

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 54 (1974-1975)
Heft: 6: Kultur und Zivilisation

Buchbesprechung: Das Buch

Autor: [s.n.]

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: 28.01.2026

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

Das Buch

KULTURGESCHICHTE UND KULTURWISSENSCHAFT

Zum Werk Hugo Fischers

Man könnte sagen: Philosophie, Kulturgeschichte und Kulturwissenschaft haben sich bei *Hugo Fischer* zu einem Ganzen vereinigt, das es bisher so noch nicht gab. Er geht auf den Spuren Simmels und Schellers, die er fortsetzt, aber auch gleichsam alchemisch verwandelt, er hat Gold aus dieser Tradition gemacht, *sein* Gold. Denn eine geistige Tradition, die diese Verwandlung nicht erfährt, bleibt Blei, auch wenn sie Gold wäre. Da gilt, was Ludwig Hohl, auch er ein Kulturphilosoph von Rang, gesagt hat: Die Werte bringen wir nicht mit, sondern nur die Bedingungen, um diese Werte zu erzeugen. Die Vergangenheit ist das zu schmiedende Eisen, uns liegt es ob, den Hammer zu schwingen, besser: ihn zu führen. Hugo Fischer musste 1938 als aktiver Gegner des Hitlerregimes aus Deutschland fliehen. Die Emigration, ein menschliches Unglück, aber ein geistiges Glück, wetzte das Messer seiner Analyse, erlaubte ihm jenes scharfe und tiefe Eindringen in kulturelle Zusammenhänge, die das Vergangene zu einem Drama der Gegenwart gestaltet.

In der Bundesrepublik – und nicht nur in der Bundesrepublik – «wächst», mit Nietzsche zu reden, die literarische «Wüste», trotz des hektischen Betriebs, trotz des immer wieder Neuen, das das Neue überbietet, auch trotz nicht zu leugnender partieller Fruchtbarkeit. Parteilichkeit, politische Polarisierung in der Literatur hat die Massenmedien, auch die Verlage, erfasst. Wer sich sein

eigenes Urteil bilden will, muss in den Schlagschatten der Polarisierung sein eigenes Licht hineintragen. Man denkt mit einer gewissen Sehnsucht, mit einem gewissen Neid an einen Verlag wie Gallimard, der einerseits Camus und Sartre, andererseits Montherlant und sogar Drieu la Rochelle veröffentlicht hat: Gallimard schaut nur auf literarischen und philosophischen Gehalt, er blickt nicht zum Himmel auf, um dort zu lesen, was die Götter seiner Politanschauung von diesem oder jenem Autor halten könnten. Autoren wie Hugo Fischer leiden unter dieser Polarisierung. Deshalb ist er relativ wenig, sicherlich nicht nach Verdienst bekannt. Dieser Versuch einer synoptischen Sicht von fünf Werken des Autors könnte auch als ein Akt literarischer und philosophischer Gerechtigkeit gelten.

Das Anliegen

Das Feuer der Begeisterung Hugo Fischers entzündet sich am historischen Stoff. Er will beileibe nicht nur schildern, «wie es gewesen ist», sein Interesse geht weit über das antiquarische hinaus, er hat ein Anliegen, ein philosophisches, er will auch zeigen, wie es heute ist und wie es morgen sein könnte. Es geht ihm um die *axiomatische* Bedeutung der kulturhistorischen Geschehnisse, worin wir ja wohl den eigentlich *kulturwissenschaftlichen* Beitrag seiner Werke erkennen können, denn Wis-

senschaft, jede Wissenschaft geht auf konstante Relationen, die auch der Historismus nicht vernichten kann. Die Einbildungskraft gesellt sich zur wissenschaftlichen Disziplin, was Goethe zusammensah als «exakte Phantasie».

Die cluniazensische Reform⁴

Hugo Fischer hat es verstanden, die Vernunft zu sehen, hineinzusehen, wo sie noch niemand so gesehen hat. Wäre das blühende Jahrhundert der Cluniazenser ein «siècle des lumières»? Es war es, relativ begriffen, in der Nacht der Zeit. Die Klöster der Cluniazenser waren Robinsoninseln der Kultur in einer rohen, gewalttätigen, oft noch an die Barbarei der Völkerwanderung erinnernden Epoche. Aber die Kultur war nicht nur von aussen, sie war auch von innen her bedroht. Die festen Klöster der Cluniazenser waren gleichsam «doppelte Festungen». Es gehört zum Faszinierendsten im Werke Hugo Fischers, zu erleben, wie es ihm gelingt, diese doppelte Bedrohung von innen und von aussen, die «Gefahr im Herzen und auf der Gasse» – so formuliert es Nietzsche – anschaulich zu machen. Im Numinosen sieht der Autor Heil wie Unheil. Das Numinose bringt den Menschen an eine Grenze, es definiert eine Grenzsituation. Die ersten Christen glaubten es nicht nötig zu haben, sich auf Erden einzurichten, bald würde ja Jesus Christus wiederkommen, um die Gerechten in den Himmel heimzuführen. Es ist die Bedrohung durch das Nichts eines sich nicht erfüllenden Jenseits. Gegen diese um das Jahr tausend besonders mächtige Verachtung der Welt kämpft die cluniazensische Reform mit ihrem *ora et labora* an. Sie

bringt den Mönch und den Laien dazu, sich diese Welt zu erobern durch praktische, wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeit. Sie baut Kathedralen, treibt Politik, organisiert die Wirtschaft und wird damit zum Vorläufer der europäischen Zivilisation.

Kultur und Zivilisation

Eine Unterscheidung, die an sich nicht, wohl aber geschichtlich zu verstehen ist. Es erscheint logisch, dass wir der materiellen Notdurft genügen müssen, um Philosophie, Wissenschaft und Kunst zu treiben, uns als religiöses, moralisches und ästhetisches Wesen zu verwirklichen. Aber die Logik der Geschichte ist, trotz Marx und Hegel, eine andere als die Logik des Denkens. Die Logik der Geschichte führte zu der «Entfremdung» von Zivilisation und Kultur, von Unterbau und Überbau, weil, seit Galilei, der Renaissance und der Reformation, die Aussenwelt in der Wissenschaft und der Philosophie der Aufklärung dem Menschen so gegenübertrat, als hätte er nichts mit ihr zu tun. Es kam ganz einfach darauf an, *Tatsachen* festzustellen und zu schaffen. Die harte Welt der Tatsachen, der *facts* in Wissenschaft, Technik und Wirtschaft trat als Zivilisation neben die Mächte der Kultur in Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft, so weit nämlich die Wissenschaft nicht ausgerichtet war auf «facts». Die Vernunft wurde von der Aufklärung einseitig definiert als eben diese Orientierung des Lebens und Strebens an Fakten. Es wäre eine andere Definition der Vernunft möglich, ja, sie ist nicht nur möglich, sie war einmal wirklich, es gab sie im frühen, im sogenannten «dunkeln» Mittelalter, gegen

welches die Aufklärung ihr Anathema schleuderte, zur Zeit der Romanik, zur Zeit der Cluniazenser und ihrer Reform. Damals existierte noch jene vertikale Bindung von oben nach unten, von unten nach oben, also jene Bindung und Verbindung von Kultur und Zivilisation, die von so grosser gesellschaftlicher Bedeutung ist. Auch eine Ratio, aber eine Ratio ganz anderer Art als diejenige der Aufklärung, eine Ratio, die wir unter ganz andern Voraussetzungen, in einem ganz andern Sinne, in einem ganz andern Glauben noch vor uns haben, nicht *hinter* uns wie die Ratio der historischen Aufklärung. Müssen wir nicht die «Vernunft» umdefinieren? Es wäre an der Zeit. Damit wäre am wenigsten eine Rückkehr zum Mittelalter gemeint, denn auch die Romantik haben wir hinter uns. Zweifellos: auch hier wird Aufklärung geleistet. Hugo Fischer ist ein dezidiert Mann der Aufklärung. Aber es geht ihm um eine «Aufklärung der Aufklärung» insofern, als die bezogene Position der Aufklärung gegen das Mittelalter – man denke etwa an Voltaires «Pucelle» – einer Ergänzung und Erhellung bedarf, die über die historische Aufklärung hinausgeht.

Das «steinerne Buch» der Architektur

Der Autor öffnet sich ganz und gar der Anschauung, von der Arthur Schopenhauer sagte, sie sei die Quelle jeglicher Erkenntnis, ja, er öffnet sich ihr nicht nur, er lässt sich von ihr mitreissen, ich möchte fast sagen, er «tanzt» mit ihr, denn es geht um eine ablesbare «Choreographie» der romanischen Kultur in Bildern und Architektur, die Hugo Fi-

scher gerade aus der mitempfundenen und nachvollzogenen geistigen und körperlichen Bewegung heraus meisterhaft wiederzugeben, wiederzuschaffen, wieder gegenwärtig zu machen versteht, so dass man manchmal den Eindruck hat, er projiziere einen Film. Seine Methode erinnert an die «géométrie enflammée», an die «entflammte Geometrie» Pascals insofern, als die Anschaulichkeit der vermittelten Bilder in enger Beziehung steht zu ihrer bedeutungsvollen, bedeutungsschweren Abstraktion, so dass der Autor von «Kulturmathematik» sprechen kann.

Der «Jüngste Tag» der Geschichte²

Der Mensch lebt in und mit und durch die Geschichte, und doch versucht er immer wieder, der Geschichte zu entinnen. Dazu gehören die religiöse, philosophische und politische Eschatologie, die religiöse dazu bestimmt, jegliche geschichtliche Religion, die philosophische dazu bestimmt, jegliche geschichtliche Philosophie, die politische dazu bestimmt, jegliche geschichtliche Politik aufzuheben. Der Erste Weltkrieg sollte der Krieg sein, der alle Kriege beendet. *The war to end all wars*. Aber es kam der zweite. Hegel glaubte in das mächtige Strombett seines Systems sämtliche historischen Philosophien aufgenommen zu haben – er sah, über seine eigene hinaus, keine mögliche Philosophie mehr. Aber nach ihm kam Marx – Marx, der meinte, die Philosophie sei, ähnlich wie die Religion, ein Jenseits, in das sich der Mensch nicht mehr verirren müsse, wenn er sein wahres Diesseits gefunden habe. Von den Religionen gilt noch heute, dass jede die allein wahre sein will: *The religion*

to end all religions. Den Schlusspunkt des Eschatons setzt immer irgendeine Spielform des Absoluten. Vielleicht ist das Absolute gerade deshalb so vital, virulent, unsterblich, weil es zwei diametral gegensätzliche Grundtriebe des Menschen in sich vereinigt: den Trieb zur äussersten Aktivität und den Trieb zur äussersten Ruhe. Die äusserste Aktivität soll zur äussersten Ruhe, soll zur Verwirklichung des Absoluten führen, das die Geschichte aufhebt und dem Menschen endlich den Frieden verschafft, den er dank seiner formidablen Anstrengung verdient hat. Sein letztes Aufbäumen soll ihm das Letzte verschaffen, das Eschaton.

Lenins Eschatologie

Die Geschichte ist eine partielle Anarchie, die nach partieller Ordnung strebt, die Eschatologie strebt nach absoluter Ordnung und will auch noch die partielle Anarchie beseitigen. Damit hebt sie die Entwicklung auf, wenn auch nur in Gedanken, im Vorsatz und in der Leidenschaft ihrer Aktivität. Auch Lenin dachte eschatologisch und handelte aus vollster geschichtlicher Aktivität heraus, als ob das Eschaton erreicht werden könnte. Der Glaube an die Utopie, an das Letzte, an das globale «Ende aller Enden» ist es, der vom Menschen Lenin Besitz ergriffen hat. Der Autor schildert Lenin als einen dämonischen, als einen besessenen Menschen, so dämonisch und so besessen, dass der «wirkliche Lenin» vom offiziellen Kommunismus sorgfältig geheim gehalten werden muss. Denn er predigt nichts weniger als den Aufruhr gegen die parteipolitische Organisation. Die «Parteilosen» müssten gegen die Partei aufstehen! Lenin hat die «Kulturrevolution»

Maos vorweggenommen, wenn nicht in der Praxis, so doch theoretisch. Auch Lenin tritt für die Anarchie gegen die Erstarrung ein. Er hat nicht einmal ganz unrecht. Denn wenn die Staatspartei, ledig aller demokratischen Kontrollen, allmächtig wird, so können nur noch die alleräussersten Mittel ihre Macht brechen. Hugo Fischer sorgt sich um die Kontinuität der fünftausendjährigen Menschheitskultur, die er auf die ägyptische und sumerische Primärkultur zurückführt. Sie wird gekennzeichnet durch ein Höheres als Staat, Politik und Wirtschaft, durch eine religiöse Erschütterung des Menschen. Sie war und ist es immer wieder, welche auch die ungeheure Maschinerie der Zivilisation in Gang setzt, sie war und ist es immer wieder, die auf Nietzsches Frage nach dem «Wozu» antwortet. Wird das «Ende aller Enden» die kommunistische Absolutsetzung von Staat und Wirtschaft sein, die, in machtmässiger Selbstbehauptung verharrend, nicht zu dem von Marx geplanten humanistischen Ziel führt? Es gibt keinen besseren Kommentar zu dem Leninbuch Hugo Fischers als diese Worte, die Carl J. Burckhardt an Karl Jaspers gerichtet hat: «Was ist die Qualität des Menschlichen anders, als die massverleihende Einsicht, dass es <schade um die Menschen ist> und dass sie es wert sind, innerhalb des politisch Notwendigen geschont zu werden. Religionskriege, ob sie sich im 16. und 17. Jahrhundert, oder in scheinbar säkularisierter Form im 20. Jahrhundert abspielen, entstehen dadurch, dass die durchzusetzende Methode des Heils wichtiger wird als das Heilsobjekt, der Mensch, der so viel Nachsicht nötig hat (oft Nachsicht in Form des Humors). Alle <Ismen> können jederzeit überwertig werden ...»

Das kulturelle Kraftfeld³

Man hat die Philosophie schon oft totgesagt und sagt sie auch heute wieder tot. Wie könnte die Philosophie überleben? Wohl am ehesten als Kulturphilosophie, nicht also als Philosophie des Homo oeconomicus, des wissenschaftlichen, des technischen, des politischen, des humanistischen Menschen des individuellen Genies, sondern des Menschen als Träger der Kultur, der seinerseits von der Kultur getragen wird, also als Philosophie des *ganzen* Menschen. Damit stellt sich aber auch das Problem des zentralen Begriffs. Diesen neuen zentralen Begriff findet die Philosophie Hugo Fischers im «kulturellen Kraftfeld». Es handelt sich um ein «Bild», um die Übertragung der physikalisch-astronomischen Vorstellung des Kraftfeldes auf das Gebiet der Kultur. Damit wird, gewissermassen beiläufig, auch ein wesentlicher Beitrag geleistet zur Überbrückung des Abgrunds, der Natur- und Geisteswissenschaften auch heute noch trennt. Im kulturellen Kraftfeld ist kein Phänomen vereinzelt, so wie im physikalischen Kraftfeld kein Partikel vereinzelt ist. Nach der Ansicht des Autors ist das mathematische Feldsymbol vom Gegensatz zwischen Physischem und Geistigem nicht berührt, es stünde also in grösserer Allgemeinheit sowohl hinter dem physikalischen wie dem kulturellen Kraftfeld. Das kulturelle Kraftfeld wird definiert als die «Gemeinsamkeit aller Phänomene», deren «durchgängiger Erscheinungsbereich» es ist. Es ergibt sich daraus ein fruchtbarer Gegensatz der Kulturphilosophie Fischers zum Hegelschen «Geist», zu Marxens Rohstoff plus Arbeit als Wirtschaftskraft, zu Nietzsches Übermensch und zu

Spenglers Morphologie der dahinsinkenden, nicht weiterwirkenden Kulturen. Das kulturelle Phänomen: Es ist selbst die Allgegenwart in Zeit und Raum, es ist selbst Raum und Zeit, also nicht getrennt von Raum und Zeit. Im Raum im Zeichen der Entwicklung globaler Kommunikationsmittel ist es ein intensives, in die Welt ausstrahlendes Zentrum, auf das die Welt zurückstrahlt, in der Zeit zugleich deren dreifache Ekstase in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es schafft den Raum als dessen Intensität in der Extensität, es schafft die Zeit als deren Extensität in der Intensität. Es strukturiert Raum und Zeit als die Einheit von Raum und Zeit seines Kraftfeldes, wobei unter Raum und Zeit durchaus konkret geographisch-ethnischer Raum und historische Zeit zu verstehen ist.

Die Primärkultur¹

Die Geburt der Hochkultur in Ägypten und Mesopotamien ist ein einzigartiger Vorgang. Etwas Vergleichbares hat es weder vorher noch nachher gegeben. Es ist der Ursprung im berühmten Fertile Crescent, im «fruchtbaren Halbmond», der seinen Halbkreis von Ägypten bis Mesopotamien beschreibt. Der Autor setzt für Ursprung auch Ursprung ein. Dies, um auf die Plötzlichkeit des Geschehens hinzuweisen. Es war auf einmal alles da. Auch spricht er von der «Stromschnelle vor 5000 Jahren». Die Zeit war reif dazu, die innere wie die äussere, die seelische wie die leibliche. Es war sozusagen eine «psychosomatische Explosion», verursacht durch eine alle Lebensumstände umfassende religiöse Erschütterung, die bis in die biologische Tiefe der Gene hinunter-

reichte. Das «Subjekt» der Geburt der Hochkultur ist also weder Geist noch Materie, sondern ein Ganzes, das sie beide umfasst und das mehr ist als die Summe seiner Teile, es ist der menschliche Leib, verstanden als ergreifendes und ergreifendes Partikel des kulturellen Kraftfeldes. Während Hegel den «Geist» zitiert und Marx die «Materie», sieht Hugo Fischer, vielleicht zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie, den menschlichen Leib als kulturelles Kraftfeld und als Element des umgreifenden kulturellen Kraftfeldes. Er sieht ihn mit jener «Fernsicht» und «Nahsicht», zu welchen ihn seine zugleich kulturhistorische und naturwissenschaftliche Bildung befähigt.

Die Sonne der Kultur geht im Osten auf, und wir sind interessierte Zuschauer des beginnenden Kulturdramas. Der Gestaltwandel der Primärkultur zeigt im ägyptischen Quellgebiet andere Aspekte als im mesopotamischen. Das kulturelle Urvolk in Mesopotamien waren die Sumerer. Die Ausgrabungen in Ur lassen Schlüsse zu über ihre Entwicklung. Im Gegensatz zu Ägypten und dessen Königtum, das im ganzen Lande gleich fest begründet war, beruhte die Kultur Sumers auf einzelnen Städten, die untereinander im Kampfe standen, ähnlich wie die griechischen Stadtstaaten.

Von der Geburt der Hochkultur heisst es: «Wir haben diesen ersten Anlauf noch immer nicht aufgeholt und aufgearbeitet.» Das Fortschreiten der Geschichte und insbesondere der Kulturgeschichte hat einen ambivalenten Charakter, den wir heute wohl ganz besonders schmerzlich empfinden. Der «Fortschritt» hinterlässt Kostbares und Kostbarstes, das untergeht. Ob für immer? Der Autor spricht, fast im Mär-

chenton, von der «glücklichen Einheit von Glauben, Kunst und Zivilisation» in den beiden Quellgebieten der Primärkultur. Sie ist dahin, aber nicht für immer. Wir blicken zurück, um in die Zukunft zu sehen. Und so wird auch die Kulturgeschichte zur rückwärts gewandten Prophetie.

*Die Antipolitik*⁵

Lange, allzulange war der geistige Deutsche ein apolitisches Wesen. Der Nationalsozialismus konnte in dieser Hinsicht in ein politisches Vakuum vorstossen. Und nun, nach dem Zweiten Weltkrieg, kommt der Umschlag, wie die Angelsachsen sagen, *with a vengeance* (mit einer «Rache»). Eine Rache, die nicht frei ist von Ressentiment. Alle apolitischen Strukturen werden verdammt, als der «Reaktion» angehörig. Wer nicht für mich ist, ist gegen mich ... Welchen kulturellen Schaden kann die permanente Politik, die permanente Politisierung der menschlichen Beziehungen anrichten? Diese Frage ist eines der Leitmotive der «Antipolitik» Hugo Fischers. Er stellt fest, dass «seit dem 15. Jahrhundert eine hypertrophische Entwicklung der ökonomisch-politischen Triebssphäre eingesetzt» habe. Das bedeutet, dass die Instrumente des zivilisatorischen Daseinsapparates, also Wirtschaft, Technik, Wissenschaft vorzüglich für politische Ziele verwendet werden. Hierbei ist ein Unterschied besonders wichtig, der Unterschied zwischen rationalem Ego und psychosomatischem Ich. Der Raum der Psychosomatik ist an sich neutral, er kann beliebig ausgefüllt werden. Der Autor hat offenbar eine bestimmte theoretische Erfüllung des psychosomatischen Raums im Auge,

eine theoretische Position, die er angreift. Er nennt den «Feind» nicht beim Namen, es könnte aber die Libidotheorie Freuds damit gemeint sein. In diesem Sinne wohl ist seine Bemerkung zu verstehen: «Terminologisch muss das biologisch bedingte triebhafte Ich vom sachzugewandten Ego scharf unterschieden werden.» Dazu wäre noch folgende Stelle heranzuziehen: «Das psychosomatische Ich ... steht durchaus nicht auf der Höhe seiner objektiven leiblichen Weisheit.» Und: «Die Aktualisierung der Weisheit des eigenen Leibes gehört bereits mitten in die voll entfaltete rationale Egofunktion.» Das «Ego» ist also nicht als eine idealistische Position gegen die Materie des Körpers zu verstehen und auch nicht als eine moralische Position gegen den Ansturm des Triebes. Vielmehr hat es seine zivilisatorisch und kulturell bedeutsame Funktion darin, die organisierte Weisheit seines eigenen leiblichen Systems zu verstehen und in Denken und Handeln zu verwirklichen. Das psychosomatische Ich aber kann diese Aufgabe nicht erfüllen, weil es seine eigene Leiblichkeit falsch interpretiert. Das psychosomatische Ich ist denn auch das Subjekt einer Politik, welche die materielle Zivilisation von den höheren Zielen der Kultur des Sachverstands trennt und der volksverdummenden Demagogie Vorschub leistet. Politik anstatt Sachverstand, Verlangen nach Wohl-

leben anstatt Entwicklung von Wissenschaft, Kunst und Philosophie, Herabwürdigung der kulturellen Tätigkeit zu ambitiösem Strebertum und blossem Geldverdienen. Politik kann Sachverstand nicht ersetzen, wobei Sachverstand bei Hugo Fischer immer auch heisst die Einbeziehung höherer Ziele der überwölbenden Kultur in die zivilisatorische Tätigkeit von Wirtschaft, Technik, Staat und Wissenschaft. Es wird nicht gegen eine Politik polemisiert, die sich ihrer zivilisatorischen und kulturellen Sendung bewusst ist, sondern gegen eine zivilisationsstörende und kulturzerstörende Politik des «allgemeinen Verdachts», die keinen politisch freien Raum sachlicher Kompetenz mehr gelten lassen will, eine Politik, die so unduldsam ist, dass sie nichts duldet, was nicht sie selber ist.

Hans F. Geyer

¹ Die Geburt der Hochkultur in Ägypten und Mesopotamien. Der primäre Entwurf des menschlichen Dramas. Ernst-Klett-Verlag, Stuttgart 1960. – ² Wer soll der Herr der Erde sein? Eine politische Philosophie. Seewald-Verlag, Stuttgart 1962. – ³ Theorie der Kultur. Das kulturelle Kraftfeld. Seewald-Verlag, Stuttgart 1965. – ⁴ Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums. Kösel-Verlag, München 1969. – ⁵ Vernunft und Zivilisation: die Antipolitik. Seewald-Verlag, Stuttgart 1971.

THEATER

Zu neuen Theaterbüchern

Der über sechshundert Seiten starke Band in Grossformat, der den lapidaren Titel «Theater» trägt, ist in Wahr-

heit eine umfassend dokumentierte Geschichte der Münchner Kammer-
spiele von 1911 bis 1972. Die besondere,

wechselvolle, durch personelle und politische Konstellationen einmalige Geschichte einer bedeutenden Sprechbühne jedoch weist auf etwas Grösseres und Allgemeines. Sie gibt dem Begriff Theater blutvolles Leben. Der lapidare Titel ist berechtigt, weil dem Leser gerade vor diesem Beispiel bewusst wird, dass das darstellende Spiel immer an besondere Bedingungen personeller und gesellschaftlicher Art gebunden ist, dass man sich Theater eigentlich gar nicht denken könnte ohne seine konkreten Grundlagen. Es kommt da immer darauf an, wer was mit wem und für wen auf den Brettern verwirklicht, die die Welt bedeuten. Das geistige Klima einer Stadt oder einer Region, der besondere Rahmen, in dem sich die Zeitumstände spiegeln, und selbst das Publikum des einzelnen Theaterabends zählen ebenso zu den konkreten Grundlagen wie Begabung und Fähigkeiten der Schauspieler, des Regisseurs, des Bühnenbildners, wie die finanziellen Mittel, die ihnen zur Verfügung stehen. Es hat darum auch immer etwas Stossendes und zeugt nicht von grossem Theaterverständnis, wenn heute der Versuch gemacht wird, jeweils die «Inszenierung des Jahres» zu bestimmen: sie kann es allenfalls im konkret gegebenen Rahmen sein, daraus herausgelöst jedoch kaum.

Wolfgang Petzet, der Verfasser der Geschichte der Kammerspiele, kennt den Rahmen und die konkreten Bedingungen dieser Bühne sehr genau. Er war selber während langen Jahren mit vom Bau als Dramaturg, deren siebzehn übrigens unter Otto Falckenberg. Die Jahre vor und nach Falckenberg erscheinen in Petzets Darstellung wie Vorbereitung und Nachhall einer Epoche. Der Beginn der Kammerspiele

ist übrigens für die Zeit typisch. Aus einem Biergarten mit Tingeltangel, aus einem Variété entstand zunächst das Theater «Zum grossen Wurstel». Eugen Robert, der erste Direktor, wollte in München «Grand Guignol» machen. Das wiederum veranlasste Heinrich Mann, dessen Einakter «Variété» unter anderm für die Eröffnung vorgesehen war, die Aufführung seines Werks durch gerichtliche Verfügung zu verbieten. Er wollte nicht in einem Haus aufgeführt werden, das sich schon durch seinen Namen als Stätte blosser Hanswurstiaden kennzeichnete. Heinrich Mann tat dem Theaterdirektor Robert Unrecht: die Aufführung war gut. Und nach zwei Spielzeiten und einem weiteren Umbau des Theaters, am 11. Oktober 1912, stand dann der Name auf Plakat und Theaterzettel, der Theatergeschichte machen sollte: Münchner Kammerspiele. Bereits in dieser frühen Zeit, bereits in der «Vorgeschichte» des «grossen Wurstel» tauchen unter den Darstellern Namen auf, die wichtig werden sollten: Miriam Horwitz, Ida Roland, Erwin Kalser.

Das sind die Anfänge. Wir brechen hier in der Nacherzählung der Chronik ab. Wolfgang Petzet hat mit unermüdlichem Fleiss und staunenswerter Sachkenntnis die Spielpläne, die Besetzungen, Regie und Ausstattung von Spielzeit zu Spielzeit zusammengetragen. Er charakterisiert die wechselnden Direktionen, er lässt den Leser miterleben, wie sich der Geist der Kammerspiele entfaltet, eine im Grunde undefinierbare Kraft, die nichtsdestoweniger in glücklichen wie in schwierigen Zeiten spürbar ist. Für Petzet verkörpert sie sich vor allem in der Persönlichkeit Falckenbergs, hat ihre Spätwirkung unter Hans Schweikarts Direktion und

scheint sich in den Polittkämpfen der späten sechziger Jahre zu erschöpfen.

Theater, so wird einem bei der Durchsicht und beim verweilenden Studium dieses Buches bewusst, realisiert sich im Spannungsfeld höchst unterschiedlicher Kräfte, deren Widerstreit und Zusammenspiel Möglichkeiten und Grenzen festlegen. Die darstellende Kunst, wie sie von Dramaturgie, Regie, Bühnenbildner und Schauspielern ausgeübt wird, ist immer bezogen auf Gesellschaft und Publikum, die keine abstrakten Grössen, sondern konkrete Realitäten sind, und ausserdem ist auch die finanzielle Lage, zumeist – auch in der Geschichte der Kammerspiele – eine Notlage, von entscheidendem Einfluss. Wie sehr die politischen Verhältnisse, die wechselnden Grade von Freiheit und der Gebrauch, den die Theaterschaffenden von dieser Freiheit machen, ebenfalls auf das Ergebnis einwirken, kann man gerade am Fall der Kammerspiele im Hinblick auf die Zeit der Nazi Herrschaft und der Reichsdramaturgie in aufschlussreichen Einzelheiten feststellen.

Wer die reich dokumentierte Arbeit Petzets studiert, wird die Theaterkämpfe der jüngsten Zeit in einem anderen Licht sehen. Hier ist ein Beispiel dafür, wie seit den Tagen Wedekinds bis zu den Auseinandersetzungen um den Dramaturgen Kipphardt das Theater als Brennpunkt der Gegenwart gewirkt hat, als der Raum, in dem die geistigen, künstlerischen und politischen Aktualitäten sich dem Widerstand oder der Begeisterung des Publikums stellen. Und nicht die glatte, unangefochtene Qualität künstlerischer Arbeit ist es, die allemal von der Lebendigkeit der Institution zeugt, sondern die Intensität der Aufnahme und die weithin

wirkende Kraft des Widerspruchs. Dass diese Einsicht freilich zu Fehlschlüssen führen kann, von denen in jüngerer Zeit auch die Kammerspiele nicht verschont geblieben sind, verschweigt Petzet keineswegs. Das grosse Buch der Münchner Kammerspiele ist eine Fundgrube für jeden, der für das Theater und mit dem Theater lebt.

Das grosse Karl-Valentin-Buch

Einer, der mit der Geschichte der Münchner Kammerspiele untrennbar verbunden ist, wenn er auch nicht im Ensemble, sondern in eigenen Produktionen zumeist an dieser Stätte wirkte, ist Karl Valentin, der philosophische Komiker. Es leben noch Zeitgenossen genug, die ihn auf der Bühne gesehen haben und denen, wenn sie seine Texte lesen, der Tonfall noch im Ohr ist, in dem er diesen hintergründigen Monologen und Dialogen unverwechselbares Leben gab. Ich bin bei der Lektüre allein auf den Text verwiesen. Aber auch so lebt er, auch so hat er die Nachwirkung, die Pausen, den unberechenbaren Gang um mehrere Ecken, die Verlorenheit im Labyrinth Valentinscher Logik. Man kann dazu – anhand des grossen Karl-Valentin-Buches – ausserdem Photographien betrachten: Valentin als Balladensänger, als Stuckmeister vom Bürgerbataillon, als Feuerwehrkommandant. Man sieht ihn als den Recken Heinrich, verlegen mit dem Schwertknauf spielend und mit zerfurchtem Gesicht die feindliche Welt betrachtend. Ein Spassmacher ganz besonderer Art ist er gewesen. Brecht sagt über ihn (auch Brecht eine Zeitlang an den Kammerspielen tätig), man habe bei ihm sofort das scharfe Gefühl

gehabt, dass dieser Mensch keine Witze machen würde. Der Witz war er selber, «ein durchaus komplizierter, blutiger Witz». Es sei nicht einzusehen, inwiefern Karl Valentin dem grossen Charlie, mit dem er mehr als den fast völligen Verzicht auf Mimik und billige Psychologismen gemein habe, nicht gleichgestellt werden sollte. So äusserte sich Brecht im Oktober 1922. Auch in den Erinnerungen von Kurt Horwitz kommt Valentin oft vor. Polgar, Blei, Tucholsky, Hausenstein haben über ihn geschrieben. Aus ihren Erlebnisberichten, die im grossen Karl-Valentin-Buch zitiert sind, kann man sich zusammentragen, was nicht im Text der Szenen enthalten ist. Seine Wirkung auf die Zeitgenossen, seine unbeschreibliche Eigenart: sie treten so ins Bild. Wir Heutigen fragen uns, wo es denn vergleichbare Spassmacher in unseren Tagen auf der Bühne gebe. Gibt es sie? Oder ist der Zustand des Theaters heute dadurch gekennzeichnet, dass sie fehlen?

Therese Giehse im Gespräch

Therese Giehse hat keine Memoiren geschrieben. «*Ich hab nichts zum Sagen*» war ihre Antwort auf das Ansinnen, ein Buch über ihr Leben und ihren Weg als Schauspielerin zu machen. Der Beharrlichkeit von *Monika Sperr* ist es zu danken, dass die Künstlerin ihr hartes Nein revidierte. Auf Fragen wollte sie antworten; «aber über mich red' ich nicht». Was da nun entstanden ist, lässt den in Schauspielerbüchern bewanderten Leser die Stosseufzer vergessen, die er unter dem Andrang gedruckter Redseligkeiten alternder Mimen nicht unterdrücken konnte. Nichts von Geschwätzigkeit, nichts von

Vergangenheitsvergoldung, nichts von Erfolgsbeschwörung, wie man sie gerade in den letzten Jahren zur Genüge vorgesetzt bekam! Der Widerstand der Giehse, über sich selbst zu reden und es drucken zu lassen, ist spürbar fast auf jeder Seite, und *Monika Sperr* hat die Grenzen respektiert, die ihr als Gesprächspartnerin und Autorin in diesem Fall gesetzt waren. Ihre Leistung liegt nicht nur darin, dass sie vernünftig gefragt und gut aufgepasst hat; der Bericht über ihre Gespräche mit *Therese Giehse* wahrt die Distanz der Höflichkeit, macht nicht den Versuch, die Widerborstigkeit zu glätten, die in den Antworten spürbar wird. *Monika Sperr* kann zwischen Beharrlichkeit und Aufdringlichkeit unterscheiden. Wäre das nicht der Fall, das Buch wäre mit Sicherheit nicht entstanden.

Auf die Einleitung, die Situation und Lebensumstände skizziert, folgt der Abschnitt «Leben und Arbeit», Rückblicke im Gespräch auf die Zeit an den Münchner Kammerspielen unter Falckenberg (1926–1933), die Zeit der «Pfeffermühle» (1933–1937), das Zürcher Schauspielhaus (1938–1945), die Arbeit mit Brecht. Diesem «biographischen» Teil folgt «*Therese Giehse im Gespräch*», ein ungemein reichhaltiges Kapitel, frei vom Zwang, im Hinblick auf das geplante Buch zu reden. Hier ist auf kluge Weise zusammengestellt, was im Laufe der zahlreichen Besuche *Monika Sperr*s sozusagen nebenher zur Sprache kam. In knappen Wiedergaben einzelner Partien der Gespräche finden sich hier *Therese Giehse*s positive Haltung gegenüber den Jungen, ihr Lob für Peter Stein, ihre Kritik an Fassbinder, ihre Feststellung, das Kollektiv habe nicht

immer recht. Die Künstlerin zeigt sich als Frau, die weiss, was sie will, die klar und entschieden Stellung nimmt. Diese Frau macht keine Sprüche; aber manches von dem, was hier steht, müsste in Grossbuchstaben auf ein Plakat gemalt und in Direktionsstuben an die Wand geheftet werden. Zum Beispiel:

«Es wird nicht gedacht, es wird immer gemeint. Da meint man, weil einer was Grosses in Mailand oder Bukarest zustande gebracht hat, man muss ihn herholen nach München oder Hamburg. Da arbeiten Leute zusammen, die sich kaum kennen, und alle meinen, dass es irgendwas schon werden wird. So sehen die Aufführungen dann halt aus.»

Oder:

«Das ist ja heute das Elend im Theater: Jeder meint, er müsste was Apartes, was laut Auffallendes machen. Maria Stuart mit ihrem Delphin sprechen lassen oder irgend etwas anderes Dummes. Das finden die Leute dann apart. –»

«Wer überlegt sich noch, was er warum macht und mit wem für welches Publikum? Es fehlt der Ernst, und es fehlen die Massstäbe.»

Das steht so da, neben vielem anderen von gleicher Bedeutung, als wäre es einfach so eingeflossen. Es sind Einsichten und Wahrheiten, über die sich der Betrieb und – leider auch – eine nach bestimmten Gesichtspunkten arbeitende Kritik hinwegsetzt. Man kreiert die «Aufführung des Jahres», ohne zu bedenken, dass «warum mit wem für welches Publikum» dabei ausser acht bleiben muss. Und schliesslich hat das dann dazu geführt, dass ehrgeizige

Regisseure und Intendanten heute Theater machen, «um aufzufallen, für die Weltpresse». Es scheint nur folgerichtig, dass Monika Sperr's schönes Buch mit ein paar kurzen Äusserungen junger Künstler über Therese Giehse schliesst. Ruth Drexel, die Schauspielerin, Franz Xaver Kroetz und Martin Sperr, die Stückeschreiber, Benjamin Henrichs, der Kritiker, schreiben über sie, eher zurückhaltend, ohne Überschwang, aber konkret. Sperr zum Beispiel: «Als Autor habe ich von ihr gelernt, Figuren präzise zu beschreiben und die Darstellung dem Schauspieler zu überlassen.» Oder Kroetz, der Therese Giehse's Methode, sich einen Text anzueignen und ihn dann zu interpretieren, auf die einfache Formel bringt: «Giehse's Klarheit ist Zurückhaltung.»

Das Buch enthält eine Fülle von Bildern, vor allem aus der Zeit an den Kammerspielen nach 1945 (Hildegard Steinmetz), dann von der «Mutter»-Aufführung der Schaubühne (Abisag Tüllmann) und vom Brecht-Abend der Giehse (Evelyn Richter). Es ist eines der schönsten Schauspielerbücher, die ich kenne, ein Selbstporträt wider Willen, etwas Unverwechselbares.

Theoretisches

Die angelsächsischen Kritiker und Literaturlehrer haben die glückliche Gabe, Theoretisches so fasslich wie möglich, gewissermassen praktikabel darzubieten. Ein schönes Beispiel dafür ist das Buch von David E. R. George über «*Deutsche Tragödientheorien vom Mittelalter bis zu Lessing*». Es ist – zunächst – ein Lesebuch: es gibt von Boethius über Dante, Melanchthon

und Luther bis zu Opitz und Harsdörffer, Gottsched, Breitinger und Johann Elias Schlegel bis zu Lessing eine Auswahl jener Schriften, die der Theorie der Tragödie gelten. Dass Dante in diesem «deutschen» Zusammenhang auftaucht, ist damit begründet, dass bei ihm das Schicksal als Vermittler göttlicher Gerechtigkeit gesehen wird, die Tragödie also als Schauspiel moralischer Wirkungszusammenhänge. Die Lektüre der ausgewählten Quellen zur Theorie der Tragödie schafft die Grundlage zum besseren Verständnis der Gattung, aber auch zum theoretischen Gespräch, das Nicolai, Moses Mendelssohn und schliesslich Lessing führten. George schliesst an jeden dargebotenen Text seinen Kommentar an. Neben der sachlichen Interpretation hat er sich zum Ziel gesetzt, eine Behauptung aufzustellen und zu belegen: dass nämlich «keine absolut gültige Theorie der literarischen Gattung Tragödie» existiere. Zwar scheint mir, es sei in diesem Zusammenhang schon einigermaßen sonderbar, von «absoluter Gültigkeit» zu sprechen; aber der Wert dieses klug kommentierten Lesebuchs ist damit nicht im geringsten geschmälert. Was man sich mühsam genug zusammensuchen müsste, ist hier chronologisch dargeboten, das Lateinische im Original mit Übersetzung, und die aufschlussreichen Erklärungen, die den Texten folgen, sind ebenso hilfreich.

Die Verdienste, die sich Günther Schneider mit seinen «*Untersuchungen zum dramatischen Werk Robert Musils*» erworben hat, sind anderer Art. Zwar kann man sagen, dass Musils Werk allmählich in seiner Bedeutung erkannt und gründlicher erforscht wird. Ein Schattendasein führen jedoch noch

immer die dramatischen Werke des Dichters. Hier wirkt sich aus, dass sich das Theater offenbar nur mühsam an diese Texte heranarbeitet. Essayistische Längen und antidramatische Tendenzen, die sie enthalten und die zu ihren Wesensmerkmalen gehören, wurden oft – da Kürzung ohnehin geboten war – herausgestrichen. In Schneiders Untersuchungen, die unter Berücksichtigung der neueren Literatur den gegenwärtigen Stand der Interpretation ergänzt, nehmen die theatergeschichtlichen Abschnitte einen besonderen Raum ein. Anhand der Kritiken verschiedener Aufführungen versucht der Musil-Forscher die Rezeption der Dramen zu rekonstruieren und daraus Schlüsse zu ziehen auf den Charakter oder den Wert der Inszenierung. Es scheint möglich, und vor allem die französischen Aufführungen lassen das vermuten, dass das Theater Musil erst noch entdecken könnte. Schneiders Untersuchungen müssten dabei als wichtige Vorarbeit für Dramaturgie und Regie genutzt werden.

Anton Krättli

¹ Wolfgang Petzet, Theater, Die Münchner Kammerspiele 1911–1972, Verlag Kurt Desch, München 1973. – ² Das grosse Karl-Valentin-Buch, herausgegeben von Michael Schulte, R. Piper & Co. Verlag, München und Zürich 1973. – ³ Therese Giehse, Ich hab nichts zum Sagen, Gespräche mit Monika Sperr, C. Bertelsmann-Verlag, München, Gütersloh, Wien 1973. – ⁴ David E. R. George, Deutsche Tragödientheorien vom Mittelalter bis zu Lessing, Texte und Kommentare, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1972. – ⁵ Günther Schneider, Untersuchungen zum dramatischen Werk Robert Musils, Europäische Hochschulschriften, Verlag Herbert Lang & Cie. AG, Bern 1973.

ZUKUNFT VON GESTERN – ZUKUNFT VON HEUTE

Gedanken zu Daniel Bells Buch «The Coming of Post-Industrial Society»

Die sich unaufhörlich wandelnde Technik, das Eindringen der Wissenschaft in die Geheimnisse der Materie, die Ausfahrt in den Weltraum, die Versprechungen der Automation haben das Gefühl, ja die Gewissheit hervorgerufen, in einer rasch vergänglichen Gegenwart zu leben, einer Gegenwart, in der die Zukunft schon begonnen hat. Spekulationen über neue technische Möglichkeiten sind massenhaft im Umlauf. Wie aber wird der Mensch mit seinen Institutionen diese Zukunft bewältigen?

Politische Utopien des Mittelalters und der Neuzeit

Von der Zukunft wurde Besseres immer erhofft. In der europäischen Frühzeit wurde alten Prophetien und Weissagungen das Versprechen entnommen, dass eines Tages die Trübsale der Existenz überwunden werden könnten; ein Erreter würde kommen. Die alten Rechte würden wiederhergestellt, das Böse besiegt und die von Gott gewollte objektive Weltordnung neu errichtet werden. Dieses Reich Gottes auf Erden zu begründen – das nach Joachim von Fiore (1130–1202) im Dritten Zeitalter entstehen sollte – versuchten die chiliastischen Bewegungen in eschatologischer Begeisterung. Erst mit dem Sieg der absoluten Monarchie wird der Glaube an eine objektive Weltordnung durch eine vom Staat geschaffene zerstört und ein sie verbesserndes konstruktives Denken möglich. Mit dem Entstehen einer ordnenden Staatsspitze, die das buntscheckige Bild freischwebender Machtbereiche rational verändert, entsteht jenes

utopische Denken, das ein sein-sollendes besseres Dasein entwirft¹.

Solche Entwürfe – von der ihnen den Namen gebenden Utopia des Thomas Morus (1516) bis zu Etienne Cabets Ikarien (1840) – erschienen lange als – wenn auch naive – Vorstellungen von einer gerechteren Organisation der Gesellschaft. Sie wurden als «Vorläufer» sozialistischer Ideen angesehen. Erst dem von neuster geschichtlicher Erfahrung geschärften Blick wird nun rückblickend das totalitäre Potential der rationalen Utopien deutlich. Zwar herrschte in den utopischen Ländern, angeregt von naturrechtlichen Ideen, eine weitgehende Gleichheit der Bürger, aber schon Alexis de Tocqueville hatte darauf hingewiesen, dass 1789 Mirabeau die Idee der Gleichheit damit verteidigte, dass Richelieu und Louis XIV. es begrüsst haben würden, alle Untertanen als eine gleiche Masse zu haben; Gleichheit erleichtere die Ausübung der Staatsmacht.

Im Rückblick fällt bei den utopischen Bildern die Gleichheit weniger auf als die Methoden der Herrschaft. Schon auf *Thomas Morus'* Insel Utopia konnte zu Zwangsarbeit verurteilt werden, wer ohne Pass angetroffen wurde; wer über Angelegenheiten des Staates ausserhalb der dafür vorgesehenen Institutionen sprach, wurde hingerichtet. In Campanellas «Sonnenstadt» (1637) stand Todesstrafe auf Verbrechen gegen die Freiheit der Republik oder ihre höchsten Beamten. Auch gab es dort nur ein einziges Buch, das allerdings dafür «Weisheit» hiess. Im Staat der Severamber, den *Denis Vairasse d'Allais* (1677)

auf dem Naturrecht begründet ohne Eigentum erdachte, «weil die Natur uns alle gleich gemacht» hat, waren jedoch die Beamten «besser untergebracht, besser ernährt und besser gekleidet als die gewöhnlichen Bürger»; dem schon mit Orwells anti-utopischer Tierfabel vertrauten Betrachter kommt das Wort von denen, die gleicher sind als gleich, in den Sinn. Im letzten der grossen utopischen Entwürfe, in *Etienne Cabets* Ikarien (1840), erlaubte der revolutionäre Diktator Icar nur *eine* Zeitung, und sie sollte nur Tatsachen und Statistiken enthalten. Bücher waren zwar allen Bürgern zugänglich, allerdings nur nützliche, die zuvor revidiert worden waren, während die nutzlosen und gefährlichen verbrannt wurden. Polizei gab es dafür in Ikarien nicht, denn jeder sollte jeden überwachen.

Wissenschaftliche Gestaltung der Gesellschaft

Die naiv-rationalistischen Konstruktionen einer besseren Daseinsregelung wurden abgelöst von der Idee einer auf wissenschaftlicher Erkenntnis beruhenden Gestaltung der Gesellschaft. Schon Morellys «Code de la Nature» (1755) erwartete, dass die Mathematik die Gesetze der Gesellschaft erschliessen würde. Damit würde es möglich werden, Gesetze zu geben, denen ohne jede Abweichung wörtlich zu folgen wäre. *Saint-Simon*, an der Schwelle des Industriezeitalters stehend, hoffte für die Gesellschaft die *eine* Wissenschaft zu entwickeln, die Newtons Theorie der Schwerkraft ebenbürtig wäre. Er verkündete die Leitung der Gesellschaft durch jene, die das technische und organisatorische Wissen besaßen. Damit sollte Sachrationalität und Verwal-

tung der Dinge an die Stelle der Herrschaft über Menschen gesetzt werden. Niemand, der Wissen nicht besässe, sollte allerdings in öffentlichen Angelegenheiten mitsprechen, denn dann wäre ja auch gleich jedermann ein Recht auf Entdeckungen in der Chemie zuzubilligen.

So konnte denn *Auguste Comte*, einst Saint-Simons Sekretär, schlussfolgern, dass Gewissensfreiheit nicht länger eine fortschrittliche Forderung sei, weil es sinnlos wäre, in einer wissenschaftlich geleiteten Gesellschaft Opposition zu betreiben. Das Bild einer Gesellschaft entstand, in der moralische Werte und technisches Handeln zusammenfielen.

In der Berufung auf die technische Einsicht erkannte *Karl Marx* «Ideologie», das heisst Rechtfertigung von Herrschaft; er wollte bei gleichzeitiger Aufhebung der Arbeitsteilung eine Kontrolle der gesellschaftlichen Prozesse in allgemeiner Übereinstimmung. Wissenschaftliche Erkenntnis der existierenden Wirklichkeit schien ihm zu beweisen, dass die Geschichte solchem Ziel zustrebte. Utopia wurde nicht mehr naiv ausgemalt, sondern philosophisch spekulativ konstruiert. Wie aber die Gewalt technischer Verfügung in den Konsensus der Gesellschaft zu bringen wäre und eine Diskrepanz zwischen demokratischer Willensbildung und Handhabung der Wissenschaft und Technik vermieden werden könnte, blieb offen; denn, schreibt Jürgen Habermas, eine relative Sicherheit des gesellschaftlichen Reichtums unter Ausschluss politischer Freiheit war unerwartet².

In den Anti-Utopias, die mit dem Fortschrittsglauben gegenüber einsetzender Skepsis konstruiert wurden, war aber zumeist davon die Rede. In *Emile*

Souvestres «Weltstaat» der «Republik der Vereinten Interessen» (1842) war der Arbeiter gut ernährt, gut gekleidet und seine Zukunft wie sein Denken und seine Handlungen geregelt. Hier war die Arbeitsteilung soweit fortgeschritten, dass jedes Land nur eine einzige Ware herstellte. In dieser Weltrepublik, wo Raketen die Beförderung vornehmen und der Mond durch eine Aktiengesellschaft ausgebeutet werden sollte, war es das erklärte Ziel, «die Gesellschaft als Ganzes zu schützen, ohne sich viel mit jedem einzelnen ihrer Mitglieder zu beschäftigen»³.

Wenn aber hundert Jahre danach *George Orwell* in «1984» eine Anti-Utopia ausmalt, ist dies kein Ausblick mehr in die Zukunft, sondern nur eine Form, sich die Resultate des historischen Versuches, Utopia zu bauen, vor Augen zu führen; Resultate, die allerdings in den frühesten, noch hoffnungsvollen Tagen dieses Versuches in *Eugen Zamiatins* «Wir» (1920) bereits beschrieben waren. In seinem «Geeinten Staat», der aus der Geschichte ausgetreten, den Hunger besiegt und die Liebe durch eine mathematische Formel gebändigt hatte, der von der Raumfahrt bis zur elektrischen Zahnbürste über die Segnungen der Technik verfügte und in welchem die Individuen als Nummern wohl geordnet waren, geschah es, dass Nummern aus der Reihe sprangen, der Geschichte nachspürten und Freiheiten suchten, bis es endlich gelang, solche krankhaften Erscheinungen durch Operation der Imagination auszumerzen⁴.

Die Zukunft von heute

Wie wird die Zukunft heute gesehen?
Daniel Bells 500 Seiten umfassende Stu-

die über «Das Herannahen der nach-industriellen Gesellschaft»⁵ nennt sich «ein Wagnis in gesellschaftlicher Voraussage». Bell, Professor der Soziologie in Harvard, würde es ablehnen, in seinem Wagnis einen Vorstoss in utopische Bereiche zu sehen. Sein Versuch vorzuschauen basiert auf einer imponierenden Einsicht in die ökonomischen, sozialen und ideologischen Zusammenhänge in die grossen Industriegesellschaften, insbesondere in den USA. Es handelt sich ganz ohne Zweifel um eine sozialwissenschaftliche Arbeit. Der Leser kann dennoch nicht vergessen, dass auch Saint-Simon, Comte und Marx ihre Voraussagen als Resultate ihrer wissenschaftlichen Analyse ansahen. (Anzumerken sei erlaubt, dass schon Joachim von Fiore wollte, dass seine Drei-Zeitenlehre als wissenschaftliche Erkenntnis und nicht als Traum oder Weissagung angesehen würde.) Gewiss, Bell hat mehr geschichtliche Erfahrung als jene zu seiner Verfügung und auch einen grösseren wissenschaftlichen Apparat, vor allem aber ist er vorsichtig genug, immer auf verschiedene Möglichkeiten hinzuweisen, die aus gegenwärtigen Trends erwachsen können.

«Nach-industrielle Gesellschaft» als Bezeichnung bezieht sich zunächst auf die Tatsache, dass eine ständig wachsende Proportion der aktiven Bevölkerung in sogenannten Dienstbereichen beschäftigt wird. Die Benennung könnte allerdings in Frage gestellt werden, wenn man bedenkt, dass industrielle Arbeits- und Organisationsmethoden sich zunehmend auch in Landwirtschaft und Dienstbereichen ausdehnen. Die statistische Angabe ist aber nur ein äusseres Merkmal. Wesentlich ist für Bell, dass die gesellschaftliche Ordnung, zu der wir uns hinentwickeln, mit Hilfe der Wis-

senschaft alle Neuerungen und Veränderungen unter ihre Kontrolle und Lenkung bringen wird. Wissenschaftlich Ausgebildete und Techniker werden die Berufe sein, die Vorrang haben. Theoretisches Wissen wird zur Quelle des Fortschritts und dient der Formulierung gesellschaftlicher Politik. Es entsteht eine Gesellschaft, die sich ihres Schicksals zunehmend bewusst wird und es kontrollieren will: damit wird die politische Ordnung und die politische Entscheidung das Wesentliche. Mit bewusst vorausgeplanter Entwicklung der Technik wird die Unbestimmtheit der wirtschaftlichen Zukunft abgebaut. Eine neue intellektuelle Technologie entsteht, die darauf abzielt, die Massengesellschaft in geordnete Bahnen zu lenken – etwas, von dem man bisher nur träumte. So werden die Wissenschaftler unmittelbar in die Entscheidungsprozesse einbezogen. Ihre Zahl wird beträchtlich ansteigen. Wissenschaft und Technik werden die wesentlichen Produktivkräfte, ihr Besitz wird wichtiger als der von industriellem Kapital. Die Anwendung dieser Produktivkräfte wird von anderen Motiven bestimmt als «business» und folgt nicht den Anforderungen der Kapitalverwertung.

«Öffentliche Güter» werden zunehmend wichtiger als solche für privaten Konsum (beispielsweise: Erziehung, Landschaftskontrolle, Stadtreform, Verkehrsreglung, Verteidigung). Damit ist eine Politisierung der Gesellschaft verbunden. Während private Entscheidungen für Konsumgüter unter Abwägung persönlicher Wünsche und der Kosten entschieden werden, berühren alle Fragen der Prioritäten für öffentliche Güter Gruppeninteressen und müssen daher auf politischer Ebene entschieden werden. Der gleichzeitig sich

entwickelnde Drang nach Mitbestimmung führt zu stärkerer Aktivität gesellschaftlicher Gruppen mit unterschiedlichen Prioritätsinteressen. Im Gegensatz zu den verstreuten Entscheidungen auf den Märkten, bieten die zentralen politischen Entscheidungen den Interessengruppen weit grössere Möglichkeiten, Druck auf sie auszuüben.

Universität als gesellschaftliches Machtzentrum

Mit der wachsenden Bedeutung von auf theoretischer Einsicht beruhender Planung auf wirtschaftlichem, sozialem und militärischem Gebiet wird die Universität zu einem gesellschaftlichen Machtzentrum. Die von ihr ausgebildeten Wissenschaftler und Techniker stellen eine Elite dar, die mit ihren neuen Methoden – System-Analyse, linear programming, program budgeting – die Basis der Entscheidungen legen.

Die geistige Ausrichtung der neuen Elite wird durch die im allgemeinen liberale Haltung der Universität geprägt. Wenn auch unter diesem Schirm ein weites Spektrum politischer Auffassungen möglich ist, so wird die neue Elite doch durch das auf der Universität herrschende Ethos der wissenschaftlichen Arbeit geprägt.

Die Wissenschafts-Gemeinde, so meint Bell, ist eine einmalige Institution in der menschlichen Zivilisation. Sie hat keine Ideologie; aber sie hat ein Ethos, das unausgesprochene Verhaltensvorschriften einschliesst. Ihre Hierarchie ist einzig auf Leistung und auf Anerkennung durch ihresgleichen aufgebaut und beruht nicht auf Vererbung, Gewalt oder Manipulation. Die

neuen Produktivkräfte werden so in den Händen einer von ihrem Ethos gebundenen Gruppe liegen, einer Gruppe, in die man aufgrund der Resultate seiner Arbeit aufsteigt.

Mit diesem Teil der Vorausschau stehen wir vor einer Neo-Saint-Simoni-stischen Erwartung – auf einer anderen Stufenleiter der geschichtlichen und wissenschaftlichen Entwicklung. Politik verwissenschaftlicht sich, und Entscheidungen erhalten eine neue Zweckrationalität. Insofern scheint, was Utopia versprach, einer Verwirklichung näher zu kommen, wenn auch ohne jene vollkommenere Harmonie der früheren naiveren Bilder. Den Tendenzen in dieser Richtung und insbesondere denen, die auf den Aufstieg einer wissenschaftlichen Intelligentsia mit ideologiefreiem Arbeitsethos hinweisen, folgt Bell mit offensichtlicher Anteilnahme. Die anti-utopischen Tendenzen lässt er jedoch nicht unter den Tisch fallen, sie treten für den den utopischen Tendenzen misstrauenden Leser deutlich hervor.

Planende Entscheidungen, die die nach-industrielle Gesellschaft charakterisieren, sind, Bell stellt dies ausdrücklich fest, eine Sache der Macht. Er fragt, wer die Macht haben wird, und antwortet: nicht der Technokrat, sondern letztlich der Politiker. Die Beziehung von Wissen zu Macht ist ihm wesentlich eine untergeordnete. Zwar müsste der politische Prozess die technisch-wissenschaftliche Intelligenz, deren Ethos von dem aller anderen Gruppen verschieden ist, entscheidend in Betracht ziehen, doch ist die neue Intelligentsia wiederum keine in sich geschlossene Klasse mit eindeutigem Interesse.

Ferner: Wissenschaft selbst kann sich der allgemeinen Tendenz zur Büro-

kratisierung nicht entziehen, die Hand in Hand geht mit der Spezialisierung intellektueller Arbeit auf kleinste Teile. Bürokratie könnte selbst das «Anerkennungssystem» für Werk und Person, das das Herzstück der wissenschaftlichen Gemeinde darstellt, dadurch in Frage stellen, dass das persönliche Werk den Interessen des «Bureaus» unterworfen wird, und dass in der Forschung politische Interessen über die rein wissenschaftlichen gestellt werden. Die bloße Tatsache, dass Wissenschaft im gesellschaftlichen Prozess eine strategische Stellung einnimmt und riesige Staatsausgaben erfordert, macht Staatsintervention unvermeidlich, wenn nicht unbedingt in der engen unmittelbaren Form der Sowjetunion, so doch in der lockeren Art der USA durch gezielte Geldzahlungen.

Wie wenig «Wissenschaft» mit *einer* Stimme spricht, wenn es um politische oder ethische Entscheidungen geht – und zwar sowohl hinsichtlich der Verwendung der Ergebnisse als auch der Forschung – darauf weist Bell selbst hin durch eine Schilderung der Auseinandersetzungen zwischen den amerikanischen Atomphysikern über die Anwendung der Atombombe in Japan und die Entwicklung der Wasserstoffbombe. Das Ethos der Universität hat aber auch nie verhindern können, dass Wissenschaftler, die neue Wege gingen, auf die feindliche Reaktion ihrer Kollegen stießen, die ihre konventionelle Weisheit angegriffen oder ihre beruflichen Interessen gefährdet sahen.

Überzeugend ist Bells Hinweis, dass die sozialen Kosten technischer Veränderungen eine Höhe erreichen werden, die nicht zulässt, dass sie länger unkontrolliert und ungeplant vor sich gehen können. So werden auch mehr

und mehr wirtschaftliche Entscheidungen auf politischer Ebene gefällt werden müssen. Paradoxe Weise werden dadurch soziale Konflikte verschärft werden, denn je sichtbarer das Entscheidungszentrum wird, desto stärker wird der Druck aller Interessen auf dieses werden.

Suche nach einem Wertsystem

«Gleichheit» sieht Bell als das zentrale Wertproblem der nach-industriellen Gesellschaft. Dass das Drängen nach Abbau der Ungleichheit unaufhaltsam sein werde, hatte schon Alexis de Tocqueville vorausgesehen; von nun ab werden aber nicht nur gleiche Möglichkeiten, sondern auch gleiche Resultate verlangt werden. (Bell behandelt ausführlich die Spannung zwischen Gleichheitsverlangen und Leistungsgesellschaft und die Zusammenhänge von Intelligenz, Schulung, Herkunft und wirtschaftlichem Erfolg. Dieser Teil des Buches bedürfte jedoch einer besonderen Besprechung.) Alle aus diesem Verlangen hervorgehenden Forderungen – die in den USA durch das Problem der Hautfarbe besondere Schärfe erlangen – dringen auf die Entscheidungsspitze ein.

Eine der Schlussfolgerungen Bells ist daher: «Wo aber die Beziehungen zwischen Personen (statt zwischen Mensch und Natur oder Mensch und Dingen) zur primären Art der Wechselwirkung wird, dort führt der Zusammenprall von individuellen Interessen, von denen jedes seiner eigenen Laune folgt, notwendigerweise zu einem größeren Ruf nach kollektiver Regelung und einem höheren Grad von Zwang (mit einer Verminderung von persönlicher Freiheit), um eine wirksame ge-

sellschaftliche Handlung zu ermöglichen» (S. 475).

Verwaltung muss sich also immer umfassender gestalten in einer Gesellschaft, die zwar ihr Schicksal mit wissenschaftlicher Einsicht zu lenken versucht, dabei aber ihre Prioritäten unter dem Druck von widerstreitenden Interessengruppen zu setzen gezwungen ist – wobei die zentrale Entscheidungsmacht ja selbst auch eine Interessengruppe darstellt. (Es sei dabei darauf hingewiesen, dass Bell keineswegs mit einer absoluten Aufhebung der Knappheit von Gütern – insbesondere nicht der öffentlichen Güter – rechnet. Einmal deshalb nicht, weil sich Ansprüche und Nachfrage mit wachsendem Sozialprodukt ändern, dann aber auch nicht, weil die Produktivitätsrate verlangsamt ansteigen wird; im sich ausdehnenden Dienstleistungssektor wächst sie kaum und in der Gesellschaft als Ganzes wird mehr Zeit für Schulung und für Beratungen [Bürokratie, Mitbestimmung usw.] verbraucht. *Zeit* wird zum wahren Mangelfaktor.)

Da es sich dabei aber darum handelt, Beziehung zwischen Menschen zu regulieren, wird Verwaltung kaum, wie Saint-Simon und Friedrich Engels es erwarteten, die Regierung über Menschen durch bloße Verwaltung der Sachen ablösen. Die Frage, ob nicht eher als der Staat die *Demokratie* absterben könnte, erscheint also durchaus gerechtfertigt. Der vermehrte Gebrauch der Produktivkraft «Wissenschaft» im Dienste planender Entscheidungen könnte leicht dazu anregen, dieses Absterben ideologisch zu rechtfertigen. Bell geht darauf nicht ein, aber Jürgen Habermas hat bereits darauf hingewiesen, dass mit der wissenschaftlichen Unterbauung von Entscheidungen propagandistisch ge-

rechtfertigt werden könnte, dass der demokratische Willensbildungsprozess seine Funktion verliert. Dies um so eher, weil anpassendes Verhalten in einer Gesellschaft ohne verinnerlichte Normen eine indirekte Lenkung durch Konsumreize erleichtert. In der nach-industriellen Gesellschaft, von der Bell sagt, dass in ihr nicht die Beziehungen von Mensch zu Natur und Dingen, sondern die Beziehungen zwischen Menschen das wesentliche Problem darstellen werden, fehlt die zur Bewältigung dieses Problems benötigte adäquate Moral. So erwartet denn Bell auch eine weitere Auflösung der Bindung zwischen Kultur und sozialer Struktur. Die Rechtfertigungen der bürgerlichen Gesellschaft – Arbeit und legitime Eigentumsrechte – werden zunehmend verdrängt durch die grossen bürokratischen Wirtschaftsagglomerate, die sich nur auf ihre überlegene *«efficiency»* in der Güterproduktion berufen können. Die Vervollkommnung der Produktion materieller Güter kann aber nur eine vorübergehende Befriedigung geben. Die Menschen suchen schliesslich doch, meint Bell, nach einem übergeordneten

Zweck und Sinn in den sozialen Institutionen. Die nach-industrielle Gesellschaft könne ihnen jedoch kaum eine transzendente Ethik bringen, wenn man von den wenigen absieht, die sich ganz der Wissenschaft widmen. So müsse ein Widerspruch entstehen zwischen wachsender kollektiver Lenkung der Menschen und ihrer zunehmenden Selbstbezogenheit. Das Fehlen eines verwurzelten Moralsystems werde zur stärksten Herausforderung an die nach-industrielle Gesellschaft werden (S. 480).

Henry Jacoby

¹Die rationalistische Staatsidee, in Henry Jacoby, *Die Bürokratisierung der Welt*, Hermann-Luchterhand-Verlag, Neuwied 1969. – ²Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1968. – ³Emile Souvestre, *Le monde tel qu'il sera*, Paris 1842. – ⁴Eugene Zamiatin, *We*, translated by Gregory Zilboorg, E. P. Dutton & Co., New York 1924. – ⁵Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society – A venture in social forecasting*, Basic Books Inc., Publishers, New York 1973.