Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 33 (1939)
Heft: 2

Artikel: Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit
Autor: Buber, Martin
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-137405

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 Forderung des Geiſtes und die geſchichtliche Wirklichkeit.[1])

Die moderne Soziologie als ſelbſtändige Wiſſenſchaft iſt als eine kritiſche und fordernde Wiſſenſchaft entſtanden. Der Mann, auf deſſen Einfluß ihre Begründung zurückgeht, Claude Henri de Saint-Simon, war ein ſozialer Kritiker und Forderer, der den inneren Widerſpruch des Zeitalters wahrnahm und als den entſcheidenden Schritt zu ſeiner Ueberwindung die wiſſenſchaftliche Erkenntnis der geſellſchaftlichen Zuſtände bezeichnete; nicht mit Unrecht hat einer ſeiner Zeitgenoſſen ſeinen Grundgedanken eine Ideokratie genannt — er ſah in dem erkennenden und entwerfenden Geiſt den Diktator der kommenden Dinge. Die beiden Männer, die unter ſeinem Einfluß die neue Wiſſenſchaft, beide auf ſehr verſchiedene Weiſe, zu begründen unternahmen, Auguſte Comte und Lorenz von Stein, haben die Abſicht feſtgehalten, die Kriſis des Menſchengeſchlechts zu überwinden. Comte hat, als er ſich gegen ſeinen Lehrer wandte, deſſen Programm doch als une régénération sociale fondée sur une renovation mentale[2]) charakteriſiert; eben dies war ſein eigenes Programm. In ſeiner Jugend ſchon ſah er die „tiefe ſittliche und politiſche Anarchie", welche die Geſellſchaft mit der Auflöſung bedroht, und verlangte eine geiſtige Grundlegung eines ſozialen Neubaus. Er ahnte, was wir erkennen: daß neue Einrichtungen die Rettung nicht zu bringen vermögen, wenn nicht eine neue geiſtige Haltung des Menſchen vorbereitet iſt, die der Entartung und Verkehrung der Einrichtungen vorbeugt. „Ich betrachte", ſchreibt Comte 1824 in einem Brief, „alle Erörterungen über die Einrichtungen als reine Poſſen, ſolange die *geiſtige* Reorganiſation der Geſellſchaft nicht verwirklicht oder doch wenigſtens ſehr gefördert iſt." Eine Soziologie im wiſſenſchaftlichen Sinn hat Comte freilich nicht verfaßt; was er in ſeinem Werk ſo nennt, ſind nur allgemeine Gedanken über die geſchichtlichen Wirkungen der verſchiedenen geiſtigen Prinzipien auf die geſellſchaftliche Lage und die politiſche Verfaſſung. Erſt Stein hat eine echt philoſophiſche Erfaſſung und Erklärung der ſozialen Grundbegriffe verſucht. Aber auch er will erkennen um zu ändern. Der wiſſenſchaftliche Begriff der Geſellſchaft als einer vom Staat zu unterſcheidenden, ja ihm vielfach entgegengeſetzten Wirklichkeit, „das Daſein einer ſelbſtändigen Geſellſchaft", wird ihm aus den ſchweren *Störungen* offenbar, die das ſoziale Leben unſeres Zeitalters einem Zuſtand entgegenführen, „den wir als den der Auflöſung der Gemeinſchaft und ihres Organismus bezeichnen können". Dies ſoll „die kräftige Tat der Wiſſenſchaft" verhüten. Um der Neuordnung willen ſoll die gegenwärtige Lage und ihre

---

[1]) Antrittsvorleſung an der Univerſität Jeruſalem.

[2]) Eine auf eine geiſtige gegründete ſoziale Wiedergeburt. D. Red.

Entſtehung erkannt werden; „an die Zukunft denken wir, wenn wir von dieſer Gegenwart reden, und es iſt umſonſt, es ſich zu verhehlen — *wenn* davon geredet werden ſoll, ſo wird eben um jener Zukunft willen davon geredet". Und die notwendige Erkenntnis ſieht er ſchon aufſteigen. „Auf allen Punkten", ſchreibt er in dem Buch „Der Sozialismus und der Kommunismus des heutigen Frankreich", das 1842, gleichzeitig alſo mit dem Schlußband von Comtes Hauptwerk, erſcheint, „fängt das menſchliche Wiſſen an, eine neue, machtvolle Geſtalt anzunehmen."

Die moderne Soziologie entſtammt alſo der Begegnung des Geiſtes mit der Kriſis der menſchlichen Geſellſchaft, die er als ſeine eigene Kriſis verſtand und durch eine geiſtige Wendung und Wandlung zu überwinden unternahm; die Einſicht in das Weſen der Kriſis, ihre Urſachen und die durch ſie geſtellten Probleme, der Anfang dieſer Wendung und Wandlung, ſollte eben die Soziologie ſein.

Ein amerikaniſcher Soziolog unſerer Zeit, Edward Roß, meint, ein Soziolog ſei „ein Menſch, der etwas ändern will". Das ſagt zu wenig und zu viel. Eher darf man ihn als einen Menſchen bezeichnen, der erkennen will, was zu ändern iſt. Aber es handelt ſich darum, eine Welt in der Kriſis zu erkennen, und der erkennende Geiſt weiß, daß er ſelbſt mit in der Kriſis ſteht. Nicht als ob er bloß ein Stück der geſellſchaftlichen Wirklichkeit wäre. Er iſt vielmehr ihr Partner, dazu beſtimmt, von ihr zu lernen, was iſt, und hinwieder ihr zu weiſen, was ſein ſoll, — und die Kriſis umfängt ſie beide mitſammen. In dem neuen, ſoziologiſchen Blick, den er erwerben muß, um zu erkennen, was hier zu erkennen iſt, gewinnt er zugleich ein neues Lebensverhältnis, in dem er auf eine neue Art mit der Wirklichkeit verbunden wird, ohne in ihr unterzutauchen. Er gewinnt eine neue dialogiſche Relation, die ihn läutert.

Unvergleichlich tiefer als Roß hat ein jüngerer Soziolog, Siegfried Landshut, in ſeinem Buch „Kritik der Soziologie" den Charakter der modernen Soziologie erfaßt. „Sie verſteht ſich heute ſelbſt", ſagt er, „nur dann richtig, wenn ſie ſich als den zu Wort gekommenen Widerſpruch der geſchichtlich-geſellſchaftlichen Wirklichkeit ſelbſt begreift"; denn in ihr komme „jene ‚kopernikaniſche Wendung' des öffentlichen Bewußtſeins" zum Ausdruck, „durch die ſich die entſcheidenden Erwartungen und Anſprüche vom Leben des perſönlich Einzelnen weg auf die Ordnungen und Inſtitutionen des Miteinanderlebens richteten". Hier iſt mit einer wichtigen Einſicht ein Irrtum verknüpft: aus dem Partner der Wirklichkeit, der ihr freilich ganz zugewandt bleiben muß, um ihre Frage recht zu vernehmen, wird der Geiſt zu ihrem Sprecher gemacht, in dem ſie „zu Wort kommt". Wo der Geiſt aber zum bloßen Sprecher der Wirklichkeit wird, vergißt er, daß jene veränderte Richtung der Erwartungen, die Richtung auf die Ordnungen und Inſtitutionen, falſch wird, wenn ſie ausſchließlich wird; nur wenn er der Partner der Wirk-

lichkeit bleibt, beſinnt er ſich auf ſein Amt, an der Wandlung des Geiſtes, an ſeiner eigenen Wandlung zu arbeiten, ohne die auch die veränderten Inſtitutionen der Leerheit, der Unfruchtbarkeit, der Verderbnis verfallen müſſen. Une renovation *mentale*, wie Saint-Simon meinte, genügt freilich nicht; der Geiſt, von dem ich rede, iſt nicht eine der Potenzen oder Funktionen des Menſchen, ſondern deſſen konzentrierte *Totalität*. Der Menſch ſebſt muß ſich in eben dem Maße ändern, als die Einrichtungen geändert werden, damit ſie die ihnen zugedachte Wirkung tun; zugleich mit den Ordnungen des Miteinanderlebens muß das Weſen des Miteinanderlebens ſelber eine Wandlung erfahren, wenn das neue Haus, das die Hoffnung des Menſchen errichten will, nicht ihre Grabkammer werden ſoll. Hat der Vertreter des Geiſtes den neuen ſoziologiſchen Blick lediglich dazu gewonnen, um nun ſoziologiſch zu politiſieren, dann geht das verloren, was er und nur er der Wirklichkeit zu geben vermag, er geht ſich ſelber verloren; er muß auch ſoziologiſch *erziehen*, er muß miteinander lebende Menſchen erziehen, er muß den Menſchen erziehen, der mit dem Menſchen leben kann.

Man wird mir vielleicht einwenden, daß beides, die politiſche und die erzieheriſche Einwirkung, den Aufgabenbereich des Soziologen überſchreite. Dieſer Einwand hat eine hiſtoriſche Begründung. Aus dem Philoſophieren über ſoziale Gegenſtände, das noch Comte und Stein trieben, wie zum Beiſpiel Hobbes oder Condorcet es vor ihnen getrieben haben, hat ſich in der zweiten Hälfte des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts eine ſelbſtändige Wiſſenſchaft abgelöſt, die den Namen der Soziologie beibehielt und ſich die Beſchreibung und Analyſe der geſellſchaftlichen Phänomene zum Ziel ſetzte. Sie hat aus ihrem Charakter als „objektive" Einzelwiſſenſchaft vielfach die Pflicht abgeleitet, „wertfrei" zu ſein, wie Max Weber und andere deutſche Soziologen es genannt haben, d. h. Tatſachen und Zuſammenhänge darzuſtellen und zu erklären, ohne dabei eine Einſchätzung zum Ausdruck zu bringen. Aber als einer dieſer Soziologen, Ferdinand Tönnies, 1910 den erſten deutſchen Soziologentag eröffnete, begann er ſeine Ausführungen mit dem Satz: „Die Soziologie iſt in erſter Linie eine philoſophiſche Diſziplin" und bemerkte ergänzend, man könne die theoretiſche Soziologie auch Sozialphiloſophie nennen. Damit ſprach er aus, daß die Betrachtung des ſozialen Bereichs als eines Ganzen, die Beſtimmung der Kategorien, die darin walten, die Erkenntnis ſeiner Beziehungen zu den andern Lebensbereichen und das Verſtehen des Sinns geſellſchaftlichen Seins und Geſchehens eine philoſophiſche Aufgabe ſind und bleiben. Philoſophie aber gibt es nicht ohne die Bereitſchaft des philoſophierenden Menſchen, überall da, wo die dringende Frage herantritt, ob ein Gedanke richtig oder falſch, ob eine Handlung gut oder ſchlecht ſei uſw., die Entſcheidung nicht zurückzuhalten, ſondern ſie auf Grund der erkannten Wahrheit, ſo gut man ſie eben zu erkennen vermochte, vorbehaltlos zu treffen, zu äußern

und damit als wirkende Kraft in die Welt zu ſetzen. Philoſophiſche Behandlung geſellſchaftlicher Zuſtände, Vorgänge und Gebilde ſchließt demnach Wertung ein, ſie ſchließt Kritik und Forderung ein, — nicht als etwas Gewohntes, aber als etwas Schweres und Verantwortliches, das man nicht ſcheut, wenn es darauf ankommt.

Aber gibt es denn Gegenſtänden gegenüber, die das Verhältnis von Klaſſen zueinander, das Verhältnis von Völkern und Staaten zueinander betreffen, eine unabhängige Wertung? Kann der Sozialphiloſoph ſeine Erkenntnis und die auf ihrem Grunde zu treffenden Entſcheidungen rein halten? Lebendige ſoziale Gedanken kommen doch einem nur, wenn er wirklich mit den Menſchen lebt, ihren Gruppenbildungen nicht fremd bleibt und ſogar eine bewegte Maſſe nicht von außen allein kennt. Ohne echte ſoziale Bindungen gibt es keine echte ſoziale Erfahrung, und ohne echte ſoziale Erfahrung gibt es kein echtes ſoziologiſches Denken. Und dennoch bleibt es wahr, daß alle Erkenntnis ein *asketiſcher* Akt iſt. In der Stunde der Erkenntnis muß der Menſch etwas Paradoxes zuſtande bringen: er muß zwar mit ſeinem ganzen Sein in die Erkenntnis eingehen, er muß auch die Erfahrungen, die ſeine Bindungen ihm geſchenkt haben, unverkürzt in die Erkenntnis einbringen, aber er muß ſich von dem Einfluß dieſer Bindungen ſo ſehr freimachen, als er mit der ſtärkſten Konzentration der geiſtigen Macht vermag. Zum ſoziologiſchen Denker wird ein Menſch nicht, wenn ſein Traum und ſeine Leidenſchaft ſich nie mit Traum und Leidenſchaft einer menſchlichen Gemeinſchaft vermiſcht haben; aber im Augenblick des Gedankens ſelbſt darf er, ſoweit das in ſeiner Macht ſteht, nur noch Perſon ſein, erkennende, dem Gegenſtand aufgeſchloſſene Perſon. Iſt das geſchehen, dann braucht er nicht darüber zu grübeln, wie weit er entgegen ſeinem Willen auch noch in der Erkenntnis von ſeiner Zugehörigkeit zu einer Gruppe mitbeſtimmt war. In menſchlicher Wahrheit, d. h. in dem Verhältnis eines Menſchen zu der Wahrheit, die er entdeckt, iſt immer Freiheit und Gebundenheit, Schau und Trübung verſchmolzen; unſere Sache iſt einzig dies, mit allem Vermögen unſeres Geiſtes die freie Schau vollbringen zu wollen. Die ſo gewonnene Erkenntnis iſt es, auf deren Grunde der ſoziologiſche Denker, wo die dringende Frage herantritt, werten und entſcheiden, rügen und fordern darf, ohne ſich gegen das Geſetz ſeiner Wiſſenſchaft zu vergehen. So nur bewährt ſich der Geiſt in der Kriſis, die ihn und die geſellſchaftliche Wirklichkeit mitſammen umfängt. Der Geiſt ſpricht ſein Wort der Forderung, das die Wirklichkeit, das Herz der kranken Wirklichkeit von ihm — von ihm, als von ihrem Partner, nicht als von ihrem Sprecher — fordert. Der Vertreter des Geiſtes ſpricht es zu einem wachſenden Geſchlecht des Geiſtes, das erzogen werden ſoll, und er ſpricht es in die Welt hinein, die geändert werden ſoll.

Aber welches Gewicht hat ſein Wort, welche Wirkung iſt ihm beſchieden?

Die ideokratiſche Zuverſicht Saint-Simons hat nicht lange ſtandgehalten. Man hat ſeither aus immer größerer Nähe etwas kennengelernt, was dem Geiſt maſſiv, gewaltig entgegenſteht und widerſteht, man pflegt es irreführend „die Geſchichte" zu nennen. Gemeint iſt jene Welt, die ſich in den letzten hundert Jahren erneut und in immer größerer Vollſtändigkeit von aller geiſtigen Souveränität freigemacht hat, die Welt der faktiſchen Machterringung und Machtausübung. Aus der Forderung der „Wertfreiheit" der Soziologie klingt eine Reſignation heraus, die man etwa ſo in Worte faſſen kann: der Geiſt wirkt ja doch nur, ſoweit er ſich unter das Diktat mächtiger Gruppen, unter das Diktat deſſen was in der Geſchichte waltet, d. h. der Macht ſtellt, — ſo wollen wir denn ein Gebiet abgrenzen, in dem der Geiſt nicht zu wirken, ſondern *nur* zu erkennen hat, und ſichern wir ihm immerhin innerhalb dieſes Gebiets die Unabhängigkeit! Seither iſt die Reſignation in Europa noch ſehr vorgeſchritten; daß das Tempo ihres Schritts in Amerika ein langſameres iſt, liegt wohl daran, daß man dort die „Geſchichte" noch nicht ſo intim kennenzulernen Gelegenheit hatte. Der große Hiſtoriker Jacob Burckhardt hat bekanntlich einmal geſagt, die Macht an ſich ſei böſe. Sie iſt es aber eben nur als „Macht an ſich", d. h. wenn ſie ſich ſelbſt will, wenn ſie dem Geiſt widerſtrebt, mehr noch wenn ſie ſich ſeiner bemächtigt, ihn durchdringt, ihn mit dem Trieb zur Macht an ſich durchſetzt. Seit Hegel hat die Macht auch noch gelernt, ihrem Widerſtand gegen den Geiſt eine großartige Begründung zu geben: der wahre Geiſt ſei der, der ſich in der Geſchichte ſelbſt, ihren Machtkämpfen und Machtentſcheidungen kundgebe, ſie, die geſchichtliche Macht, ſei alſo von Geiſtes Gnaden, der echte Vertreter des Geiſtes ſei alſo der, der ihr, der Macht, diene, jener aber, der ihr mit Kritik und Forderung entgegentrete, ſei dem frechen Wahn verfallen, es gebe etwas, das der Geſchichte überlegen ſei. Dieſe Begründung verwendet die Macht naturgemäß auch dann, wenn an ihrer eigenen Wiege Kritik und Forderung des Geiſtes geſtanden hat: dann iſt eben dieſer der rechte geweſen, der aber, der an ſie ſelbſt mit Kritik und Forderung herantritt, ſei der falſche, der unermächtigte.

Dieſer Situation und ihrer tiefen Problematik gegenüber muß der ſoziale Denker, der ſein Amt kennt, ſich immer von neuem die Frage ſtellen: Wie kann der Geiſt auf die Aenderung der geſellſchaftlichen Wirklichkeit einwirken?

Etwa fünfundſiebzigjährig ſchreibt Platon, nachdem durch die Ermordung ſeines Schülers und Freundes, des Fürſten Dion, in Syrakus das Unternehmen der Stiftung eines Reiches im platoniſchen Geiſte geſcheitert war, den Brief an die ſizilianiſchen Freunde, in dem er über den Willen ſeines Lebens zur Aenderung der ſtaatlichen Wirklichkeit (worin für ihn die geſellſchaftliche miteingeſchloſſen war), über ſeine Verſuche zur Verwirklichung dieſes Willens und über die Niederlagen, die er bei dieſen Verſuchen erlitt, Rechenſchaft ablegt. Darin berichtet

er, er habe, als er merkte, daß alle Staaten ſchlecht regiert werden, verkündigt: Von den Uebeln werden die Geſchlechter der Menſchen nicht loskommen, bis entweder die rechten und wahren Philoſophen zur ſtaatlichen Herrſchaft gelangen oder die Gewalthaber in den Staaten wirklich philoſophiſch leben. Den Spruch, den Platon anführt, hat er etwa zwanzig Jahre vorher in etwas anderer Sprache in der Herzmitte ſeines Buches über den Staat als den Hauptſatz niedergeſchrieben. Daß er an dieſer zentralen Stelle ſteht, bedeutet, daß es letztlich nicht auf die und die Einrichtungen — die Einrichtungen, von denen das Buch handelt —, ſondern auf ſolche und ſolche Menſchen ankommt und zunächſt auf die führenden Menſchen. Dazu aber, daß die rechten Menſchen herrſchen, kann man nach Platon auf zwei Wegen gelangen: entweder muß der Mann des Geiſtes zur Macht kommen oder er muß die Machthaber zum Leben des Geiſtes erziehen.

In ſeinem denkwürdigen Traktat „Zum ewigen Frieden" tritt Kant der Theſe Platons, ohne ihn zu nennen, entgegen, und zwar in einem Abſchnitt, den er erſt in der zweiten Auflage hinzugefügt und als einen „geheimen Artikel" ſeines völkerrechtlichen Entwurfs bezeichnet hat. Er ſchreibt: „Daß Könige philoſophieren oder Philoſophen Könige würden, iſt nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünſchen, weil der Beſitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (ſich ſelbſt nach Gleichheitsgeſetzen beherrſchende) Völker die Klaſſe der Philoſophen nicht ſchwinden oder verſtummen, ſondern öffentlich ſprechen laſſen, iſt beiden zu Beleuchtung ihres Geſchäfts unentbehrlich." Vorher bemerkt Kant ausdrücklich, es werde damit nicht vorgeſchlagen, daß der Staat den Grundſätzen des Philoſophen vor den Ausſprüchen des Juriſten als Stellvertreters der Staatsmacht den Vorzug gebe, ſondern nur, daß man ihn höre. Die Reſignation iſt hier ſchon deutlich genug, aber auch die Enttäuſchung am Geiſt ſelbſt, an deſſen Fähigkeit, zugleich mächtig zu werden und rein zu bleiben, Kant nicht mehr zu glauben vermag. Man darf wohl annehmen, daß es in den dazwiſchenliegenden mehr als zwei Jahrtauſenden abendländiſcher Geſchichte beſonders die Kirchengeſchichte, als die eigentliche Machtgeſchichte des Geiſtes ſelbſt, iſt, die Kant zu dieſer Enttäuſchung gebracht hat.

Platon glaubt an den Geiſt und glaubt an die Macht, er glaubt an den Beruf des Geiſtes zur Macht. Die Macht, die er ſieht, iſt entartet, aber der Geiſt kann ſie regenerieren. Platons Lehrer Sokrates hat der atheniſche Staat — das war des jungen Platon entſcheidend ſchwere Erfahrung der „Geſchichte" — verurteilt und hingerichtet, weil er nicht den Machthabern, ſondern der Stimme gehorchte. Und doch war er, der allein zum echten Leben für die Gemeinſchaft zu erziehen verſtand, unter allen, die ſich mit dem Staat abgaben, wie der Seher Teireſias im Hades, der einzige geiſtig Lebendige unter flatternden Schatten. Platon weiß ſich als ſeinen Erben und Beauftragten. Er weiß ſich berufen, das

heilige Gefetz zu erneuern und den gerechten Staat einzurichten. Er weiß, daß ihm deshalb die Macht zufteht. Aber der Geift ift nur bereit, die Macht aus göttlichen und menfchlichen Händen zu empfangen, nicht, fie fich zu nehmen. In der Politeia wird Sokrates gefragt: wenn der Mann des Geiftes fo fei, wie er ihn befchreibe, werde er fich wohl mit Staatsgefchäften gar nicht abgeben wollen. Darauf antwortet Sokrates, in feinem eigenen Staate würde der Mann des Geiftes fich gewiß damit abgeben, aber diefer Staat, den er meint und der zu ihm paßt, würde wohl ein anderer als fein Vaterland fein müffen, „wenn nicht etwa eine göttliche Fügung gefchieht". Aber vorher fchon war von dem Menfchen die Rede, der vom Geift gefegnet doch einer tollen Menge gegenüberfteht, ohne Bundesgenoffen, um der Gerechtigkeit zu Hilfe zu kommen, und fich wie einer fühlt, der unter wilde Tiere geraten ift; der werde dann eben Ruhe halten, das Seine zu betreiben, zufchauen und diefes Leben ohne Unrecht zu Ende leben. Doch als man nun ruft, der Mann werde, wenn er ftirbt, nicht Geringes vollbracht haben, wehrt Sokrates ab: „Aber das Größte nicht, da er den Staat nicht gefunden hat, der zu ihm paßt." Das ift Platons Refignation. Nach Syrakus gerufen, begibt er fich Mal um Mal hin, obgleich er auch dort Enttäufchung um Enttäufchung erfährt. Er geht, weil er gerufen worden ift und weil es immer möglich ift, daß im Ruf der Menfchen die göttliche Stimme redet. Was fich darzubieten fcheint, ift nach Dions Worten: wenn je, müffe jetzt die ganze Hoffnung auf die Verbindung von Philofophen und Herrfchern großer Staaten in Erfüllung gehen. Platon entfcheidet fich, es zu „verfuchen"; er habe fich gefchämt, fo berichtet er, weil er, wenn er nicht ginge, fich felbft fo vorkommen könnte, als fei er nur noch Wort. *Offenbar* follen wir werden, hatte er einft zu Dion gefagt, daß wir fo find wie wir reden. „Sollen" wir werden, heißt es, nicht etwa: wollen wir werden. Er geht, fcheitert, kehrt heim, geht noch und noch einmal, und fcheitert. Als er nach dem dritten Scheitern heimkehrt, ift er faft fiebzig Jahre alt. Danach erft gelangt der Mann, den Platon erzogen hatte, zur Macht; aber ehe er die Zerrüttung des Volkes zu meiftern vermag, wird er von einem ermordet, der fein Genoffe in der platonifchen Akademie war.

Damit die Menfchheit von ihrem Leiden genefe, fo meinte Platon, müffen entweder die Philofophen — „die, die man jetzt Unnütze nennt" — Könige oder die Könige Philofophen werden. Er felber hat wohl zuerft auf das eine, dann auf das andre, auf beides als auf eine „göttliche Fügung" gehofft. Er ift aber in Griechenland nicht zum Bafileus erhoben worden, und der von ihm zum Philofophen erzogene Fürft hat das fizilianifche Chaos nicht gemeiftert. Wohl mag die Befriedung Siziliens, die nach feinem Tode der Korinther Timoleon vollbrachte, unter einem Anhauch Platonifchen Geiftes gelungen fein, und Alexander, deffen Herrfchaft fpäter Griechenland vereinigte, hat gewiß nicht ohne Nutzen bei Platons größtem Schüler Philofophie gelernt,

aber Platons Staatsidee ist weder dort noch hier verwirklicht worden. Platon hat die entartete athenische Demokratie nicht regeneriert, und er hat das Reich, das er meinte, nicht gegründet.

Zeigt uns dieses edle Scheitern die Ohnmacht des Geistes der Geschichte gegenüber überhaupt?

Platon ist das erhabenste Bild jenes Geistes, der in seinem Verkehr mit der Wirklichkeit von seinem Besitz der Wahrheit ausgeht. Nach der platonischen Lehre ist die vollkommene Seele ja die, die sich ihrer Schau der Vollkommenheit erinnert. Sie hat vor diesem Leben die Idee des Guten geschaut, hat in der Ideenwelt die Gestalt der Gerechtigkeit geschaut, und nun im Wachstum des Geistes entsinnt sie sich ihrer. Es kann ihr nicht Genüge tun, diese Gestalt zu kennen und sie andere kennen zu lehren. Sie will ihr den Atem des Lebens einflößen und sie lebendig in die Menschenwelt stellen als den gerechten Staat. Der Geist besitzt die Wahrheit, er schenkt sie der Wirklichkeit, durch den Geist wird die Wahrheit wirklich; das ist der Urgrund der Lehre. Aber die Lehre erfüllt sich nicht. Der Geist gelangt nicht dazu, der Wirklichkeit das zu geben, was er ihr geben will. Liegt das an ihr nur, liegt es nicht auch an ihm? Und liegt es nicht auch an seinem Verhältnis zur Wahrheit? Das sind Fragen, vor die Platons Scheitern uns stellt. Es ist ein Scheitern solcher Art, daß es uns davor stellen muß. Aber es gibt auch ein anderes, ganz andersartiges Scheitern des Geistes.

„Im Todesjahr des Königs Usijahu" wird Jesaja in einer Vision des himmlischen Heiligtums zum Künder berufen. Der ganze Vorgang weist darauf hin, daß Usijahu noch am Leben ist. Dieser König ist seit langem aussätzig. Der Aussatz wurde bekanntlich in biblischer Zeit nicht als eine Krankheit wie andere angesehen, sondern als das Ausbrechen einer Verstörung des Verhältnisses zwischen Gott und einem Menschen am menschlichen Leibe. Man hat sich zugeflüstert, der König sei geschlagen worden, weil er sich im Heiligtum zu Jerusalem sakrale Funktionen anmaße, die ihm, als dem nur politischen Statthalter Gottes, nicht zustanden. Jesaja aber empfindet darüber hinaus, daß im Aussatz Usijahus die Unreinheit des ganzen Volkes, auch seine, Jesajas eigene, ausgebrochen ist; sie alle sind „unreiner Lippen", sie müßten alle, wie der Aussätzige muß, „den Lippenbart verhüllen", damit in Atem und Wort ihre Unreinheit nicht in die Welt ziehe und sie verunreinige; sie alle sind dem wahren König, *dem* König, unbotmäßig und untreu gewesen, in dessen himmlischem Heiligtum Jesajas Augen nun seine Glorie sehen. Hammelech[1]) — zum erstenmal in der Schrift steht hier die Bezeichnung Gottes als des Königs Israels so nackt und klar: *er* ist der König; der Aussätzige, den das Volk König nennt, ist nur sein ungetreuer Statthalter. Und der wahre König sendet Jesaja nun mit einer Botschaft an das ganze Volk, von der er ihm ankündigt, daß er mit ihr scheitern wird, so scheitern, daß diese vom Volk mißkannte,

[1]) = Der König. D. R.

mißdeutete, mißbrauchte Botſchaft das Volk — mit Ausnahme eines kleinen „Reſtes“ — in ſeiner Untreue nur noch beſtärken und „verſtocken“ wird. Der Träger des Geiſtes erfährt hier am Anfang ſeines Weges, daß er ſcheitern muß. Er wird nicht wie Platon enttäuſcht werden: das Scheitern gehört zu dem Weg, den er zu gehen hat.

Jeſaja glaubt nicht wie Platon an den Geiſt als des Menſchen Eigentum. Der Mann des Geiſtes — ſo iſt es von der Urzeit her überliefert — iſt einer, auf den der Geiſt eindringt, den er ergreift und mit dem er ſich bekleidet; nicht iſt er einer, in dem der Geiſt ſteckt. Der Geiſt iſt ein Geſchehen, er iſt etwas, was am Menſchen geſchieht, der Sturm des Geiſtes trägt den Menſchen, wohin er ihn tragen will, und dann ſtürmt er weiter in die Welt.

Jeſaja glaubt auch nicht wie Platon an die Macht als des Menſchen Eigentum. Macht wird dem Menſchen verliehen, damit er ſeinen ſtatthalteriſchen Auftrag erfülle; mißbraucht er ſie, dann verzehrt ſie ihn, und an Stelle des Geiſtes, der auch zu ihm kam, um ihn zur Macht auszurüſten, ſucht nun „ein böſes Geiſten“ ihn heim. Der Machthaber ſteht in der Verantwortung einem gegenüber, der ihn in der Stille befragt und dem er antworten muß, oder es iſt um ihn getan.

Jeſaja glaubt nicht an den Beruf des geiſtigen Menſchen zur Macht. Er ſelbſt weiß ſich als einen Mann des Geiſtes ohne Macht. Es gehört zum Weſen des Künders, machtlos zu ſein und als der Machtloſe den Machthabern entgegenzutreten und ſie an ihre Verantwortung zu gemahnen, wie Jeſaja den Achas an der Straße zum Wäſcherfeld. Er ſelber will keine Macht gewinnen. Das eben begründet den beſonderen ſoziologiſchen Sinn ſeines Amtes.

Jeſaja fühlt nicht wie Platon eine vollkommene Seele ſein eigen. Er fühlt und bekennt ſich als unrein. Er ſpürt, wie ihm die Unreinheit, die ſeinen Atem und ſein Wort durchſetzte, an den Lippen ausgebrannt wird, damit ſeine Lippen die Botſchaft ſprechen dürfen.

Jeſaja ſchaut Thron und Majeſtät deſſen, der ihm die Botſchaft gibt. Die Geſtalt des gerechten Staates, die Platon in der Erinnerung ſchaut, kennt er nicht. Er weiß und ſagt: es iſt den Menſchen geboten, gegeneinander gerecht zu ſein. Er weiß und ſagt: die Ungerechten gehen an ihrer Ungerechtigkeit zugrunde. Und er weiß und ſagt: ein Reich der Gerechtigkeit wird kommen, ein Gerechter wird als der treue Statthalter des Königs regieren. Aber von der Struktur des Reiches weiß er nichts und ſagt er nichts. Er hat keine Idee, er hat nur eine Botſchaft. Er hat nichts zu gründen, er hat nur etwas auszurufen. Was er auszurufen hat, iſt Kritik und Forderung.

Seine Kritik und Forderung geht darauf, daß Volk und Fürſt die unſichtbare Herrſchaft real anerkennen. Es iſt keine theologiſche Metapher, wenn Jeſaja „hammelech“ ſagt, es iſt ein politiſcher Verfaſſungsbegriff. Aber dieſe Gottesherrſchaft iſt auch das Gegenteil jener Prieſterherrſchaft, die man gewöhnlich Theokratie nennt und von der

man mit Recht gesagt hat, sie sei „die absolut unfreie Form der Gesellschaft", denn sie sei „unfrei durch den Mißbrauch des Höchsten, was der Mensch kennt". Nur der Machtlose kann den Willen des wahren Königs für den Staat aussprechen und Volk und Regierung zur *gemeinsamen* Verantwortung diesem Willen gegenüber mahnen. Er kann dies aber tun, weil er die Illusionen der gegenwärtigen Geschichte durchbricht und die potentiellen Krisen erkennt.

Die Kritik und Forderung geht eben deshalb auf die Gesellschaft, das Miteinanderleben der Menschen. Ein Volk, das Gott selbst im Ernst seinen König nennt, muß zum wahrhaften Volk, zur Gemeinschaft erwachsen, in der zwischen all ihren Gliedern Rechtlichkeit ohne Zwang, Wohlwollen ohne Schein, die Brüderlichkeit der begeistert einem Herrn folgenden Schar waltet. Wo die soziale Ungleichheit, die Scheidung in Freie und Unfreie, die Gemeinschaft zersprengt und Abgründe zwischen Volksgenosse und Volksgenosse aufreißt, da gibt es nicht wahres Volk, da ist das Volk „Gottes Volk" nicht mehr. Hier ergeht die Kritik und Forderung an jeden einzelnen Menschen, von dem andere Menschen abhängen, an jeden, der das Schicksal anderer mitzubestimmen hat, und das heißt, an jeden überhaupt. Wenn Jesaja Gerechtigkeit sagt, meint er nicht Institutionen, sondern dich und mich, denn ohne dich und mich wird die herrlichste Institution zur Lüge.

Und schließlich geht die Kritik und Forderung auf das Verhältnis zu den anderen Völkern. Laßt euch auf keine Bündnisse ein, sagt sie, verlaßt euch nicht auf diese oder jene sogenannte Weltmacht, sondern „haltet euch still" (7, 4; 30, 15), baut euer eigenes Volk zu einem wahren Volk, das seinem göttlichen König treu ist, und dann braucht ihr euch nicht zu fürchten. Das Haupt von Damaskus, sagt Jesaja zu Achas an der Straße zum Wäscherfeld, ist der Mann Rezin, und das Haupt von Samaria ist der Mann Pekach, aber wer das Haupt Jerusalems ist, weißt du, wenn du es wissen willst. Jedoch: vertraut ihr nicht, bleibt ihr nicht betreut. Man spricht hierzu gern von einer „utopischen" Politik und rückt damit Jesajas Scheitern in die Nähe des Scheiterns Platons, der die Utopie der Politeia geschrieben hat. Man sieht in dem Spruch Jesajas an Achas eine zwar „religiös" sublime, aber politisch wertlose Aeußerung, eine von denen also, die sich nur zu feierlichem Zitieren, nicht zur Anwendung in der Wirklichkeit eignen. Aber die einzige politische Chance für ein zwischen die Weltreiche geklemmtes Völkchen ist die metapolitische, auf die Jesaja hinweist. Er verkündigt eine Wahrheit, die freilich in der bisherigen Geschichte noch nicht erprobt werden konnte, aber nur weil man sie nie zu erproben gesonnen war: einzig ein Volk, das in sich selbst, in seinem eigenen Leben den Frieden verwirklicht, wird die Völker zum Völkerfrieden führen. Realisierung des Geistes wirkt magnetisch auf eine Menschheit, die am Geist verzweifelt; das bedeutet uns Jesajas Lehre. Wenn der Berg des Hauses Gottes auf der Wirklichkeit eines echten Gemeinschaftslebens

„feſtgegründet“ ſein wird, erſt dann, dann aber tatſächlich werden die Weltſtämme zu ihm „ſtrömen“, um hier Frieden ſtatt Krieg zu lernen.

Auch Jeſaja ſcheitert, wie es ihm in der Berufung angeſagt worden war. Volk und König widerſtreben ihm, und ſogar der nachfolgende König, der ſich ihm anſchließt, verſagt im Entſcheidenden, da er mit dem babyloniſchen Rebellen gegen Aſſyrien liebäugelt. Aber dieſes Scheitern iſt ein anderes als das Platons. Für dieſes Andersſein legt unſere, Iſraels Exiſtenz Zeugnis ab. Wir leben von dieſer Begegnung an der Straße zum Wäſcherfeld, leben davon, daß es Menſchen gegeben hat, die mit dieſem „hammelech“ für die ganze ſoziale und politiſche Wirklichkeit Ernſt machten. Das hat uns herübergetragen in dieſe neue Chance einer Realiſierung des Geiſtes, die wir ahnen. Unſer kann ein Tag der Geſchichte werden, der die „Geſchichte“ widerlegt. Der Prophet ſcheitert für die geſchichtliche Stunde, aber nicht für die Zukunft ſeines Volkes. Es bewahrt ſeine Botſchaft als etwas, das in einer anderen Stunde, unter anderen Bedingungen und in anderen Formen verwirklicht werden ſoll. Auch der prophetiſche Geiſt gelangt nicht dazu, der Wirklichkeit ſeiner Stunde das zu geben, was er ihr geben will. Aber er ſenkt es in das Volk ein für alle kommenden Zeiten; da lebt es ſeither als das Verlangen, die Wahrheit zu verwirklichen.

Der prophetiſche Geiſt meint nicht wie der platoniſche, eine allgemeine und zeitloſe begriffliche Wahrheit zu beſitzen. Er empfängt immer nur eine Botſchaft für eine Situation; aber gerade deshalb redet ſein Wort noch nach Jahrtauſenden zu den wechſelnden Situationen der Volksgeſchichte. Er ſtellt kein allgemeingültiges Bild der Vollkommenheit, keine Pantopie und Utopie vor die Menſchen hin; er hat daher auch nicht die Wahl zwiſchen ſeinem Vaterland und einem anderen Land, das eher „zu ihm paßt“; für die Verwirklichung iſt er auf den Topos, auf dieſen Ort, auf dieſes Volk angewieſen, als auf das Volk, das anfangen muß. Er hat aber auch nicht wie der platoniſche Geiſt die Möglichkeit, ſich, wenn er ſich wie einer fühlt, der unter wilde Tiere geraten iſt, in die Haltung des ruhigen Zuſchauens zurückzuziehen; er muß die Botſchaft ſagen. Und die Botſchaft wird mißverſtanden, mißkannt, mißbraucht, ſie beſtärkt und „verſtockt“ das Volk noch in ſeiner Untreue. Aber ihr Stachel bleibt in ihm für alle Zeiten.

Der ſoziale Denker iſt kein Prophet, ſondern ein Philoſoph. Er hat keine Botſchaft, ſondern eine Lehre. Aber für die Aenderung der geſellſchaftlichen Wirklichkeit, die er meint, kann ihm nicht die platoniſche Aufgabe, die Aufrichtung des allgemeingültigen Bildes der Vollkommenheit, ſondern nur die jeſajaniſche der Kritik und Forderung in die gegenwärtige Situation hinein beſtimmend ſein. Er ſelbſt kann, wo die dringende Frage herantritt, Kritik und Forderung nicht als Botſchaft ausſprechen, wohl aber auf dem Grunde ſeiner Erkenntnis.

Muß jedoch nicht auch er, wie all die Größeren, ſcheitern? Iſt denn

auch nur der „geheime Artikel" Kants in Kraft getreten, daß die Könige und die Völker die Philosophen *anhören* sollen?

Bisher hat die Krisis des Menschengeschlechts die Menschen für den Geist nur noch tauber gemacht. Aber *das* wird sich gewiß noch im Verlauf der Krisis, freilich wohl erst in einer späten Phase, ändern: wenn der Mensch nämlich an der Macht und ihren autonomen Entscheidungen verzweifelt, wenn die Macht an sich selber irre wird und nach Weisung begehrt.

Der Geist ist kaum, wie Saint-Simon meinte, zum Diktator der kommenden Dinge berufen. Aber er kann ihr Bereiter und ihr Berater sein. Er kann die Menschen für sie erziehen. Und wenn sich eine Aenderung vollzieht, ist er es, der darüber zu wachen haben wird, daß nicht auch die veränderten Institutionen der Verderbnis verfallen und das aufstrebende Leben vergewaltigen.

Das menschliche Wissen von der Gesellschaft muß heute, in der Verwirrung und Verwischung der sozialen Grundbegriffe, vielfach neu beginnen, mit einer neuen begrifflichen Klärung, mit einer Säuberung der Lettern. Vielleicht wird ihm aber eben diese stille schwere Arbeit zu einer neuen Gestalt verhelfen, wie sie Lorenz Stein vor hundert Jahren ankündigte. „Machtvoll", sagte er, werde das Wissen werden; wir wollen lieber sagen: es wird wirkend werden.

Für Jerusalem aber ist noch mehr als das auszusprechen.

Es gibt Situationen des Volkslebens, in denen das Volk für eine Stunde gleichsam plastisch und das Unmögliche möglich wird. Diese Stunde ist die Chance des Geistes. Vielleicht ist solch eine Stunde nah. An dieses Vielleicht denken wir, wenn wir unseren Dienst tun. Wir würden ihn freilich auch tun, wenn es das nicht gäbe. Denn, resigniert oder unresigniert, der Geist arbeitet. *Martin Buber.*

Die Schule der Diktatoren.

Man hat von Silone nach seiner hochbedeutenden Dichtung: „Wein und Brot", welche auf die leidenschaftliche Erzählung „Fontamara" gefolgt ist, vielleicht nicht gerade ein Buch wie „Die Schule der Diktatoren" erwartet.[1]) Dieses ist auch formell nicht eine Fortsetzung jener beiden Dichtungen, sondern eher die des Buches über den „Faschismus". Denn Silone gehört zu den wenigen, die ein Thema ebenso meisterhaft theoretisch als poetisch behandeln können. Das Thema ist ja bei all diesen Werken das gleiche: der Faschismus. Um dieses Problem kreist das Denken und Schaffen des Schriftstellers und Dichters wie seine persönliche Existenz. Und es ist dafür wahrhaftig groß und zentral genug. Für den Dichter und Schriftsteller Silone aber ist es ein Adelszeichen,

[1]) Im Europa-Verlag, Zürich, erschienen.