Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 14 (1946-1947)
Heft: 9

Artikel: Die Zukunft der liberalen Gesellschaft
Autor: Murry, John Middleton
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-758539

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE ZUKUNFT DER LIBERALEN GESELLSCHAFT

VON JOHN MIDDLETON MURRY

Im Titel eines Buches, das kurz vor dem Kriege viel diskutiert wurde, *«Moral Man and Immoral Society»*, hat Reinhold Niebuhr das peinliche Gefühl treffend ausgedrückt, das viele der wacheren geistigen Zeitgenossen angesichts des immer heftigeren Zwiespalts zwischen den Bereichen der Politik und der Ethik anwandelt. *«Die Graue Eminenz»*, Aldous Huxleys Portrait eines christlichen Mystikers, der zum Politiker wurde, war eine noch erschöpfendere Auseinandersetzung mit dem gleichen Problem; Huxley war zum Schluß gekommen, daß der von Gott Erleuchtete, der das Reich der Politik betritt, zwangsläufig Opfer der Illusion und endlich der Verzweiflung werden muß. Gute Ziele, so meint Aldous Huxley, können nicht durch schlechte Mittel verwirklicht werden.

Solch schlichte Eindeutigkeit ist in Zeiten der Verwirrung, wie wir sie jetzt erleben, sehr verlockend. Doch durchhaut sie den Knoten, anstatt ihn zu lösen. Denn wir wissen: es muß immer noch Politik getrieben werden; selbst der zurückgezogene Heilige kann nicht inmitten der gesellschaftlichen Anarchie leben. Die Wahrung einer gesellschaftlichen Ordnung ist offensichtlich schon an und für sich ein positives Ziel; ist doch die geordnete Gesellschaft wie der Stamm des Baumes, der das persönliche und moralische Leben trägt. Es wird berichtet, daß Cromwell vermummt neben dem Leib des enthaupteten Königs Karl stand und murmelte: «O harte Notwendigkeit!» Der Tod des Königs war der Preis, der für die Beendigung des Bürgerkrieges gezahlt werden mußte, und der sinnfällige Umsturz der ausgefallenen Lehre des «Königtums von Gottes Gnaden».

Benedetto Croce würde Cromwell recht geben, wenn dieser geltend macht, er habe als moralischer Mensch gehandelt, als er die Verurteilung und Hinrichtung des Königs durchsetzte.

«Wenn in Wahrheit zu einer Zeit, da das ethische Bewußtsein am klarsten war, die Durchführung dieser Taten sich als notwendig erwies (notwendig freilich nicht zur Befriedigung eines persönlichen Machtwillens oder anderer privater Ambitionen oder Leidenschaften und nicht weil die Zeit an Brutalität und Uebeltun gewöhnt war, sondern

notwendig für die geheiligte Verteidigung, die Förderung, die Wiedergeburt des Vaterlandes), dann können diese Taten weder ein Eidbruch noch ein Mord noch irgendeine Art von Schufterei oder Bosheit sein; ebenso wie die ‚großmütige Lüge', von der Tasso spricht, nicht eine ‚Lüge' schlechthin sein kann, es sei denn als dichterische Metapher — eben sofern sie großmütig ist.» (Croce, «Politik und Moral»).

Croces Beispiele sind nicht so einleuchtend wie der Fall Cromwells, bei dem kein Zweifel obliegt, daß er im Augenblick der Entscheidung sein Gewissen intensiv erforschte. Benedetto Croce nennt Cavour und Friedrich II. Cavour kann die Prüfung bestehen. Aber wie steht es mit Friedrich? Kann die Vergrößerung Preußens durch die erste Teilung Polens leichtherzig als eine notwendige Tat «zur geheiligten Verteidigung des Vaterlandes» amnestiert werden? Wenn sie es kann, wo hört dann die moralische Rechtfertigung überhaupt noch auf?

Die Frage ist praktisch unvermeidbar; aber sie ist nicht wesentlich. Das Leben der ethischen Freiheit, der moralischen Verantwortung (welches das *menschliche* Leben ist) besteht wesentlich darin, zu entscheiden, bis wohin man gehen darf. Wenn Friedrich der Große diese Scheidelinie nicht zu ziehen wußte, so haben Cromwell und Cavour nicht versagt — wenigstens im Urteil vieler ernster und einfühlender Historiker. Obzwar sie Staatsmänner waren, waren sie auch Männer, die im Bewußtsein einer moralischen Verantwortung innerhalb der politischen Sphäre wirkten, wenn sie mit dem widerspenstigen Material der Politik arbeiteten und sich, wie jeder gute Handwerker, der Natur dieses Materials fügen mußten.

Aber zugeben, daß ein Cromwell und selbst ein Friedrich in ihrer Zeit und unter den damaligen Umständen moralisch handelten, heißt nicht, daß auch heute eine total rücksichtslose Handlungsweise entschuldbar ist. Das Abschreckungsmittel der unbegrenzten Gewalt war in vergangenen Perioden der menschlichen Geschichte soweit gerechtfertigt, als es für die Begründung des Staates nötig war, ohne den das sittliche Leben nicht möglich ist. Aber wir haben in der Geschichte eine Phase erreicht und überschritten, in welcher die liberale Auffassung des Staates denen, die sie erlebt haben, als die beste erscheinen muß, weil sie das moralische Leben in Freiheit und Verantwortung am ehesten fördert.

Damit ist nicht gesagt, daß der liberale Staat ein historischer Endzustand wäre. Er kann gestürzt werden; und ist in der letzten Zeit oft gestürzt worden. Wenn die Duldsamkeit sich als Idee und Gewohnheit dem Geist und dem Willen der Menschen nicht genug eingeprägt hat, so bleibt der liberale Staat eine künstliche Konstruktion, die seinen Bürgern nur aufgezwungen wird. Sie mögen sich ihm unterwerfen oder nicht, aber sie werden ihren ethischen Willen nicht ein-

setzen zu einer gemeinsamen Anstrengung, ihn am Bestehen zu erhalten. Sie beweisen damit, daß sie vorderhand noch nicht fähig sind, sich vom autoritären Staat zu emanzipieren, sie sind nicht bereit für das moralische Leben in Freiheit und Verantwortung. Der autoritäre Staat kehrt wieder, drückender als zuvor. Aber auch das ist — mindestens wird der Liberale glauben, daß dem so sei — eine vorübergehende Phase.

Ist dieser Glaube nur Wunschdenken? Gewiß erfaßt gegenwärtig eine Welle von Pessimismus besonders die Intellektuellen, und viele sind überzeugt, daß es Wunschdenken ist. Der alte, halbbewußte Glaube des 19. Jahrhunderts an automatischen und unvermeidlichen Fortschritt ist mit Recht diskreditiert; aber eine unheilvolle Form des wissenschaftlichen Materialismus hat das philosophische und religiöse Vakuum ausgefüllt, das der Zusammenbruch des alten Optimismus hinterlassen hat. Dieser wissenschaftliche Materialismus möchte die Methoden des wissenschaftlichen Experiments an der leblosen Natur auf die menschliche Gesellschaft übertragen, die ihm als «corpus vile» für die Experimente der «Staatsmänner» gilt. Viele Wissenschafter sind heute dogmatisch und bedingungslos rußlandbegeistert, weil sie glauben, daß die «Wissenschaft» die herrschende Macht in Sowjetrußland ist — mit andern Worten, daß hier eine Gesellschaft besteht, in der sie oder ihresgleichen zum Rang einer unbeschränkt herrschenden Klasse erhoben werden.

Anderseits wenden sich viele, die Europas sichtbaren Rückfall in die Barbarei während der letzten dreißig Jahre und den sichtbaren Niedergang der liberalen Demokratie mit Entsetzen miterlebt haben, einem religiösen Autoritarismus zu, von dem sie die Rettung der Gesellschaft erhoffen. Er ist besser, so empfinden sie mit Recht, als ein rein weltlicher Autoritarismus, der in der Roheit gegenüber Mitmenschen keine Grenze kennt; und sehnsüchtig blicken sie auf die übernatürliche Autorität, die über dem weltlichen Staate steht und dessen teuflische Verirrungen zurechtrücken soll.

Zwischen diesen beiden Feuern ist der Glaube des Liberalismus eingeengt. Aber die Hauptursache für die sichtbare Mißachtung, der er anheimfällt, ist, daß er bei den meisten Intellektuellen eben nicht mehr war als ein halbbewußter Glaube, ein Klima sozialer Gewohnheit, an dem sie teilhatten. Er besaß wenig philosophische oder religiöse Tiefe. Die richtige Antwort an jene, die unter dem autoritären Einfluß des «wissenschaftlichen Sozialismus» oder der übernatürlichen Religion den Liberalismus verwerfen, ist, den liberalen Glauben philosophisch und religiös neuzuverankern.

Ein solcher Versuch wäre eine theoretische Ergänzung dessen, was Großbritannien gegenwärtig, vielleicht allzu unbewußt, auf prak-

tischem Gebiet erstrebt. Man müßte nämlich ein sehr oberflächlicher Beobachter sein, um aus dem augenfälligen Niedergang der großen liberalen Partei Englands auf den Niedergang der Idee des Liberalismus selber in England zu schließen. Die Konservativen, die Labour Party, der liberale Rest sind allesamt liberal und annähernd gleich liberal. Und die Idee des Liberalismus hat sich vielleicht nie überzeugender bestätigt als durch die Machtergreifung einer sozialistischen Partei mit friedlichen und legalen Mitteln, unter dem ehrlichen Willen, ihr freie Bahn zu lassen, zu zeigen, was sie leisten kann.

Das ist liberaler Glaube, in Tat umgesetzt. Leider ist er *als Glaube* wesentlich unbewußt, und zum Teil aus eben diesem Grund gefährdet. Aber die Mehrheit der Briten glaubt wirklich und praktisch, daß das freieste Spiel aller Schattierungen der Meinung erlaubt sein soll, und daß etwas Gutes dabei herauskommen muß: eine bessere Form der menschlichen Gesellschaft, die jene Stabilität besitzt, welche aus der Zustimmung erwächst.

In einer solchen Gesellschaft wird die Politik «moralisiert». Der Konflikt zwischen Moral und Politik wird schöpferische Spannung. Nicht so, daß alle Handlungen des liberalen Staates den moralischen Ueberzeugungen des Einzelnen entsprechen würden. Das ist utopisch und unmöglich; und in Wahrheit, wenn man ihr auf den Grund geht, eine Forderung, deren Erfüllung den Reichtum der sozialen Wirklichkeit verringern müßte. Das Dasein der moralisierten politischen Gesellschaft und das Leben des moralischen Einzelnen gehören zwei verschiedenen Ordnungen an. Sie können nicht gleichgesetzt werden; aber ebenso wenig können sie voneinander getrennt werden. Die moralisierte politische Gesellschaft schafft die Umstände, unter denen der Einzelne das moralische Leben am vollkommensten leben kann, weil er weiß, daß seine Bemühung, die Handlungen des Staates dem Diktat seines persönlichen Ethos anzupassen, nicht gänzlich nichtig sind. Er ist frei, das Ethos und die Handlungen des Staates zu beeinflussen.

Die Antithese des «moralischen Menschen und der unmoralischen Gesellschaft» ist daher künstlich und unhaltbar. Und sie gibt der verderblichen Idee Nahrung, daß der Staatsmann, seiner Funktion gemäß, frei von moralischen Hemmungen ist. Selbst in einer autoritären Gesellschaft ist eine solche Idee pervers und verabscheuenswert. Denn der Autoritarismus ist an sich eine achtbare politische Doktrin und kann in gewissen Entwicklungsphasen reichlich gerechtfertigt sein. Aber mit der Entwicklung des ethischen Gewissens wuchs auch der Anspruch an den autoritären Herrscher, moralisch zu sein; und man gelangte zur Auffassung einer autoritären Legitimität. Der rechtmäßige autoritäre Herrscher ist grundsätzlich über dem Gesetz, aber nicht in dem Sinn, daß er es nach seinem Gutdünken brechen kann, sondern so, daß er die

Härte des Gesetzes durch seine Gnade mildern kann, wo es zulässig ist, ohne dem Gemeinwohl zu schaden.

Ist aber einmal der Begriff des liberalen Staates in der Geschichte durch langsames Wachstum verwirklicht worden, ist es schwer, nicht zu erwarten, daß er sich, trotz aller zweiteiligen Niederlagen, gegenüber dem Autoritarismus durchsetzen wird, weil er eine höhere religiöse und philosophische Idee der Gesellschaft verkörpert. Nicht etwa, weil eine höhere Idee mit einer geheimen Kraft begabt ist, die sich in wirklichen Gesellschaftsformen äußern will, sondern weil sie aus der Handlungsweise wirklicher Gesellschaften erwachsen und die Form ist, die das Selbstbewußtsein dieser Gesellschaften angenommen hat. Die freiheitlichste Verfassung der Welt würde gänzlich undurchführbar und damit wertlos werden, wenn die Sitte der Toleranz nicht im Volk, das diese Verfassung annimmt, starke Wurzeln gefaßt hätte. Duldsamkeit mag in diesen apokalyptischen Tagen als eine sehr anspruchslose, unwichtige und bourgeoise Tugend anmuten; aber sie ist in Wahrheit eine ungeheure sittliche und soziale Leistung, eindrucksvoller als eine ganze Serie von Fünfjahresplänen. Und im Unterschied zu den Fünfjahresplänen ist es eine langsame, allmähliche Leistung; die beständige, geistige Anreicherung einer Gesellschaft, die sich ihrer eigenen Stärke und Festigkeit bewußt ist und es sich leisten kann, die Quellen ihrer Selbstkritik unaufhörlich zu vermehren.

Ist aber die liberale Gesellschaft nicht bloß das Produkt besonderer geschichtlicher Umstände, wie sie für England die Ausdehnung der Industrie, die relative geographische Isoliertheit und der Friede waren? Im Wort «bloß» liegt der marxistische Trugschluß. Die liberale Gesellschaft ist ohne Zweifel in hohem Maß das Produkt besonderer geschichtlicher Umstände; aber das heißt nicht, daß sie diese Umstände nicht überleben und auch nach ihnen noch gedeihen könnte. Eine Schöpfung — und das ist die liberale Gesellschaft — ist mehr als die Summe ihrer Ursachen. Die moralische Gewohnheit der Duldsamkeit, die politische Praxis der Ablösung einer Regierung durch die Opposition können durchaus die wirtschaftlichen und religiösen Leidenschaften überdauern, aus denen sie erwachsen sind; ja, sie können ihrerseits Mittel werden zur Umformung der wirtschaftlichen und religiösen Leidenschaften selber. Soll aber diese Umwandlung ermutigt werden, so dürfen wir die Verwechslung von Liberalismus und «freiem Unternehmertum» nicht mehr zulassen, wie sie ganz bewußt vom Kommunismus und vom Kapitalismus gepflegt wird.

Es ist dringend notwendig, die liberale Gesellschaft aus dieser Verwirrung zu lösen. Der Liberalismus ist ein Geist, nicht ein Wirtschaftssystem. Er ist ein Geist, der in Menschen wirkt und den Dämon des politisch-religiösen Fanatismus bannen kann, unter dessen Einfluß die

Menschen ärger als Bestien handeln. Die totalitäre Gesellschaft steigert ihre Feindseligkeit zur Staatsnotwendigkeit, und Agenten der totalitären Gesellschaft sind beständig am Werk, um die liberalen Gesellschaften zu zersetzen und deren Duldsamkeit zu benützen, um der Unduldsamkeit zum Sieg zu verhelfen. Aber es kann vernünftigerweise geglaubt werden, daß der Bürger, den die liberale Gesellschaft geschaffen und gebildet hat, weit anpassungsfähiger und gelenkiger ist als der Untertan der totalitären Gesellschaft, und daß daher die totalitäre Gesellschaft immer geistig als Parasit von der freien Gesellschaft zehren wird, stets von ihr abhängig bleiben wird, gerade auf dem Gebiet des wissenschaftlichen Fortschritts, den sie doch zu ihrem höchsten Wert erhebt. Gewiß ist der Durchschnittsbürger der liberalen Gesellschaft als Individuum sehr weit vom großen Menschheitsideal entfernt, das Keats mit den Worten meinte: «in seinem Geist für alle Gedanken und nicht nur für eine ausgesuchte Gesellschaft von ihnen Raum haben»; aber er ist doch aktives Mitglied einer Gesellschaft, die als Gesellschaft eben das tut und es als Gesetz ihres eigenen Wesens anerkennt.

Ja, es wäre nicht sinnlos, wenn auch vielleicht übertrieben, in bezug auf die liberale Gesellschaft das Paradox umzukehren, so daß es heißt: «Unmoralischer Mensch — moralische Gesellschaft». Es ist in dieser Form gewiß ebenso wahr wie in der ursprünglichen. Aber in Wirklichkeit sind beide Paradoxe überspannt. Die liberale Gesellschaft ist nicht möglich, wenn die Toleranz nicht in der Sitte verwurzelt ist; und wenngleich die Voraussetzungen der Toleranz nicht allgemein verstanden werden, so kann doch gerechterweise gesagt werden, daß das durchschnittliche Mitglied einer freien Gesellschaft eine *anima naturaliter liberalis* ist. Ihre Werke bezeugen ihren Glauben.

Aber welcher Glaube ist das? Er läßt sich nicht leicht definieren. Große Engländer haben bei großen Anlässen Elemente dieses Glaubens umrissen; so *Milton* in seiner Schrift für die Pressefreiheit und *Burke* in gewissen Teilen seiner «Gedanken zur französischen Revolution». Aber sie gehören eher zu den Urhebern der liberalen Gesellschaft als zu ihren Denkern. Unter den Philosophen gebührt dagegen Benedetto Croce ein Ehrenplatz. Er schreibt in «Politik und Moral»:

«In ihr (der liberalen Lehre) spiegelt sich in Wirklichkeit die ganze Religion und Philosophie der modernen Zeit, und in ihrem Mittelpunkt steht die Idee der Dialektik, das heißt der Entwicklung, die durch die Vielfalt und die Kämpfe der geistigen Kräfte das Leben unaufhörlich bereichert und adelt und ihm seine einzigartige, vollständige Bedeutung einprägt. Dies ist die theoretische Grundlage des Vertrauens, der Förderung, die die liberale Doktrin in der Praxis den verschiedensten Strömungen entgegenbringt. Statt sie einzuschränken

und zu hemmen, statt sie zurückzuhalten und zu unterdrücken, bietet die liberale Lehre ihnen ein freies Feld, damit sie in harmonischem Zwiespalt wetteifern und zusammenwirken. Diese Idee der Entwicklung von innen her, der Immanenz, entspringt der Kritik der gegenteiligen Lehre, die Gott von der Welt, den Himmel von der Erde, den Geist von der Materie und die Ideen von den Tatsachen sondert und zum Schluß kommt, daß das menschliche Leben von einer Weisheit geformt und gelenkt werden muß, die es transzendiert, und zu Zwecken, die es transzendieren.»

Der Marxist mag glauben, daß er damit einverstanden ist. Dialektik, so meint er, ist sein Monopol, und er geht so weit, daß er durch einen Ukas den dialektischen Prozeß im Namen der Dialektik zum Stehen bringen will. Er zwingt dem historischen Prozeß der Entwicklung eine Geschichtstheorie auf. Aber die Heimstätte der echten Dialektik ist die bestehende, sich frei entfaltende politische Gesellschaft unseres Landes und alle anderen Gesellschaften, in denen die Lehre der Toleranz ein Teil der nationalen Sitte geworden ist.

Denn soweit eine Gesellschaft mit einem Einzelmenschen verglichen werden kann, kann von der liberalen Gesellschaft gesagt werden, sie habe jene «Experimentierlust», von der Walter Bagehot meinte, sie sei die glücklichste Begabung des Dichters. Eine derartige Gesellschaft kann es sich leisten, die Spannung zwischen Moral und Politik anzuerkennen und tut es oft auch ausdrücklich, indem sie eine «Gewissensklausel» einfügt, wo ihre Gesetzgebung die bekundeten moralischen Ueberzeugungen einer auch sehr geringen Minderheit verletzt. Das ist annähernd das Höchste, was jeder nur denkbare Staat auf dem Weg zur eigenen Moralisierung leisten kann, wenn er sich nicht selbst wegmoralisieren soll. Und das wäre alles in allem theoretisch gar keine so schlechte Lösung; aber es ist ein göttliches, fernes Ereignis — ein Punkt, an dem Moral und Politik identisch würden und das Himmelreich auf Erden verwirklicht wäre.

Inzwischen finden die schwersten Zusammenstöße zwischen Moral und Politik in der liberalen Gesellschaft nicht in der Innenpolitik statt, sondern auf dem Gebiet der internationalen Beziehungen. Denn die Beziehungen zwischen den Nationen reichen von der zuverlässigen Freundschaft, wie sie zwischen den Vereinigten Staaten und Großbritannien oder zwischen beiden und Kanada bestehen, bis zur wachsamen Feindseligkeit, für die Beispiele nicht lange gesucht werden müssen. Die Möglichkeiten in den internationalen Beziehungen sind außerordentlich vielartig. Aber während den letzten Jahren hat sich das Bild drastisch vereinfacht. Die latente, jedoch einigermaßen unter Kontrolle gehaltene internationale Anarchie der letzten dreißig Jahre des neunzehnten Jahrhunderts hat dem Aufstieg zweier gewaltiger und

wechselseitig tief mißtrauischer Machtgruppen Platz gemacht. Innerhalb jeder dieser beiden Gruppen sind die Beziehungen derartige, daß ein Krieg zwischen ihren Komponenten kaum denkbar ist. Der Krieg zwischen den Gruppen selbst ist es unglücklicherweise durchaus.

Diese Spannung ist vor allem durch zwei Tatsachen hervorgerufen. In einer der Gruppen ist die Form der liberalen Gesellschaft vorherrschend, während die Form der autoritären Gesellschaft in der andern vorherrscht. In der ersten Gruppe ist das Privateigentum an den Produktionsmitteln vorherrschend, in der andern der Staatsbesitz. Es stehen also sowohl politische wie wirtschaftliche Systeme in Gegensatz. Aber am exponierten Rand beider Gruppen gibt es Gesellschaften, die versuchen, lebensfähige Verbindungen zwischen beiden wirtschaftlichen Systemen oder beiden politischen Systemen oder zwischen dem liberalen politischen System und dem sozialistischen Wirtschaftssystem zu schaffen. Warum sollten diese Experimente nicht in Ruhe durchgeführt werden können?

Es liegt im Ethos der liberalen Gesellschaft, daß sie es dürfen sollen; aber unglücklicherweise liegt es im Ethos der totalitären Gesellschaft, daß sie es nicht dürfen. Die grundsätzliche Toleranz der liberalen Gesellschaft strebt unablässig danach, auch auf dem Gebiet der zwischenstaatlichen Beziehungen wirksam zu werden; nach dem gleichen aber strebt auch die grundsätzliche Intoleranz der totalitären Gesellschaft. Und das ist ein Konflikt, der theoretisch nur durch die monströse Intoleranz des Krieges entschieden werden kann. Darin liegt das furchtbare Dilemma, vor dem heute die liberale Gesellschaft steht: die Entscheidung, ob sie ihre Duldsamkeit bis zum Verzicht auf Widerstand treiben soll oder ob sie sie faktisch preisgeben soll, indem sie Krieg führt.

Die Frage ist demnach: kann die liberale Gesellschaft in der Wirklichkeit und nicht nur in der Idee überleben? Sie kann schwerlich durch die Atombombe verteidigt werden. Deren Anwendung setzt eine solche Degradierung des liberalen Ethos voraus, daß, ganz abgesehen von der Aussicht einer materiellen Zerstörung, nach der eine geordnete Gesellschaft nicht überleben könnte, keine liberale Gesellschaft dazu imstande wäre. An diesem Punkt würde die Politik die Moral vernichtet haben. Kommt es aber zu Krieg, so wird er gewiß mit allen Zerstörungsmitteln geführt werden, über die der Mensch verfügt. Die Vorstellung, die Atombombe könne «verboten» werden, ist ein Selbstbetrug, mit dem sich nur eine Zivilisation begnügen könnte, in der ein unbewußter Todestrieb am Werk ist.

Gibt es aber einen Weg, den Krieg zu vermeiden, wenn eine Machtgruppe, die eine totalitäre Gesellschaft beherrscht und eine Machtgruppe, die von liberalen Gesellschaften beeinflußt wird, gegen-

einander drängen? Jede der beiden sucht nicht den Sieg über die andere, sondern die Revolution innerhalb der andern. Eine kommunistische Revolution in den Vereinigten Staaten, eine liberale Revolution in Rußland — jedes dieser beiden Ereignisse würde dem Frieden eine Chance geben. Die Friedenshoffnung wäre noch viel gewisser, wenn beide zugleich eine Revolution vollziehen würden, die sie zu einer gemeinsamen Form der Gesellschaft, die wir den *«liberalen Sozialismus»* nennen können, führen würde. Obwohl es utopisch sein mag, einen gleichzeitigen Fortschritt zu dieser Bestimmung zu erhoffen, so ist doch das Ziel selber nicht utopisch. Wie Benedetto Croce sagt: «Ernsthafte prinzipielle Opposition gegen den Sozialismus wird nur dann notwendig, wenn es darum geht, die liberale Ethik und Politik gegen die autoritäre Ethik und Politik zu schützen, die am Grund des Sozialismus lauert.» Die freie Gesellschaft ist nicht die Gesellschaft des freien Unternehmertums; noch weniger allerdings ist sie die Gesellschaft, in der die freie Unternehmung — im Wirtschaftlichen, Geistigen, Politischen — vollständig unterdrückt wird.

Es wäre allerdings tragisch, wenn die Unfähigkeit der beiden Gruppen, eine falsche Philosophie abzuändern, zur weltweiten Verwüstung führen müßte. Die falsche Philosophie, die die liberalen Gesellschaften noch immer fehlleitet, ist jene, die das freie Unternehmertum zum moralischen Gesetz erhebt. Die falsche Philosophie der kommunistischen Gesellschaft ist jene, die im Namen der absoluten Wahrheit dem Individuum die Ausübung der verantwortlichen Freiheit verbietet. Durch den einen Irrtum wird der Staat dem Individuum geopfert, durch den anderen das Individuum dem Staate. Beide sind Ausdrücke der gleichen Ketzerei: sie heben wirtschaftliche Grundsätze zum Lebensgesetz. Wenn ihr Konflikt nicht (um mit Blake zu sprechen) durch einen Akt der Phantasie von der «Bedingung der Negation» zur «Bedingung der Gegensätzlichkeit» gehoben wird, muß der Einzelmensch, der Staat und alles menschliche und moralische Leben, das von beiden abhängt, einem sinnlosen Holokaust zum Opfer fallen. Die liberale Gesellschaft kann jedoch ihre Irrtümer korrigieren und doch ihrem Wesen treu bleiben. Kann es die autoritäre?

(Uebersetzt von F. Bondy. Englischer Titel des Essais: «Politics and Morals»)