, der Wille sich ganz treu sein, oft Verrat an viel anderem bedeutet, sondern weil - in diesem Falle von ROLLAND - die Gabe des Pazifisten nicht so eindeutig ist; natürlich, wenn man einen vor die Alternative stellt, ob er für den Frieden oder für den Krieg sich entscheide, wem würde die Antwort schwer fallen? Unentwegt für den Frieden plädieren - aber gäbe es nicht ein Kapitel über den Beitrag der Pazifisten der Zwischenkriegszeit zur Katastrophe?

"Embarras du choix" (7) nannte es BRICE PARAIN, als er seine Aufsätze sammelte - Hindernis, Verwirrung, Verlegenheit, Mühe der Wahl; und er kommt

zur Ueberzeugung: "La France ne pourra retrouver un peu de sa souveraineté temporelle qu'à la condition de reconquérir d'abord son autonomie philosophique..." "C'est pourquoi il vaut mieux en ce moment écrire à la France que lui parler." (8) Wenn man diese Einleitung liest, dann führt es nicht erwartungsgemäss auf eine "autonomie philosophique" hinaus; "embarras" - PARRAIN, für den ein Grundproblem stets die Beziehung der Sprache zur Existenz war, kommt von der Sprachphilosophie zur Pädagogik und seine Forderung geht auf eine Erziehungsreform hinaus.

Heure du choix, Embarras du choix, La voie libre, der einsame Kampf von ROLAND, die groupements d'idées von SIMONE WEIL - unser Philosoph fühlt sich hier verbunden, weil er sieht, dass PANNOWITZ vielleicht nicht unrecht hat, wenn er sagen konnte: "Man muss überall aus einer einfachen Religion des Menschen heraus handeln, als eine Gemeinschaft nie Organisierter und nie Organisierbarer." (9) Diese Gemeinschaft der nie Organisierbaren, - unser Philosoph würde als einer ihrer wichtigen Rechte jenes aufstellen: jederzeit Häretiker werden zu dürfen. "Heresy, yes; conspiracy, no" lautete die Formel von SIDNEY HOOK. "A conspiracy, as distinct from a heresy, is a secret of underground movement which seeks to attain its ends not by normal political or educational process but by playing outside the rules of the game... A heresy does not shrink from publicity." (10) Nur dadurch wird man ja ein effektiver Häretiker, indem man die "publicity" nicht meidet, sondern sie gerade sucht, nur auf dem öffentlichen Forum hat es Sinn, ketzerisch zu sein. Diese Häeresie - es ist die rupture, der Bruch das sich plötzlich ganz ausserhalb zu stellen, ganz von neuem anfangen, als sei man eben von einem andern Stern gekommen und gehe nun daran diese Welt zu betrachten und von ihr Kenntnis zu nehmen, ein Bruch mit allem, was heimisch sein könnte. Aber es ist nun nicht so, dass man nur einmal diese Wehen erlebt und dass man dann eine kleine Philosophie grossziehen kann, bis sie mündig wird, sondern diese Wehen scheinen immer wieder mit der Philosophie verbunden zu sein, weil diese eben viel mehr ein Ereignis ist, das ein und ausbricht als eine Reihe zusammenhängender Sätze.

## DIE ENTTAUSCHUNG DURCH DAS ABSOLUTE .

---

Die Wirrnis der Wahl, die Zerrissenheit und das Ausgespanntsein zwischen einzelnen Positionen - es wird auf die verschiedenste Weise gelebt - ALBERT CAMUS variiert das Thema, und in der Spannweite seiner Problematik ist er repräsentativ:

Unser Philosoph-Prätendent nimmt zwei Werke von CAMUS, welche 1954 erschienen sind: "Actuelles" und "Eté." (1) Actuelles II ist ein Sammelband von Aufsätzen, Pamphleten, Einleitungen zu andern Autoren, Artikel aus Zeitungen und Revuen, Interviews. Aktuell - damit wird der Kreis abgesteckt für diese Arbeiten; sie sollen zeitnah, dem Augenblick-Dringlichen nachgehen, sie sollen Teilnahme an den politischen und ideologischen Auseinandersetzungen sein. Es ist der Tribut, den CAMUS dem engagement entrichtet. CAMUS war für diese Forderung ja nicht taub gewesen: er kämpfte in der Résistance, er wurde nach der Befreiung einer der wichtigsten Mitarbeiter am Combat. Diese Actuelles II sind nun sein Rechenschaftsbericht über seine Verpflichtungen und Bindungen von 1948 - 1953, so wie ein Actuelles I sein rapport moral über 1945 - 1948 war. Aus den Actuelles II kann unser Philosoph sehen: CAMUS kämpfte für die Freilassung des Kommunisten Henri Martin, da die Demokratie auch ihren Feinden alle demokratischen Rechte uneingeschränkt gewähren müsse; er kämpfte gegen die Aufnahme von Franco-Spanien in die UNESCO; er kämpfte gegen die Vergötterung von MARX, gegen die Pharisäer der Gerechtigkeit. Aber die Frische, die dem ersten Bande der Actuelles eignete, fehlt. Vieles wirkt im zweiten Band als Wiederholung, Themen, die einst gefielen, werden ausgetragen. Man hat den Eindruck, als müsse Camus sich manchmal selber von der Notwendigkeit überzeugen, aktuell zu sein. Ein umfangreicher Teil der Aufsätze ist an Rezensenten, an katholische und kommunistische Kritiker gerichtet, welche den "Homme révolté" schlecht oder nicht im Sinne des Autors lasen. So ist das Aktuelle stellenweise zum Persönlich-Aktuellen geworden.

Aber darin zeigt sich vielleicht CAMUS exemplarisch als der auf eine persönliche Stellung gedrängte Intellektuelle, dem das Wirken in einem weiteren Kreise versagt blieb, der sich selber ein solches Mitwirken sogar versagte, um das sacrificium intellectus nicht vollbringen zu müssen, der nun

eine persönliche, individuelle Position ausbaut und diese verteidigt. Ist es nicht bezeichnend, dass ihn nicht die Partei-Revolutionäre interessieren, nicht die Organisierten, sondern die Terroristen, welche einzeln und nach der Theorie des Anarchismus ihre Akte der Gerechtigkeit vollziehen. Als Esprit 1948 eine Sondernummer herausgab über CAMUS, tat sie es unter dem Titel: CAMUS am Scheideweg. Die damals noch katholische Zeitschrift meinte, dass mindestens einer der Wege zum Christentum führe. Aber CAMUS hat sich nicht entschieden, weder für eine religiöse noch für eine Parteidoktrin. Aber kann man am Scheideweg verharren, ohne nicht einfach am Ort zu treten? Oder sollte die Entscheidung im Sinne eines "privaten Mythos" fallen, wie ihn der "Mythe de Sisyphe" darstellt? Dann sicher nicht mehr in der damaligen Form. (2)

Denn damals wurde das Absurde verherrlicht, der blossen Quantität der Erlebnisse das Lob geredet, die Grundstimmung war, dass alles keinen Sinn habe, ausgehend von der Frage, ob der Selbstmord eine Lösung darstelle. Der Mythos des Absurden wurde durch den der Révolte abgelöst, nicht dass dieser neue Mythos des Homme révolté eine Richtungsänderung wäre, aber der Akzent wird wesentlich verschoben: Nein-Sagen und Empörung als wesentlich menschliche Haltung. In Actuelles II schreibt CAMUS: "Wir verlassen die nihilistische Epoche, man muss eher den Hoffnungen dienen denn der Gewissheit der Zersetzung." (3) Das sind Sätze, die ebenso gut als Leitmotiv über der von CAMUS herausgegebenen Buchreihe "Espoir" stehen könnte; man hofft, man sei über dem Nullpunkt; wenn aber eine neue Epoche anfängt, dann braucht man neue Götter und neue Werte, es genügt nicht festzustellen: "eine neue Moral ist möglich, aber es wird viel kosten...; es genügt nicht seine Zeit zu kritisieren, man muss ihr eine neue Form geben, eine Zukunft." (4) Ueber die Richtigkeit und Notwendigkeit solcher Sätze wird man zunächst nicht streiten. Aber wie soll diese Moral aussehen? Welches werden ihre Leitsätze sein? Nach welchen Prinzipien soll die Aktualität beurteilen? "Die einzige Leidenschaft, die den homme révolté treibt, ist die Wiedergeburt." Der Wiedergeburt wessen? Einer neuen empörerischen Haltung? Muss aber nicht jede Empörung im Namen von etwas geschehen? Etwa hier lediglich im Namen der Empörung selbst? Vorläufig lässt sich das Vage und allgemein

formulieren: "Mit der Zeit grüsste ich die Macht, schöpferisch zu sein, und die Ehre zu leben."

"Honneur de vivre" - dieses Thema wurde im letzten, 1953 geschriebenen Aufsatz, der unter dem Titel "Eté" gesammelten Essais wieder aufgenommen: Amour de vivre. Es handelt sich um ein Bordbuch: "das Meer treibt und ruht; so müsste man lieben, flüchtig und treu; ich heirate das Meer." Das Meer erweckt hier nicht den "Geschmack nach der andern Welt", wie ihn CLAUDEL seinen Columbus fühlen liess; denn es gibt nichts zu dentdecken, ausser dem Sich-treiben-lassen-können. "Köstliche Angst zu sein, auserlesene Nähe der Gefahr, deren Namen wir nicht kennen." Da spricht nicht mehr Sisyphus, eine andere Sagengestalt wird geweckt; Prometheus. Es ist aber der Prometheus, der schon einmal am Kaukasus hing, der aber dennoch ein zweites Mal das Feuer stehlen würde. Haltungs- und stimmungsmässig sind diese von 1939-1953 geschriebenes Essays den Aufsätzen von Actuelles entgegengesetzt. Zwar sind alle CAMUS-Begriffe da, aber sie machten eine Luftveränderung mit, es flimmert und sie sind glasig; wie die Ruinen in der nordafrikanischen Landschaft sind die Relikte.

Denn der Sommer in Nordafrika, wo CAMUS seine Notizen macht für Eté, ist eine träge Jahreszeit, wo die Gedanken das Gehirn nicht schwer belasten. Das Gepäck führt nicht die Last der Reflexien mit sich; denn diese Städte bieten der Reflexion nichts, der Leidenschaft alles: Alger, Oran, Tipasa, Städte ohne Vergangenheit, fürwelche CAMUS eine guide schreibt, "Orte ohne Seele und Zuflucht," Da bleibt Paris zurück mit seiner Narvigkeit, die Temps modernes und die Humanité, zurückbleibt das engagement und Actuelles I und II.

Diese Sommeraufenthalte bedeuten für CAMUS Abkehr und Rückkehr. Persönliche Rückkehr zuerst ins Land seiner Kindheit; so finden sich Töne der Sehnsucht und der Melancholie. Ferner ist aber Nord-Afrika Rückkehr in vitalere, ursprünglichere Schichten den Menschen, ins Erdhafte, es ist Abkehr vom Geschichtlichen, vom Aktuellen: barbarie heureuse. Das ist die Sehnsucht nach der Primitivität, die man auch als Ursprünglichkeit verstand, der Wunsch nach einem Leben, das sich nicht in Frage stellt, nach der Sicherheit im Vitalen, man berauscht sich am Gewaltig-Einfachen und am Gewaltttätigen.

Es ist der bald achtzigjährige Traum der europäischen Intellektuellen, in geographischen Fernen erlöst zu werden. Zuletzt bedeutet aber Nordafrika thematische Rückkehr, Rückkehr auf seine Aufsätze von 1939 "Noces" - die Wiedereroberung des Paradieses, die Hoffnung, wieder unschuldig zu werden, als ob HEGEL nicht deutlich gemacht hätte, dass der Stand der Unschuld nicht durch eine Rückkehr, sondern nur durch ein konsequentes Weiterschreiten im Geiste möglich ist, oder wie es KLEIST sagte: den zweiten Sündenfall tun.

\*

Man nimmt von dieser Rückkehr Kenntnis, man stellt mit Erstaunen fest, dass diese Afrika-Aufsätze sich über die ganze Epoche des Absurden und der Revolte erstrecken, man ertappt gleichsam den CAMUS der Actuelles auf Urlaub, wo er seinen Zustand besingt, befreit zu sein, nicht zuletzt befreit zu sein vom ideologischen und politischen Alltag. Es gab also die ganze Zeit ein Refugium, wohin sich der aktuelle Kämpfer zurückzog, "ein bitteres Vaterland", aber immerhin Vaterland, das sicherer und fester zu sein scheint als die Pariser Tagesdiskussion. In diesem Vaterland geschah das Wunder eines blühenden Mandelbaumes, das ist weniger lastend als die Bomben von Yvanek aus "Les Justes". "Mitten im Winter lernte ich endlich kennen, dass in mir ein unbesieglischer Sommer wohnt."

Worin beruht nun die Verführung des sommerlichen Nordafrikas? "Es ist ohne Zweifel die Einsamkeit und vielleicht die Kreatur." Weitere Epitheta sind: Das Leere, die Langweile, ein gleichgültiger Himmel. Das Leere ist aber nicht das Sinn-Entleerte, wo noch eine menschliche Regung hineinspielt, sondern jene klare, reine Leerheit, wie sie auf den früheren Bildern CHRICO und TANGUY zu finden ist, wo keiner der Gegenstände Aufgabe hat, Fülle zu geben, sondern nur an die Absenz von etwas erinnern soll. Alles fehlt, was an aktuelle Situation erinnern könnte, nichts fordert zur Entscheidung heraus. Das blosse Da-sein genügt, es bedeutet aber Einsamkeit. Es ist nicht die bevölkerte Einsamkeit, über die POE eine Novelle geschrieben hat vom Manne, der immer die begnadetsten Plätze und Strassen aufsuchte, um unter der Menge erst wirklich allein sein zu können, die Form der Einsamkeit der Städte in Europa; in Nordafrika ist es die Begegnung mit der Schöpfung, mit einem gleichgültigen Himmel und einem indifferenten Land, es ist jene letzte und vollkommene

Indifferenz, die irgendwie ans Religiöse grenzt, wo alles, was geschieht, schon Daseinsrecht hat durch seine blosse Faktizität. Das ist eine polare Stelle zum homme révolté, darum kann sich CAMUS da auch ausruhn.

"Wie arm sind Menschen, die Mythen brauchen," schreibt CAMUS in seinem ersten Nordafrika-Buch NOCES. Hatte CAMUS nicht selber später Mythen geschaffen? Sollte der Mensch etwa Mythen brauchen um das Aktuelle zu ertragen? Sollte etwa Nordafrika selber zu einem Mythos werden? Ob Nordafrika die letzte Verführung ist? Ob es für CAMUS das wird, was Tahiti für GAUGUIN wurde? Ob es nur Zwischenstation und Rast war, um für das Aktuelle gerüstet zu sein, der Gang in die Wüste, der nach biblischem Masse vierzig Tage dauert? Eté und Actuelles geben die Spannweite; thematisch, existentiell und auch stilistisch. MALRAUX, der gefeierte Mann der gefeierten action - einer der an den Revolutionen teilnahm, der in China und Spanien kämpfte, der mit der condition humaine das Schlagwort für seine zeitgenössische Literatur prägte - schrieb MALRAUX nicht nach 1945 sein musée imaginaire, ein Rückzug aus dem tätigen Leben und der gefeierten Aktivität auf das einzig die Geschichte überdauernde: die Kunst? Nie wäre es für CAMUS die Kunst, es wäre das Erdhafte: "Die Erde ist auf die Dauer stets mächtiger als die Geschichte."

\*

Wenn es ein philosophisches Trauma für CAMUS gibt, das in ihm Glauben an das Nordafrika-Gefühl wecken musste, dann steht es sicherlich im Zusammenhang mit dem Begriff der Gerechtigkeit. Wenn er nach 1945 seine Stimme erhob, dann verlangte er eine bis ins Letzte absolute Gerechtigkeit und meinte, es sei möglich, eine solche zu realisieren. Man hatte geglaubt, wenn man Frankreich den Händen des Feindes entrissen habe, besitze man es auch schon; aber dieses Frankreich existierte gar nicht, es war zuletzt nur Programm. Programme aber verwirkliche heisst immer wieder zu richten, und oft ist die politische Geschichte die Geschichte der Prozesse. Im ersten Taumel, als die Niederdrückung aufgehoben, Hass und Empörung befreit waren, konnten die Urteile gegen den ehemaligen Feind und dessen landeseigene Helfer rasch und fraglos gefällt werden, das Geschehene noch blusnass vor Augen. Petain's Prozess war das Hauptereignis, es war die grosse Demonstration, wo eine

Nation als Richterin auftreten wollte, wobei die Frage, ob Vichy neben London eine ebenbürtige oder eine verräterische Rolle gespielt hatte, nicht einmal so entscheidend war; es war besser zu hören, dass Frankreich 1940 nicht eine militärische Niederlage erlitten habe; sondern einem verräterischen Komplott erlegen sei; man meinte, man stehe besser vor der Geschichte, wenn man verraten worden sei, als ob es der Ehre nicht erträglich wäre, durch die bloße Gewalt besiegt worden zu sein.

Es gab eine Epoche der Prozesse; man wollte ein neues und starkes Frankreich, und wollte es von allem Bösen gereinigt wissen; man führte die épuration durch. Aber das Eigentümliche geschah, dass man die Hände nicht immer rein behält bei den Reinigungsprozessen. So hatte GABRIEL MARCEL seiner Broschüre: "Philosophie de l'épuration" den bezeichnenden Untertitel gegeben "contribution à une théorie de l'hypocrisie dans l'ordre politique", (5) und LOUIS ROUGIER, der eine Reihe von Dokumenten sammelte, welche in diesem Zeitpunkt nicht erfreuen konnten, nannte dieses Frankreich "La France jacobine". (6) Beide, in Gemeinschaft mit ALFRED FABRE-LUCE und HENRI DE KERILLIS protestierten gegen dieses Frankreich der Befreiung.

Man war der klassischen Versuchung erlegen, und an jeden Sieger oder Siegreichen tritt sie heran; aus einer gerechteren Sache die gerechte zu machen. Das "testament politique" von RICHELIEU, wonach den Verrätern jegliches Mitleid verwehrt werden müsse und wonach die christliche Charitas keine Berechtigung habe, blieb ein nicht ganz gesichertes Erbe. Man sah das Zwielflicht dieser Reinigungsprozesse. Der Kreuzzug der Demokratien gegen das Hitler-Deutschland war nicht nur mit edlen und unbestrittenen Waffen geführt worden. Nichts wird damit gesagt, dass ein solcher Kreuzzug nicht hätte stattfinden sollen, aber es ist etwas anderes, ob man sich klar darüber ist, dass in jedem Kreuzzug nicht nur Kreuzritter, sondern auch Strauchritter daran teilnehmen und dass der eine vom andern gar nie so weit entfernt ist. Man hatte einen Kreuzzug der Demokratien mit Unterstützung der russischen Diktatur geführt. Auch hier geht es nicht darum; zu untersuchen, ob dies notwendig oder nicht notwendig gewesen wäre, sondern nur darum; ein solcher Kreuzzug konnte einem von vornherein nicht nur reine Hände versprechen und erlaubte einem nicht, eine absolute Empörung im Namen der Menschheit und der Menschlichkeit.

CAMUS erhob seine Stimme in den Auseinandersetzungen der épuration gegen die Kollaborationisten, führte eine glänzende Kontroverse gegen FRANCOIS MAURIAC, der durchaus integer war mit seinem cahier noir, der aber dennoch im Namen der christlichen Caritas Vergebung und Verzeihung forderte. Dagegen postulierte CAMUS die "Justice nécessaire", aber die Bestrafung der Kollaborationisten war komplexer als man es sich im ersten Augenblick gedacht hatte, sie war juristisch wohl leichter als das, was man in Nürnberg unternehmen wollte, wo man im Namen der Menschenrechte Urteile sprach - ein ungeheurer Anspruch; die Gläubigkeit, mit der man die Urteile gesprochen hatte, wurde aber durch die politische Entwicklung durchlöchert und entwertet. Man sah in Frankreich, dass die Reinigungsprozesse nicht abseits parteipolitischer und persönlicher Machtkonkurrenz standen. Zudem kam, dass die Lauterkeit der Résistance verdunkelt wurde: "Aussi la résistance avait ses profiteurs". (7) Auch JEAN LACROIX sah das Problem, dieser schillernden Gerechtigkeitsdemonstration, und er hoffte, mit der Trennung der Gerechtigkeit in eine politische und eine moralische Gerechtigkeit diesen Tatsachen gerecht zu werden. (8) Aber dies konnte für einen CAMUS keine Waffenhilfe bedeuten, sowenig wie SIMONE DE BEAUVOIR, welche in "oeil pour l'oeil" die zwielfichtige Atmosphäre der Prozesse um PETAIN, BRASILLACH etc kommentierte ("où l'idée même de châtement est en cause") (9) und dennoch zur Forderung nach radikaler Bestrafung kam, da der Mensch im Bösen frei und damit verantwortlich sei. CAMUS selber schrieb "Deux ans après", es gelte, zur Vernunft zu kommen und das zur Vernunftkommen konnte in diesem Augenblick nichts anderes bedeuten als sich abfinden mit der Vorläufigkeit und dem Un-genügen, jene Gerechtigkeit zu verwirklichen, wie es sich CAMUS vorgestellt hatte. CAMUS musste resignieren. Einst hatte er unentwegt für die Idee der Gerechtigkeit gekämpft, wie er sie in "Les Justes" (10) dargestellt hatte; er hatte dieses Drama gegen SATRES "les mains sales" (11) geschrieben. Aber der Gerechte, den CAMUS dargestellt hatt, war nicht fähig zu leben, sondern sollte seine Tat mit seinem eigenen Leben bezahlen. CAMUS' Gerechter ist YANEK, dieser, ein Anarchist, ist einer Organisation beigetreten und verübt gegen den Despoten, einen Grossfürsten ein Attentat. "révolution und Töten, damit das Leben siegreich sei!" YANEK wehrt sich "ich töte

nicht einen Menschen, sondern den Despotismus." Aber man kann nicht Ideen als solche töten, sondern immer nur die Ideenträger, diese aber sind immer Individuen mit einer ganz persönlichen Lebenswelt, sowie ich im Kriege nicht gegen X oder Y schieße, einen Mann, der eine oder diesen Beruf oder jene Fähigkeit hat, sondern gegen jenen, den ich zuerst mit einer Idee abstempele, um ihn dann töten zu können; Ideenträger sind immer als solche Abstraktion und Vereinfachung. YANEK tritt als Richter auf, als Verteidiger der Unschuld und der Gerechtigkeit, er ist Revolutionär und das Recht ganz auf seiner Seite. Die Gerechten sind die Terroristen, die Ungerechten die Unterdrückten des Volkes. So führt er aus: "Das Attentat ist nicht ein Mord, sondern ein Verdikt." YANEK will aber nach der Tat sterben, er will bezahlen, dass er Blut vergossen hat. Ein Richter wünscht sich den Tod, weil er zum Tod verurteilt hat. War er nicht sicher, warum verurteilte er dann? Und wenn er sicher war, wieso dafür sühnen? Er hat unschuldiges Blut vergossen, die Kinder des Fürsten mitgetötet - wenn man genau wäre und konsequent, dann dürfte dies eigentlich keine Schwierigkeit bedeuten; denn wenn man einen Ideenträger umbringt, wenn man in ihm eine Institution zerstören will, dann leuchtet es nicht ein, warum plötzlich vor den Kindern, welche ja nicht minder diese Institution vertreten, durch ihren Anspruch auf Nachfolge, zurückgeschreckt wird. Ist das nicht Sentimentalität, die Revolution literarisiert?

Des fernern: müsste er nicht gerade deswegen ausharren, um diesen Mord nicht zu einem blossen Mord werden zu lassen, sondern zu einem Verdikt. Denn durch das, was nachher geschieht, inwiefern Verhältnisse tatsächlich geändert werden, wird seine Tat in ein anderes Licht gestellt. Aber gerade gegen diese Ueberlegung wehrt sich der CAMUSsche Held; er nimmt seine Tat punktuell, losgelöst, nicht als ein Ereignis, das in einem zeitlichen Ablauf steht und dadurch in seiner Bedeutung geändert werden könnte. Weder Henker noch Opfer möchte er sein - aber was dann? Der Gerechte? Der Reine? Aber die Reinheit scheint nicht von dieser Welt zu sein; das haben alle ANOUILHschen Helden erlebt und sind daran zugrunde gegangen. Aber ist das Zugrundegehen ein menschlicher Zustand, oder: die dem Menschen einzig entsprechende Möglichkeit, in einer solchen Lage? Ein heldischer Zustand ist es wohl, es ist eine Figur aus einem klassischen Drama. Aber wären nicht andere personae dramatis

denkbar, die dennoch ausharren, mit dem vollen Bewusstsein, dass sie nicht rein bleiben können: bestehen und überstehen. Sind das andre nicht Jünglingsträume, welche einem Himmel gerecht werden mögen, aber dabei die Erde verraten; jenen Hochmut letzten Endes, das reine Leben der Engel fristen zu können; wenn man dann sieht, dass dies nicht möglich ist, verwirft man die Welt. Aber unsere Rendez-vous finden auf dieser Erde statt, wie CAMUS selber programmatisch erklärt. Und ist für diese Rendez-vous nicht eher eine Männlichkeit notwendig, die weiss dass man den andern wehtut, und erfährt, dass man ja selbst wehtat, und nicht einfach, weil man schlecht war, sondern auch dort, wo man sich guten Willens wähnte. Braucht es vielleicht Mut zur Schuld? Gibt es überhaupt menschliche Dignität ohne die Gewissheit, dass man sich verstrickt? Der erste Sündenfall beruhte darin, dass der Mensch so sein wollte wie Gott - jene Blaphemie, weniger gegen Gott als gegen den Menschen, - aber so erst fing die Geschichte des Menschen mit einer Erlösung an, nämlich der Erlösung vom Paradies. Damit wurde die Domestikation auf dieser Welt möglich, damit jene Erfahrung, die nicht danach fragt, ob diese Schöpfung gut sein/ odert nicht, sondern welche diese Schöpfung bestehen möchte, um sagen zu können, man sei dabei gewesen - trotz allem.

Das "non posse non peccare" der Politik.

Nun, CAMUS hatte seine "les justes" gegen SATRES "les mains sales" geschrieben. CAMUS wollte nicht anerkennen, dass man für die "MAINS SALES" einstehen darf und kann. SATRE hatte in seiner Bühnenfigur HOEDERER von seinen Thesen-Vertreter dargestellt; nicht zufällig spielte das Drama von CAMUS in Terroristen-Kreisen, während SATRE seinen Helden in eine strenge Parteiorganisation hineinstellt. In beiden Dramen gibt es eine Szene, wo fast die genau gleichen Worte gesprochen werden: HOEDERER erwidert seinem Gegenspieler, der ausführt, es geben nur ein Ziel, nämlich die Ideen triumphieren zu lassen: "Du liebst nicht die Menschen, Du liebst nur die Prinzipien;" (1) und bei CAMUS bekennt YANEK: "Ich bin der Revolution beigetreten, weil ich das Leben liebe," (2) wogegen ausgeführt wird: "Ich liebe nicht das Leben, aber die Gerechtigkeit, die über dem Leben steht". Nur, dass die Figur YANEK, der anfänglich nichts Absolutes anerkennen will, plötzlich eine absolute Idee der Gerechtigkeit setzt.

\*

Man würde dem Problem entgehen, wenn man einfach alles bleiben lassen könnte; aber es gibt eine Art, Komplize zu sein, die gerade darin beruht, dass man es eben bleiben lässt. Da gilt der Satz von PEGUY: "Complice, c'est autant dire auteur. Celui qui laisse faire est comme celui qui fait faire. C'est tout un. Ça va ensemble." (3) Wie immer man sich also zu den geschichtlichen - politischen Ereignissen verhält, man entgeht nicht der Komplizenschaft, man rettet sich nicht durch das Abseitsstehen von den schmutzigen Händen. Hat nicht selbst NIEBUHR für die "Kinder des Lichts" eine gewisse Schlaueit von den "Kindern des Dunkels" gefordert: "Clearly it has become necessary for the children of light to borrow some of the wisdom of the children of darkness," (4) - das ist viel weniger ketzerisch, als man für den ersten Moment vielleicht denken könnte. NIEBUHR sieht das Unausweichliche einer Konfrontation mit der Welt und damit auch notwendigerweise die Unzulänglichkeit des Menschen; wenn man die Geschichte der "Kinder des Lichts" betrachtet - und es gibt verschiedene Geschichten verschiedener Kinder verschiedenen Lichtes - dann sieht man

dass schon immer etwas Weisheit und Schlauheit der "Kinder des Dunkels" hinein gemischt war. Nur stellt dies Problem für NIEBUHR als Theologen keine unlösbare Frage, denn er weiss: "The hope of Christian faith that the divine power which bears history can complete that even the highest human striving must leave incomplete and can purify the corruptions which appear in eben the purest human aspirations, is an indispensable prerequisite for diligent fulfillment of our historic tasks." (5) Mit dieser Gewissheit wird das Unzulängliche und das Unvollkommene legitim, wenn auch diese Gewissheit sehr zurückgenommen ist, indem NIEBUHR nicht von einer Gewissheit spricht, sondern von "the hope of Christian faith."

Man scheint den "schmutzigen Händen" nicht zu entkommen. Es gehört zum Alten Testament, dass die Juden von Gott bestraft wurden, weil sie nicht Krieg führen wollten. Da wird dem auserwählten Volk ein Land versprochen und zwar von Gott selbst, aber diese zögern zu kämpfen, und dafür müssen sie fünfzig Jahre in der Wüste wandern, und keiner von der Generation, die nicht Krieg führen wollte, soll das verheissene Land sehen. Sie werden bestraft für ihre Kleinmütigkeit, für ihren Ungehorsam, für ihr Nichtvertrauen auf Gott. Aber was unseren Philosophie-Prätendenten auffällt: Da gibt es einen Gott, da gibt es ein auserwähltes Volk, da gibt es ein dem auserwählten Volke von Gott verheissenes Land. Aber selbst da noch muss das auserwählte Volk Krieg führen, also nicht einmal ein von Gott zugesprochenes Reich kann ohne Krieg erlangt werden, und dabei hätte es doch das auserwählte Volk noch leicht gehabt, insofern es doch eine Gewissheit gab, dass die andern die Ungläubigen sind, und wenn Saul im Amalekiterkrieg aus rein politischen Erwägungen den gefangenen König Agag verschonte und die Beute verteilte, protestierte Samuel, weil gegen alle Feinde der Bann ausgesprochen werden sollte. Nun man weiss, es war der Gott des Alten Testaments, dieser war als Stammesgott Rächer, der alle Aktionen gegen die Feinde legitimierte. Wenn es hier nicht zu "schmutzigen Händen" kommt, nur deswegen, weil man sich auf ein Gesetz berufen kann, das unumstösslich ist, oder doch den Anspruch erhebt, unumstösslich zu sein. Und überall, wo ein solches Gesetz besteht, sei es dass man vom auserwählten Volk spricht, von der allein

seligmachenden Kirche, oder von der allein seligmachenden Klassen, immer hat man das Problem der "Schmutzigen Hände" zu stellen, und man wird damit auch immer fertig werden können und sei es auch nur dadurch, dass man das Schwert der weltlichen Macht zur Verwaltung übergibt.

Nun darf man diese Problematik nicht einfach unter dem Zeichen von MACHIAVELLI sehen; er sah ja zwei Mittel des Kampfes, das Gesetz und die Gewalt: due generazioni di combattere: L'una con le leggi, l'altra con la forza; quel primo è proprio cell'uomo, quel secondo delle bestie; ma perchè il primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Per tanto a un principe è necessario sapere bene usare la bestia è l'uomo." (6)

Es geht nicht um die "bene o male usata violenza", die Frage, ob man die Gewalt, und zwar die rohe, brutale Gewalt, gut oder schlecht gebrauchte, wie MACHIAVELLI das Problem stellte; es geht nicht um die Renaissance-Frage nach dem Tyrannenmord, die Beunruhigung darüber, dass DANTE BRUTUS und CASSIUS in die Hölle geschickt hatte: "Quod DANTE iuste posuerit BRUTUM et CASSIUM in inferiori inferno tamquam singularissimos proditores?" woraus sich für COLUCCIO SALUTATI die Frage gestellt hat: "An liceat tyrannum occidere?" wobei dann ausgeführt wird, dass die Frage danach beantwortet werden müsse, in wiefern der Herrscher respektive der Tyrann gesetzmässig herrsche. (7)

Es ist auch nicht die Frage der BHAGABADGITA, wo ARDSCHUNA sich an SRI KRISCHNA wendet: "Warum verlangst Du von mir all diese schrecklichen Taten?" und belehrt wird, dass es zwei Wege gibt zur Erleuchtung, einmal die Erkenntnis, und für den Tätigen den "Weg der selbstlosen Tat", das heisst in diesem Falle der gerechte Krieg. (8) Es hat aber auch nichts zu tun mit dem SORELSchen Gedankengang: "Si certains acts criminelles ne pourraient pas devenir héroïque ou du moins méritoires en raison de conséquence que leurs auteurs espéraient de voir sortir pour le bonheur." (9) MACHIAVELLI, SALUTATI die BHAGAVADGITA, SOREL stellen die Frage nach der Gewalt, dem Unrecht, ob es unter bestimmten Umständen erlaubt sei, gewalttätig zu sein oder nicht.

Aber gerade dies meint unser Philosophie-Prätendent nicht, wenn er von der politischen Aktion spricht und dabei den AUGUSTINischen Ausdruck salularisiert, in dem er von einem non posse non peccare der Politik spricht, einer grundsätzlichen "Sündhaftigkeit der Politik".

Geistvoll hört sich die Bemerkung von VALERY an, man müsse ausgesprochen dumm sein, um in politischen Dingen Lösungen zu haben; (10) so geistvoll jedenfalls, dass es sich lohnt, trotzdem bei dieser Bemerkung für einige Sätze zu verharren, denn es gibt keine bezeichnendere Verurteilung der Politik als diese von VALERY, bezeichnend für eine ästhetische Perspektive der Politik, wie sie Frankreich immer wieder kennt. "Tout ce qui est de la politique pratique est nécessairement superficiel." (11) Nun, es mag sein, dass alle Lösungen in der Politik oberflächlich sind, aber man kann diese Feststellung nicht einfach mit einer leichten ironischen Verachtung anbringen, wie es VALERY tut, denn aus VALERY spricht zuletzt niemand anders als der Mathematiker und der Dichter, die nun beide an vollkommene Lösungen interessiert sind und nur vollkommene und unumstößliche Lösungen gelten lassen wollen. Gerade aber dies wird die Politik notwendigerweise nicht bieten können, ja vielleicht sogar nicht bieten dürfen, weil es im politischen wie im Leben eben nicht eine mathematische Aufgabe zu lösen gibt, sondern weil die Lebendigkeit und die Freiheit des Menschen eben dies vermöglichst, und es hat den Anschein, als ob diese ästhetische Verachtung der Politik letzten Endes aus einem Unvermögen und aus einer Blindheit für die aktuelle Problematik entspringt; es ist die Haltung von M. TESTE. Und wenn VALERY schreibt: "L'acte d'écrire demande toujours un certain 'sacrifice de l'intellect'", (12) dann wäre er doch auf dem besten Wege dazu, zu verstehen, dass vielleicht nicht nur der Akt des Schreibens, sondern jeder Akt ein sacrificium intellectus mit sich bringt, und dies nicht zuletzt der politische Akt, weil jedes Handeln sich nie vollständig mit den Ideen, Vorstellungen, Konzeptionen, von denen aus gehandelt wird, vollständig decken kann. Es ist immer so, dass ich gleichsam aus dem Reich der Ideen und der Vorstellungen, wo die Freiheit absolut herrschen kann, nun plötzlich diese Freiheit in einer konkreten Situation ansetze.

Denn jedes politische Handeln geschieht von einer bestimmten Interpretation, einer bestimmten historischen Situation aus, die auf Lösungen wartet. Wenn es nun so ist, dass es für eine bestimmte historische Situation nur eine bestimmte Lösung gibt, dann stellt sich lediglich die Frage, ob ich als Handelnder erstens einmal die persönliche Fähigkeit habe, diese historische

Situation zu erkennen und zweitens, ob ich als Handelnder grundsätzlich überhaupt die Möglichkeit habe, auf dem Wege der Erkenntnis, die Forderung der Stunde zu erfahren und zu wissen, dies setzte aber von vorneherein eine Übereinstimmung zwischen dem Gang der Geschichte, ihrer rationalen Erfahrbarkeit und den rationalen Erkenntnisorganen des Menschen voraus, was in ihrer äußersten Konsequenz die HEGELsche Position wäre. Wenn dies aber nicht der Fall ist, wird es immer eine notwendige Inkongruenz zwischen der Interpretation einer geschichtlichen Situation und dieser selbst geben müssen. Das bedeutet für den Handelnden ein durchgehendes Unsicherheitsmoment, zugleich aber die Chance, schöpferisch sein zu können. Wenn aber ein solches Unsicherheitsmoment vorhanden ist, wenn ich also nur auf dem Wege der Interpretation vorwärts gehen kann, wenn ich im besten Falle die augenblickliche Lage und die möglichen Lösungen nur nach Wahrscheinlichkeit berechnen kann - dann bedeutet die politische Aktion insofern ein non posse non peccare als ich nur so handeln kann, als ob ich von einer gesicherten Position ausgehen würde. Denn indem ich handle, setze ich in einem bestimmten Ablauf einen Einschnitt und es hat den Anschein, als ob ich durch die Aktion mir gleichsam die Interpretation bestätigen wolle. Denn durch die Handlung wird aus der Interpretation etwas anderes, sie wird unter Beweis gestellt, aber es ist eine Beweisführung, bei der sich das, was bewiesen werden soll, durch das, womit bewiesen wird, verändert, indem das eine in das andere hinüberspielt. Die Interpretation ist als solche schon ein aktives Moment, bedeutet Auseinandersetzung, Wertung, Auswahl, Betonung einzelner Umstände; das heisst noch nicht, dass man blosser Spekulation treiben kann, wobei blosser Spekulation so viel bedeuten würde wie ein Konzipieren, das nicht eine konkrete Situation als Prämisse gelten lässt, wobei wieder die Prämisse nicht eine eindeutig umrissene Voraussetzung ist, ein Konzipieren, das nicht auf die Wirksamkeit und die Effektivität ausgerichtet wäre. Dort wäre das Handeln mit gutem und bestem Gewissen möglich, wo ich über alle Prämissen völlig ins Klare kommen könnte und über die Beweggründe kein Zweifel bestehen würde, wo ich nur beweisbare, nachprüfbare Auskünfte erhalten könnte, Wenn dies der Fall wäre, dann hätte unser Philosophie-Prätendent sich nicht sträuben müssen, einen "guide pour l'action" zu geben. Wenn dies aber nicht der Fall ist, dann

gibt es nur ein Handeln zugleich mit einem guten und schlechten Gewissen; mit einem guten, insofern das abstrahierte, nur auf sich gestellte Denken, durch diesen Ausschluss ein schlechtes Gewissen haben muss, weil es auf eine effektive Veränderung der Welt verzichtet und damit der menschlichen Totalität Abbruch tut - hier kompensiert das Handeln und besitzt somit ein besseres Gewissen; ein schlechtes Gewissen aber hat das Handeln, weil es in einem Felde des Relativen und des Vorläufigen tätig sein muss, und weil alles mit einer grösseren Sicherheit, auch dort, wo man zögert, auftritt, als es das Wissen und das Denken erlauben würde. Das würde also bedeuten, dass derjenige, welcher mit gutem Gewissen handelt, mit hundertprozentiger Sicherheit, wobei es kein Unbestimmtheitsmoment gibt, fragwürdiger wäre als jener, der mit schlechtem Gewissen handelt, als jener, der weiss, dass schon das Handeln als solches Beschränkung und Eingriff bedeutet, dass das politische Handeln im besonderen Masse ein unreiner Akt ist.

"L'action politique est de soi impure parcequ'elle est action de l'un sur l'autre et parcequ'elle est action à plusieurs" schreibt MAURICE MERLEAU-  
PONTY in seinem Bande, der schon die bezeichnende Antithese trägt "Terreur et humanisme", eines der wichtigsten Bücher der Politischen Philosophie nach 1945; (13) es stellt eine Auseinandersetzung mit ARTHUR KOESTLER dar, mit dessen Werk "Darkness and noon", ein "Essai sur le problème communiste", und es ist wohl das repräsentativste Werk über die politischen Probleme aus dem von SATRE beeinflussten Kreise. Was überbrückt werden soll, ist die klassische Gegenüberstellung von "Idéalisme morale" und "réalisme politique", wo sich die "Gerechten" den "Machiavellisten" gegenüber sehen, eine Gegenüberstellung, wie sie SIMONE DE BEAUVOIR auch festhielt als "Moralisme intransigeant" und "réalisme cynique" (14) - auf der einen Seite die Position der unentwegten Moralisten, welche die Politik als moralische Anstalt betrachten möchten, ohne dabei Rücksicht zu nehmen, inwiefern eine solche Haltung auch fruchtbar sein kann, inwiefern damit eine effektive Politik noch möglich wird; und auf der andern Seite der unentwegte Gewinnler der Macht, die Rücksichtslosigkeit und der Erfolg als das einzige Kriterium - keine der beiden Positionen sollen bezogen werden. Also geht es um einen Kompromiss? Um ein sowohl als auch, um auf jeder Seite etwas Anleihen zu haben? Nicht um ein sowohl als auch, ~~um~~

sondern um ein Nicht-anders-können geht es. Und damit müsste eigentlich nun untersucht werden, was das bedeutet: politisch handeln, es müsste, um im heutigen Jargon zu sprechen, eine Strukturanalyse durchgeführt werden, was das politische Handeln betrifft; dabei würde dann das Problem der Effektivität der Politik eine entscheidende Rolle spielen.

Wenn MERLEAU-PONTY gegen "une morale pure" schreibt und für "une sorte d'immoralisme populaire qui est sain" eintritt, dann deswegen, weil mit einer "morale pure" keine Politik gemacht werden kann, die gewinnt - eine Bemerkung, die zu einigem Missverständnis Anlass gab, indem man den Satz sofort umdrehte und dabei auf eine blosser Legitimierung der Macht durch die Faktizität kam. Alles was reüssiere, müsse also auch schon gut sein; und damit griff man dann MERLEAU-PONTY an, nach dem bewährten Prinzip, einen Autor zuerst einmal ungenau zu lesen, um ihn dann umso schärfer kritisieren zu können. Die Effektivität der Politik - damit war nichts anderes gemeint, als dass, wenn einer Politik treiben will, müsse er gewinnen; denn in der Politik gehe es um die tatsächlichen Machtverhältnisse und um die Bestimmung derselben.

EMANUEL BERL hatte gegen MERLEAU-PONTYs Schrift eine Arbeit verfasst, die ein leidenschaftliches Manifest im Namen der Unschuld sein sollte "De l'innocence". Und in dieser Schrift, wo zunächst einmal mit Stolz auf die grossen Revisionen und Rehabilitierungen von JEANNE D'ARC und DREYFUSS hingewiesen wird, führt BERL aus: "L'innocence est donc l'envers de la culpabilité... L'innocence est démontrable au même titre que l'absence d'un objet dans un lieu terminé... un bon détective... saura si je suis innocent ou coupable comme un bon chimiste dira si j'ai ou non du diabète." (15) Das hört sich ungeheuer sinnvoll, gesund und einleuchtend an, nur hat es überhaupt nichts mehr zu tun mit dem, was eigentlich MERLEAU-PONTY beabsichtigte, abgesehen, dass BERL einen geradezu englischen <sup>-humorösen</sup> Humor besitzt, wenn er hofft, mit einigen Defektiven das Problem der politischen Schuld und Unschuld festzustellen; tatsächlich sind es Defektive, welche die Schuld feststellen, aber es sind gewöhnlich Detektive des Siegers, welche die Schuld der Besiegten festhalten.

Was MERLEAU-PONTY wie auch DE BEAUVOIR überwinden möchten - im Anschluss vor allem an SATREs Kapitel über "faire" - ist die klassische Antithese

von den "Machiavellisten" und "Utopisten" wie es GERHARD RITTER genannt hat, der "insularen" (Morus entsprechenden) und der "kontinentalen" (Machiavelli entsprechenden) Auffassung der Politik. RITTER versuchte diesen kontradiktorischen Gegensatz, wie er ihn auffasste, theoretisch zu überwinden; er anerkannte den Anspruch der beiden Positionen, er anerkennt eine grundsätzliche Widersprüchlichkeit und Antinomie, wobei die eigentliche Lösung in das praktische Handeln verlegt wird, sodass RITTER von der "höchsten Stufe echter Staatsmannschaft" spricht, welche es versteht "illusionslos in die Abgründe dämonischer Kräfte zu blicken, selber ergriffen von starken Leidenschaften, und dennoch alles aufbietet, den zerstörerischen Kräften Schranken zu setzen, das Menschliche vom Dämonischen nicht überwältigen zu lassen." (16) Das Dämonische, die zerstörerischen Kräfte, hier wird eine Terminologie verwendet, die recht stark ins Abgründige und recht Geheimnisvolle geht, und RITTER ist ein deutscher Denker, eine solche Terminologie, und gar wenn es das Politische angeht, beliebt. Aber mit seinem Gedanken des "Dämonischen" geht er doch in einer Richtung, die man noch konsequenter weiter verfolgen könnte. "Eben dies ist das tief Beunruhigende, zugleich freilich auch das lockend Geheimnisvolle im Wesen der Politik, dass sie nicht Eindeutiges, sondern etwas Zweideutiges ist. Man kannes auch das Dämonische nennen, sofern Dämonie nicht Bosheit schlechthin, sondern moralisches Zwielficht ist; nur erschöpft sich freilich der Begriff des Dämonischen darin nicht..." (17) Da spürt man noch etwas vom BURCKHARDTschen Hass gegen die Macht, aber nicht mehr jene Unbedingtheit. Wenn RITTER' vom Zwielfichtigen, vom Zweideutigen spricht, dann sind die entsprechenden Begriffe bei einem MERLEAU-PONTY *ambiguité*, *ambivalence*, womit dieser französische Denker folgendes festhalten möchte: das politische Handeln spielt sich nicht in einer eindeutigen Atmosphäre ab. Wenn die Politik die Kunst des Möglichen ist, wenn herrschen bedeutet voraussehen und Entscheidungen für die Zukunft zu fällen, dann sind alle diesbezüglichen Aktionen und Entscheidungen von einem notwendigen Zwielficht umgeben, in allem ist etwas Spekulation, an Hasardspiel beteiligt, und nicht etwa nur deswegen, weil der Betreffende gewissenlos wäre und darauflos experimentieren würde, sondern: "le politique ne peut s'excuser sur l'imprévu. Or il y a de l'imprévisible. Voilà la tragédie." (18) Und zwar trifft dies zu, von welcher

Position aus ich auch immer handle, ob ich einen festen oder einen fließenden Masstab habe, die Situation, in der ich mich zu entscheiden habe und in der ich eine Aktion vollziehe, ist nie in jenem Sinne und in jener Vollständigkeit überblickbar, dass ich mit vollkommener Garantie agieren kann, das Inkommensurable, das Unüberblickbare, das Irrationale Moment ist immer vorhanden, das heisst nicht, dass es stärker ist oder trägt, heisst nicht, dass es entscheidend sein müsse, - aber dass es vorhanden ist, dass es der Sicherheit und Bestimmtheit des menschlichen Handelns Grenzen setzt und dass es somit fatale Bedeutung erhält - dies festzuhalten, ist für MERLEAU-PONTY wichtig, und sein Humanismus bestimmt sich denn auch dadurch: "Toute la tragédie gresque sousentend cette idée d'un hasard fondamental qui nous fait tous coupables et tous innocents parceque nous se savons pas ce que nous faisons;" (19) und wenn er auf diese griechische Konzeption des Menschen hinweist, dann ist es noch keineswegs so, dass theoretisch gesehen, das menschliche Leben als tragisches in einem échec endet, es ist nicht ein Pessimismus, sondern das Tragische soll als eine legitime Möglichkeit des Menschen aufgezeigt werden - gefühlsmässig allerdings schwingt die "passion inutile" (20) von SATRE nach.

\*

Wenn unser Philosophie-Prätendent nun noch einmal diese Bemerkungen und Hinweise durchgeht, dann hält er für sich einmal fest: wenn man die politische Aktion, die an und für sich ein Prozess ist, gewöhnlich aus einer infinitesimalen Reihe von Einzelaktionen besteht, punktuell fixieren würde, dann wäre zunächst einmal der Punkt der Intention festzuhalten. Und es wäre dann möglich, den politischen Akt nach der zugrunde liegenden Intention zu beurteilen. Dann käme man zu einer Intentions-*Thik*, wie sie in klassischer Weise ein ABAELARD ausgebildet hat, bei dem zu lesen ist: "Il (DIEU) ne mesure point les conséquence de notre culpabilité ou de notre bonne volonté, mais il juge notre esprit lui-même et l'intention qu'il anime plutôt que les effets extérieurs de notre action". (21) Und zwar kommt ABAELARD zu dieser Bemerkung, weil er weiss, dass man "sündigt" ohne schlechte Absicht, um dann in solchen Fällen nicht einen "Unschuldigen" bestraft zu sehen, will

er also nur die Intention und Absicht bestraft oder beurteilt wissen. Nun sind es aber in der Politik gerade die Konsequenzen eines Aktes, die entscheiden. Die bloße Absicht zu beurteilen? Die Absicht von CALVIN einen Staat auf streng christlichen Boden - wie er christlich verstand - aufzurichten, das wäre wohl kaum als schlecht zu beurteilen, aber wenn man die Konsequenzen sieht, müsste man sie einfach hinnehmen, indem man die gute Absicht von CALVIN ihm bestens anrechnet? Aber die Konsequenzen sind es, unter denen wir leiden oder an denen wir uns freuen. Und darum wird über Wert und Unwert der politischen Aktion nicht unter Abstraktion der Konsequenzen geurteilt werden können. Und zwar ist dies beim politischen Handeln noch in doppelter Hinsicht von Belang; schon in irgendwelcher Handlung, die über mich hinausgeht, die die Beziehungen mit nächsten tangiert, werden die Konsequenzen meiner Handlung bedeutungsvoll; in der politischen Aktion aber werden die zwischenmenschlichen Beziehungen ethisch gesetzt, wird bewusst auf die intersubjektive Relation hin gehandelt, wird etwas unternommen, das die Intersubjektivität bestimmen will. Darum sind hier die Konsequenzen eines Aktes von erster Bedeutung und wichtigem Rang; nicht die Ideen, die ich verkündige, sondern die Fakten, die ich realisieren werde, zählen, in dem Sinne gilt, dass man den Politiker an den Früchten erkennen kann; natürlich wird die Intention auch entscheidend sein bei einer persönlichen Beurteilung, aber sie wird es nie in dem ABEALARD'schen Sinne sein können. Wenn Nachbar von mir sich an die gesellschaftlichen und politischen Spielregeln hält, so wie sie in der augenblicklichen Form gelten, kann es mir und dem Dritten gleichgültig sein, aus welchen Gründen dieser es tut, ob aus Ueberzeugung oder aus Indifferenz oder aus Mangel an Phantasie; zu fragen, was für eine Intention dahinter stehe, ist eine academical question. Und wenn er sich nicht an Spielregeln hält, dann sind mir zunächst nicht seine Intentionen von Bedeutung, sondern die Tatsache, dass ein Zustand verändert wird oder verändert werden soll. Aus einem andern Beispiel wird noch deutlicher, inwiefern die Konsequenzen entscheidend sind: LAMENNAIS verlangte als gläubiger Katholik die Trennung von Kirche und Staat, damit wurde er zum ersten katholischen Liberalen Frankreichs. Interessant ist nun aber, dass er eine solche Trennung befürwortete und für sie beim Papst eintrat, weil er sich so eine Besinnung der Kirche auf ihr eigentliches Tätigkeitsfeld und damit eine

Stärkung der Kirche erhoffte; nun traf er sich aber in der Forderung, dass die Kirche vom Staat getrennt werde mit dem Programm der laizistischen Liberalen, die von einer solchen Trennung gerade das Gegenteil erhofften, nämlich eine Schwächung der katholischen Kirche oder doch: Der Staat sollte einer kirchlichen Kontrolle entzogen werden. Von ganz verschiedenen Positionen aus also traf man sich in einer und derselben praktischen Forderung. Somit wäre also zwischen einem LAMENNAIS, der Priester war, und einem laizistischen Liberalen der Vor-1848-er Jahre ein gemeinsames politisches Vorgehen möglich gewesen, obwohl man von ganz verschiedenen Positionen geistiger Art aus eine praktische politische Forderung gestellt hat. Nach 1945 hatte man in Frankreich auf ein gemeinsames politisches Vorgehen gehofft. Und selbst ein JACQUES MARITAIN war überzeugt gewesen, dass ein Zusammengehen mit den Kommunisten möglich wäre, wobei es sich keineswegs um eine Aufweichung der ideologischen, religiösen Fronten hätte handeln sollen, sondern um ein Zusammengehen in praktischen Fragen, was dann allerdings 1949 ein päpstliches Dekret verbot, nachdem sich zur Genüge gezeigt hatte, dass es bei den Kommunisten gar nicht um ein Zusammengehen handeln könnte, weshalb die Ueberlegung von MARITAIN unmöglich war, "de travailler ensemble à une oeuvre temporelle, politique et sociale que chacun conçoit à sa manière mais qui comporte beaucoup de similitude dans l'ordre des réalisations pratiques." (22) MARITAIN konnte eine solche Ueberlegung machen, da er auf Grund seiner katholischen-thomistischen Auffassung einem weltlichen und einem ewigen Leben kennt, wobei die Realisationen im weltlichen Bereich nicht die entscheidende Rolle spielt; darum gibt es auf dem "plan temporel" ein Zusammengehen mit dem Katholizismus, obwohl sein Denken auch totalitär ist; beim Kommunismus aber ist es ein Totalitarismus ganz anderer Art, er kennt nur die eine Ebene - wobei jetzt nicht zu diskutieren ist, ob mit Recht oder Unrecht -, und diese einzig für ihn legitime Ebene ist der wirtschaftlich-soziale Bereich, und hier kann er nur totalitär sein, sonst müsste er sich aufgeben, darum ist hier ein Zusammengehen von ihm aus von vornherein nur ein taktisches, ein solches, um Zeit zu gewinnen.

Wenn nun die Konsequenzen eines politischen Aktes wesentlich sind, dann zeigt sich aber: ich kann wohl Urheber einer bestimmten Handlung sein, aber

was deren Konsequenzen anbelangen, bin ich nur nur Urheber, sondern ebenso Opfer, denn das, was ich subjektiv will, geschieht in einem objektiven Bereich, den ich nicht mehr vollständig beherrschen kann; man könnte geradezu davon reden, dass eine politische Aktion eine eigene Energie entwickelt und sich nach einer eigenen Gesetzlichkeit abspielt, die dem Urheber nicht mehr vollkommen überschaubar ist; damit ist nicht einfach die Tatsache gemeint, dass einem unter Umständen alles über den Kopf wächst und man nicht mehr ein noch aus weiss, sondern damit ist ein grundsätzliches Sich-Verstricken und Verhaspeln gemeint, weil man politisch gesehen eben nicht nur jener ist, der dies oder jenes will, sondern auf diese oder auf jene Art verstanden und miss - verstanden werden kann, so oder anders de facto interpretiert wird, die oder jene Konsequenzen bewirkt, so wird man verstrickt und gebunden, und jede neue Aktion wird ihre neuen Reaktionen bringen, wobei bei einem politischen Leben, das stabil oder totgefahren ist, eben diese Reaktionen insofern berechenbar sind, als bei gleichen Positionen gleiche Reaktionen zu erwarten sind, aber selbst wo man von stabilen Verhältnissen redet, handelt es sich um einen Prozess, um Lösungen, die nie endgültige Lösungen sein können, sondern ständig revidiert, verworfen, neu gefasst werden müssen.

Nun ist bei einem MERLEAU-PONTY die politische Aktion "impure", weil es Aktion des einzelnen über den andern sei. Darin spürt man noch die Problematik SATREs: l'existence de l'autrui, der nach "Etre et néant" die grösste Bedrohung darstellt, weil er durch seine Existenz der Freiheit meine Freiheit grundsätzlich in Frage stellt, in einem viel tieferen Sinne als etwa die Faktizität, die Umwelt; es handelt sich um die Uebertragung des "Krieges aller gegen alle" auf die ontologische Ebene, und wenn SATRE <sup>0/</sup>pointieren konnte: "L'enfer c'est les autres", dann ist eben jener andere gemeint, der mich objektivieren und damit zu einer Sache machen kann. Nun bedeutet aber "der andere" zugleich eine Chance, denn er kann nicht nur die Bedrohung, sondern auch die Garantie meiner Freiheit bedeuten. Damit natürlich geht man von dem SATREschen Begriff der Freiheit weg, aber Freiheit kann sich ja immer nur in einzelnen Freiheiten manifestieren, man bewegt sich damit nicht mehr auf dem ontologischen, sondern auf dem ontischen Bereich. Es soll dies aber nicht heissen, dass man die Freiheit ein für alle Mal in einzelnen Freiheiten

fixieren und definieren kann, gerade dies nicht, sondern das ist ja die ständige Einengung, die mit der Freiheit geschieht, dass sie nur verwirklicht werden kann, indem zugleich Unfreiheiten und Bindungen gesetzt werden, das bringt bei all jenen, die Ideen vollkommen verwirklicht sehen möchten, Enttäuschung und Verzweiflung und Zweifel an den Ideen. BERGSON hat ja einmal ausgeführt, dass jede Definition der Freiheit diese schon verrate, aber ich kann nicht Freiheit an sich verwirklichen, nur immer ein Programm der Freiheit und dieses schliesst schon immer Unfreiheiten ein; natürlich, es hört sich besser an, wenn ich sage, ich vertrete die Freiheit und die andern die Sklaverei, und es gehört zum Demagogischen, absolute Ideen auszuspielen; denn es gibt nichts Leichteres als auf einem Plakat und einem Transparent eine Idee anschlagen zu lassen. Aber es stehen sich nicht die Freiheit und die Unfreiheit im Kampf gegenüber, das wäre noch ein thetisches Denken, wie es das 19. Jahrhundert geprägt hat, sondern es stehen sich dieses und jenes Freiheitsprogramm einander gegenüber, auch dort, wo man sich angewöhnt hat im Cliché zu denken: Gerechtigkeit gegen Ungerechtigkeit; es sind immer Gerechte mit schmutzigen Händen, die einander gegenüberstehen und die dem andern die schmutzigen Hände vorhalten. Nun heisst das aber nicht, dass man einfach alle solche "Freiheitsprogramme" relativiert im Sinne einer Gleichstellung; denn zunächst gibt es ein Verhältnis von Freiheit und Unfreiheit, das unterschiedlich sein kann, und dann: im Kommunismus herrscht ein Freiheitsbegriff, der sich vollkommen von der Zukunft her bestimmen lässt, alles, was jetzt getan wird, wird von einem Endziel aus gewertet, das einst hiess: die klassen- und staatenlose Gesellschaft, wenn auch dieses Ziel immer weiter rückt. Man kann diesen Gedanken etwa in der Verfassung der UDSSR lesen, welche Stalin so kommentierte, dass z.B. in der jetzigen Phase des Kommunismus: "Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Leistungen," und dass dann eines Tages gelten sollte: "Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen." (23) Wie jede Revolutions-Theorie holt sich der Kommunismus die Legitimierung von einem in der Zukunft zu realisierenden Ziel, und dieses Ziel setzt er als einen glücklichen Zustand und nimmt damit alles in Kauf, alle Unvollkommenheit, alles Blut, das man vergiesst weil man es im Hinblick auf einen zu erringenden Glückseligkeitszustand vergiesst. Nun ist aber diese Legitimierung, die völlig aus der Zukunft geschieht, und somit

völlig aus dem Unberechenbaren eine Glaubenssatzung, und überall, wo die Werte aus blossen Glauben gesetzt sind, ist denn auch schon immer die Gewalt eines der wichtigsten Mitteln; denn zum Glauben kann man einen nicht überzeugen; entweder ist man Mitgläubiger, dann erübrigt sich ein Gespräch über den Glauben, oder dann zwingt man einem Glauben, man hat ja die Ketzer nicht nur aus Strafe verbrannt, sondern wollte sie dadurch retten, indem man sie sühnen liess. HERBERT READ hat die Relation von Gewalt und irrationalen Werten aufgestellt, je grösser diese sind, umso grösser auf die Gewalt. (24) Nun gibt es aber keine Wertungen, bei denen nicht irrationale Momente mitspielen würden; es ist allerdings etwas anderes, ob ich einfach solche Wertungen vollziehe, ohne dass sie mir zum Problem werden oder ob ich versuche, ständig diese Werte zu rationalisieren, zu objektivieren und kritisch zu betrachten. Und dann: es gibt keine Wertung, ohne dass die Zukunft ihren Anteil daran hätte, die Vision des Zukünftigen, in ihrer krassesten Form die Utopie, ist immer beteiligt und somit Gewalt, aber es ist wiederum etwas anderes, ob ich alles von dem Zukünftig-Spekulativen her fundiere, oder ob ich dies einfach einbeziehe als eine notwendige, mögliche Korrektur.

"Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende" (25) so lautet eine rechte bekannte Maxime von GOETHE; aber unser Philosophie-Prätendent würde nicht recht froh darüber, natürlich kann man sagen, dass der Betrachtende Gewissen habe, und man könnte fast höhnisch bemerken, er könne es sich leisten; das bringt den Hochmut des Betrachtenden mit sich, den Hochmut gegen jenen, der handelt, der sich <sup>ist</sup> "non posse non peccare" der Politik verstrickt; aber unser Philosophie-Prätendent sieht, dass dies ein notwendiges Sich-Verstricken ist, und er würde nie die Position des reinen Philosophen dagegen ausspielen als jene Stellungnahme, welche die einzig legitime und die entscheidendere sei, sondern er würde dies nur im Widerspiel und als Widerpart zum Handeln machen, wobei er den andern als eine unerlässliche Hilfe, als notwendigen Koolaborationisten akzeptieren und anfordern würde. Das setzt einen eigenen Wahrheitsbegriff voraus, nach welchem die Wahrheit nicht nur ein Problem des Denkens, sondern nicht minder des Handelns ist, und dass die Probleme der Wahrheit nicht nur vom Hirn gestellt werden, sondern ständig durch das praktische Leben, durch die menschliche Totalität, sodass die Aktion nicht minder als der Denkkakt an der

gleichen Arbeit beteiligt sind; das Handeln wäre dann vom Denken aus gesehen eine provokatorische Massnahme an die Wahrheit. Sowie bei einer gewissen wissenschaftlichen Erkenntnis nicht bloss induktiv oder deduktiv verfahren wird, sondern wo das Experiment als schöpferisches Moment an der Erkenntnis beteiligt ist, so gäbe es in gewissem Sinne ein Experimentierfeld des Denkens, dabei sind Irrwege; das Misslingen muss notwendigerweise einbezogen werden, wo aber die Chance des Gewinnens nicht ausgeschlossen ist. Nur eben dass es im Experimentierfeld des Humanen nie ein totales Misslingen geben kann wie ein totales Gelingen, weil alles, was hier unternommen wird, durch das, was später geschieht, und durch das, was sich früher ereignete, in einem ständigen Prozess steht, der Umdeutung und Umdenkarbeit heiss - dass sogar Begriffe wie Gelingen und Misslingen im humanen Bereich nicht die entscheidenden Begriffe sind.

Jedermann, der sich an die klassische Trennung von Theorie und Praxis gewöhnt hat, wird über einen solchen Gedankengang indigniert sein müssen; denn er bedeutet eine unsaubere Verwischung - nun man könnte sich natürlich fragen, wie weit man diese traditionellen Begriffe überhaupt noch verwenden sollte, denn sie zwingen einen schon zum voraus antithetisch zu denken; und wenn man sie anwendet, dann wird man sich vielleicht erinnern, dass Praxis nicht nur die fruchtbare Tätigkeit bedeutet, sondern auch die Lage der Dinge, und dass Theorie vom Schauen und Betrachten her abgeleitet worden ist. Ueberall, wo man klar trennte zwischen Theorie und Praxis, verschob sich die Frage; nicht mehr dies blieb Problem, inwiefern die Welt Lösungen brauche und wie diese auszusehen haben, sondern man klammerte sich an die einmal aufgestellte Relation von Theorie und Praxis, es wurde wichtiger zu prüfen, wie man die Welt kujonieren müsse, um die Bestätigung für seine Theorie zu haben. Erst dort, wo die Theorie etwas unsauber ist, etwas unscharf, wo man weiss, dass das Denken ein stets unfertiger Prozess ist, sodass im besten Falle Hinweise, aber nie ein eindeutig paraphrasierter Weg gegeben werden kann, erst dort, wo die Praxis nicht alles auf ihr Konto buchen kann, wo sie ebenso weiss, dass sie mit Unschärfen operiert., erst dort wird man sich nicht mehr an Ideen klammern, welche der Realität spotten, erst dort wird man keine Diktatur von den Ideen ~~aus~~ noch von den Fakten aus vertreten können, denn was sind

schon Fakten, sie müssen herausgehoben werden aus einem grösseren Komplex, und schon die Tatsache, dass ich sie heraushebe und das, was um sie ist, weniger beachte, bringt schon eine Wertung mit sich. Es könnte - eine solche Verwischung von Theorie und Praxis - den Eindruck erwecken, als ginge es vor allem darum, dass unser Philosophie-Prätendent für den Kompromiss plädiere. Wenn Kompromiss bedeuten würde: Anpassung der Ideen an die Dinge, dann würde unser Philosophie-Prätendent sogleich erwidern, dass es auch einen Kompromiss ganz anderer Art geben kann: die Anpassung der Dinge an unsere Ideen, denn Kompromiss bedeute ein gegenseitiges Versprechen. Es soll tatsächlich nicht um eine radikale Trennung von Theorie und Praxis gehen, weil dies nur abstrakte Fixationspunkte sind; denn jedes praktische Handeln ist schon Ausdruck einer Interpretation, einer Wertung, und jedes Interpretieren, jedes Begriffliche-Arbeiten bringt schon Veränderung und Bewegung - was hier als enge und notwendige Verknüpfung von Theorie und Praxis auftritt, das hat unser Philosophie-Prätendent in andern Worten zu fassen gesucht; es ist wiederum der Ausdruck des philosophischen Anliegens, die Welt nicht zu verlieren, wenn er philosophiert, wenn er auch weiss, dass jedes Philosophieren sein eigenes "non posse non peccare" mit sich bringt.

"La politique est une application de l'histoire comme la médecine une des sciences naturelles" (1) eine solche geschichtsphilosophische Bemerkung von TAINÉ ist eine Botschaft aus einer Welt, die etwas mehr als fünfzig Jahre hinter uns liegt - wie wenig chronologische Abstände etwas aussagen können. Seitdem LUKIAN einen Aufsatz schrieb über die Frage: "Wie man Geschichte schreiben soll?" und darin ausführte: "de là il conclut" - und gemeint ist THUKYDIDES - "que l'utilité doit être le but que se propose tout homme sensé en écrivant l'histoire, afin que si, par la suite, il arrive des semblables évènements, on voit, en jetant les yeux sur ce qui a été écrit, ce qu'il est utile à faire" (2) gehört der Gedanke, man könne aus der Geschichte lernen, zur europäischen Tradition, und die Frage, "Warum lernen wir ~~nicht~~ nicht aus der Geschichte?" ist denn auch die verzweifelte, fast verärgerte Frage von LIDDEL-HART, wenn er die Ereignisse, die zum zweiten Weltkrieg führten, kommentierte. (3) Am Anfang der modernen politischen Philosophie steht ja auch MACHIAVELLI, der an den Büchern des LIVIUS arbeitete, um Verhaltensregeln für seine Zeit daraus ablesen zu können; aber sein "Principe" hört mit einer Frage auf, die nicht mehr ganz kongruent zu sein scheint mit der Berechenbarkeit und Nützlichkeit der Geschichtsschreibung und dem Lernen aus der Geschichte: "quanto possa la fortuna nelle cose umane", und die Fortuna schein einiges zu vermögen, wenn er dann auch sofort hinzufügt "e in que modo se gli abbia a resistere." (4) Und MACHIAVELLI hält des weitern fest: "Non di manco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, giudico poter esser vero que la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre ma che ancora lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi." (5) Nur, beinahe nur zur Hälfte lässt also MACHIAVELLI dem Menschen die Macht, zur andern Hälfte ist es die Fortuna; denn er muss sich wohl auseinandersetzen, ob die Welt regiert werde "della fortuna o Dio" - eine erstaunliche Konjunktion, und doch wiederum nicht so erstaunlich, denn ob es ein blindes Schicksal oder der nicht erforschbare Ratschluss Gottes ist, das ist für den Menschen, der mit Machiavelli sich abzeichnet und sich im Diesseits bewusst niederlassen möchte, das gleiche; denn beide Male

bedeutet es eine Limitierung der menschlichen Aktionsfreiheit - "sive casu sive consilio decorum,"(6) so steht die Konjunktion denn auch in einem klassischen Rechenschaftsbericht eines Politikers, CAESAR, wenn er vom Gelingen einer Aktion schreibt. RENAN: "Ce sont les lois de Dieu dans l'histoire" (7) - die Gesetze Gottes herrschen in der Geschichte, bei RENAN ist es ein Gott, der über sich sehr viel und in entscheidenden Dingen Auskunft gibt, RENANS Bemerkung soll Vertrauen schaffen, aber es könnte ein sehr moderner Satz sein, wobei es dann allerdings ein Gott wäre, der das letzte Geheimnis und das letzte Verständnis seiner Gesetze und der Geschichte nicht preisgeben würde.

\*

Man sprach bisher von der geschichtlichen Situation, der Interpretation, dem Felde der Aktion - politische Philosophie ist heute vor allem Geschichtsphilosophie, nicht zuletzt deswegen, weil in der Politischen Philosophie das marxistische Denken einem dazu zwingt, auch dort, wo man gegen es Stellung bezieht; nun, dass Geschichte immer wieder in erster Linie als politische Geschichte aufgefasst wurde, verdeutlicht nur den Zusammenhang zwischen Politischer-und Geschichts-philosophie. Geschichtsphilosophie - sie wird heute weniger als Entelchie oder Theologie beschrieben, sondern ist eher Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Geschichtlichkeit des Menschen. Und seitdem die Philosophie sich die Zeit als eines ihrer wichtigen Arbeitsfelder abgesteckt hat, wird die Geschichtsphilosophie auch daraus einige neue Impulse empfangen können, wenn es dann auch erstaunt, dass weder bei einem BERGSON noch bei einem HEIDEGGER die Geschichte zu einer ausführlichen Behandlung kam. Geschichtsphilosophie gibt sich heute vor allem als "Lagebestimmung", als Philosophie einer (zeit)geschichtlichen Situation und Atmosphäre. Sei es, dass man sich unter das beliebte Motto des Unterganges stellt, <sup>den</sup> VALERY-schen-SPENGLER-Pessimismus, in der Geschichte nur das Moment der Sterblichkeit sieht, so beklagt man den Schiffbruch, der meist nur ein eigener Schiffbruch ist; niemandem ist dies zu verwehren, nur wenn man die andern auch auf das Schiff einlädt...ORTEGA hat die Krise zu einer geschichtlichen Kategorie erklärt und damit mehr gemacht als bloss aus der Not eine Tugend. Man kann den Zerfall beklagen in Gemeinschaft mit den Romantikern, die uns ein verlorenes einheitliches Bild von Welt und Lehre des Mittelalters vorhalten, das

es in dieser behaupteten Geschlossenheit nicht gab. Man steht mit BERDIAJEW an der Schwelle einer neuen Epoche und sieht einem neuen, kollektivistischen Mittelalter entgegen. Man kennt die Klagen über die Säkularisation, und Stimmen wie diejenige von HUSSERL sind selten geworden, wo man eine Teleologie der Menschheit entwirft; man steht erschrocken vor der Technik oder feiert die Errungenschaften als wichtigsten Ausdruck des homo faber - alle diese Philosophien sind Interpretationen, sie sind zeitkritisch und zugleich Geschichtsphilosophien, indem sie den Gang der Geschichte deuten; es geht dabei um die Sinnfrage des geschichtlichen Ablaufes.

Bei irgendwelchem Historiker könnte man den Satz lesen, dass er - der politische und geschichtliche Held - darum erfolgreich war, weil er sah, was die Stunde forderte, weil er die Zeichen seiner Zeit zu lesen verstand, weil er seiner Epoche die Lösung gab, auf die sie wartete. Und dieser Gedanke hat etwas ungeheuer überzeugendes, vor allem, solange man diesem aus der Retrospektive nachschaut. Von da aus sieht es dann so aus, dass eine immanente logische Entwicklung eben dies oder jenes im geschichtlichen Ablauf gefordert hatte, und dass der geschichtliche Held eben darum zu Helden werden konnte, weil er die Aufgabe seiner Zeit sah und die richtige Lösung brachte. Dahinter verbirgt sich ein bestimmtes philosophisches Konzipieren: nämlich, dass der Geschichte einmal ein logischer Ablauf innewohnt, dann dass dieser erkennbar ist - dies ist impliziert, wenn ich von der Forderung der Stunde rede, wenn ich sage, dass die Umstände dies und nichts anderes fordern. Und aus der Retrospektive erhält natürlich derjenige, der Geschichte macht und siegreich war und dann die Verhältnisse bestimmte und damit das, was ihm vorangegangen war, ordnen und in eine Richtung anlegen konnte, so etwas wie eine konsequente Notwendigkeit - aber hier gerade ist ein entscheidendes Problem der politischen Philosophie, in der Interpretations- und Beurteilungsmöglichkeit einer historischen Situation.

Um dies Problem zu profilieren, soll unser Philosophie-Prätendent mit dem Marxismus konfrontiert werden; denn hier geht als Glaubensdogma durch, dass man nur gestreng dem Ruf "analyse la situation" folgen muss, um dann die notwendigen und richtigen Reaktionen und Verhaltensweisen zu kennen; dabei trifft dieses Analysieren im Grunde nur die taktischen Fragen, denn die Generallinie ist ein für alle Mal festgelegt; die Geschichte tendiert auf

einen Endzustand hin, der als proletarische Glückseligkeit die endgültige Freiheit bringen soll. Nun ist es nicht so leicht zu sagen, was man unter Marxismus im heutigen Frankreich verstehen soll, denn der Name MARX taucht bei einer Reihe von Autoren bestimmend und wegweisend auf, und doch kann man sie nicht alle ohne Weiteres und nicht ohne gewaltsame Fixierung als Marxisten bezeichnen; zudem ist es nicht gleichgültig, ob man sich auf die in Frankreich seit den zwanziger Jahren bekannten Jugendschriften stützt, wo z.B. der Begriff der Entfremdung eine Brücke zur modernen Existentialphilosophie schlägt, wo sich Sätze lesen, nach denen der Mensch seine Geschichte bestimmt und die wirtschaftlichen Verhältnisse den Menschen, wo also noch ein echtes dialektisches Spiel stattfindet, oder ob man sich auf den MARX des Kommunistischen Manifestes stützt und sich durch das "Kapital" bestimmen lässt; zudem wird heute der Begriff Marxismus viel weiter gefasst als man annehmen könnte. Einer der wichtigsten Theoretiker des Marxismus HENRI LEFEBVRE hat in dem kleinen Bande "Le marxisme", einer vorzüglichen Ueberschau, geschrieben "il est clair représenter comme la "pensée" de Marx ou "la philosophie de Marx". (8) Vor allem französische Vorgänger werden aufgezeigt: SAINT-SIMON, FOURIER, PROUDHON; und einer der linientreuen Theoretiker, GARAUDY, hat - statt Marxismus von "socialisme scientifique" sprechend - "Les sources française du socialisme scientifique" (8a) untersucht, BLANC und PECQUIER in ihrer historischen Bedeutung herausstellend. Zudem gilt bei den heutigen Marxisten wie bei den Neu-Kantianern der Ruf, auf Marx zurückgehen heiße ihn weiterführen und überwinden, sodass bereits wieder Werke möglich sind, welche den Marxisten nachweisen können, inwiefern sie das Gedankengut von Marx verraten oder verfälscht hätten; zudem spricht man von "marxisant",... Wenn unser Philosophie-Prätendent sich mit dem Marxismus konfrontiert, dann ist es - in diesem Zusammenhang - um mit der marxistischen Geschichtsgläubigkeit in Kontakt zu kommen, - denn in diesem Glauben - nicht nur an eine strukturelle Gesetzlichkeit wie die Dialektik - sondern an eine bestimmte inhaltliche Setzung beruht wohl die tiefste metaphysische Verankerung des Marxismus.

Nun - die Berechenbarkeit der Geschichte, schon LENIN nahm sie nicht mehr ganz so sicher hin: "L'histoire en général, et l'histoire des révolutions en particulier, est toujours plus riche en contenu. plus variée de formes

et d'aspects, plus vivante, plus rusée que ne se le figurent les meilleurs partis les plus conscients avant-gardes des classes les plus avancés. "(9) Das ist eine neue Schöpfung der List der Vernunft, die am Werke ist, nur dass bei LENIN dies grundsätzlich kein hinderliches Problem darstellt als die strategische Linie festgelegt ist und als die Masse in ihrer Schwere stets die entscheidenden Anregungen geben kann, da die Geschichte bei ihm weitgehend quantitativ aufgefasst wird, weshalb immer auf die Masse als das wichtige agens geschaut werden muss. Was bei LENIN noch das "listigere, das reichere, das lebendigere" heisst, es wird bei einem LEFEBRE mehr formalisiert zum "secteur non-dominé", womit er das Problem des Zufalls und der Fatalität verbindet. "Le secteur non-dominé du monde rest immense. En ce qui concerne la nature ce secteur non-dominé est par l'homme fatalité et hasard brut. En homme lui-même ce secteur se nomme: spontanéité pure, inconscience et encore destin psychologique et social." (10) Erst dann, wenn es kein "Schicksal", keine "Fatalität" mehr gibt, erst wenn der "secteur non-dominé" ausgeschaltet sein wird, wird der eigentliche Mensch verwirklicht sein, weil erst dann eine totale Freiheit realisiert werden kann. Es ist also das nächste Anliegen des Menschen, nach den Möglichkeiten zu suchen, welche ihm die Beherrschung dieses Sektors garantieren. Denn solange dieser besteht, ist der Mensch ein defektives Wesen, erlebt stets die "aliénation", die Entfremdung; und die Geschichte ist das Heimisch-Werden dieses Menschen, darin liegt ein gutes Erbstück des Fortschrittsglaubens des 19. Jahrhunderts, nämlich dass ein solches Heimisch-Werden als zunehmende Steigerung aufgefasst wird. Wenn man nun konsequent weiterfragen und im besonderen die Frage stellen würde: wenn der "secteur non-dominé" - im individuellen Leben - z.B. das Unbewusste, die reine und ursprüngliche Spontaneität gehört doch wohl als Konstituens zum Menschen und wird sich nicht im Laufe der Jahre vermindern können - nun könnte natürlich LEFEBRE darauf antworten, es sei nicht einmal direkt an ein Vermindern gedacht, sondern an eine Regulierung und Beherrschung von etwas, das sicherlich nicht gezeugnet werden könne, aber die Frage stellt sich dann dennoch, ob das, was er Fatalität und roher Zufall nennt, nicht etwas ist, das nicht grundsätzlich ausgeschaltet werden kann, gegen das immer wieder neu angekämpft werden muss, das vielleicht sogar in einer notwendigeren Beziehung zur menschlichen Freiheit steht. LEFEBRE gehört deshalb zu den interessantesten marxistischen

Denkern, weil er mit erstaunlich philosophischer Freiheit operiert; und wenn man eine Bemerkung wie die folgende liest, dann sieht man die Spannweite seines "Matérialisme dialectique": "Le matérialisme dialectique affirme que l'adéquation de la pensée et de l'être ne peut pas se réduire à une pensée, mais dont être atteinte concrètement, d'est-à-dire dans la vie et comme puissance concrète de la pensée sur l'être." (11) Das hat mit einem populären Marxismus, wie er vertreten und angegriffen wird, nicht mehr viel zu tun. Aber der Widerspruch bei LEFEBVRE ist derjenige, welcher originär marxistisch ist: dass man der Dialektik ein Ende setzt. Bei diesem französischen Marxisten lautet dieses, dass der "ökonomische Mensch" überwunden werden müsse, damit die totale Freiheit verwirklicht werden könne. Wenn LEFEBVRE die Philosophen angreift, welche für eine Transzendenz eintreten ("l'homme se réalisera plus tard, dans une autre vie, sur un autre plan"), dann könnte man sich fragen, inwiefern LEFEBVRE selber nicht eine Transzendenz in der Immanenz annimmt, nämlich in Bezug auf die Zukunft "l'homme se réalisera plus tard" hat für ihn ebenfalls Gültigkeit; wenn er schreibt: "L'homme est encore dans la douleur de la naissance; il n'est pas encore né; à peine pressenti comme unité et solution"; das ist der umgedrehte ROUSSEAU, die Fesseln des Menschen sollen gesprengt werden, indem man ihn endlich in der Gemeinschaft heimisch werden lässt. - Der secteur non dominé wird von LEFEBVRE letzten Endes quantitativ aufgefasst, und deshalb kann er auch eliminiert werden auf rationale Weise durch die Wissenschaften; sicherlich, man muss nicht in die heute so modern gewordene Verachtung der Wissenschaften fallen, als ob uns diese nicht tatsächlich die Welt beherrschen lassen könnten. Aber man ist deshalb noch nicht wissenschaftlich-ungläubig, wenn man von ihnen nicht die letzte Rettung erwartet. Da soll also alle Zufälligkeit ausgeschaltet werden, als ob BOUTROUX sein Werk "De la contingence des lois de la nature" nicht ohne Grund geschrieben hätte und damit eine Problematik eröffnete, die ernst genommen werden könnte. Nun ist der schlimmste Vorwurf, den LEFEBVRE in seiner Studie über den Freiheitsbegriff bei MARX der bourgeois Gesellschaft macht, gerade die Tatsache, dass in ihr in der Beziehung von Individuum zur Gesellschaft "une part d'anecdotes et de violences. Cette conception de l'histoire nie l'histoire, qui n'existe comme telle que par son sujet vivant, l'homme total qui se forme à travers elle." (12)

\*

Die Kontingenz, der Zufall in der Geschichte - dieses Thema ist nicht der philosophischen Stimmung des Absurden verbunden. Als ANDRE GIDE vom "acte gratuit" schrieb, schlug er bereits die Thematik des Absurden an; nicht dass er das Absurde explizit herausstellte - vieles war bloss aesthetisches Konzipieren, war "épatez le bourgeois" - indem aber eine Gestalt geschaffen wurde, deren Handeln sich in nichts mehr fundierte, als der blossen Willkür, indem die Aktion als solche gefeiert wurde, welche sich nicht weiter zu erklären hat, die als solche sich selbst genügt, ist man nicht mehr weit entfernt von den Figuren eines CAMUS, von seinen Helden "Etranger" und "Caligula", (13) für welche die Thesen der totalen Absurdität des Lebens aufgestellt worden sind. Die Absurdität heisst bei CAMUS soviel wie "es hat keinen Sinn", was man auch immer unternimmt, es gibt keine Wertung der einzelnen Aktionen, die Kategorie der Qualität existiert nicht mehr, es gibt keine Differenz, sondern nur noch die Indifferenz, die Quantität der Erlebnisse entscheidet: der Tod der Mutter, eine Zigarette, ein Mord unterscheidet sich nicht mehr; die Hauptfrage lautet, inwiefern der Selbstmord eine Lösung sein könnte, ein "Vivre sans appel" - das ist sein Sysiphus-Mythos, der nur noch eine menschliche Haltung übrig lässt, das NIETZSCHE amor fati, das Akzeptieren des Absurden; wenn dies ein für alle Mal aber angenommen wird, dann bleibt dem Menschen mit seinem "appetit de l'absolu" nur noch die Empörung übrig, die Revolte, der CAMUSsche Humanismus wird denn auch nach dem Mythe de Sysiphe" zum "Horme révolté", das ist Rettung, oder doch der Versuch einer Rettung von etwas Sinn innerhalb des Sinnlosen. Diese CAMUSsche Konzeption aber ist ein Endprodukt, sie führt nicht weiter, kann nicht weiterführen, im Grunde ist es ein ausgesprochenes, ungeschichtliches Denken, alles geschichtliche Dasein wird insofern entwertet, als die einzig menschliche Möglichkeit die Revolte gegen das Bestehende ist, das ständige Revoltieren ist aber im Grunde nur die ständige Wiederholung ein und desselben Aktes. Denn es gibt kein Widerspiel aus dem, wogegen man sich empört und aus dem, was die Empörung als solche meint, ein solches Widerspiel und gegenseitiges Ausspielen aber ist für einen Fortgang kennzeichnend, auch für die Geschichte. Nun hat ja der Begriff der Geschichte bei CAMUS keine Bedeutung, sein Mythos von Sysiphus ist ein privater-subjektiver Mythos, ist eine Thematik, die von der äussersten Vereinzelung aus verstanden werden muss, es ist im Grunde der verzweifelte Versuch, wenn es schon kein Heil gibt, vielleicht doch noch sein eigenes Seelenheil

retten zu können "La conquête ou le jeu, l'amour innombrable, la révolte absurde, ce sont des hommages que l'homme rend à sa dignité dans une campagne où il est d'avance vaincu." (14) In diesem "zum voraus besiegt" liegt die grundsätzliche pessimistische Haltung dieser "philosophie noire", nicht dass unser Philosophie-Prätendent dem einfach "une philosophie blanche" entgegenstellen würde, aber er würde einen Blick auf die dreitausend Jahre Geschichte werfen, über die er einiges, wenn auch nicht vieles weiss, und er wüsste nicht, weshalb er davon sprechen sollte, dass alles das, was er hier sieht, nicht nur Niederlagen sein sollten - ist denn der Mann, der einen "Mythe de Sysiphe" schreibt, der die behauptete Absurdität des Lebens formuliert und darstellt und ein Bild dafür sucht: kann er da noch sagen, dass er zum voraus schon besiegt ist? - und wenn er besiegt wäre, würde die Tatsache, dass er darüber denkt und schreibt, nicht dieser Niederlage schon im Entscheidenden widersprechen, nämlich darin, dass er schöpferisch und fruchtbar ist, obwohl nach dem "Mythe de Sysiphe"... "dans le monde de l'absurde, la valeur d'une notion ou d'une vie se mesure à son infécondité." (15)

Von einer solchen Haltung ist keine Politik mehr möglich, ist keine Aktion mehr denkbar, welche sich zum Ziel setzt, die Welt zu verändern und die zwischenmenschlichen Beziehungen zu bestimmen, Werte zu realisieren, denn die Empörung und die Revolte wird von der Revolution unterschieden, die ja auch Empörung und Revolte ist, bei der aber gerade das Eingreifen, der Wunsch, die tatsächlichen Verhältnisse und die Bedingungen der Umwelt zu verändern, notwendig ist, so weit geht der CAMUSsche Held nicht; wie sollte er auch, wenn feststeht, oder wenn man von der Prämisse ausgeht, dass alles, das ganze Geschehen, von vornherein absurd und jeglichen Sinnesbar ist.

"L'essentiel c'est la contingence" lautet ein programmatischer Satz von SATRE, den er dem Helden des Ekels, ROQUETIN, in den Mund legt. (16) Aber wenn bei CAMUS das Absurde mit der Geste des "es hat (doch) keinen Sinn" verbunden ist, dann heisst das Absurde bei SATRE "es gibt doch einen Sinn", es ist ein metaphysischer Satz, wonach es keinen vorbestimmten Sinn gibt, wonach es keine Gesetzmäßigkeit der Geschichte gibt, die einem sagen könnte, welches der eigentliche Sinn des Geschehens ist, keine immanente Logik wohne der Geschichte inne, kein objektiver Sinn, der sie es auf dem Wege der

Erkenntnis oder der Intuition erfasst werden könne, jegliche Fixationspunkte der Geschichte fehlen (christliche Fixationspunkte: Erschaffung der Welt, Verdammung, Erscheinen Christi, Erlösung der Welt durch dessen Wiederkunft; Fixationspunkte, die in die Zukunft gelegt werden wie im Marxismus). Dem einzelnen Leben wie der Geschichte liegt eine grundsätzliche Kontingenz zu Grunde, und wenn SATRE sie als "wesentlich" bezeichnet, dann darum, weil diese Kontingenz für einen Humanismus entscheidend ist: wenn es kein tragendes, und damit kein sinngebendes Fundament für den Menschen gibt, wenn dieser sein Schicksal aus sich selbst bestimmt und bestimmen soll, dann darf es keine Sinnbestimmung geben weder von aussen noch von oben. Und wenn man die Implikation so liest: wenn der Mensch sein Schicksal bestimmt, dann muss die Kontingenz herrschen, wird man erstaunt sein, denn man würde doch eher so operieren: wenn ( und dann weil) eine Kontingenz da ist, hat der Mensch sein Leben zu bestimmen und mit Sinn zu belegen - aber die erste aufgestellte Implikation entspricht dem SATREschen Denken und Anliegen mehr, was er verwirklichen will, das ist ein radikaler Humanismus, wobei Humanismus verstanden werden muss als ein Denken, in dem der Mensch zentral und einziges Problem ist, ein Denken also, das sich wehrt irgendwie in die Restauration zu gehen, wie es vor allem in christlicher Hinsicht zeitgemäss geworden ist, wo das Konvertieren plötzlich die Lösung bringen soll, erschreckt und erschrocken vor den Möglichkeiten des Menschseins, geschürt von einer gängigen Klage über die herrschende Depression. Und dieser unentwegte Glaube an den Menschen bei SATRE - die hybrideste Formulierung gibt Orest (in Les Mouches), der "fils dénaturé", der auf die Erlösung verzichtet und sich selbst erlösen will - steht in der geistigen Entwicklung der letzten Jahrhunderte, insofern also mehr in der grossen Tradition als SATRE selber meinen würde, ein Denken, das versucht weiterzuschreiten auf dem angelegten Wege und von all jenen, welche diesen Weg als Hybris bezeichnen und darum zurückbiegen möchten, angegriffen wird.

Was nun die Kontingenz und das Absurde im Geschichtlichen und somit im Politischen anbelangt, war es wiederum MERLEAU-PONTY, der SATRE weiterführte. Und dass MERLEAU-PONTY statt dem SATREschen Begriff der "absurdité" denjenigen der "contingence historique" wählt, macht, dass man diesen Gedankengang eher nähertreten kann, da mit dem Begriff des Absurden doch eine "valeur" verbunden

ist, die zu Missverständnis und falschen Tonalitäten Anlass geben kann. Wenn MERLEAU-PONTY über eine Aufsatz-Sammlung den Titel setzt "Sens et Non-Sens", dann ist mit diesem "Sinn" und "Unsinn" eine Antithese festgehalten, die wiederum in "contingence historique" (non-sens) auftritt, welcher man die "nécessité historique" entgegenstellen kann. (17) Man muss nur an ein Werk wie dasjenige von NIKOLAS BERDIAEFF "Le sens de l'histoire" (13) erinnern, um eine Haltung wie diejenige von MERLEAU-PONTY richtig abgrenzen zu können. Denn bei einem BERDIAEFF, der nicht nur solange er lebte am französischen Denken teilnahm, sondern darin richtiggehend verwurzelt ist, indem er seine Problematik und Thematik vor allem in Bezug zum zeitgenössischen französischen Denken setzt und dort auch am meisten Einfluss ausübte - bei einem BERDIAEFF ist der Sinn der Geschichte wohl nicht durchschaubar, der Mensch kann diesen Gang der Welt nicht verstehen, weil dieser Sinn als Ratschluss Gottes verborgen bleiben muss, und der Mensch kann nur ansetzen zu diesem Verständnis und das ständige Ringen um diesen Sinn, das nie abgeschlossen sein wird, macht die Geschichte aus. Aber wie immer auch diese Geschichte sich geben wird, eine Gewissheit besteht, dass dahinter ein Gott steht, der dies alles trägt, und wenn auch die Geschichte einen notwendig tragischen Sinn erhält, so ruht doch dieses tragische Geschehen in der Unfassbarkeit Gottes. Und ein MOUNIER hat ja mit der Bemerkung, dass es einen Sinn geben müsse, und mit Sinn meinte er einen Gott hinter dem geschichtlichen Geschehen, weil sonst alles sinnlos wäre, eine neue Art des Gottesbeweises geführt, nämlich einen existentiellen, indem man auf die Existenz Gottes von der existentiellen Forderung nach Sinn des Lebens und der Geschichte aus schliesst.

Nun heisst natürlich "contingence historique" bei MERLEAU-PONTY keineswegs, das Geschichtliche sei sinnlos und entbehre jeden Sinnes; sondern er setzt zunächst einmal die Kategorie der Kontingenz als die eigentliche Kategorie der Geschichte: Die Sinn-Freiheit des Geschichtlichen, so wie man von Wert-freiheit sprechen kann; die Frage von Sinn und Un-Sinn des Geschichtlichen wird erst durch die menschliche Freiheit gestellt, durch den Ausdruck dieser Freiheit in der Aktion. "Quelle que soit sa bonne volonté, l'homme entreprend d'agir sans pouvoir apprécier exactement le sens objectif de son action, il se construit une image de l'avenir qui ne se justifie que par des probabilités

qui en réalité sollicite l'avenir et sur laquelle donc il peut être condamné, car l'évènement lui n'est pas équivoque",... (19) und des weiteren hält MERLEAU-PONTY fest, dass die Geschichte die Kollision ist "de l'éventuel qui est multiple et de l'actuel qui est unique." (20) Hier sind nun Begriffe gewonnen worden, welche genauer machen, was MERLEAU-PONTY mit der "contingence historique" meint. "Le sens objectif" - das ist derjenige Sinn, über welchen ich bei der Aktion nicht verfügen kann, denn meine Handlung spielt sich innerhalb eines Komplexes ab, über den ich nicht die Übersicht und Sicherheit habe, wie sie notwendig wäre, um den guten Willen, den subjektiven Sinn, auch als objektiv garantieren zu können. "Une image de l'avenir" - das ist ein anderer Ausdruck für das "projet" von SATRE, der HEIDEGGER'sche "Entwurf"; die Gestaltung der Zukunft als ein der Gegenwart stets innewohnendes Programm. Die Wahrscheinlichkeiten, nach denen man diese Zukunft berechnen kann, garantieren einem aber nie den zukünftigen Gang "cela ne veut pas dire que nous puissions faire n'importe quoi, il y a des degrés de vraisemblance qui ne sont rien de plus. Mais cela veut dire que quoi que nous fassions, ce sera dans le risque." (21) Die Situation, in welcher der politisch Handelnde zu entscheiden hat, ist also nicht wie bei einer "nécessité historique", wo es nur eine Lösung geben kann, einwertig und eindeutig, sondern sie ist mehrwertig und damit nicht mehr eindeutig. So kann man von der Pluripotenz der geschichtlichen Situation sprechen, wobei es nie im strengen Sinne eine Forderung der Stunde geben kann, das wäre nur noch eine Phrase, weil man damit einen objektiven Anspruch erhebt, den man gar nicht erheben kann, - die Forderungen der Stunde sind immer Forderungen, die man im Namen einer Idee oder eines Glaubens stellt, was der historische Augenblick fordert, ist schon immer Interpretation dieses Augenblickes. ALFRED WEBER schreibt in seinem Werke "Abschied von der bisherigen Geschichte": "Wir können in der Geschichte stets nur unsere Bedingungen samt den in ihnen enthaltenen Möglichkeiten und die Ausnutzung dieser Möglichkeiten durch spontane Eingriffe erkennen. Was geschieht ist kontingent. Erfüllung einer unter vielen Möglichkeiten, in dem auf diese Art geschaffenen Rahmen." (22) DOMINIQUE PARODI, der in seinem Beitrag zur Sondernummer der "Revue de Métaphysique et de Morale" über "les problèmes de l'histoire" zwar davon ausging "tandis que hier encore le champ de la nécessité paraît s'étendre de plus en plus aux sciences morales et

politiques, on dirait presque inversement aujourd'hui la notion de contingence reflue des sciences de l'homme vers celles de la matière brute", (23) hält aber dennoch als Aufgabe des Historikers fest "l'histoire tend à nous représenter le passé, non seulement comme ce qui a été mais comme ce qui ne pouvait pas ne pas être, ce qui n'aurait pas pu être autrement" (24) hier also würde nicht von einem Gedanken der Pluripotenz aus Geschichte geschrieben, denn wenn man von dieser Ueberlegung ausgehen würde, dann wäre die Aufgabe des Historikers anhand der Fakten und Ereignisse diese Pluripotenz aufzuzeigen und die dann gefundene, nicht geschichtliche Lösung darzustellen.

Ob nun ein tragender Sinn der Geschichte angenommen wird oder nicht, ob man hinter der Geschichte etwas Absolutes setzt, Gott, oder die Geschichte als solche verabsolutiert oder nicht ein solches Absolutes setzt - für den Handelnden ist dies nicht einmal entscheidend, so merkwürdig dies auch anmuten mag. An den "Rencontres internationales" (1947) stellte SPOERRI fest, dass ihnen, den Verteidigern des Absolutes, etwas abgehe, nämlich "de parler au nom d'une réalisation" und HERVE stellte in dieser Auseinandersetzung seinerseits fest: " Là, ceux qui croient au transcendant, son exactement dans la même situation que nous (les marxistes) qui n'y croyons pas, parce qu'il n'y a pas de formules qui puisse dispenser de la réflexion et qui puisse empêcher l'homme de tomber dans l'erreur." (25)

Wenn man nun in einer historischen Situation steht, dann steht man nicht nur im Feld des Aktuellen, sondern nicht minder im demjenigen der Möglichkeiten, je Aktualität, jede Verwirklichung, ist auch schon immer Möglichkeit, enthält Noch-zu-verwirklichendes. Und da die Aktualität ein Komplex ist, sind es auch die Möglichkeiten. Jede Handlung ist ja dann nicht nur die Setzung einer neuen Aktualität, sondern auch gleichzeitig wieder die Setzung von neuen Möglichkeiten. Jede Setzung der Aktualität ist ein Ausschalten der andern Möglichkeiten, jede Lösung, die ich verwirkliche, schaltet andere Lösungen aus. In dem Sinne ist jedes Handeln Abgrenzen und Definieren einer komplexhaften historischen Situation; bedeutet zugleich ein Verringern und Ausweiten: Ein Verringern, indem so und soviel Möglichkeiten ausgeschaltet werden, eine Bereicherung, indem neue Möglichkeiten gesetzt werden. Jeder politische Akt ist gegenüber der komplexhaften

Situation Beschränkung und Fixierung; zugleich aber wird ein Stück Zukunft verwirklicht und damit werden neue Horizonte geschaffen und neue Möglichkeiten der Bedrohung und der Bewährung gegeben, eine neue Pluripotenz.

Wenn man nun aber von der Pluripotenz der historischen Situation spricht, dann wäre der Politiker derjenige, welcher mit seiner Aktion diese Pluripotenz zerstört, er greift in diese ein. Es ist nicht einfach so, dass er aus einer ihm präsentierten Vielfalt von Möglichkeiten eine auswählt, sondern man kann eigentlich nur von den Lösungen aus von einer Pluripotenz reden, nämlich dass auch dies oder jenes möglich gewesen wäre, die historische Situation bietet wohl Hinweise und Tendenzen in einem verworrenen Komplex und Konnex ein Scheidungsverfahren, eine Gliederung nicht minder als die Reflexion über diese historische Situation. Und zwar, wie auch immer sich die Pluripotenz der geschichtlichen Lage bietet, die politische Aktion ist die Negierung dieser Pluripotenz und die Absolut-Setzung einer bestimmt-gewordenen Möglichkeit. Unser Philosophie-Prätendent vor der Politik - er wird stets auf dieser Pluripotenz beharren und damit zum Gegenspieler für alle bezogenen Posten werden, indem er seiner Neigung zum Umfassenderen nachgibt, wobei das Umfassendere nicht ein blosser quantitativer Unterschied bedeutet. Er übersteigt auf diese Weise alles Fixierte, alle Produkte, die beim politischen Scheidungsverfahren im Entstehen oder bereits vorhanden sind. Es ist also nicht einfach eine Opposition, nicht bloss die Rettung des Gegenpols und die Kompensierung. Sondern er versucht zugleich das Komplexhafte der Situation zu bedenken und sich darin zu lokalisieren. So ist die Perspektive des Philosophie-Prätendenten von der Pluripotenz aus im Hinblick auf die bezogene Stellung des Politikers eine negative, denn die bezogene Stellung trägt in sich dadurch, dass sie bezogen wird, schon eine Absolutsetzung und die Tendenz zur Verabsolutierung. Wenn nun aber unser Philosophie-Prätendent diese Stellungen auf die Pluripotenz zurückführt, dann ist es nicht mehr in einem endgültigen Sinne möglich, da sich die historische Situation dadurch, dass eine bestimmte Handlung vorgenommen worden ist, bereits wieder verändert hat. Zudem: indem unser Philosophie-Prätendent sich in dieser Pluripotenz bewegt, vollführt er selber einen Eingriff, indem er diese Pluripotenz thematisiert, wobei er sie begrifflich festhalten muss und zu fassen sucht, wie diese Pluripotenz aussieht, muss er abgrenzen und

definieren, und hier ist sein Eingriff grundsätzlich nicht unterschieden von demjenigen des Politikers. Nun was möchte er dann schon als "historische Situation" bezeichnen? Die Schwierigkeit bietet sich immer und gleich, wenn ich mich auf den Begriff der Gegenwart - der gegenwärtig historischen Situation - ausrichten will - was die Faktizität ausmacht, was wirksam ist, daran kann das Gegenwärtige wohl gemessen werden oder doch mindestens Profilk gewinnen. Die Ausrichtung auf die Komplexität und die Pluripotenz ist zugleich ein retardierendes und zugleich ein fortschrittliches Moment: retardierend - insofern man den Handelnden am Ausüben seiner Funktion hindert, weil dieser in seinem Anspruch, die Lösung der Zeit zu haben, getroffen wird, weil so jede Verhärtung der Fronten unmöglich gemacht und die bezogenen Fronten aufgelöst werden, zugleich aber weiss unser Philosophie-Prätendent, dass solche Aktions-Definationen gemacht werden müssen; aber indem der Philosophie-Prätendent diese Stellungsbezüge überschreitet - auch auf die Gefahr hin ins Niemandsland zu kommen - öffnet er neue Möglichkeiten der Zukunft und macht ein Weiterschreiten denkbar und ist in dem Sinne fortschrittlich.

Daraus ergeben sich für unseren Philosophie-Prätendenten gewisse Konsequenzen: sein Verhältnis zur Zukunft und Vergangenheit. Er wird nie ein Programm anerkennen können, das sich ausschliesslich aus der Zukunft fundiert, seine Versprechen erst später halten will, wobei man der Exaktheit wegen von einer näheren und fernerer Zukunft sprechen müsste. Denn natürlich ist in allem Handeln ein zukünftiges Moment vorhanden, aber es ist etwas anderes, ob ich dieses zukünftige Moment mit-~~visiere~~isiere, oder ob ich das Schwergewicht in die Zukunft verlege. Alle Revolutionen wurden von einer solchen Zukunfts-Gläubigkeit unternommen, die Französische wie die Russische Revolution. Aber das Leben nur vom Zukünftigen aus gestalten zu wollen, von dem Notwendig-Unberechenbaren, muss härteste Gewalt heissen, und diese Revolutionen konnten auch mit besten Gewissen gewaltsam sein, die Gewalt ist dann ein blosser Aderlass, wie man ausführte, ein chirurgischer Eingriff, und diese müssten nun eben blutig sein. Von da aus gesehen, wäre unser Philosophie-Prätendent in einer paradoxen Situation, da wird ausgeführt, dass er fortschrittlich sei, der Zukunft den Weg öffne, und nun erhebt er seine Skensis und erschrickt davor; ja es sieht aus, dass er ausgesprochen am Gegenwärtigen festhalten

möchte. Aber: die Zukunft als das Unberechnete und Unberechenbare, als das Noch-Nicht-Gebundene ist die absolute Domäne der absoluten Freiheit. Vor einer solchen Konzeption der Zukunft scheut unser Philosophie-Prätendent, dort, wo die Zukunft sich als die absolute Freiheit gibt, erschrickt er; sie erscheint ihm als blosser Abstraktion, weil sie das Unberechenbare und Unerprobte ist, sind von ihr aus alle Postulate möglich, aber sie sind es nur auf Kosten der Gegenwart; insofern betrügt die Zukunft stets die Gegenwart, es kann ein grosses Ethos darin liegen, dass man im Namen der Zukunft Leidend auf sich nimmt, aber es kann nicht minder Betrug sein; und wenn auch unser Philosophie Prätendent nicht in dem orthodoxen Sinne Rationalist ist, wonach die Vernunft die alleinseligmachende Funktion besitzt, so gehört es doch zu seiner Eigenschaft, dass er unentwegt rationalisiert und objektiviert, ohne von diesem Vorgehen eine endgültige und letzte Aufklärung erhalten; so versucht er auch stets die Zukunft nicht einfach als eine Domäne des Postulates und des Glaubens zu verstehen, des Inkommensurablen, sondern versucht diese Zukunft zu binden und zu fassen; es gehört ja den zentralen geistigen Erlebnissen des mittleren zwanzigsten Jahrhunderts an, dass Freiheit zugleich auch immer Bindung heisst (KANT hat ja von der positiven und negativen Seite der Freiheit gesprochen, des Frei-Seins von etwas und des Frei-Seins im Hinblick auf Bindungsmöglichkeiten); und nicht zufällig ist es, dass HERBERT READ seinen Band "Anarchy and Ordre", den er mit einer absoluten Forderung nach Befreiung und Frei-Sein eröffnet, mit einem Aufsatz über die "Ketten der Freiheit" schliesst. So stellt sich auch für unseren Philosophie-Prätendenten die Frage, wie weit Ketten an die Zukunft gelegt werden können. Und eine Möglichkeit dafür ist die Tradition.

Das wird nicht heissen, dass unser Philosophie-Prätendent Traditionalist werde, wenn dieses Festhalten am Ueberlieferten bedeuten sollte, Das was realisiert worden ist, ist ja durch die Tatsache der Realisation schon bereits ein Defektivum; man hat ja die Fortschritts-Idee und Gläubigkeit in entscheidender Masse revidieren müssen, da Fortschritt ja immer nur die Realisierung von neuen Unvollkommenheiten bedeutet, die im Rückblick auf das Frühere als Fortschritt angesehen werden können. So wird sich also unser Philosophie-Prätendent nicht in einem ausschliesslichen Sinne an das Traditum halten

können. Aber das Traditum besitzt den einen Vorteil, nämlich, das es sich bewähren konnte, wobei Bewährung neutral verstanden werden muss; das Ueberkommene als das Bewährte, heisst nur, dass es die Chance besass sich zu bewahrheiten und damit offen seine tatsächlichen Imperfektionen aufzeigen konnte, was dem Denken und Handelns aus einer absoluten Zukunft nicht möglich ist; die Tradition konnte sich realiter und de facto unter Beweis stellen; in diesem "Bewähren" liegt sein Wahrheitsbeweis, die Möglichkeit, dass sich die Idee an der Faktizität bewahrheiten konnte. So wird sich also unser Philosophie-Prätendent auch stets auf die Vergangenheit ausrichten wollen.

Da könnte man nun mit aller Schärfe zu verurteilen anfangen: das sei ja blosser Ekklektizismus, und dieser sei immer das Zeichen einer Spätzeit und eine alexandrinische Haltung und ermangle des Ursprünglichen und Originär-Schöpferischen; denn dieses könne nie ekklektisch sein. Nun: unser Leben ist weitgehend ekklektisch bestimmt; jeder lebt in verschiedenen Bereichen und verschiedenen sozialen Gruppen, lebt in ihnen mit verschiedenem Tempo, mit verschiedener Intensität und Aufmerksamkeit, man lebt in verschiedenen zeitgeschichtlichen Tempi gleichzeitig; und dort, wo man meint, man entgehe dem Ekklektizismus, ist es eine Ekklektizismus nur anderer Art: man wählt aus der Totalität, aus der Widersprüchlichkeit der Totalität aus, man streicht so und so viel, um ein einheitliches Bild zu erhalten - das ist nicht minder ekklektisch - ein politisches Leben, wo die berühmte und gelobte Einheit vorhanden ist, ist gewöhnlich diktatorisch, das erleichtert sicher das Verständnis, gibt Geschlossenheit, aber unser Philosophie-Prätendent würde lieber dort leben, wo eine solche Einheit und Geschlossenheit fehlt, weil überall dort, wo die Ideen unbeschränkt herrschen, wo es keine Reservatio der Ideen gegenüber gibt, der Mensch anfängt zu verlieren.

Weder eine totale Ausrichtung auf die Zukunft noch auf die Vergangenheit wird also möglich sein, weil von hier aus immer die totalitären Systeme geboren werden; gerade das möchte sich der Philosophie-Prätendent erhalten wissen, wo die Uebergänge stets möglich und notwendig sind, wo stets Korrekturen im Namen der Zukunft und der Vergangenheit angebracht werden können., ein Reich, dessen Grenzen fliessend sind, wo aber das Humane am ehesten seine Stätte findet.

Das ist nun eine schwankende, tastende Haltung, da ist wenig vom heiligen Zorn spürbar, wenn man auch die Händler nicht im Tempel lassen würde - aber es ist nicht bloss Mutlosigkeit und Unsicherheit, sondern es ist der Mut und Respekt vor den Möglichkeiten des Menschlichen, vor dessen Pluralität, der Wille den Reichtum menschlicher Daseinsweisen zu bewahren; daraus ergibt sich die notwendig versöhnliche Haltung des Philosophie-Prätendenten, die nicht einfach in einem Postulat fundiert ist, sondern sich aus dem Gedanken der Pluripotenz der historischen Situation ergibt. Immer gibt es einige, die verlieren, die verlieren müssen; aber wenn man von der Pluripotenz aus schaut, sieht man, dass es nicht einfach ein objektives Verlieren war, weil sie nicht das Rechte taten und zu tun wussten, sondern dieses Verlieren ist schon in der menschlichen Struktur als solcher angelegt - darum wird man nie als Sieger mit wehenden Fahnen aufmarschieren können, nie zu einem Dankgebet ausholen können - man wird immer den Fluch des Sieges und des Siegens spüren müssen. Nicht dass man nicht urteilen und verurteilen würde, das ist schon deswegen notwendig, weil man sonst das, wofür man gekämpft hat, höhnen und verurteilen würde. Aber man wird im Besiegten eine Schicksalsmöglichkeit sehen müssen, die einem nicht minder hätte ereilen können. So wird eine christliche Kardinal-Tugend, die Milde und das Verzeihenkönnen, eine Abwandlung erfahren müssen, nicht weil es ein Gebot gibt, das solches fordert, sondern weil es die einzig mögliche Haltung ist, in welcher die Wahrheit des menschlichen Hasard-Lebens nicht verletzt wird. Denn jeder Sieg - auch und vor allem - im Politischen hat seine Niederlagen. Und unser Philosophie-Prätendent feiert bei den Niederlagen und den Besiegten noch eine Möglichkeit des Menschen, das Verlieren, eine nicht mindere Form des Humanen - das ist seine Gerechtigkeit.

"Modern political sciences may there for be said to be distinguished from the older political philosophy not by reasons of the fact that it is free from philosophical and metaphysical postulates, but rather because it strives to develop its postulates in empirical terms and to proceed to its conclusions without the help of logical and metaphysical intervention" (1) wird in der "Encyclopedia of the social science" ausgeführt; natürlich können die Wissenschaften ohne die metaphysische Fragestellung auskommen, das ist ihr Vorteil, ihre Chance zu Resultaten zu kommen, das ist aber auch ihr Surrogat-Zustand; die Sicherheit, mit welcher hier davon gesprochen wird, dass man mit empirischen Begriffen zu Ergebnissen kommen will, die wird man nicht so leicht und ebenso überzeugt wieder anfinden können.

DOMINIQUE PARODI kommt bei seiner Arbeit über "Le problème politique et la démocratie" zum Schluss: "Ainsi le problème politique vient aboutir en fin de compte au problème métaphysique" (2) Vor wenigen Jahrzehnten noch wäre ein solche Satz suspekt gewesen und als illegitime Spekulation abgetan worden oder hätte sich nicht in einem Werke wie dem vorliegenden gefunden, wo ganz konkrete Probleme diskutiert werden. Es mag nur für den raschen und oberflächlichen Blick so aussehen, als ob man mit einer solchen Einstellung einst teuer errungenes Terrain im Stiche lasse. Was bei PARODI steht, das steht hier nur eingestandener Massen, was sich bei den andern uneingestanden finden würde. Obwohl der Vater des Positivismus meinte, das metaphysische Stadium überwunden zu haben, schuf er doch nur neue metaphysische Voraussetzungen. Jedenfalls; das Wort Metaphysik hat eine Rehabilitation erfahren, die mit der Gesamtrehabilitation der Philosophie zusammenhängt, woraus aber doch hervorgeht, dass die Metaphysik zur eigentlichen philosophischen Domäne geworden ist, indem sie wiederum die Fragen und Probleme zentriert.

"Le marxisme... se présente comme une sociologie scientifique avec des conséquences politiques, tandis que la conception du monde qui s'oppose à lui est une politique abstraitement justifiée par une métaphysique" (3) führt

LEFEVBRE aus und gibt einen klassischen-traditionellen anti-metaphysischen Standpunkt der Marxisten, so wie ein MARX gegen alle "Musterreiter der Konstruktion" (damals SCHELLING) und gegen die "abstrakte Totalität" (damals HEGEL) zu Felde gezogen ist, so ziehen die Marxisten heute gegen eine Metaphysik zu Felde, als ob es nicht eine Geschichte der Metaphysik gebe, als ob sich die Metaphysik und ihre Probleme heute ganz anders stellen würde. So konnte IGNAZ LEPP mit Recht bemerken "le sens que les marxistes - exception NAVILLE - donnent au mot métaphysique, n'a rien commun avec la métaphysique - connaissance de causes premières et des premiers principes - telles que la définissent depuis ARISTOTE tous les manuels de la philosophie. La métaphysique affirme l'immobilité contre le devenir, l'identité contre le changement, l'isolement des choses contre leur continuité et leur solidarité." (4) Denn die Marxisten wehren sich gegen eine bestimmte Form der Metaphysik und meinen diese als solche zu treffen. Auch insofern ist diese Haltung klassisch, als man gewöhnlich das Denken des Gegners als Metaphysik entlarvt, als ein Denken, das sich in irgendwelchen metaphysischen Voraussetzungen oder Postulaten fundiert - als ob es darum gehen könnte, solchen metaphysischen Voraussetzungen zu entgehen, als vielmehr darum, ihre Voraussetzungen in Frage zu stellen, um auf diesem Wege zu vermeiden, was Ideologie werden könnte, die immer nicht eingestandene Metaphysik ist.

\*

Jede politische Frage ist eine metaphysische Frage. Das wird jene zunächst erstaunen, welche meinen, die Politik lasse sich als blosses Handeln, als praktische und technische Frage verstehen. PIERRE LHOSTE-LACHAUME der sich zum Ziele gesetzt, eine "Réhabilitation du libéralisme" (5) durchzuführen, und der unter diesem Titel den ersten Band einer Triologie veröffentlicht hat ("Bases de reconstruction libérale" II, Programm de L'action libérale III") hielt in seinem Vorwort fest: "Toute intrusion du spirituel dans la politique et vice-versa conduit à l'intolérance et à l'asservissement de la personne humaine." (6) Wenn man heute an die heutigen Härtegrade der Verpolitisierung denkt, dann könnte man diesen Satz zunächst als eine wichtige Forderung anschauen, die Rettung des Geistigen vor allem Politischen. Aber wie sollte man sich denn die Trennung konsequent vorstellen? Nicht

nur jedes Eindringen von Politik ins Geistige, sondern auch jedes Eindringen von Geistigem in die die Politik führe zur Knechtschaft und zur Intoleranz...die beiden Domänen sollten getrennt werden, jede Sphäre soll sich einer eigenen Gesetzlichkeit fügen, es gibt dem entsprechend Arbeitsteilung, neben dem Politiker stehen die "clerics". "Puisque la moralisation de la vie sociale dépend en majeure partie des individus, il reste à voir comment alimenter la vie spirituelle de ces derniers...C'est l'œuvre des clerics, c'est à dire de tous ceux qui servent l'esprit, par la recherche et l'enseignement du Vrai, du Bien et du Beau. Leur fonction sociale est de faire pénétrer le Spirituel." (7) - das ist eine traditionelle Trennung zwischen dem Praktischen und Theoretischen, dem Geistigen und Politischen, hier spricht die Tradition von RENAN, der das Bibelwort, man müsse dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, das ist zugleich aber auch die Thomistische Position mit ihrer Trennung in einen "plan spirituel" und einen "plan temporel" sie ihn ein MARITAIN vertritt, darum kann LHOSTE-LACHAUME mit Recht ausführen, es gebe kein grundsätzlicher Widerspruch zwischen einem katholischen Denken und einer liberalen Wirtschaftsordnung. Aber in der Politik, wie sie unser Philosophie-Prätendent erlebt und visioniert, stellt sich für ihn nun gerade das Problem, inwiefern dieses "Geistige" Gestalt annehme oder annehmen kann, oder anders: wie sieht diese Verbindung aus. Natürlich kann man die Trennung auf den ersten Blick vollziehen und man wird damit einigen Schwierigkeiten entgehen. Aber wenn Politik als die Verwirklichung von zwischenmenschlichen Beziehungen angesehen wird, wenn diese Verwirklichung nur auf Grund eines bestimmten Menschenbildes geschehen kann, dann stellt sich für ihn die Frage der Beziehung zwischen dem Geistigen und dem Politischen - um die hier geprägten Gegengewichts-Formeln zu übernehmen. Nicht das Wort oder die Idee, sondern das fleischgewordene Wort zählt, die fleischgewordenen Ideen sind Aufgabe und Leistungen des Menschen, und wenn man die Begriffe "ewig" und "zeitlich" nehmen will, dann würde das Problem eben so lauten, inwiefern dieses Ewige im Zeitlichen gegenwärtig sein kann - das ist das Aergernis für KIERKEGAARD, das er nur beseitigen konnte, indem er die Vernunft zu Abdankung zwang und zur Anerkennung dieses Ewigen und des damit verbundenen Paradoxes, das Gott Mensch wurde. Für

unseren Philosophie-Prätendenten stellt sich die Ueberlegung so: MAX WEBER und in seiner Gefolgschaft ein TAWNEY haben ihre Forschungsarbeit darin erblickt, dass sie aufzeigten, wie bestimmte gesellschaftliche und wirtschaftliche Verhältnisse bestimmten religiösen Vorstellungen und Konzeptionen entsprechen, indem sie sich vor allem der Relation von Kapitalismus und Protestantismus widmeten. Was sie hier auf ihrem Wissenschaftsfeld entdeckten, das würde für unseren Philosophie-Prätendenten so lauten: dass die Ideen eine bestimmte Körperlichkeit besitzen, dass zwischen den Ideen und ihrer Verwirklichung eine notwendige logische Beziehung besteht, und dass man nicht einfach die Ewigkeit der Ideen postulieren kann, wobei es dann nicht entscheidend ist, welche Körperlichkeit sie annehmen - so besteht nach der konsequenten Ueberlegung unseres Philosophie-Prätendenten zwischen einer hierarchisch-aristokratischen Gesellschaft und der katholischen Glaubenslehre ein enger Konnex. Nun geht es ihm ja nicht darum, hier irgendwelche Abhängigkeit und Kausalverhältnisse zu untersuchen, sondern um die Tatsache, dass jeder geistigen Haltung ein bestimmter politischer Habitus und Gestus entspricht. Sondern: die Politik ist nicht nur das praktisch-technische Feld der Organisation des Zusammenlebens, sondern in ihr verwirklicht sich ein bestimmtes Bild des Menschen, und von jeder politischen Realisation lässt sich auf ein zugrundeliegendes Menschenbild schliessen. Das bedeutet noch nicht, dass sich ein solches Bild vor allem oder gar ausschliesslich in der Politik verwirkliche, darin beruht einer der Irrtümer, die zu der grassierenden Verpolitisierung von heute führten. Es gilt hier nur diese Relation vom Geistigen und Politischen festzuhalten. Und wenn man meint, dass die Einführung des Geistigen in das Politische und umgekehrt zur Intoleranz führe - dann ist das nicht wegen dieser Verbindung als solcher, sondern weil man dieses Geistige fixiert und damit schon immer totalität fasst; erst in diesem Falle führt eine solche Verbindung zur Intoleranz. Denn wenn ich die Wahrheit besitze, wenn es keinen Zweifel gibt an der Gewissheit, die ich habe, ist die Frage der Toleranz überflüssig; Wenn ich den rechten Weg weiss, dann ist es rücksichtslos, wenn ich die andern nicht auf diesen Weg bringe und führe - das ist der "Fluch, die Wahrheit zu besitzen" wie es HANS BARTH nennen würde.

Ja, schon die Formulierung, das Geistige und die Politik müsse in Verbindung gebracht werden, kann eine falsche Vorstellung bringen, so als ob man zuerst das Feld des Politischen oder dasjenige des Geistes habe und nun zwischen den beiden eine Relation herstelle - es gibt eine Welterfahrung und ein Welterlebnis, oder man müsste noch besser den Plural dafür setzen: Welterfahrungen, die ihrerseits nur wieder möglich sind auf mehr oder weniger umrissenen Vorstellungen und Interpretationswerten - Welterfahrung, die sich gar nicht nur geistig oder nur politisch äussern kann, sondern, wenn sie das eine tut, und wenn sie meint, das andre lassen zu können, so ist schon immer jedem geistigen Habitus eine bestimmte politische Haltung impliziert, unausgetragen, aber zeugungsfähig, und jedes politische Handeln impliziert eine bestimmte geistige Welt, die ihm entsprechen würde. Insofern geht es gar nicht darum eine solche Relation herzustellen, weil diese schon von vornherein besteht, durch die Tatsache gegeben ist, dass der Mensch ebenso handelndes wie denkendes Wesen ist, und dass er sich nie total einen dieser Bereiche reduzieren kann, ohne sich entscheidend zu verraten. Nun, wenn man jede politische Frage als metaphysische Frage verstehen will - deckt sich das nicht mit der Erfahrung, dass wir die politischen Auseinandersetzungen zuletzt und im Entscheidenden als ideologische Kämpfe erleben? Etwa so, dass man sagen könnte, das Wort metaphysisch könnte an Stelle von ideologisch treten? Kaum, wenn es auch schwierig ist den Begriff Ideologie zu fassen, der im Französischen weniger pejorativ verstanden wird als etwa im Deutschen - aber für unseren Philosophie-Prätendenten steht mit dem Begriff der Ideologie die Assoziation eines klaren, paragraphierten Ideengebäudes, eines Programm-Denkens in Verbindung, ein reduziertes Denken, das gerade aus der Reduktion heraus seine Schlagkraft holt. So jedenfalls, dass aus man bei jeder Ideologie von metaphysischen Voraussetzungen reden kann, und um diese Voraussetzungen geht es unserem Philosophie-Prätendenten, um den Aufweiserer, insofern sieht er das Amt des Politischen Philosophen als Ideologiekritik, indem er auf diese Weise jenes Terrain gewinnt, auf welchem die eigentlichen Entscheidungen gefällt werden, wenn auch gewöhnlich uneingeständener Massen.

DONOSO CORTES hat ja in seinem berühmten Essai über Katholizismus, Liberalismus und Sozialismus pointiert: "Jede politische bedeutende Frage schliesst stets auch eine grosse theologische Frage in sich ein," und er meinte damit, dass - marxistische Umdrehung - jede politische und soziale Doktrin letzten Endes von einer theologischen Affirmation oder Negation bestimmt und abhängig sei. Diese Stellungnahme gehört zur Auseinandersetzung über die Priorität von Geist und Materie, die Frage wo das Primat liege, indem sie CORTES für den Geist entscheidet im Gegensatz zum späteren MARX, der alles Geistige nur noch als Ueberbau nimmt. Aber in den Gedanken des sogenannten Ueberbaues ist doch etwas festgehalten, was der junge MARX überzeugender und für das Weiterdenken entscheidender meinte: dass zwischen den Ideen einer Zeit und ihren tatsächlichen politischen und sozialen Verhältnissen eine unleugbare Dialektik besteht, nur dass er diese Dialektik dann aufgab. Ferner: bei CORTES bedeutet die Verbindung von Politik und Theologie den Hinweis auf ein Jenseits, auf eine göttliche Instanz; wenn dies hier explizit vermerkt wird, dann um eine Trennungslinie zu finden zu jener Bemerkung unseres Philosophie-Prätendenten, dass jede Politik in der Metaphysik beruhe. Denn nur populärer und falscher Weise nimmt man an, dass mit dem Begriff der Metaphysik auch schon in irgend einer Weise auf eine religiöse, jenseitige Instanz geschlossen werden müssen.

Wenn gesagt wird, dass jede politische Frage eine metaphysische sei - dann heisst dies aber nicht nur, dass hinter jedem politischen Programm metaphysische Voraussetzungen stehen (wie etwas beim Marxismus die Deifikation der Geschichte), wobei dann diese Metaphysik als System explizit ausgebaut sein kann, so wie man einem katholischen politischen Programm die Glaubenslehre als metaphysisches Konzept voranstellen kann. Sondern was hier gemeint ist: die Erfahrung der Welt (wenn gilt), dass die historische Situation, in der der handelnde Politiker seine Entscheidung zu fällen hat, einen Komplex von Berechenbarkeit und nicht Durschaubarem, von Fassbarem und gleichzeitig Entgleitendem ist; (wenn gilt), dass jede politische Aktion im Namen des Menschen geschieht und geschehen muss und dabei gleichzeitig Aktion von Menschen (gruppen) gegen Menschen (gruppen) ist; (wenn gilt), dass jedes politische Unternehmen Interpretation ist, indem Richtung

gewiesen werden soll und Richtungen aufgehoben werden soll - dann zielt dies auf einen Bereich hin, der nicht mehr auf einem bloss empirischen Boden stehen kann, der eminent metaphysisch ist; ja man könnte sagen, wenn die früheren metaphysischen Probleme um das Dasein Gottes und die Existenz der unsterblichen Seele gingen (im Mittelalter ebenso wie bei LEIBNIZ, DESCARTES, KANT), dann ist das eigentlich metaphysische Problem der Neuzeit: die menschliche Freiheit. Wenn Begriffe wie diejenige der Säkularisation, des Heimisch-Werdens auf der Welt ernst nimmt, dann steht mit ihnen notwendigerweise derjenige der menschlichen Freiheit in nächster Nähe; und wenn auch der Glaube an den Menschen und seine Möglichkeiten übertrieben und rauschhaft gefeiert wurden, dann kann man nur sagen, dass es spezifisch menschlich ist, alle Entdeckungen zunächst einmal über die Massen zu feiern, und warum hätte der Gedanke, dass der Mensch nun die Möglichkeit besitzt sein Geschick irgendwie selber zu bestimmen, nicht seine übertriebene Feiern haben sollen - ein jüngerlingshafter Ausbruch sicherlich, wenn er auch von Geheimräten und pensionierten Professoren unternommen wurde.

Jede politische Frage sei eine metaphysische Frage - dies nicht zuletzt deswegen, weil alle Politik in einer bestimmten Konzeption des Menschen wurzelt, weil erst aus einem Bild des Menschen heraus die Politik ihre sinngemässe Ausrichtung erhält, daran ändert die Tatsache nichts, dass dieses Bild angelehrt, vorgeschwätzt, unkritisch sein kann. Wer die Reden des Politikers und ihre Interventionen liest, der wird auf Schritt und Tritt auf metaphysische Relikte stossen, sobald man etwa von "organischer Geschichtsentwicklung" spricht, von den "Menschenrechten" usw. gibt man Hinweise auf - bewusst oder doch meistens unbewusste - mitgeführte metaphysische Vorstellungen.

Eine bestimmte Konzeption des Menschen - sie ist heute vor allem mit dem Begriff des Humanismus verbunden, wobei allerdings die klassische Vorstellung, dass zum Humanismus - in Assoziation an eine geschichtliche Epoche - eine enge Beziehung zur Antike gehört, nicht mehr ausreicht. Ja es ist ein Humanismus, der sich dieser Beziehung sogar enthalten könnte, und wenn manchmal Stimmen laut werden, die an diese klassische Vorstellung erinnern, dann ist dies lediglich eine Philologen-Reminiszenz. Wenn in Frankreich in jüngster

Zeit das Wort Humanismus viel gebraucht wurde, dann wollte man damit lediglich ein Denken charakterisieren, bei welchem der Mensch irgendeine zentrale Stellung innehat. Und es scheint beinahe eine Forderung der Konvention zu sein, dass man jedes Denken, welches den Menschen nicht übergeht, als Humanismus bezeichnet. Und die entgegengesetzten Positionen bezeichnen sich nicht nur gleichzeitig als Humanismus, sondern verwenden gleiche Begriffe wie etwa den "homme total" sowohl von den Marxisten wie den Neu-Thomisten verwendet wird.

Bei LEFEVRE bedeutet der "homme total" ein Idealzustand: denn der Mensch, wie er ihn analysiert, ist zerrissen, unfertig, damit wird der Gedanke der Entfremdung des Menschen, wie man ihn bei MARX antrifft, aufgenommen und weiter ausgeführt. Die Zerrissenheit des Menschen resultiert aus der Tatsache, dass der Mensch aus der Natur herausgeworfen ist aus jenem Bereich also, der durch den Determinismus bestimmt ist, dass der Mensch nur gegen diese Natur sich behaupten und ohne gleichzeitig ohne sie nicht auskommen kann. "Soumis à la brutalité biologique, l'homme s'oppose non moins brutalement à cette brutalité: dans le Droit, la Morale et la Religion...l'homme est ainsi profondément déchiré et ne se forme que dans le déchirement." (8) Die Geschichte des Menschen und damit der menschlichen Gesellschaften ist die Entwicklung, bei welcher sich der Mensch allmählich immer mehr von den Bedingungen der Natur befreit, indem dabei nun selber eine neue Natur, nämlich die menschliche Natur geschaffen wird: "l'histoire sociale est l'histoire de l'appropriation par l'homme de la nature et de sa propre nature." (9) Das Endziel dieser Entwicklung ist der "homme total", nämlich jener Mensch, der sich gänzlich befreit hat; um diesen Endzustand erreichen zu können, muss nun der Mensch wie er sich heute gibt überwunden werden, nämlich der "homme économique", jener, der durch den Fetischismus des Geldes - wie MARX sagen würde - geprägt wird. So liest man als Definition des Kapitalisten: "le capitaliste est en tant qu'individu, un homme 'privé' de tout sauf d'argent." Was also gebrochen werden soll, ist die Prädominanz des Wirtschaftlichen - man sieht, von hier aus sind Gedankengänge möglich, die nicht einfach in überkommener marxistischer Manier gehen müssen, die sich abseits des Vulgär-Marxismus halten, die aber auch z.B. gegen die

sowjetische Realisierung des marxistischen Programmes verwendet werden könnte, wo ja eine durchgehende Gesellschaftsordnung auf das Wirtschaftliche hin besteht. Bei LEFEVRE geschieht diese Ueberbrückung des heutigen Zustandes - der noch als eine zweigeteilte Gesellschaft angesehen wird, bestehend aus Kapitalisten und dem Proletariat - indem man diese Gegensätze ausschaltet und zu einer "klassenlosen" Gesellschaft kommt, wobei dem Proletariat die führende Rolle zufällt, weil es am unmittelbarsten mit dieser geschichtlichen Widersprüchlichkeit in Verbindung stehe. "Pour cet humanisme, l'instance suprême n'est pas la société, mais l'homme total. L'homme total est individuel dans la communauté libre" (10) ein packender Satz, von jener bezaubernden Allgemeinheit, dass er ebenso bei einem liberalen Denker stehen könnte. Die Erlösung geschieht hier also über das Wirtschaftliche hin, indem dieses integriert werden soll, wobei Integration so viel bedeutet wie Berechnung und Planung.

Wenn bei LEFEVRE der "homme total" durch eine solche Integration des Wirtschaftlichen und damit eine angenommene Befreiung verwirklicht werden soll, dann fordert auch ein JACQUES MARITAIN die Realisierung des homme total, auch nach ihm ist der Zustand, wie er ihn vorfindet, des heutigen Menschen ein fragmenthafter und ein zu überwindender. Seine Forderung eines "totalen Menschen" ist verbunden mit der Ausrichtung auf das Göttliche. Er unterscheidet beim Menschen ein "individu", inwieweit der Mensch horizontal im Geschichtlichen, d.h. Zeitlichen lokalisiert ist, und vertikal, auf das Ewige ausgerichtet, spricht er vom "personnè", er wo die "personne", ein Personalismus in diesem Sinne konkretisiert worden ist, ist jene Gesellschaft geworden, welche dem Menschen ein ihm entsprechendes und damit würdiges Dasein garantiert. MARITAIN nennt sein Denken Humanismus, weil es ein Personalismus ist. (11) MOUNIER hat dargelegt, dass seine Konzeption nicht einfach eines christlichen, sondern eines christlich-sozialen Personalismus die eigentliche Form des Humanismus darstellt. (12) Man will über MARX zu einem Humanismus gelangen. SAÏRE hat den Beweis geführt, dass der Existentialismus die wahre Form des Humanismus sei, (13) weil hier nun keine Erlösung von aussen mehr zu erwarten ist, sondern weil der Mensch auf sich allein gestellt erst seine Bedeutung und seiner Verantwortlichkeit bewusst werden könne. CAMUS' Denken

wurde ein heroischer Humanismus genannt, weil hier der Mensch trotz und gegen die Absurdität der Welt die Sinnlosigkeit des Schicksals auf sich nimmt und wiederum Sinn in die Welt bringt, indem diese Voraussetzungen akzeptiert. MALRAUX hat seinen tragischen Humanismus dargelegt, indem der Mensch das "Unbekannte" annehmen müsse und damit einem grundsätzlichen nicht antweichbarem Konflikt ausgeliefert sei (14) immer steht der Mensch im Mittelpunkt als das grosse Mysterium, an dem gelitten wird und an den zugleich geglaubt wird. Dass der Mensch sein Schicksal in die Hände nehme, das liest sich am Ende von "Deux sources de la morale et de la religion", also bei BERSON ebenso wie bei BRUNSCHVIC "Peut-être la meilleure et l'unique chance de salut pour les hommes, sera-t-elle de prendre conscience qu'ils ne pourront jamais être sauvés du dehors" (15) ob sie überhaupt erlöst werden können, oder ob sie vielleicht nicht ihren Zustand des Unerlöst-Seins als den ihnen zukommenden und entsprechenden erfahren werden, und dies ohne die grosse Gebärde von Prometheus gegen einen möglichen Zeus, sondern abseits jeden Pathos, ohne Trotz, ohne das eherne Trotzdem, einfach: das Nun-Also und das: wir leben nicht auf eine Erlösung hin, weil dies immer enttäuschen müsste und weil es uns hinderte, dieses Unerlöst-Sein als uns eigentlich Gegebene in seinen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten zu erfahren, zu erleben und zu denken. Dann wird man auch "menschlich" nicht einfach als eine besondere Form des Humanitären, des Edlen und Guten verstehen können, sondern damit ist dann der Möglichkeitsbereich all dessen gemeint, wozu der Mensch fähig und begabt ist, und er ist es nicht nur zum Edlen und Guten, von da aus wird auch der Satz des "nihil humani alienum" in eine andre Bedeutung gerückt, weil nichts, was in der Geschichte geschieht, letzten Ende unmenschlich ist, sondern immer dem Menschen als dem Schöpfer und Un-Schöpfer entspricht, weil es von ihm geprägt ist. Was wir als unmenschlich bezeichnen, ist unmenschlich im Hinblick auf ein bestimmtes Denkbild des Menschen - es gibt aber einen letzten philosophischen Standpunkt, wo all dies zusammengekommen werden muss, wo weder das eine auf Kosten des andern geleugnet werden darf, hier eine Selektion vornehmen zu wollen, wäre wohl eine verständliche, wenn auch eine schwachnervige Geste, sie wäre eine falsch verstandene Ehrenrettung des Menschen, sie würde vielleicht ein Bild ergeben ad usum delphini, das

jeder Lehrer ohne weiteres der Klasse vorzeigen dürfte, aber das Bild des Menschen ist nicht zum Schulgebrauch geschaffen. Alle Humanitätsgedanken können von da zu betrachtet oft rasch sentimental wirken. Nun heisst dies nicht, dass man in die schwarze Philosophie gehe und sich an der Unmenschlichkeit berausche, sie man dieses in Gefolgschaft und Gemeinschaft mit einem wichtigen Teil der Literatur zu tun pflegen könnte, indem man sich gleichsam nicht gütlich genug tun kann an der Entdeckung der Randzonen des Menschlichen, indem man mit hämischen Zynismus die dunklen und schwarzen Partien hervorhebt und sich freut und meint, man könne den Menschen auf diese Weise entlarven, indem man nun endlich zeige wie er sich tatsächlich verhalte. Aber statt einer Entlarvung ist dies lediglich eine Maskierung nach unten. Man kann diese zeitgeschichtlich verstehen, indem sie eine Oppositionsstellung zum sogenannten rosaenen 19. Jahrhundert bezieht, ein Jahrhundert, das weniger rosa war, als dessen meiste Kritiker glauben, so kann man verstehen, wenn nun nach einem offiziellen Optimismus des 19. Jahrhunderts ein nicht minder offizieller Pessimismus unseres Jahrhunderts entgegenstellt - aber weder der eine noch der andre wird das Bild des Menschen, wie es unser Philosophie-Prätendent zu fassen sucht, bestimmen können, das was diesen Menschen gross machen und ihm Rang verleihen kann, ist die Tatsache, dass eben dieser Mensch es ist, der seine Geschichte und ihre Spielarten des Menschlichen und Un-Menschlichen als Ganzes fassen möchte, ohne sagen zu müssen, ob dieses Bild von Gutem oder von Bösen ist, sondern dass ihm so ist und nicht anders, weil für ihn der Wahrheitsbereich grösser ist als derjenige des Moralischen, womit nicht gesagt wird, dass beide ohne Liaison seien.

Wenn man diese Formen des Humanismus betrachtet, dann kann man sie recht oberflächlich nach ihren Schwerpunkten so einordnen: jene Philosophie, die in einem Glauben fundiert ist, ob nun dieser Glaube sich auf einen Gott, eine göttliche Instution ausrichtet, oder ob dieser Glaube in der Vergottung der Geschichte Ausdruck findet, beide Male ist es ein Denken, wo die letzte Entscheidung gefällt werden kann, weil es eine Autorität gibt, ob dies nun wiederum in Form eines Dogma gegeben wird oder in einem Glaubenssatz, ob diese Autorität die Partei darstellt, die als bewusster Teil der Klasse und

somit der geschichtstragenden Masse, - für unseren Philosophie-Prätendenten besteht grundsätzlich bei so mancher Differenz kein philosophischer Unterschied. Er würde dabei nicht die "Six essais sur trois tyrannie" (16) von ETIEMBLE unterschreiben, welche recht scharf und beinahe boshaft sicher geschrieben sind, aber er würde dessen Grunderlebnis teilen, das er mit allen Nachfolgern DESCARTES' teilen würde, keine Autorität gelten zu lassen, an der nicht gezweifelt werden darf. Was für DESCARTES aber in erster Linie noch eine Frage der Methode war, zu zweifeln, um zur Sicherheit zu kommen, das wäre schon eher unaufgebbarer konstitutioneller Teil. Jene Philosophie ist also hier gemeint, welche sich in einem absoluten Punkt fixiert, wobei dieser Gott oder die Geschichte sein kann. Diesem philosophischen Denken steht jenes andre entgegen, das nun ein solcher Fixation entgehen möchte, hier treffen sich ein MERLEAU-PONTY wie ein RAYMOND ARON, so verschieden auch ihre Gedankengänge sein mögen. Wenn MERLEAU-PONTY in seiner "ELOGE de la philosophie" seinen philosophischen Standpunkt abgrenzt, dann geschieht es, indem er sich zuerst mit der Notwendigkeit, Absoluta wie Gott oder die Geschichte anerkennen zu müssen, auseinandersetzt; und wenn RAYMOND ARON seine soziologisch-geistige Analyse "Opium des intellectuels" (17) durchführt, geht sein Kampf vor allem gegen die "maitrise de l'histoire", gegen "l'idolatrie de l'histoire", was bei ihm nichts anderes bedeutet als die Absage an eine totalitär Absolute.

\*

Für unseren Philosophie-Prätendenten ist also die einzige Möglichkeit diejenige eines "geschlagenen Rationalisten". Die Psychologie und die Psychoanalyse haben Entdeckungen gemacht, welche Kräfte aufzeigten, die einen traditionellen Rationalisten erschrecken müssen; dazu kommt die Erfahrung des Irrationalen, des Vitalen, für die die Abdankung der Vernunft schon beschlossene Sache war; die Verhaftung des Denkens in Mächten, welche das Denken nicht - oder nie gänzlich - klären kann; Die Gebundenheit des Denkens an Werte, die nicht aus purer Rationalität oder sogar gegen sie leben; die Erfahrung der Geschichtlichkeit, die aber noch nicht in einem Relativismus enden muss - dies alles zeigt unserem Philosophie-Prätendenten, dass er kein Bild des Menschen aus purer Rationalität bilden kann, ein Bild des Menschen, nachdem

nun der Mensch geformt werden könnte oder eben sogar geformt werden müsste. Was diese Rationalität aber ermöglicht, ist: die negativen Konturen dieses "Menschenbildes zu zeichnen, die Möglichkeit der Kritik der gelebten und geforderten Werte, das ist sein Weitergehen über die bezogenen Positionen hinaus. Darum stellt sich für ihn die Frage des Humanismus so: inwiefern kann auch eine humanitas aus der Negativität bestimmen, und so nennt er denn seine humanitas eine "humanitas negativa". Eine solche Formel könnte einen meinen lassen, es handle sich dabei um irgend ein Erbe oder eine Spielart des Nihilismus, aber wenn dabei an eine Negation der Werte gedacht wird, an deren Nivellierung und Gleichschaltung, an deren Leugnung, dann wäre diese "humanitas negativa" falsch verstanden. Denn sich aus der Negativität bestimmen, schliesst eben schon ein, neue (Wert)Horizonte abzeichnen zu können, die aber wieder nicht nur durch diese Denkkakte geschaffen werden, sondern gleichzeitig durch die Erfahrung und durch das Handeln. Und hier würde nun auch jener Begriff Bedeutung gewonnen, den man heute neu zu fassen sucht, jenen der Transzendenz, indem man damit nicht ein Ueberschreiten auf einen ewigen oder gar jenseitigen Wert oder letzte Gegebenheit meint, sondern mit "transzendieren" an ein Ueberschreiten der Gegenwart meint, ein Transzendieren innerhalb der Zeit, oder in der übernommenen Terminologie: in der Immanenz, wobei aber die Bewegungslinie hier auf die Zukunft hin geöffnet wird. Ein solches Weiterschreiten aber nicht ein Setzen neuer Positionen ist, sondern eine negative Konturierung der Zukunft. So schreiben wir denn auch heute negative Utopien, ein Werk wie ORWELLS "1984" macht dies deutlich, Idealbilder zu entwerfen, mit denen dann die Wirklichkeit verhöhnt werden soll; dazu fehlt nicht einfach ein philosophischer Mut, sondern dem steht eine philosophische Verantwortlichkeit im Wege, die gleiche Verantwortlichkeit, welche nicht ein definiertes und dixiertes Bild des Menschen geben kann, die also grundsätzlich ideologie-untauglich ist. Aber daraus bezieht sie ihre Stärke. Denn überall, wo sie noch solchen Versuchen nachgeht, und wo man an sie solche Forderungen stellt, setzt sie lediglich eine Tradition fort, die sie gewöhnlich gar nicht kennt, sie gibt sich damit als Erbe des deutschen Idealismus: er hat den "Geist der Zeit" entdeckt, er hat die Zeit-Kritik sich zur Aufgabe gemacht und auch schon immer die (damalige) Gegenwart als defektiv bestimmt und ihr eine erlösende, Erlösung sichernde Zukunft

entgegengestellt. "Der Glaube an eine zukünftige Ueberwindung der gegenwärtigen Konflikte ist also der Geschichtsphilosophie der Antithesis gemeinsam," dies bezogen auf FICHTE und SCHILLER wie auf ARNDT. (18) Aber dieses Denken ist bei aller Beschäftigung mit Geschichte, bei allem Verständnis für Epochen-Einteilung und Stadien-Abgrenzung ungeschichtlich, insofern sie alle ein Endstadium setzen, in welchem der Mensch sich mit sich selbst versöhnt und mit der Welt - ein Denken, das verwandt ist mit jenem andern, welches den Idealzustand in der Vergangenheit setzt, auf den man zurückkommen kann oder nicht - was gemeinsam ist: die Geschichte vollführt eine schräge Bewegung, sei sie nun fallend wie bei ROUSSEAU oder steigend wie bei einem SCHELLING oder HEGEL. Dem entgegensteht eine Porzessualität des Menschen und seiner Geschichte, die horizontal verläuft, welche die Wellenbewegung wohl kennt, aber im Gesamtverlauf doch auf einer Ebene liegt; an dieser Art des Denkens hat der Marxismus nicht teil genommen, in seiner eigenen Terminologie aber müsste er von da aus als reaktionär gelten. Und nicht minder jeder Versuch, eine andersgeartete Ideologie hier entgegenzustellen. RAYMOND ARON hat seinen Band "Opium des intellectuels" mit der conclusio geschlossen: "Fin de l'âge de l'idéologie?" eine überraschende Frage für all jene, welche glauben, dass unsere Zeit unter der unveräusserlichen Signatur der Ideologie stehen müsse. Die Gläubigkeit von ARON beruht im Vertrauen auf die Skepsis; es mag paradox anmuten, Gläubigkeit und Skepsis zusammenzubringen; aber es ist nicht eine unfruchtbare Skepsis, die er vertritt; sie resultiert nicht aus der Resignation, als ob man sich geschlagen geben müsse, sondern diese Skepsis ist Ausdruck enormen Vertrauens in den Menschen, nicht ein vorbehaltloses Vertrauen, aber das einzig mögliche, eben mit Vorbehalt; und ARON hofft, dass diese heutige Haltung ebenso europäisches Export-Gedankengut sein möge, wie die andern europäischen Haltungen, mit welchen heute von Ausser-Europa gegen Europa Stellung bezogen wird, sodass sich im politischen Bereiche nicht mehr Gruppen gegenüber stehen, die ihre Kraft aus reduzierten, unproblematischen Lehrsätzen holen, sondern aus einem eminent humanen d.h. problematischen Denkbereich.

Wenn man diesen Gedankengang näher betrachtet, dann mag er einem recht bekannt vorkommen, bekannt, weil er sich in seiner Tendenz nicht sehr

unterscheidet von dem, was wir mit der Haltung der Aufklärer sonst meinen. In dieser Tradition, und Tradition heisst auch schon immer Weiterführung als Korrektur, stehen die Ueberlegungen von ARON, sie sind in einem viel genaueren Sinne die logische Weiterführung jender Denker, die sich die Marxisten sonst gewöhnlich als ihre Vorfahren betrachten, man den an GARAUDY's Untersuchung über "Les sources françaises du socialisme scientifique", den französischen Sozialismus, der nach LENIN ja neben der englischen Oekonomie und der deutschen Philosophie zu den Hauptquellen des Marxismus gehört. In jenem Sinne viel genauer und logischer, als ARON nicht in einer Dogmatik denkt und sich nicht in uneingestandene metaphysischen Voraussetzungen verschanzte. Vor allem ist es ja ein Begriff, den die Aufklärer gegen denjenigen von "Gott" setzten, die "Natur", die "menschliche Natur". welche sie als evident genug betrachteten, um darauf eine neue Welt-Interpretation bauen zu können - die Natur des Menschen, nachdem die Erfahrungen des Historismus noch genügend lastend sind, hat sich dieser Begriff, aus dem ein ARISTOTELES gleicherweise die Sklaverei ableiten konnte wie die ranzösischen Revolutionäre die Gleichberechtigung aller Menschen, aufgelöst und jene Substanz verloren, die ein eindeutiges Bild ermöglichen würde; aber diese Auflösung war nicht nur ein negativer Prozess und damit ein Verlust, sondern er brachte, wenn man auch nicht sagen kann die Entdeckung, aber doch die Favorisierung, die Akzentuierung dessen, was die Geschichte des Menschen ausmacht - die Geschichte, sie ist an Stelle der Natur des Menschen getreten, und es wurde möglich, die Vielfalt des menschlichen Lebens in einem bisher nicht-gekannten Masse zu verstehen, wenn auch dieses Verständnis seine neuen Probleme brachte.

\*

Wenn unser Philosophie-Prätendent von einer "humanitas negativa" spricht, dann meint er dies keineswegs im Sinne einer Uebergangslösung, als sei es die einzige Möglichkeit in einer Epoche, von der man gemeinhin sagt, dass sie nur Durchgang sei, dass das Vergangene keine Kraft mehr für die Gegenwart gebe und dass das Neue sich noch nicht genügend abzeichne - sondern er meint, dass soweit der Mensch animal rationale und zoon politikon ist, d.h. soweit er die Möglichkeit und Chance hat über den Verstand und die Begrifflichkeit Kommunikation zu erzeugen, es eine Menschheit ist, oder

besser eine Idee der Menschheit ist, die sich ihrem Wesentlichen nach von der Negativität her bestimmt; das schliesst im einzelnen, nicht Positiones aus, aber diese Positiones werden nicht aus purer Rationalität bezogen, und wenn sie bezogen werden, indem irrationale Kräfte und Werte mitspielen, werden sie dennoch stets durch die negative Wegweisung nicht mit jener Gewalt auftreten können, wie dies etwa mit dem Erwecken von Vitalem, Volkshaften usw. möglich war. So würde unser Philosophie-Prätendent das Problem der Freiheit in engste Nähe zu dieser "humanitas negativa" bringen. Denn alle Fixation bedeutet eine Erstarrung der Freiheit, sicherlich ist jedes praktische Leben und jede politische Gemeinschaft nur innerhalb solch erstarrter Freiheitsbrocken möglich, aber es ist etwas anderes, ob man in einer solchen Erstarrung verharret oder auf eine solche hintendiert oder ob man weiss, dass in der Auflösung des Erstarrten eine ungeheuerere Kraft liegt, weil sie zugleich neues Terrain erobert, von dem sie im voraus schon weiss, dass dort keine bleibende Stätte ist, nicht weil man sich gehetzt vorkommt oder weil einen das Schicksal durch die Geschichte jagt, sondern weil man annimmt, dass es für den Menschen weder einen reinen Odysseus noch einen reinen Kolumbus gibt, weil im Kontinent und den vorgelagerten Inseln des Menschlichen jede Entdeckerfahrt zugleich Odyssee ist und jede Odyssee irgend ein Amerika entdeckt - und wenn man meinte, es leuchte nicht ein, dass man stets auf der Suche sein und doch nicht irgendwo endgültigen Halt machen wolle, wer da meint, das sei nicht logisch, dem könnte nur erwidert werden, dass es ebenso unlogisch sei, jeden Tag so vorzubereiten als lebe man immer, und dies, obwohl man dabei gänzlich des Todes bewusst sein kann, der einmal die selbstverständliche "Vorbereitung" des Tages auslöschen wird. So wie die Physik sagt, dass die Welt endlich und zugleich unbegrenzt sei, eine Vorstellung, die für KANT noch unmöglich gewesen wäre, so könnte man sagen, dass das Menschliche endlich und zugleich unbegrenzt sei, so wenig wie es in der Politik feste Grenzen gibt, so wie man in der Geschichte diese Grenzen mit Blut und mit Vertrag veränderte, so wird bei der Entdeckung und der Kolonisation des Menschlichen nicht nur Vertrag geschlossen, sondern auch Blut vergossen werden, so sind die Grenzen wie diejenigen der amerikanischen Kolonisatoren: fliessend und auf stetiger Wanderschaft, nicht alles, was man dabei entdeckt kann fruchtbar werden - aber wie die Wüsten und

die Steppen das geographische Bild vervollständigen, so sind auch im Menschlich-Humanen die Wüsten und die Steppen Eintragungen auf der Karte. Und die Entdeckung dieses Menschlichen ist unbegrenzt seinen endlichen Möglichkeiten nach, nicht nur dass es stets terra incognita gibt, sondern auch weil jede neue Entdeckung und jede Begegnung sei es mit neuem oder altem wieder ein neues Beziehungssystem mit sich bringt - eine "humanita negativa" ist ein Humanismus, der sich nicht ein Bildnis des Menschen macht, sondern jedes solche Bildnis verwirft, es sei denn, man wolle noch von Bildnis sprechen, wenn es sich nur um Hinweise handeln kann. Es würde also nie für diese Auffassung ein Programm geben, sondern alle Lösungen wären ihrer Intention nach nur Lösungen ad hoc, und müssten schon immer die Möglichkeit ihrer Revidierbarkeit, das Unsicherheitsmoment, das allem menschlichen Tun und Denken innewohnt, msste also stets gegenwärtig sein, und wenn es nur in der Form des Bewusstseins ist, dass jeder menschlichen Handlung etwas notwendig Vorläufiges eignet, man würde, auch wenn man mit Eisen und Stein baut, immer nur Zelte errichten. Das spricht noch keineswegs für ein Nomadentum und die Entwurzelung - und würde es schon heissen: entwurzelt sein? Eine Vorstellung, die ihrem Ursprung einer bäuerlich-feudalen Welt wohl am ehesten entsprechen würde. Aber der Mensch - er hätte darnach an einem Aste der Welt Wurzeln zu schlagen, und dabei hat er die Möglichkeit sich davon loszureissen und sich über die Welt zu verbreitern, aber eben, dies nur, wenn er willens ist, die Zelte immer wieder abzubauen. Heimatlosigkeit ist dies nur dann, wenn man mit Heimat den Begriff der Nation, des Geburtsortes identisch erklärt, man nehme Heimat als etwas Gegebenes, und nicht als etwas, dass man sich fortwährend erwirbt, als etwas, das man sich stets vergrössert und dessen Grenzen man stets verschiebt, und das man nie ganz besitzen kann, weil man nur insofern besitzt, als man gleichzeitig lassen kann.

"Humanitas negativa" - negativ auch insofern, als man hier nicht Attribute und Inhalte des Menschen setzen will - so würde also der Philosophie-Prätendent überlegen und versuchen die Unordnung seiner Vorstellungen und Gedanken zu fassen, gläubig und ungläubig zugleich, was den Menschen anbelangt - ungläubig, dass er irgend einer Erlösung entgegenschreite, und gläubig, dass dieser Mensch in der Verstrickung und in der Verhaftung mit der Welt, in der

radikalen Selbstbescheidung auf das Irdische, in der Domestikation im Alltäglichen eine Dignität möglich ist, welche zwar nie die Grösse klassischer Helden erlaubt, nicht die Gebärde des grossartigen Untergangs und der Tragik und ebenso wenig Prometheus als Sprecher kennt - eine Dignität, die weiss, dass sie das Banale und Triviale nicht ausschalten kann, die nicht eitel und ungetrübte Freuden kennt, aber auch nicht eitel und ungetrübte Trauer, wo nicht eine einzelne Erfahrung, wie es die der Not, des Schmerzes, des Ekels, oder der Liebe, der Hoffnung, verabsolutiert wird zu einem zentralen Grund und Fundament - weil all diese Anlagen sind, und was von ihnen auch immer verwirklicht wird, wo auch immer die Akzente gesetzt werden - alles gehört zur Profilierung des Menschen. Aber hebt ein solch totales Anerkennen nicht alles auf? Bedeutet dies nicht, dass man damit jede Gemeinschaft zerstört, die notwendigerweise immer nur auf Ausschliessung und Verwerfen und Bindung bestehen kann? Es verhält sich wohl eher so: es soll ein Spannungspol herausgearbeitet werden, so wie der Philosophie-Prätendent gegen über dem Politiker auf die Pluripotenz der Geschichte hinweist, so tendiert er auch hier auf eine Totalität, wobei aber diese Totalität nicht abgeschlossen ist, eine Totalität die kaum summativ verstanden werden kann, die nichts anderes bedeutet als die Erinnerung daran, dass im Menschlichen alles möglich ist, woraus noch keineswegs geschlossen werden kann, dass somit auch schon alles erlaubt sei, je gerade weil alles möglich ist, dass es nichts an Erfreulichem und Befremdendem gibt, das nicht auch noch humanum ist, wird erst recht notwendig, eine negative Profilierung vorzunehmen - haltungsmässig allerdings ergibt sich dann eine Erwartungslosigkeit, die sich deckt mit jener Einstellung, alles erwarten zu können, so wie nicht und nicht mehr zu hoffen und alles zu hoffen, ebenso identisch ist.

Solche Ueberlegungen unseres Philosophie-Prätendenten stellen keineswegs eine Art conclusio dar im Sinne des "wenn"- "dann" - sie sind insofern conclusio, als sie auch schon in den Voraussetzungen lebendig und anwesend waren, und insofern sind Schlüsse für ihn von Voraussetzungen durchsetzt, sowie Voraussetzungen und Prämissen bereits durch Schlüsse bestimmt sind - hier eine Sichtung und Scheidung vornehmen zu wollen, wohl bemüht er sich

darum, unser Philosophie-Prätendent, aber er wird dabei kaum in einem eindeutig analytischen Sinne vorgehen können und damit nicht zu Resultaten gekommen wird, bezeichnet er sich selbst als Philosophie-Prätendent, als einer, der wohl anstrebt sich im philosophischen Bereiche etwas umsehen zu können, und der, weil er sieht, dass ihn vieles von der Philosophie trennt, die Bescheid weiss - darum bleibt er ewiger Philosophie-Prätendent, ohne die Ambition zu haben, je den Thron der Philosophie besteigen zu wollen oder gar zu können, der dankbar ist, wenn er sich an den unteren Stufen des Thrones aufhalten darf und sogar dabei sein kann, wenn die Philosophie Kirche und Welt zu Audienzen empfängt, und wenn auch der Verwalter der Bibliothek und der Chef des Protokolls ihn vielleicht nicht so mögen, so erlaubte er sich dennoch, ohne allzu vorlaut zu werden, manchmal eine Frage zu stellen, die immer mit der Entschuldigung anfangen würde: "Gemäss den Möglichkeiten, die mir gegeben sind, entsprechendem einem lückenhaften Wissen und einem fragmentarischen Leben, in vielen Augenblicken beinahe verzweifelt, und in andern auf die Wärme einer Hand vertrauend und dabei nicht immer enttäuscht, passioniert vom Intellekt und gequält vom Herzen, die Ordnung schätzend, wenn auch von ihr nicht alles erwartend, angewiesen auf etwas Nähe ohne dem Leben hörig zu sein, erlaube ich mir die Frage..."

## EPILOG

---

Ein klassischer Vorwurf in der Philosophiegeschichte lautet: der Philosoph habe fremde Götter eingeführt; SOKRATES steht dafür und er hat sich dagegen verteidigt; im Grunde war der Vorwurf gerechtfertigt, nur stellt er keinen Vorwurf dar; dass SOKRATES die alten Götter hinter sich liess, das gab ihm die Auszeichnung der Philosophie. Denn hätte er sich diesen Vorwurf nicht aufgeladen und den Zorn der Gerbermeister auf sich heraus gefordert, sein philosophisches Bemühen hätte verloren; er wäre vielleicht ein Gelehrter geworden, von enzyklopädischer Erudität. Aber da das Denken für ihn mit der Agora verbunden war, musste er mit dem Giftbecher rechnen und der Giftbecher ist denn auch das Emblem aller Philosophie auf dem Marktplatz geworden; nicht dass man dieses Emblem an vorderster Stelle tragen würde, das könnte die Phantasielosigkeit mancher anregen; aber es ist eine Erkennungs-marke; es gibt verschiedene Formen des Giftbechers, er fängt beim Spott, der Verachtung, dem wirtschaftlichen Boykott an und geht bis zur Verfolgung und zur Hinrichtung.

Unser Philosophie-Prätendent: er müsste sich den Vorwurf holen, die alten politischen Götter hinter sich zu lassen, insofern könnte er zitiert werden; er könnte sich natürlich dagegen wehren, indem er ausführte, es gehe ihm keineswegs darum, neue Götter einzuführen, er würde darlegen, dass es zum Denken gehört, die alten Positionen bloss zu legen, durch die Tatsache schon, dass man alle Behauptungssätze in Fragesätze verwandelt - das braucht noch nicht ein unverbindliches Geniessen des Problematisierens zu sein; denn sicherlich ist es einfach mit einer Reihe von Fragzeichen bedeutungsvoll und interessant zu werden. Wenn aber unser Philosophie-Prätendent das Bestehende und Legalisierte schon immer als Bestehendes und Legalisiertes von Imperfektionen nimmt, wenn er jede Realisierung auch schon immer als Anteil am Unvollkommenen betrachtet, dann muss jeder radikale denkerische Ansatz ein Neubeginn sein und damit ein <sup>Gen an an</sup> Terrain und Boden. Aber dies geschieht nicht um einer Begeisterung für die Insecurität wegen, sondern weil er die augenblickliche Sicherung nicht als letzte Sicherung betrachten kann, und weil er das Problem der Sicherung oder der Fundierung

von neuem stellt, und weil man dies nicht nur als Revisions-Problem stellen kann, sondern immer von neuem und radikal; darum wird er auch nicht einfach einem Fortschrittsdenken mitmachen, das ja nur Fortschritt bieten kann in bezug auf die Vergangenheit, auf das Vergangene, und das gewöhnlich nur Fortschritt garantieren kann in einem Teilsektor und nicht in einem totalen oder absoluten Sinne.

Es gehört zu den Irrtümern aller jener, welche die Tat feiern; die Veränderung der Welt geschehe nur durch die erlösende Tat und diese Veränderung ereigne sich in der Welt der Faktizität. Aber die Welt verändert sich nicht minder durch das Denken, denn wenn es nicht so wäre, hätten die Gerbermeister gar keinen Grund Sokrates vor das Gericht zu laden, aber sie ahnen, dass dabei mehr vorgeht, als eben bloss einige Gedanken. Und zwar geschieht diese Veränderung der Meinung unseres Philosophie-Prätendenten nach nicht einfach in dem Sinne, als könne natürlich durch das Denken ein Programm aufgestellt werden, das dann von einigen übernommen wird zu harter Arbeit der Verwirklichung. Nicht in einer solchen Vorarbeit liegt die Veränderung. Wenn der Mensch nur im Bereich des Faktischen lebte - ein Kunststück, das nicht einmal jene vollbringen können, die es fordern - dann wäre dem wohl so; aber alles Faktische ist nicht aus einem Bedeutungskomplex herauszulösen; für unseren Philosophie-Prätendenten ist aber das Denken stets in dieser Komplexität zu lassen.

Nach ihm würde die Philosophie nicht in jenem Sinne zum Gegenspieler des Politikers, in dem er eine neue politische Position schafft oder bezieht, er wird nur für jenen Politiker zum Gegenspieler, der auf irgend einer solchen Stellung total und absolut verharret, sei dies eine Stellung der totalen Vergangenheit oder der Zukunft, dem würde der Philosoph ebenso total Terrain abzuziehen müssen, ja er würde gezwungen eine ebenso radikale Anti-Stellung zu ihm einzunehmen; denn die Politik ist nun die Beschäftigung im Faktischen par excellence, und wenn sich jemand daraus das Recht und den Masstab holen würde, dann müsste der Philosoph ebenso radikal dagegensprechen. Wo aber Politik nicht in diesem Sinne geschieht, sondern so man sich stets bewusst ist über ihre ad hoc Lösung, wobei ad hoc nicht nur punktuell einen Augenblick bedeuten muss, sondern ebenso eine Dauer, kann unser Philosophie-Prätendent gar nicht zum Gegenspieler werden; denn wenn es sich nur um ad hoc Lösung

handelt, dann müssen sie ja durch andre Lösungen abgelöst werden, und dieser Prozess kann nicht geschehen, ohne dass die Arbeit des Philosophen daran wesentlich beteiligt ist, indem er die Grundlagen visiert, auf der die politische Realisierung geschah, schafft er schon wieder neue Möglichkeiten, und er ist unerlässlich; gerade indem er das negative Vorzeichen setzt, leistet er die positive Arbeit, gerade indem er sich grundsätzlich kritisch zum politischen Geschehen und Denken nimmt, nur indem er sich von den historisch-augmentlichen Positionen detachiert, vollzieht er sein eigentliches engagement, weil es engagement gibt, das weitergeht, als sich mit einer bestimmten Gruppierung zu identifizieren. Das heisst nicht, dass dies nun die richtige und von allen zu vollziehende Stellungnahme sei. Vielmehr müsste man diese Haltung funktionell verstehen im Hinblick auf die geschichtliche Situation; es geht ja nicht um eine inhaltliche Philosophie, um eine solche, die irgendwie fixieren würde, sondern um eine philosophische Haltung, wo bei das Detachiertsein graduell verschieden sein kann ebenso wie das sich engagieren. Nun wenn man dem Philosophen so eine Arbeit zuweisen würde und dem praktizierenden Politiker eine andere - da befände man sich bei einer klassischen Arbeitsteilung; was sicherlich nicht möglich, wäre die Unterstützung von PLATO, die Philosophen sollten den Staat beherrschen, denn das würde eine Vollkommenheit und Zuverlässigkeit menschlichen Denkens voraussetzen, die philosophisch nicht ernsthaft gehalten werden könnte, aber wenn die Skepsis gegenüber dem Philosophieren selbst und die Skepsis gegenüber dem politischen Handeln zusammengeht, ist es notwendig, dass sich politische Bestätigung und philosophisches Denken nahe stehen und gemeinsame Sache machen, weil jedes auf das andre angewiesen ist, nicht nur indem es das andre als Mittel braucht, sondern angewiesen ist aus innerster Notwendigkeit, es ergibt sich dann dabei kein klassisch-harmonisches Bild, sondern ein solches der Spannung und stetigen Abgrenzung; aber es erlaubt den Menschen in seiner Unvollkommenheit und Widersprüchlichkeit zu akzeptieren, den Bereich des Verläufigen als seine eigentliche Domäne anzuerkennen, ohne dass man ihm Hoffnung macht auf irgendwelche Erlösung, sei es von den Ideen aus oder den Tatsachen - eine Vorstellung, die nicht hektisch und nicht schwarzgläubig ist, aber auch nicht johlend und rosagläubig, sondern der Versuch im Bereich des Möglichen das Menschen-Mögliche zu tun.

## Anmerkungen und Hinweise

### Der negative Auftakt

1. André Gide "Pages de Journal" 1945 N.Y. p. 28
2. ----- "Littérature engagée" Paris 1950
3. Kierkegaard Sören "Der Begriff der Ironie" München 1929
4. Fritz Ernst "Die romantische Ironie" Zürich 1915
5. Frédéric Paulhan "Morale de l'ironie" Paris 1914 p. 34
6. Wilhelm Szilasi "Macht und Ohnmacht des Geistes" Freiburg 1946
7. Ortega y Gasset J. "Die Aufgabe unserer Zeit" Stuttgart o.s. p. 21 ff.
8. Maurice Merleau-Ponty "Eloge de la philosophie" NRF Paris 1953, p. 83
9. Mathrine Mansfield "Journal of--", London 1954, p. 331

### Methode und Stil

1. Ernesto Grassi in der Einleitung zu Bruno's "Heroische Leidenschaften",  
Bern, p.10
2. Edmund Husserl "Krisis der europäischen Wissenschaften"  
in "Philosophia", Belgrad, 1936
3. Karl Jaspers "Vernunft und Existenz", Bremen 1949, p. 12
4. I.M. Bochenski "Die zeitgenössischen Denkmethode", Bern, 1954 p.7
5. Max Bense "Ptolemäer und Mauretanium", Köln, 1950 p.46

### Das Essayistische

1. Bertrand Russel "Mysticism and Logic", Penguin Books, 1954 p.14
2. Julien Benda "De quelques constantes de la philosophie française", 1950
3. Gaetan Picon "L'écrivain et son ombre", Paris, 1948 ~~1948~~
4. Gabriel Marcèl Zitat in Jean Wahl, "Poésies, Pensées, Perception"  
Paris, 1948 p. 54
5. Jean Wahl "Poésies, Pensées, Perception", Paris, 1948, p. 78

### Begriff und Metapher

1. Rudolf Eucken "Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie"  
Leipzig, 1880, p. 27

- 85
2. Gaston Bachelard "Nouvel esprit scientifique", Paris, 1949 PUF p. 142
  3. Dominique Parodi "Revue de la Morale et Métaphysique", 1950

## II. Teil    Das Problem

### Die Fragestellung

1. Eduard Spranger "Lebensformen", Halle, 1921
2. Feuerbach Ludwig "Notwendigkeit der Reform einer Philosophie", 1842, p. 219
3. Donoso Cortés "Der Abfall vom Abendland", Wien, 1948, p. 47
4. Charles Péguy zitiert von V. Auriol "Hier-demain" II, Paris, p. 121
5. Denis de Rougemont
6. Maximilian Beck "Philosophie und Politik", Zürich, 1938, p. 1
7. Hans Freyer "Das Politische als Problem der Philosophie"  
Blätter für deutsche Philosophie, 1935, p. 365
8. M.B. Foster "Masters of political thought" London, 1949, p. 36 V.I
9. Marcel Lengart "Théories de la philosophie politique <sup>teu</sup> corporaine"  
Les Presses Universelles 1947, p. 63
10. R. Kranenburg London, 1939 p. I / "Political Theory"
11. Dazu möchten wir auf R. Hoenigswald "Hobbes und die Staatsphilosophie"  
hinweisen, München 1924
12. UNESCO "La science politique contemporaine", Paris 1950 p. II/p. I
13. Stier-Somlo "Politik", Leipzig, 1907 p. 6
14. Gurvitch G. "La vocation actuelle de la sociologie, "Faux problèmes  
de la sociologie au XIXe siècle", Paris, 1950 p. 19
15. Schmitt Carl. "Der Begriff des Politischen", Archiv für Sozialwissenschaft  
und Sozialpolitik, Tübingen, 1927
16. Pasquier H. "Les doctrines sociales" en France; vängt ans d'évolution  
1930 - 1950", Paris 1950
17. Mayer J.P. "Political thoughts in France from Sieyès to Maurras",  
London, 1943
18. René Château R. "Introduction à la politique", Paris, 1947
19. ----- p. IX
20. Dominique Parodi "Le problème politique et la démocratie" a.a.O. p. 158
21. Château R. "-----" p. XII
22. a Alain zum vorausgehenden Werke, p. 5

23. <sup>e o</sup> Walden T.D. "Vocabulary of Politics", London 1953, p.18

Illustrationen unserer Fragestellung

1. Michel St. "Histoire de la résistance", Paris 1950, p.126
2. André Siegfried in der Einleitung zu "Année politique" 1945  
Paris 1945
3. Pierre de Boisdeffre "Des vivants et des morts", Ed. universitaires  
Paris, 1954 p.20
4. Marcel Bloch "Etrange défaite", Paris, 1946 p. 56
5. H. Beuve-Méry in der Einleitung zu Fauvet Les forces politiques  
en France", Paris, 1951, p. IX

Not des engagements

1. Proudhon "Textes choisis et présentés par Alexandre Egloff",  
Paris, 1945, p.98
2. Jean Paul Sartre "Qu'est-ce que la littérature?" Situations II  
Paris, 1948, NRF p. 73
3. Simone de Beauvoir "L'existentialisme et la sagesse des Nations",  
Paris, 1948, p. 53
4. Pierre de Boisdeffre in dem schon erwähnten Sammelband
5. Sartre J.P. "La responsabilité de l'écrivain" ~~in~~ (in  
"Conférence de l'UNESCO", Paris, 1947 p. 71
6. Sartre J.P. "L'être et le néant", NRF Paris, 1943 p. 720
7. Francis Jeanson "Le problème morale de Sartre", Paris, 1947
8. Fritz Heinemann "Existenzphilosophie - lebendig oder tot"  
Zürich, 1954, p.189
9. Gilbert Varet "Ontologie de Sartre", PUF 1948, Paris
10. "Entretiens sur la politique" NRF 1949
11. Maurice Blondel "L'Action", Paris, 1893, p.351
12. Sartre J.P. "L'être et le néant" p. 720
13. Henri Lefebvre "Le marxisme", PUF Paris, 1950, p.16
14. "Economie et humanisme"
15. -----
16. Emanuel Mounier "Qu'est-ce que le personnalisme?" Ed. du Seuil  
Paris, 1946, p.98

17. Emanuel Mounier "Qu'est-ce que le personnalisme?" a.a.O. p.7
18. Sartre J.P. "Action", 29.12.1949
19. Hegel "Die Verfassung Deutschlands; Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie" (Lasson) Leipzig 1913, p.135
20. Péguy Charles, zitiert in "Proudhon Textes choisis" (a.a.O.) p.28

#### Haeresie als Aufgabe

1. Vercors, Claude Aveline, Louis-Martin Chauffier, Jean Casson  
"L'heure du choix", Paris 1947
2. ----- "La vie libre", Paris, 1951
3. Rossi A. "Physiologie du parti communiste français", Paris, 1948
4. Jean Casson "La conscience humaine", p.69
5. Blum Léon "Blick auf die Menschheit", Wien, 1947
6. ----- "Note sur la doctrine", Revue socialiste, 1946, p.257
7. Weil Simone "L'<sup>en</sup>racinement", Paris, 1949, p.30
8. ----- p. 31
9. ----- p. 34
10. Rolland R. "Zwischen den Völkern", *Montparnasse* 1954 p.
11. Parain Brice "Embarras du choix", Paris 1946, p.8
12. Pannwitz R. "Beiträge zu einer europäischen Kultur", Nürnberg, 1954, p.10
13. Hook Sidney "Haeresy, yes, Conspiracy, no", N.Y. 1953 p.22

#### Die Enttäuschung durch das Absolute

1. Albert Camus "Actuelles II", NRF Paris, 1954, Été NRF 1954
2. ----- "Mythe de Sysiphe", NRF 1942
3. ----- "Actuelles II", p.9/II
4. ----- p. 10
5. Gabriel Marcel "Philosophie de l'Épuration", Paris, 1946
6. Louis Rougier "La France jacobine", Bruxelles/Paris, 1947
7. Richelieu "Testament politique", Paris 1947, n. 340/45
8. Jean Lacroix "Esprit", 1945 "Charité chrétienne et justice politique", p. 384
9. Simone de Beauvoir "L'existentialisme et la sagesse des Nations", a.a.O. p. 145/151

10. Albert Camus "Les justes", NRF Paris 1950
11. J.P. Sartre "Les mains sales", NRF Paris 1948

Das "non posse non peccare" der Politik

1. J.P. Sartre "Les mains sales", a.a.O. p. 212
2. Camus A. "Les justes", a.a.O. p. 36
3. Ch. Peguy
4. Reinhold Niebuhr "The children of light an the children of darkness",  
London, 1945, p.34
5. ----- p. 128
6. Niccolò Machiavelli "Il principe", Verbini, Fireuse, o.s. p. 70
7. Coluccio Salutati "Il trattato "De Tyranno"  
e lettre Salte" , Bologna 1942
8. Bhagavadgita "Gesang der Erhabenen", Zürich, 1954 , p. 65
9. ~~Julien~~ Sorel "Sur la violence", Paris, 1923, p.62
10. Paul Valéry "Regards sur le monde", Paris 1931, p. 96
11. ----- p. 97
12. ----- "Monsieur Teste", NRF Paris, 1946, p.8
13. Maurice Merleau-Ponty "Terreur et humanisme", NRF Paris, 1947
14. Simone de Beauvoir "L'existentialisme et la sagesse des Nations",  
a.a.O, p.55
15. Emanuel Berl "De l'innocence", Paris, 1947, p. 104
16. Gerhard Ritter "Die Dämonie der Macht," München, 1948, p.90
17. ----- p. 169
18. M. Merleau-Ponty "Terreur et humanisme", a.a.O. p. XVIII
19. ----- p. XXV
20. J.P. Sartre "Etre et le néant", a.a.O. p. 708
21. Abélard "Oeuvres choisies d' ", Paris 1945, p.159
22. Jaques Maritain zitiert von Garand "L'eglise, le communisme  
et les chrétiens", Paris 1949, p.201
23. J. Stalin "Ueber den Entwurf der Verfassung der UdSSR",  
Moskauf 1945, p.19/20
24. Hubert Bead "Anarchy an Order", London 1954

*Traktat  
georges*

25. J.W. Goethe Gesammelte Werke, Birkhäuser Basel, Bd.12, p.22

Pluripotenz

1. H. Taine La Fayette "Idées de Taine", Paris 1947, p. 92
2. Lukian De la Maurière décrire l'histoire", Paris, 1873, p.111
3. H.B. Liddell-Hart "Warum lernen wir denn nicht aus der Geschichte?"  
Zürich, 1946
4. Nicolò Machiavelli "Il principe, I discorsi", a.a.O. p. 49
5. ----- p. 99
6. ~~AA)~~ Caesar "De bello gallien", Lib.I/Kap. XII
7. Ernest Renan "La réforme intellectuelle et morale", Paris, 1971,  
p. XIII
8. Henri Lefebvre "Le marxisme", a.a.O.
- 8 a. Roger Gurandy "Les sources françaises du socialisme scientifique",  
Paris, 1948
9. Lenin "La malaise infantile des communisme", Paris, 1921, p.112
10. Henri Lefebvre "Le matérialisme dialectique" PUF Paris, 1949, p.122
11. ----- a.a.O.
12. ----- a.a.O.
13. Albert Camus "L'étranger", Paris, "Caligula", Paris
14. ----- "Le Mythe de Sisyphe", a.a.O. p. 129
15. ----- p- 96
16. I.P. Sartre "La naissance", Paris
17. Maurice Merleau-Ponty "Sens et Nonsense", Paris 1948
18. Nicolas Berdiajew "Le sens de l'histoire", Paris 1948
19. M. Merleau-Ponty "Humanisme et Terreur", a.a.O.
20. ----- p. 69
21. ----- p. 70
22. Alfred Weber "Abschied von der bisherigen Geschichte",  
Hamburg, p.15
23. Dominique Parodi
24. "Progrès technique progrès morale" Neuchâtel, 1947, p.389

Ich, Hugo Loetscher, Bürger von Escholzmatt (Luzern) wurde am 22. Dez. 1929 in Zürich als Sohn des Ferd. Loetscher und der Elis. Loetscher-Schuler geboren. Hier besuchte ich die Volksschule und anschliessend an der Kantonsschule das Literargymnasium, das ich 1948 mit dem Maturitätszeugnis Typus A verliess.

Anschliessend immatrikulierte ich mich an der Universität Zürich für zwei Semester Deutsche Literatur und Geschichte, unterbrach meine Studien für einen Aufenthalt in Paris. Nach meiner Rückkehr widmete ich mich dem Studium der Philosophie, Wirtschaftsgeschichte und Soziologie. Neben dem Studium war ich vor allem in der studentischen Selbstverwaltung tätig und war literarischer Mitarbeiter an Zeitungen und Radio.

Meinen Lehrern sei hier mein Dank ausgesprochen: Herrn Prof. Hans Barth vor allem; ohne ihn wäre eine solche Arbeit nicht zu denken, in ihm verehere ich einen Lehrer der Philosophie, der sich nicht vor die Philosophie stellt. Herrn Prof. Max Silberschmidt möchte ich vor allem für seine Seminare über politisch-ökonomische Gegenwartsfragen danken, in ihnen wurde Wissenschaft aktuell und das Gespräch möglich. Herrn Prof. Karl Dürr danken wir für die systematische Schulung. Herr Prof. Emil Staiger öffnete mir einen Zugang zur Literatur.

Humanitas negativa

1. "Encyclopedia of the social sciences", p. 211  
"Politics" Nr. 4, 1934
2. Dominique Parodi "Le problème politique et la démocratie",  
Paris 1945, p.150
3. Henri Lefebvre "Le marxisme", a.a.O, p.16
4. Ignace Lepp "Marxisme", Paris, 1949 p.21
5. Pierre Lhoste-Lachaume "Réhabilitation des libéralisme", Paris, 1950
6. ---- - - - - - --- p.13
7. ---- - - - - - -----p. 342
8. Henri Lefebvre "Le matérialisme dialectique", a.a.O. p. 118
9. ----- p. 115
10. ----- p. 134
11. Jaques Maritain "La personne humaine et la société Paris 1935; "Mensch und die u.  
natürl. Gesell. Rom 1949
12. E. Mounier "Un'nt- ce que le personnalisme" a.a.O.
13. J.P. Sartre "L'existentialisme est un humanisme," Paris, 1949
14. André Malraux in "Panorama de la nouvelle littérature fr." Paris 1949,  
p. 499
15. Brunschvic "Revue de la Metaphysique et Morale", Jan./avril 1945, p.127
16. Etiemble "Six essais sur trois Tyrannies", Paris 1947
17. Raymon Aron "L'opium des intellectuels", Paris 1955
18. H. Popitz "Der entfremdete Mensch", Basel 1953, p. 24