

CARL SCHMITT

---

Der Begriff des Politischen

Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien



Duncker & Humblot · Berlin

57 / MC 6400 S 355 84 (13)

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Schmitt, Carl:

Der Begriff des Politischen : Text von 1932 mit einem Vorwort  
und drei Corollarien / Carl Schmitt. - 3. Aufl. der Ausg. von  
1963. - Berlin: Duncker und Humblot, 1991  
ISBN 3-428-07306-1

É  
93/1250  
K

Universitätsbibliothek  
Europa-Universität  
Viadrina  
Potsdam (Oder)

*Dem Andenken meines Freundes*

*August Schaetz*

*aus München, gefallen am 28. August 1917*

*beim Sturm auf Moncelul*

3. Auflage der Ausgabe  
von 1963

Alle Rechte vorbehalten  
© 1991 Duncker & Humblot GmbH, Berlin 41  
Druck: Werner Hildebrand, Berlin 65  
Printed in Germany  
ISBN 3-428-07306-1

## Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> .....	9—19
Die Herausforderung (9—12); Versuch einer Antwort (12—16); Weiterführung der Antwort (17—19).	
<b>Der Begriff des Politischen (Text von 1932)</b> .....	20—78
1. Staatlich und Politisch (20—26); 2. Die Unterscheidung von Freund und Feind als Kriterium des Politischen (26—28); 3. Krieg als Erscheinungsform der Feindschaft (28—37); 4. Der Staat als Form der politischen Einheit, durch den Pluralismus in Frage gestellt (37—45); 5. Die Entscheidung über Krieg und Feind (45—54); 6. Die Welt ist keine politische Einheit sondern ein politisches Pluriversum (54—58); 7. Anthropologischer Ansatz politischer Theorien (59—68); 8. Entpolitisierung durch die Polarität von Ethik und Oekonomie (68—78).	
<b>Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen</b> .....	79—95
1. Die Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete (80—88); 2. Die Stufen der Neutralisierung und Entpolitisierung (88—95).	
<b>Nachwort zu der Ausgabe von 1932</b> .....	96
<b>Corollarien</b> .....	97—115
1. Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen des Begriffes der innerpolitischen Neutralität des Staates (1931) (97—101); 2. Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind (1938) (102—111); 3. Übersicht über nicht staatsbezogene Möglichkeiten und Elemente des Völkerrechts (112—115).	
<b>Hinweise</b> .....	116—124

## Der Begriff des Politischen (Text von 1932)

### 1.

Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus. Staat ist nach dem heutigen Sprachgebrauch der politische Status eines in territorialer Geschlossenheit organisierten Volkes. Damit ist nur eine erste Umschreibung, keine Begriffsbestimmung des Staates gegeben. Eine solche ist hier, wo es sich um das Wesen des Politischen handelt, auch nicht erforderlich. Wir dürfen es dahingestellt sein lassen, was der Staat seinem Wesen nach ist, eine Maschine oder ein Organismus, eine Person oder eine Einrichtung, eine Gesellschaft oder eine Gemeinschaft, ein Betrieb oder ein Bienenstock, oder vielleicht gar eine „Verfahrensgrundreihe“. Alle diese Definitionen und Bilder nehmen zuviel an Deutung, Sinngebung, Illustrierung und Konstruktion vorweg und können daher keinen geeigneten Ausgangspunkt für eine einfache und elementare Darlegung bilden. Staat ist seinem Wortsinn und seiner geschichtlichen Erscheinung nach ein besonders gearteter Zustand eines Volkes, und zwar der im entscheidenden Fall maßgebende Zustand und deshalb, gegenüber den vielen denkbaren individuellen und kollektiven Status, der Status schlechthin. Mehr läßt sich zunächst nicht sagen. Alle Merkmale dieser Vorstellung — Status und Volk — erhalten ihren Sinn durch das weitere Merkmal des Politischen und werden unverständlich, wenn das Wesen des Politischen mißverstanden wird.

Man wird selten eine klare Definition des Politischen finden. Meistens wird das Wort nur negativ als Gegensatz gegen verschiedene andere Begriffe gebraucht, in Antithesen wie Politik und Wirtschaft, Politik und Moral, Politik und Recht, innerhalb des Rechts dann wieder Politik und Zivilrecht<sup>1</sup> usw. Durch solche negativen, meist

<sup>1</sup> Der Gegensatz von Recht und Politik vermengt sich leicht mit dem Gegensatz von Zivilrecht und öffentlichem Recht, z. B. Bluntschli, Allgem. Staatsrecht I

auch polemischen Gegenüberstellungen kann wohl, je nach dem Zusammenhang und der konkreten Situation, etwas hinreichend Deutliches bezeichnet werden, doch ist das noch keine Bestimmung des Spezifischen. Im allgemeinen wird „Politisch“ in irgendeiner Weise mit „Staatlich“ gleichgesetzt oder wenigstens auf den Staat bezogen. Der Staat erscheint dann als etwas Politisches, das Politische aber als etwas Staatliches — offenbar ein unbefriedigender Zirkel.

In der juristischen Fachliteratur finden sich viele derartige Umschreibungen des Politischen, die aber, soweit sie nicht einen polemisch-politischen Sinn haben, nur aus dem praktisch-technischen Interesse der juristischen oder administrativen Entscheidung von Einzelfällen zu verstehen sind. Sie erhalten dann ihre Bedeutung dadurch, daß sie einen bestehenden Staat unproblematisch voraussetzen,

(1868), S. 219: „Das Eigentum ist ein privatrechtlicher, nicht ein politischer Begriff.“ Die politische Bedeutung dieser Antithese trat besonders bei den Erörterungen über die Enteignung des Vermögens der früher in Deutschland regierenden Fürstenhäuser 1925 und 1926 hervor; als Beispiel sei folgender Satz aus der Rede des Abg. Dietrich (Reichstagsitzung vom 2. Dezember 1925, Berichte 4717) erwähnt: „Wir sind nämlich der Meinung, daß es sich hier überhaupt nicht um zivilrechtliche Fragen, sondern lediglich um politische Fragen handelt.“ (Sehr gut! bei den Demokraten und Links).

<sup>2</sup> Auch in den Definitionen des Politischen, welche den Begriff der „Macht“ als entscheidendes Merkmal verwerten, erscheint diese Macht meistens als staatliche Macht, z. B. bei Max Weber: Streben nach Machtanteil oder Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen den Staaten, sei es innerhalb des Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt; oder: „die Leitung und Beeinflussung eines politischen Verbandes, heute also: eines Staates“ (Politik als Beruf, 2. Aufl. 1926, S. 7); oder (Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, 1918, S. 51): „Das Wesen der Politik ist, wie noch oft zu betonen sein wird: Kampf, Werbung von Bundesgenossen und von freiwilliger Gefolgschaft.“ H. Triepel (Staatsrecht und Politik, 1927, S. 16) sagt: „Man hat noch bis vor wenigen Jahrzehnten unter Politik die Lehre vom Staate schlechthin verstanden... So bezeichnet etwa Waitz die Politik als die wissenschaftliche Erörterung der Verhältnisse des Staates mit Rücksicht sowohl auf die historische Entwicklung der Staaten überhaupt wie auf die staatlichen Zustände und Bedürfnisse der Gegenwart.“ Triepel kritisiert dann mit guten und verständigen Gründen die vorgeblich unpolitische, „rein“ rechtswissenschaftliche Betrachtungsweise der Gerber-Labandschen Schule und den Versuch ihrer Weiterführung in der Nachkriegszeit (Kelsen). Doch hat Triepel den rein politischen Sinn dieser Präntention einer „unpolitischen Reinheit“ noch nicht erkannt, weil er an der Gleichung: politisch = staatlich festhält. In Wahrheit ist es, wie sich unten noch öfters zeigen wird, eine typische und besonders intensive Art und Weise, Politik zu treiben, daß man den Gegner als politisch, sich selbst als unpolitisch (d. h. hier: wissenschaftlich, gerecht, objektiv, unparteiisch usw.) hinstellt.

in dessen Rahmen sie sich bewegen. So gibt es z. B. eine Rechtsprechung und Literatur zum Begriff des „politischen Vereins“ oder der „politischen Versammlung“ im Vereinsrecht<sup>3</sup>; ferner hat die Praxis des französischen Verwaltungsrechts einen Begriff des politischen Motivs („mobile politique“) aufzustellen versucht, mit dessen Hilfe „politische“ Regierungsakte („actes de gouvernement“) von „unpolitischen“ Verwaltungsakten unterschieden und der verwaltungsgerichtlichen Kontrolle entzogen werden sollen<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Nach § 3 Abs. 1 des deutschen Reichsvereinsgesetzes vom 19. April 1908 ist ein politischer Verein „jeder Verein, der eine Einwirkung auf politische Angelegenheiten bezweckt“. Die politischen Angelegenheiten werden dann in der Praxis gewöhnlich als Angelegenheiten bezeichnet, die sich auf die Aufrechterhaltung oder Veränderung der staatlichen Organisation oder auf die Beeinflussung der Funktionen des Staates oder der ihm eingegliederten öffentlich-rechtlichen Körperschaften beziehen. In solchen und ähnlichen Umschreibungen gehen politische, staatliche und öffentliche Angelegenheiten ineinander über. Bis 1906 (Urteil des Kammergerichts vom 12. Februar 1906, Johow Band 31 C. 32—34) behandelte die Praxis in Preußen unter der VO. vom 13. März 1850 (GesS., S. 277) auch alle Tätigkeit kirchlicher und religiöser Vereine ohne Korporationseigenschaft, selbst religiöse Erbauungsstunden als Einwirkung auf öffentliche Angelegenheiten oder Erörterung solcher Angelegenheiten; über die Entwicklung dieser Praxis vgl. H. Geffken, Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer Verein nach preußischem Recht, Festschrift für E. Friedberg, 1908, S. 287 ff. In der gerichtlichen Anerkennung der Nichtstaatlichkeit von religiösen, kulturellen, sozialen und anderen Fragen liegt ein sehr wichtiges, sogar entscheidendes Indiz dafür, daß hier bestimmte Sachgebiete als Einfluß- und Interessensphären bestimmter Gruppen und Organisationen dem Staat und seiner Herrschaft entzogen werden. In der Ausdrucksweise des 19. Jahrhunderts heißt das: die „Gesellschaft“ tritt dem „Staate“ selbständig entgegen. Wenn dann die Staatstheorie, die Rechtswissenschaft, die herrschende Redeweise daran festhalten, daß politisch = staatlich ist, so ergibt sich die (logisch unmögliche, aber praktisch anscheinend unvermeidliche) Schlußfolgerung, daß alles Nichtstaatliche, demnach alles „Gesellschaftliche“, insofern unpolitisch sei! Das ist teils ein naiver Irrtum, der eine ganze Reihe besonders anschaulicher Illustrationen zu V. Pareto's Lehre von den Residuen und den Derivationen enthält (Traité de Sociologie générale, französische Ausgabe 1917 und 1919, I, S. 450 f., II, S. 785 f.); teils aber, in kaum unterscheidbarer Verbindung mit jenem Irrtum, ein praktisch sehr brauchbares, höchst wirksames taktisches Mittel im innerpolitischen Kampf mit dem bestehenden Staat und seiner Arr.-Ordnung.

<sup>4</sup> Jèze, Les principes généraux du droit administratif, I, 3. Aufl. 1925, S. 392, für den die ganze Unterscheidung nur eine Sache der „opportunité politique“ ist. Ferner: R. Alibert, Le contrôle juridictionnel de l'administration, Paris 1926, S. 70 ff. Weitere Literatur bei Smend, Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform, Festschrift für Kahl, Tübingen 1923, S. 16; ferner Verfassung und Verfassungsrecht S. 103, 133, 154 und der Bericht in den Veröffentlichungen des Institut International de Droit Public, 1930; dort auch die Berichte von R. Laun und P. Duez. Dem Bericht von Duez (S. 11) entnehme ich

Derartige den Bedürfnissen der Rechtspraxis entgegenkommende Bestimmungen suchen im Grunde nur eine praktische Handhabe für die Abgrenzung verschiedener, innerhalb eines Staates in seiner Rechtspraxis auftretender Tatbestände; sie bezwecken keine allgemeine Definition des Politischen überhaupt. Daher kommen sie mit ihrer Bezugnahme auf den Staat oder das Staatliche aus, solange der Staat und die staatlichen Einrichtungen als etwas Selbstverständliches und Festes vorausgesetzt werden können. Auch die allgemeinen Begriffsbestimmungen des Politischen, die nichts als eine Weiter- oder Rückverweisung an den „Staat“ enthalten, sind verständlich und insofern auch wissenschaftlich berechtigt, solange der Staat wirklich eine klare, eindeutig bestimmte Größe ist und den nicht-staatlichen, eben deshalb „unpolitischen“ Gruppen und Angelegenheiten gegenübersteht, solange also der Staat das Monopol des Politischen hat. Das war dort der Fall, wo der Staat entweder (wie im 18. Jahrhundert) keine

eine für das hier aufgestellte Kriterium des Politischen (Freund-Feindorientierung) besonders interessante Definition des spezifisch politischen *acte de gouvernement*, welche Dufour („à l'époque le grand constructeur de la théorie des actes de gouvernement“), Traité de Droit administratif appliqué, t. V, p. 128 aufgestellt hat „ce qui fait l'acte de gouvernement, c'est le but que se propose l'auteur. L'acte qui a pour but la défense de la société prise en elle-même ou personnifiée dans le gouvernement, contre ses ennemis intérieurs ou extérieurs, avoués ou cachés, présents ou à venir, voilà l'acte de gouvernement.“ Die Unterscheidung von „actes de gouvernement“ und „actes de simple administration“ erhielt eine weitere Bedeutung, als im Juni 1851 in der französischen Nationalversammlung die parlamentarische Verantwortlichkeit des Präsidenten der Republik erörtert wurde und der Präsident die eigentlich *politische* Verantwortlichkeit, d. h. die für *Regierungsakte*, selber übernehmen wollte, vgl. Esmein-Nézard, Droit constitutionnel, 7. Aufl. I S. 234. Ähnliche Unterscheidungen bei der Erörterung der Befugnisse eines „Geschäftsministeriums“ nach Art. 59 Abs. 2 der Preußischen Verfassung anlässlich der Frage, ob das Geschäftsministerium nur die „laufenden“ Geschäfte im Sinne von politischen Geschäften erledigen dürfe; vgl. Stier-Somlo, ArchöfR. Bd. 9 (1925), S. 233; L. Waldecker, Kommentar zur Preuß. Verfassung, 2. Aufl. 1928, S. 167, und die Entscheidung des Staatsgerichtshofes für das Deutsche Reich vom 21. November 1925 (RGZ. 112, Anhang S. 5). Hier wird aber schließlich doch auf eine Unterscheidung von laufenden (unpolitischen) und anderen (politischen) Geschäften verzichtet. Auf der Gegenüberstellung: laufende Geschäfte (= Verwaltung) und Politik beruht der Aufsatz A. Schäffles, Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft Bd. 53 (1897); Karl Mannheim, Ideologie und Utopie, Bonn 1929, S. 71 f. hat diese Gegenüberstellung als „orientierenden Ausgangspunkt“ übernommen. Ähnlicher Art sind Unterscheidungen wie: das Gesetz (oder das Recht) ist festgewordene Politik, die Politik werdendes Gesetz (oder Recht), das eine ist Statik, das andere Dynamik usw.

„Gesellschaft“ als Gegenspieler anerkannte oder wenigstens (wie in Deutschland während des 19. Jahrhunderts und bis ins 20. Jahrhundert hinein) als stabile und unterscheidbare Macht über der „Gesellschaft“ stand.

Dagegen wird die Gleichung Staatlich = Politisch in demselben Maße unrichtig und irreführend, in welchem Staat und Gesellschaft sich gegenseitig durchdringen, alle bisher staatlichen Angelegenheiten gesellschaftlich und umgekehrt alle bisher „nur“ gesellschaftlichen Angelegenheiten staatlich werden, wie das in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen notwendigerweise eintritt. Dann hören die bisher „neutralen“ Gebiete — Religion, Kultur, Bildung, Wirtschaft — auf, „neutral“ im Sinne von nicht-staatlich und nicht-politisch zu sein. Als polemischer Gegenbegriff gegen solche Neutralisierungen und Entpolitischen wichtiger Sachgebiete erscheint der gegenüber keinem Sachgebiet desinteressierte, potentiell jedes Gebiet ergreifende totale Staat der Identität von Staat und Gesellschaft. In ihm ist infolgedessen alles wenigstens der Möglichkeit nach politisch und die Bezugnahme auf den Staat ist nicht mehr imstande, ein spezifisches Unterscheidungsmerkmal des „Politischen“ zu begründen.

Die Entwicklung geht vom absoluten Staat des 18. Jahrhunderts über den neutralen (nicht-interventionistischen) Staat des 19. zum totalen Staat des 20. Jahrhunderts, vgl. Carl Schmitt, Der Hüter der Verfassung, Tübingen 1931 S. 78—79. Die Demokratie muß alle für das liberale 19. Jahrhundert typischen Unterscheidungen und Entpolitischen aufheben und mit dem Gegensatz: Staat — Gesellschaft (= politisch gegen sozial) auch dessen der Situation des 19. Jahrhunderts entsprechende Gegenüberstellungen und Trennungen beseitigen, namentlich folgende:

religiös (konfessionell)	als Gegensatz zu politisch
kulturell . . . . .	als Gegensatz zu politisch
wirtschaftlich . . . . .	als Gegensatz zu politisch
rechtlich . . . . .	als Gegensatz zu politisch
wissenschaftlich . . . . .	als Gegensatz zu politisch

und zahlreiche andere, durchaus polemische und deshalb auch selbst wieder politische Antithesen. Die tieferen Denker des 19. Jahrhunderts haben das früh erkannt. In Jacob Burckhardts Weltgeschichtlichen Betrachtungen (etwa aus der Zeit um 1870) finden sich folgende Sätze über die „Demokratie, d. h. eine aus tausend verschiedenen Quellen zusammengeströmte, nach Schichten ihrer Bekenner höchst verschiedene Weltanschauung, welche aber in einem konsequent ist: insofern ihr nämlich die Macht des Staates über den Einzelnen nie groß genug sein kann, so

daß sie die Grenzen zwischen Staat und Gesellschaft verwischt, dem Staat alles das zumutet, was die Gesellschaft voraussichtlich nicht tun wird, aber alles beständig diskutabel und beweglich erhalten will und zuletzt einzelnen Kasten ein spezielles Recht auf Arbeit und Subsistenz vindiziert“. Auch den inneren Widerspruch von Demokratie und liberalem Verfassungsstaat hat Burckhardt gut bemerkt: „Der Staat soll also einesteils die Verwirklichung und der Ausdruck der Kulturidee jeder Partei sein, andernteils nur das sichtbare Gewand des bürgerlichen Lebens und ja nur ad hoc allmächtig! Er soll alles mögliche können, aber nichts mehr dürfen, namentlich darf er seine bestehende Form gegen keine Krisis verteidigen — und schließlich möchte man doch vor allem wieder an seiner Machtübung teilhaben. So wird die Staatsform immer diskutabler und der Machtumfang immer größer“ (Kröners Ausgabe S. 133, 135, 197).

Die deutsche Staatslehre hielt zunächst noch (unter der Nachwirkung von Hegels staatsphilosophischem System) daran fest, daß der Staat gegenüber der Gesellschaft qualitativ verschieden und etwas Höheres sei. Ein über der Gesellschaft stehender Staat konnte universal genannt werden, aber nicht total in dem heutigen Sinne, nämlich der polemischen Negation des (gegenüber Kultur und Wirtschaft) neutralen Staates, für welchen namentlich die Wirtschaft und ihr Recht als etwas *eo ipso* Unpolitisches galt. Doch verliert die qualitative Verschiedenheit von Staat und Gesellschaft, an welcher Lorenz von Stein und Rudolf Gneist noch festhalten, nach 1848 ihre frühere Klarheit. Die Entwicklung der deutschen Staatslehre, deren Grundlinien in meiner Abhandlung: Hugo Preuß, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre (Tübingen 1930) aufgewiesen sind, folgt unter mancherlei Einschränkungen, Vorbehalten und Kompromissen doch schließlich der geschichtlichen Entwicklung zur demokratischen Identität von Staat und Gesellschaft.

Ein interessantes national-liberales Zwischenstadium dieses Weges wird bei A. Haenel erkennbar; er nennt es (in seinen Studien zum deutschen Staatsrecht II, 1888, S. 219 und Deutsches Staatsrecht I, 1892, S. 110) einen „handgreiflichen Fehler, den Begriff des Staates zum Begriff der menschlichen Gesellschaft überhaupt zu verallgemeinern“; er sieht im Staate eine zu den anderweitigen gesellschaftlichen Organisationen hinzutretende, aber „sich über dieselben erhebende und sie zusammenfassende gesellschaftliche Organisation besonderer Art“, deren Gemein-zweck zwar „universell“ ist, aber nur in der besonderen Aufgabe der Abgrenzung und Zusammenordnung gesellschaftlich wirksamer Willenskräfte, d. h. in der spezifischen Funktion des *Rechtes*“; auch die Meinung, der Staat habe wenigstens in der *Potenz* alle gesellschaftlichen Zwecke der Menschheit auch zu seinem Zwecke, bezeichnet Haenel ausdrücklich als unrichtig; der Staat ist für ihn demnach zwar universal, aber keineswegs total. Der entscheidende Schritt liegt in Gierkes Genossenschaftstheorie (der erste Band seines Deutschen Genossenschaftsrechts erschien 1868), weil sie den Staat als eine den anderen Assoziationen *wesensgleiche* Genossenschaft auffaßt. Zwar sollten neben den genossenschaftlichen auch herrschaftliche Elemente zum Staat gehören und wurden bald stärker, bald schwächer betont. Aber da es sich eben um eine Genossenschaftstheorie, nicht um eine Herrschaftstheorie des Staates handelte, waren die demokratischen Konsequenzen unabweisbar. Sie wurden in Deutschland von Hugo Preuß und K. Wolzendorff gezogen, während sie in England zu pluralistischen Theorien führten (darüber unten S. 40).

Verallgemeinerung  
des Staates  
als Genossenschaft  
theorie  
des Staates  
als Herrschaftstheorie  
des Staates

totaler Staat

Rudolf Smends Lehre von der Integration des Staates scheint mir, vorbehaltlich weiterer Belehrung, einer politischen Situation zu entsprechen, in welcher nicht mehr die Gesellschaft in einen bestehenden Staat hinein integriert wird (wie das deutsche Bürgertum in den monarchischen Staat des 19. Jahrhunderts), sondern die Gesellschaft sich selbst zum Staat integrieren soll. Daß diese Situation den totalen Staat erfordert, äußert sich am deutlichsten in der Bemerkung Smends (Verfassung und Verfassungsrecht 1928, S. 97, Anm. 2) zu einem Satz aus H. Treschers Dissertation über Montesquieu und Hegel (1918), wo von Hegels Gewaltenteilungslehre gesagt wird, sie bedeute „die lebendigste Durchdringung *aller* gesellschaftlichen Sphären durch den Staat zu dem allgemeinen Zwecke, *alle* vitalen Kräfte des Volkscörpers für das Staatsganze zu gewinnen“. Dazu bemerkt Smend, das sei „genau der Integrationsbegriff“ seines Buches über Verfassung. In Wirklichkeit ist es der totale Staat, der nichts absolut Unpolitisches mehr kennt, der die Entpolitizierungen des 19. Jahrhunderts beseitigen muß und namentlich dem Axiom der staatsfreien (unpolitischen) Wirtschaft und des wirtschaftsfreien Staates ein Ende macht.

## 2.

7  
Whuuuu

Eine Begriffsbestimmung des Politischen kann nur durch Aufdekkung und Feststellung der spezifisch politischen Kategorien gewonnen werden. Das Politische hat nämlich seine eigenen Kriterien, die gegenüber den verschiedenen, relativ selbständigen Sachgebieten menschlichen Denkens und Handelns, insbesondere dem Moralischen, Ästhetischen, Ökonomischen in eigenartiger Weise wirksam werden. Das Politische muß deshalb in eigenen letzten Unterscheidungen liegen, auf die alles im spezifischen Sinne politische Handeln zurückgeführt werden kann. Nehmen wir an, daß auf dem Gebiet des Moralischen die letzten Unterscheidungen Gut und Böse sind; im Ästhetischen Schön und Häßlich; im Ökonomischen Nützlich und Schädlich oder beispielsweise Rentabel und Nicht-Rentabel. Die Frage ist dann, ob es auch eine besondere, jenen anderen Unterscheidungen zwar nicht gleichartige und analoge, aber von ihnen doch unabhängige, selbständige und als solche ohne weiteres einleuchtende Unterscheidung als einfaches Kriterium des Politischen gibt und worin sie besteht.

Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*. Sie gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe. Insofern sie nicht aus anderen Kriterien ableitbar ist,

entspricht sie für das Politische den relativ selbständigen Kriterien anderer Gegensätze: Gut und Böse im Moralischen; Schön und Häßlich im Ästhetischen usw. Jedenfalls ist sie selbständig, nicht im Sinne eines eigenen neuen Sachgebietes, sondern in der Weise, daß sie weder auf einem jener anderen Gegensätze oder auf mehreren von ihnen begründet, noch auf sie zurückgeführt werden kann. Wenn der Gegensatz von Gut und Böse nicht ohne weiteres und einfach mit dem von Schön und Häßlich oder Nützlich und Schädlich identisch ist und nicht unmittelbar auf ihn reduziert werden darf, so darf der Gegensatz von Freund und Feind noch weniger mit einem jener anderen Gegensätze verwechselt oder vermengt werden. Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; sie kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne daß gleichzeitig alle jene moralischen, ästhetischen, ökonomischen oder andern Unterscheidungen zur Anwendung kommen müßten. Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines „unbeteiligten“ und daher „unparteiischen“ Dritten entschieden werden können.

Die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen ist hier nämlich nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben. Den extremen Konfliktsfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktsfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu bewahren. In der psychologischen Wirklichkeit wird der Feind

leicht als böse und häßlich behandelt, weil jede, am meisten natürlich die politische als die stärkste und intensivste Unterscheidung und Gruppierung, alle verwertbaren anderen Unterscheidungen zur Unterstützung heranzieht. Das ändert nichts an der Selbständigkeit solcher Gegensätze. Infolgedessen gilt auch umgekehrt: was moralisch Böse, ästhetisch Häßlich oder ökonomisch Schädlich ist, braucht deshalb noch nicht Feind zu sein; was moralisch Gut, ästhetisch Schön und ökonomisch Nützlich ist, wird noch nicht zum Freund in dem spezifischen d. h. politischen Sinn des Wortes. Die seinsmäßige Sachlichkeit und Selbständigkeit des Politischen zeigt sich schon in dieser Möglichkeit, einen derartig spezifischen Gegensatz wie Freund-Feind von anderen Unterscheidungen zu trennen und als etwas Selbständiges zu begreifen.

Der Begriff

## 3.

Die Begriffe Freund und Feind sind in ihrem konkreten, existenziellen Sinn zu nehmen, nicht als Metaphern oder Symbole, nicht vermischt und abgeschwächt durch ökonomische, moralische und andere Vorstellungen, am wenigsten in einem privat-individualistischen Sinne psychologisch als Ausdruck privater Gefühle und Tendenzen. Sie sind keine normativen und keine „rein geistigen“ Gegensätze. Der Liberalismus hat in einem für ihn typischen (unter 8 näher zu behandelnden) Dilemma von Geist und Ökonomik den Feind von der Geschäftsseite her in einen Konkurrenten, von der Geistseite her in einen Diskussionsgegner aufzulösen versucht. Im Bereich des Ökonomischen gibt es allerdings keine Feinde, sondern nur Konkurrenten, in einer restlos moralisierten und ethisierten Welt vielleicht nur noch Diskussionsgegner. Ob man es aber für verwerflich hält oder nicht und vielleicht einen atavistischen Rest barbarischer Zeiten darin findet, daß die Völker sich immer noch wirklich nach Freund und Feind gruppieren, oder hofft, die Unterscheidung werde eines Tages von der Erde verschwinden, ob es vielleicht gut und richtig ist, aus erzieherischen Gründen zu fingieren, daß es überhaupt keine Feinde mehr gibt, alles das kommt hier nicht in Betracht. Hier handelt es sich nicht um Fiktionen und Normativitäten, sondern um die seinsmäß-

ige Wirklichkeit und die reale Möglichkeit dieser Unterscheidung. Man kann jene Hoffnungen und erzieherischen Bestrebungen teilen oder nicht; daß die Völker sich nach dem Gegensatz von Freund und Feind gruppieren, daß dieser Gegensatz auch heute noch wirklich und für jedes politisch existierende Volk als reale Möglichkeit gegeben ist, kann man vernünftigerweise nicht leugnen.

Feind ist also nicht der Konkurrent oder der Gegner im allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipathiegefühlen haßt. Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d. h. der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht. Feind ist nur der *öffentliche* Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch *öffentlich* wird. Feind ist *hostis*, nicht *inimicus* im weiteren Sinne; *πολέμιος*, nicht *ἐχθρός*<sup>5</sup>. Die deutsche Sprache, wie auch andere Sprachen, unterscheidet nicht zwischen dem privaten und dem politischen „Feind“, so daß hier viele Mißverständnisse und Fälschungen möglich sind. Die viel zitierte Stelle „Liebet eure Feinde“ (Matth. 5,44 Luk. 6,27) heißt „*diligite inimicos vestros*“, ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, und *nicht*: *diligite hostes vestros*; vom politischen Feind ist nicht die Rede. Auch ist in dem tausendjährigen Kampf zwischen Christentum und Islam niemals ein Christ auf den Gedanken gekommen, man müsse aus Liebe zu den Sarazenen oder den Türken Europa, statt es zu verteidigen, dem Islam ausliefern. Den Feind im politischen Sinne braucht man nicht persönlich zu hassen, und

<sup>5</sup> Bei Platon, *Politeia* Buch V, Cap. XVI, 470 ist der Gegensatz von *πολέμιος* und *ἐχθρός* sehr stark betont, aber mit dem anderen Gegensatz von *πόλεμος* (Krieg) und *στάσις* (Aufruhr, Erhebung, Rebellion, Bürgerkrieg) verbunden. Für Platon ist nur ein Krieg zwischen Hellenen und Barbaren (die „von Natur Feinde“ sind) wirklich Krieg, dagegen sind für ihn die Kämpfe zwischen Hellenen *στάσις* (von Otto Apelt, in der Übersetzung der Philosoph. Bibliothek Bd. 80, S. 208 mit „Zwietracht“ übersetzt). Hier ist der Gedanke wirksam, daß ein Volk nicht gegen sich selbst Krieg führen könne und ein „Bürgerkrieg“ nur Selbstzerfleischung, nicht aber vielleicht Bildung eines neuen Staates oder gar Volkes bedeute. — Für den Begriff *hostis* wird meistens die Digestenstelle 50, 16, 118 des Pomponius zitiert. Die deutlichste Definition findet sich mit weiteren Belegen in Forcellini Lexicon totius Latinitatis III., 320 und 511: *Hostis is est cum quo publice bellum habemus ... in quo ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat.*



erst in der Sphäre des Privaten hat es einen Sinn, seinen „Feind“, d. h. seinen Gegner, zu lieben. Jene Bibelstelle berührt den politischen Gegensatz noch viel weniger, als sie etwa die Gegensätze von Gut und Böse oder Schön und Häßlich aufheben will. Sie besagt vor allem nicht, daß man die Feinde seines Volkes lieben und gegen sein eigenes Volk unterstützen soll.

Der politische Gegensatz ist der intensivste und äußerste Gegensatz und jede konkrete Gegensätzlichkeit ist um so politischer, je mehr sie sich dem äußersten Punkte, der Freund-Feindgruppierung, nähert. Innerhalb des Staates als einer organisierten politischen Einheit, die als Ganzes für sich die Freund-Feindentscheidung trifft, außerdem neben den primär politischen Entscheidungen und im Schutz der getroffenen Entscheidung ergeben sich zahlreiche sekundäre Begriffe von „politisch“. Zunächst mit Hilfe der oben unter 1 behandelten Gleichsetzung von politisch und staatlich. Sie bewirkt es, daß man z. B. eine „staatspolitische“ Haltung der parteipolitischen entgegenstellt, daß man von Religionspolitik, Schulpolitik, Kommunalpolitik, Sozialpolitik usw. des Staates selbst sprechen kann. Doch bleibt auch hier stets ein — durch die Existenz der alle Gegensätze umfassenden politischen Einheit des Staates allerdings relativierter — Gegensatz und Antagonismus innerhalb des Staates für den Begriff des Politischen konstitutiv<sup>6</sup>. Schließlich entwickeln sich noch weiter abgeschwächte, bis zum Parasitären und Karikaturhaften entstellte Arten von „Politik“, in denen von der ursprünglichen Freund-Feindgruppierung nur noch irgendein antagonistisches Moment übriggeblieben ist, das sich in Taktiken und Praktiken aller Art, Konkurrenzen und Intrigen äußert und die sonderbarsten Geschäfte und Manipulationen als „Politik“ bezeichnet. Daß aber in der Bezugnahme auf eine konkrete Gegensätzlichkeit das Wesen politischer Beziehungen enthalten ist, bringt der landläufige Sprachgebrauch selbst dort noch zum Ausdruck, wo das Bewußtsein des „Ernstfalles“ ganz verlorengegangen.

<sup>6</sup> So gibt es eine „Sozialpolitik“ erst, seitdem eine politisch beachtliche Klasse ihre „sozialen“ Forderungen erhob; die Wohlfahrtspflege, die man in früheren Zeiten den Armen und Elenden angedeihen ließ, wurde nicht als sozialpolitisches Problem empfunden und hieß auch nicht so. Ebenso gab es eine Kirchenpolitik nur da, wo eine Kirche als politisch beachtlicher Gegenspieler vorhanden war.

An zwei ohne weiteres festzustellenden Phänomenen wird das alltäglich sichtbar. Erstens haben alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte einen polemischen Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine (in Krieg oder Revolution sich äußernde) Freund-Feindgruppierung ist, und werden zu leeren und gespenstischen Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt. Worte wie Staat, Republik, Gesellschaft, Klasse, ferner: Souveränität, Rechtsstaat, Absolutismus, Diktatur, Plan, neutraler oder totaler Staat usw. sind unverständlich, wenn man nicht weiß, wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll<sup>7</sup>. Der polemische Charakter beherrscht vor allem

<sup>7</sup> Macchiavelli nennt z. B. alle Staaten Republiken, die nicht Monarchien sind; er hat dadurch die Definition bis heute bestimmt. Richard Thoma definiert die Demokratie als Nicht-Privilegienstaat, wodurch alle Nicht-Demokratien zu Privilegienstaaten erklärt werden.

<sup>8</sup> Auch hier sind zahlreiche Arten und Grade des polemischen Charakters möglich, doch bleibt das wesentlich Polemische der politischen Wort- und Begriffsbildung stets erkennbar. Terminologische Fragen werden dadurch zu hochpolitischen Angelegenheiten; ein Wort oder ein Ausdruck kann gleichzeitig Reflex, Signal, Erkennungszeichen und Waffe einer feindlichen Auseinandersetzung sein. Ein Sozialist der Zweiten Internationale, Karl Renner, nennt z. B. (in einer wissenschaftlich sehr bedeutenden Untersuchung der „Rechtsinstitute des Privatrechts“, Tübingen 1929, S. 97) die Miete, die der Mieter dem Hauseigentümer zu zahlen hat, einen „Tribut“. Die meisten deutschen Rechtslehrer, Richter und Anwälte würden eine solche Benennung als eine unzulässige „Politisierung“ privatrechtlicher Beziehungen und als eine Störung der „rein juristischen“, „rein rechtlichen“, „rein wissenschaftlichen“ Erörterung ablehnen, weil für sie die Frage „positivrechtlich“ entschieden ist und die darin liegende politische Entscheidung des Staates von ihnen anerkannt wird. Umgekehrt: zahlreiche Sozialisten der Zweiten Internationale legen Wert darauf, daß man die Zahlungen, zu welchen das bewaffnete Frankreich das entwaffnete Deutschland zwingt, nicht als „Tribute“ bezeichnet, sondern nur von „Reparationen“ spricht. „Reparationen“ scheint juristischer, rechtlicher, friedlicher, unpolemischer und unpolitischer zu sein als „Tribute“. Näher betrachtet ist „Reparationen“ aber noch intensiver polemisch und daher auch politisch, weil dieses Wort ein juristisches und sogar moralisches Unwerturteil politisch benützt, um den besiegten Feind durch die erzwungenen Zahlungen gleichzeitig einer rechtlichen und moralischen Disqualifikation zu unterwerfen. Heute ist die Frage, ob man „Tribute“ oder „Reparationen“ sagen soll, in Deutschland zum Thema eines innerstaatlichen Gegensatzes geworden. In früheren Jahrhunderten gab es eine in gewissem Sinne umgekehrte Kontroverse zwischen dem deutschen Kaiser (König von Ungarn) und dem türkischen Sultan darüber, ob das, was der Kaiser dem Türken zu zahlen hatte, „Pension“ oder „Tribut“ war. Hier legte der Schuldner Wert darauf, daß er nicht Tribut, sondern „Pension“ zahle, der Gläubiger dagegen, daß es „Tribut“ wäre. Damals waren die Worte, wenigstens in den Beziehungen zwi-

auch den Sprachgebrauch des Wortes „politisch“ selbst, gleichgültig, ob man den Gegner als „unpolitisch“ (im Sinne von weltfremd, das Konkrete verfehlend) hinstellt, oder ob man ihn umgekehrt als „politisch“ disqualifizieren und denunzieren will, um sich selbst als „unpolitisch“ (im Sinne von rein sachlich, rein wissenschaftlich, rein moralisch, rein juristisch, rein ästhetisch, rein ökonomisch, oder auf Grund ähnlicher polemischer Reinheiten) über ihn zu erheben. *Zweitens*: In der Ausdrucksweise der innerstaatlichen Tagespolemik wird „politisch“ heute oft gleichbedeutend mit „parteilich“ gebraucht; die unvermeidliche „Unsachlichkeit“ aller politischen Entscheidungen, die nur der Reflex der allem politischen Verhalten immanenten Freund-Feindunterscheidung ist, äußert sich dann in den kümmerlichen Formen und Horizonten der parteilichen Stellenbesetzung und Pfründen-Politik, die daraus entstehende Forderung einer „Entparteilichung“ bedeutet nur Überwindung des *Parteilichen* usw. Die Gleichung: politisch = parteilich ist möglich, wenn der Gedanke einer umfassenden, alle innerpolitischen Parteien und ihre Gegensätzlichkeiten relativierenden politischen Einheit (des „Staates“) seine Kraft verliert und infolgedessen die innerstaatlichen Gegensätze eine stärkere Intensität erhalten als der gemeinsame außenpolitische Gegensatz gegen einen anderen Staat. Wenn innerhalb eines Staates die parteilichen Gegensätze restlos „die“ politischen Gegensätze geworden sind, so ist der äußerste Grad der „innerpolitischen“ Reihe erreicht, d. h. die innerstaatlichen, nicht die außenpolitischen Freund- und Feindgruppierungen sind für die bewaffnete Auseinandersetzung maßgebend. Die reale Möglichkeit des Kampfes, die immer vorhanden sein muß, damit von Politik gesprochen werden kann, bezieht sich bei einem derartigen „Primat der Innenpolitik“ konsequenterweise nicht mehr auf den Krieg zwischen organisierten Völkereinheiten (Staaten oder Imperien), sondern auf den *Bürgerkrieg*.

schen Christen und Türken, anscheinend offener und sachlicher und die juristischen Begriffe vielleicht noch nicht in gleichem Maße zu politischen Zwangsinstrumenten geworden wie heute. Doch fügt Bodinus, der diese Kontroverse erwähnt, (Les six livres de la République, 2. Ausgabe 1580, S. 784) hinzu: meistens wird auch die „Pension“ nur bezahlt, um sich nicht vor anderen Feinden, sondern vor allem vor dem Protektor selbst zu schützen und sich von einer Invasion loszukaufen (pour se racheter de l'invasion).

Denn zum Begriff des Feindes gehört die im Bereich des Realen liegende Eventualität eines Kampfes. Bei diesem Wort ist von allen zufälligen, der geschichtlichen Entwicklung unterworfenen Änderungen der Kriegs- und Waffentechnik abzusehen. Krieg ist bewaffneter Kampf zwischen organisierten politischen Einheiten, Bürgerkrieg bewaffneter Kampf innerhalb einer (dadurch aber problematisch werdenden) organisierten Einheit. Das Wesentliche an dem Begriff der Waffe ist, daß es sich um ein Mittel physischer Tötung von Menschen handelt. Ebenso wie das Wort Feind, ist hier das Wort Kampf im Sinne einer seinsmäßigen Ursprünglichkeit zu verstehen. Es bedeutet nicht Konkurrenz, nicht den „rein geistigen“ Kampf der Diskussion, nicht das symbolische „Ringens“, das schließlich jeder Mensch irgendwie immer vollführt, weil nun einmal das ganze menschliche Leben ein „Kampf“ und jeder Mensch ein „Kämpfer“ ist. Die Begriffe Freund, Feind und Kampf erhalten ihren realen Sinn dadurch, daß sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten. Der Krieg folgt aus der Feindschaft, denn diese ist seinsmäßige Negierung eines anderen Seins. Krieg ist nur die äußerste Realisierung der Feindschaft. Er braucht nichts Alltäglichen, nichts Normales zu sein, auch nicht als etwas Ideales oder Wünschenswertes empfunden zu werden, wohl aber muß er als reale Möglichkeit vorhanden bleiben, solange der Begriff des Feindes seinen Sinn hat.

Es ist also keineswegs so, als wäre das politische Dasein nichts als blutiger Krieg und jede politische Handlung eine militärische Kampfhandlung, als würde ununterbrochen jedes Volk jedem anderen gegenüber fortwährend vor die Alternative Freund oder Feind gestellt, und könnte das politisch Richtige nicht gerade in der Vermeidung des Krieges liegen. Die hier gegebene Definition des Politischen ist weder bellizistisch oder militaristisch, noch imperialistisch, noch pazifistisch. Sie ist auch kein Versuch, den siegreichen Krieg oder die gelungene Revolution als „soziales Ideal“ hinzustellen, denn Krieg oder Revolution sind weder etwas „Soziales“ noch etwas „Ideales“.

\* Rudolf Stämmers neukantianisch begründeter These, daß die „Gemeinschaft frei wollender Menschen“ das „soziale Ideal“ sei, hat Erich Kaufmann (Das Wesen

Der militärische Kampf selbst ist, für sich betrachtet, nicht die „Fortsetzung der Politik mit andern Mitteln“, wie das berühmte Wort von Clausewitz meistens unrichtig zitiert wird<sup>10</sup>, sondern hat, als Krieg, seine eigenen, strategischen, taktischen und anderen Regeln und Gesichtspunkte, die aber sämtlich voraussetzen, daß die politische Entscheidung, wer der Feind ist, bereits vorliegt. Im Kriege treten sich die Gegner meistens offen als solche entgegen, normalerweise sogar durch eine „Uniform“ gekennzeichnet, und die Unterscheidung von Freund und Feind ist deshalb kein politisches Problem mehr, das der kämpfende Soldat zu lösen hätte. Darauf beruht die Richtigkeit des Satzes, den ein englischer Diplomat ausgesprochen hat: der Politiker sei für den Kampf besser geschult als der Soldat, weil der Politiker sein ganzes Leben kämpfe, der Soldat aber nur ausnahmsweise. Der Krieg ist durchaus nicht Ziel und Zweck oder gar Inhalt der Politik, wohl aber ist er die als reale Möglichkeit immer vorhandene Voraus-

des Völkerrchts und die *clausula rebus sic stantibus*, 1911, S. 146) den Satz entgegengestellt: „Nicht die Gemeinschaft frei wollender Menschen, sondern der siegreiche Krieg ist das soziale Ideal: der siegreiche Krieg als das letzte Mittel zu jenem obersten Ziel“ (Teilnahme des Staates an und Selbstbehauptung in der Weltgeschichte). Dieser Satz übernimmt die typisch neukantianisch-liberale Vorstellung „soziales Ideal“, für welche aber Kriege, auch siegreiche Kriege, etwas ganz Inkommensurables und Inkompatibles sind, und kopuliert das mit der Vorstellung des „siegreichen Krieges“, die in der Welt hegelianisch-rankeischer Geschichtsphilosophie beheimatet ist, in der es wiederum keine „sozialen Ideale“ gibt. So bricht die beim ersten Eindruck frappante Antithese in zwei disparate Teile auseinander, und auch die rhetorische Nachdrücklichkeit eines schlagenden Kontrastes kann die strukturelle Inkohärenz nicht verdecken und den gedanklichen Bruch nicht heilen.

<sup>10</sup> Clausewitz (Vom Kriege, III. Teil, Berlin 1834, S. 140) sagt: „Der Krieg ist nichts als eine Fortsetzung des politischen Verkehrs mit Einmischung anderer Mittel.“ Der Krieg ist für ihn ein „bloßes Instrument der Politik“. Das ist er allerdings auch, aber seine Bedeutung für die Erkenntnis des Wesens der Politik ist damit noch nicht erschöpft. Genau betrachtet ist übrigens bei Clausewitz der Krieg nicht etwa eines von vielen Instrumenten, sondern die „ultima ratio“ der Freund- und Feindgruppierung. Der Krieg hat seine eigene „Grammatik“ (d. h. militärtechnische Sondergesetzlichkeit), aber die Politik bleibt sein „Gehirn“, er hat keine „eigene Logik“. Diese kann er nämlich nur aus den Begriffen Freund und Feind gewinnen, und diesen Kern alles Politischen offenbart der Satz S. 141: „Gehört der Krieg der Politik an, so wird er ihren Charakter annehmen. Sobald sie großartiger und mächtiger wird, so wird es auch der Krieg, und das kann bis zu der Höhe steigen, wo der Krieg zu seiner absoluten Gestalt gelangt.“ Auch zahlreiche andere Sätze beweisen, wie sehr jede spezifisch politische Erwägung auf jenen politischen Kategorien beruht, insbesondere z. B. die Ausführungen über Koalitionskriege und Bündnisse, a. a. O., S. 135 ff. und bei H. Rothfels, Carl von Clausewitz, Politik und Krieg, Berlin 1920, S. 198, 202.

setzung, die das menschliche Handeln und Denken in eigenartiger Weise bestimmt und dadurch ein spezifisch politisches Verhalten bewirkt.

- Darum bedeutet das Kriterium der Freund- und Feindunterscheidung auch keineswegs, daß ein bestimmtes Volk ewig der Freund oder Feind eines bestimmten anderen sein müßte, oder daß eine Neutralität nicht möglich oder nicht politisch sinnvoll sein könnte. Nur steht der Begriff der Neutralität, wie jeder politische Begriff, ebenfalls unter dieser letzten Voraussetzung einer realen Möglichkeit der Freund- und Feindgruppierung, und wenn es auf der Erde nur noch Neutralität gäbe, so wäre damit nicht nur der Krieg, sondern auch die Neutralität selbst zu Ende, ebenso wie es mit jeder Politik, auch einer Politik der Vermeidung des Kampfes, zu Ende ist, wenn die reale Möglichkeit von Kämpfen überhaupt entfällt. Maßgebend ist immer nur die Möglichkeit dieses entscheidenden Falles, des wirklichen Kampfes, und die Entscheidung darüber, ob dieser Fall gegeben ist oder nicht.

Daß dieser Fall nur ausnahmsweise eintritt, hebt seinen bestimmenden Charakter nicht auf, sondern begründet ihn erst. Wenn die Kriege heute nicht mehr so zahlreich und alltäglich sind wie früher, so haben sie doch in gleichem oder vielleicht noch stärkerem Maße an überwältigender totaler Wucht zugenommen, wie sie an zahlenmäßiger Häufigkeit und Alltäglichkeit abgenommen haben. Auch heute noch ist der Kriegsfall der „Ernstfall“. Man kann sagen, daß hier, wie auch sonst, gerade der Ausnahmefall eine besonders entscheidende und den Kern der Dinge enthüllende Bedeutung hat. Denn erst im wirklichen Kampf zeigt sich die äußerste Konsequenz der politischen Gruppierung von Freund und Feind. Von dieser extremsten Möglichkeit her gewinnt das Leben der Menschen seine spezifisch politische Spannung.

Eine Welt, in der die Möglichkeit eines solchen Kampfes restlos besiegt und verschwunden ist, ein endgültig pazifizierter Erdball, wäre eine Welt ohne die Unterscheidung von Freund und Feind und infolgedessen eine Welt ohne Politik. Es könnte in ihr mancherlei vielleicht

sehr interessante Gegensätze und Kontraste geben, Konkurrenzen und Intrigen aller Art, aber sinnvollerweise keinen Gegensatz, auf Grund dessen von Menschen das Opfer ihres Lebens verlangt werden könnte und Menschen ermächtigt werden, Blut zu vergießen und andere Menschen zu töten. Auch hier kommt es für die Begriffsbestimmung des Politischen nicht darauf an, ob man eine derartige Welt ohne Politik als Idealzustand herbeiwünscht. Das Phänomen des Politischen läßt sich nur durch die Bezugnahme auf die reale Möglichkeit der Freund- und Feindgruppierung begreifen, gleichgültig, was für die religiöse, moralische, ästhetische, ökonomische Bewertung des Politischen daraus folgt.

Der Krieg als das extremste politische Mittel offenbart die jeder politischen Vorstellung zugrunde liegende Möglichkeit dieser Unterscheidung von Freund und Feind und ist deshalb nur so lange sinnvoll, als diese Unterscheidung in der Menschheit real vorhanden oder wenigstens real möglich ist. Dagegen wäre ein aus „rein“ religiösen, „rein“ moralischen, „rein“ juristischen oder „rein“ ökonomischen Motiven geführter Krieg sinnwidrig. Aus den spezifischen Gegensätzen dieser Gebiete menschlichen Lebens läßt sich die Freund- und Feindgruppierung und deshalb auch ein Krieg nicht ableiten. Ein Krieg braucht weder etwas Frommes, noch etwas moralisch Gutes, noch etwas Rentables zu sein; heute ist er wahrscheinlich nichts von alledem. Diese einfache Erkenntnis wird meistens dadurch verwirrt, daß religiöse, moralische und andere Gegensätze sich zu politischen Gegensätzen steigern und die entscheidende Kampfgruppierung nach Freund oder Feind herbeiführen können. Kommt es aber zu dieser Kampfgruppierung, so ist der maßgebende Gegensatz nicht mehr rein religiös, moralisch oder ökonomisch, sondern politisch. Die Frage ist dann immer nur, ob eine solche Freund- und Feindgruppierung als reale Möglichkeit oder Wirklichkeit vorhanden ist oder nicht, gleichgültig, welche menschlichen Motive stark genug sind, sie zu bewirken.

Nichts kann dieser Konsequenz des Politischen entgehen. Würde die pazifistische Gegnerschaft gegen den Krieg so stark, daß sie die Pazifisten gegen die Nicht-Pazifisten in den Krieg treiben könnte, in einen

„Krieg gegen den Krieg“, so wäre damit bewiesen, daß sie wirklich politische Kraft hat, weil sie stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind zu gruppieren. Ist der Wille, den Krieg zu verhindern, so stark, daß er den Krieg selbst nicht mehr scheut, so ist er eben ein politisches Motiv geworden, d. h. er bejaht, wenn auch nur als extreme Eventualität, den Krieg und sogar den Sinn des Krieges. Gegenwärtig scheint das eine besonders aussichtsreiche Art der Rechtfertigung von Kriegen zu sein. Der Krieg spielt sich dann in der Form des jeweils „endgültig letzten Krieges der Menschheit“ ab. Solche Kriege sind notwendigerweise besonders intensive und unmenschliche Kriege, weil sie, *über das Politische hinausgehend*, den Feind gleichzeitig in moralischen und anderen Kategorien herabsetzen und zum unmenschlichen Scheusal machen müssen, das nicht nur abgewehrt, sondern definitiv *vernichtet* werden muß, *also nicht mehr nur ein in seine Grenzen zurückzuweisender Feind* ist. An der Möglichkeit solcher Kriege zeigt sich aber besonders deutlich, daß der Krieg als reale Möglichkeit heute noch vorhanden ist, worauf es für die Unterscheidung von Freund und Feind und für die Erkenntnis des Politischen allein ankommt.

## 4.

Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren. Das Politische liegt nicht im Kampf selbst, der wiederum seine eigenen technischen, psychologischen und militärischen Gesetze hat, sondern, wie gesagt, in einem von dieser realen Möglichkeit bestimmten Verhalten, in der klaren Erkenntnis der eigenen, dadurch bestimmten Situation und in der Aufgabe, Freund und Feind richtig zu unterscheiden. Eine religiöse Gemeinschaft, die als solche Kriege führt, sei es gegen die Angehörigen anderer religiöser Gemeinschaften, sei es sonstige Kriege, ist über die religiöse Gemeinschaft hinaus eine politische Einheit. Sie ist auch dann eine politische Größe, wenn sie nur in negativem Sinne eine Einwirkungsmöglichkeit auf jenen entscheidenden Vorgang hat, wenn sie in der Lage ist, durch ein Ver-

\*  
Kritik  
an den  
Moralen  
und

bot an ihre Angehörigen Kriege zu verhindern, d. h. die Feindesqualität eines Gegners maßgebend zu verneinen. Dasselbe gilt für eine auf ökonomischer Grundlage beruhende Vereinigung von Menschen, z. B. für einen industriellen Konzern oder für eine Gewerkschaft. Auch eine „Klasse“ im marxistischen Sinn des Wortes hört auf, etwas rein Ökonomisches zu sein und wird eine politische Größe, wenn sie an diesen entscheidenden Punkt gelangt, d. h. wenn sie mit dem Klassen-„Kampf“ Ernst macht und den Klassengegner als wirklichen Feind behandelt und ihn, sei es als Staat gegen Staat, sei es im Bürgerkrieg innerhalb eines Staates, bekämpft. Der wirkliche Kampf spielt sich notwendigerweise dann nicht mehr nach ökonomischen Gesetzen ab, sondern hat — neben den Kampfmethoden im engsten technischen Sinne — seine politischen Notwendigkeiten und Orientierungen, Koalitionen, Kompromisse usw. Bemächtigt sich innerhalb eines Staates das Proletariat der politischen Macht, so ist eben ein proletarischer Staat entstanden, der nicht weniger ein politisches Gebilde ist wie ein Nationalstaat, ein Priester-, Händler- oder Soldatenstaat, ein Beamtenstaat oder irgendeine andere Kategorie politischer Einheit. Gelingt es, die ganze Menschheit nach dem Gegensatz von Proletariat und Bourgeois als Freund und Feind in Proletarier- und Kapitalistenstaaten zu gruppieren und verschwinden darin alle andern Freund- und Feindgruppierungen, so zeigt sich die ganze Realität des Politischen, welche diese zunächst scheinbar „rein“ ökonomischen Begriffe erhalten haben. Reicht die politische Kraft einer Klasse oder sonstigen Gruppe innerhalb eines Volkes nur so weit, daß sie jeden nach außen zu führenden Krieg verhindern kann, ohne selber die Fähigkeit oder den Willen zu haben, die Staatsgewalt zu übernehmen, von sich aus Freund und Feind zu unterscheiden und nötigenfalls Krieg zu führen, so ist die politische Einheit zerstört.

Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen, moralischen und andern Gegensätzen; es bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motive religiöser, nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein können und

zu verschiedenen Zeiten verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken. Die reale Freund-Feindgruppierung ist seismäßig so stark und ausschlaggebend, daß der nichtpolitische Gegensatz in demselben Augenblick, in dem er diese Gruppierung bewirkt, seine bisherigen „rein“ religiösen, „rein“ wirtschaftlichen, „rein“ kulturellen Kriterien und Motive zurückstellt und den völlig neuen, eigenartigen und, von jenem „rein“ religiösen oder „rein“ wirtschaftlichen und andern „reinen“ Ausgangspunkt gesehen, oft sehr inkonsequenten und „irrationalen“ Bedingungen und Folgerungen der nunmehr politischen Situation unterworfen wird. Politisch ist jedenfalls immer die Gruppierung, die sich an dem Ernstfall orientiert. Sie ist deshalb immer die maßgebende menschliche Gruppierung, die politische Einheit infolgedessen immer, wenn sie überhaupt vorhanden ist, die maßgebende Einheit und „souverän“ in dem Sinne, daß die Entscheidung über den maßgebenden Fall, auch wenn das der Ausnahmefall ist, begriffsnotwendig immer bei ihr stehen muß.

Das Wort „Souveränität“ hat hier einen guten Sinn, ebenso wie das Wort „Einheit“. Beides besagt keineswegs, daß jede Einzelheit des Daseins jedes Menschen, der zu einer politischen Einheit gehört, vom Politischen her bestimmt und kommandiert werden müßte, oder daß ein zentralistisches System jede andere Organisation oder Korporation vernichten sollte. Es kann sein, daß wirtschaftliche Rücksichten stärker sind als alles, was die Regierung eines wirtschaftlich angeblich neutralen Staates will; an religiösen Überzeugungen findet die Macht eines konfessionell angeblich neutralen Staates ebenfalls leicht eine Grenze. Das, worauf es ankommt, ist immer nur der Konfliktfall. Sind die wirtschaftlichen, kulturellen oder religiösen Gegenkräfte so stark, daß sie die Entscheidung über den Ernstfall von sich aus bestimmen, so sind sie eben die neue Substanz der politischen Einheit geworden. Sind sie nicht stark genug, um einen gegen ihre Interessen und Prinzipien beschlossenen Krieg zu verhindern, so zeigt sich, daß sie den entscheidenden Punkt des Politischen nicht erreicht haben. Sind sie stark genug, um einen von der staatlichen Leitung gewollten, ihren Interessen oder Prinzipien widersprechenden Krieg zu verhindern, aber nicht stark genug, um selber von sich aus einen Krieg nach

ihrer Entscheidung zu bestimmen, so ist keine einheitliche politische Größe mehr vorhanden. Wie sich das auch immer verhält: infolge der Orientierung an dem möglichen Ernstfall des effektiven Kampfes gegen einen effektiven Feind ist die politische Einheit notwendig entweder die für die Freund- oder Feindgruppierung maßgebende Einheit und in diesem (nicht in irgendeinem absolutistischen) Sinne souverän, oder sie ist überhaupt nicht vorhanden.

Als man erkannte, welche große politische Bedeutung den wirtschaftlichen Vereinigungen innerhalb des Staates zukommt und insbesondere das Anwachsen der Gewerkschaften bemerkte, gegen deren wirtschaftliches Machtmittel, den Streik, die Gesetze des Staates ziemlich machtlos waren, hat man etwas voreilig den Tod und das Ende des Staates proklamiert. Das geschah, soviel ich sehe, als eigentliche Doktrin erst seit 1906 und 1907 bei französischen Syndikalisten<sup>11</sup>. Von Staatstheoretikern, die in diesen Zusammenhang gehören, ist *Duguit* der bekannteste; er hat seit 1901 den Souveränitätsbegriff und die Vorstellung von der Persönlichkeit des Staates zu widerlegen versucht, mit manchen treffenden Argumenten gegen eine unkritische Staatsmetaphysik und die Personifizierungen des Staates, die schließlich nur Residuen aus der Welt des fürstlichen Absolutismus sind, aber im wesentlichen doch den eigentlichen politischen Sinn des Souveränitätsgedankens verfehlend. Ähnliches gilt für die etwas später

<sup>11</sup> „Cette chose énorme... la mort de cet être fantastique, prodigieux, qui a tenu dans l'histoire une place si colossale: l'Etat est mort“ E. Berth, dessen Ideen von Georges Sorel stammen, in *Le Mouvement socialiste*, Oktober 1907, p. 314. Léon Duguit zitiert diese Stelle in seinen Vorträgen *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*, 1. Aufl. 1908; er begnügte sich damit, zu sagen, daß der souveräne und als Person gedachte Staat tot oder am Sterben sei (S. 150: *L'Etat personnel et souverain est mort ou sur le point de mourir*). In Duguits Werk *L'Etat*, Paris 1901, finden sich solche Sätze noch nicht, obwohl die Kritik des Souveränitätsbegriffes schon die gleiche ist. Interessante weitere Beispiele dieser syndikalistischen Diagnose des heutigen Staates bei Esmein, *Droit constitutionnel* (7. Auflage von Nèzard) 1921, I, S. 55 ff., und vor allem in dem besonders interessanten Buch von Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique* 1907. Die syndikalistische Lehre ist auch hinsichtlich ihrer Diagnose des Staates von der marxistischen Konstruktion zu unterscheiden. Für die Marxisten ist der Staat nicht tot oder am Sterben, er ist vielmehr als Mittel zur Herbeiführung der klassen- und erst damit staatenlosen Gesellschaft notwendig und vorläufig noch wirklich; er hat im Sowjetstaat gerade mit Hilfe der marxistischen Doktrin neue Energien und neues Leben erhalten.

in angelsächsischen Ländern aufgetretene sogenannte pluralistische Staatstheorie von G. D. H. Cole und Harold J. Laski<sup>12</sup>. Ihr Pluralismus besteht darin, die souveräne Einheit des Staates, d. h. die politische Einheit zu leugnen und immer wieder hervorzuheben, daß der einzelne Mensch in zahlreichen verschiedenen sozialen Bindungen und Verbindungen lebt: er ist Mitglied einer Religionsgesellschaft, einer Nation, einer Gewerkschaft, einer Familie, eines Sportklubs und vieler anderer „Assoziationen“, die ihn von Fall zu Fall verschieden stark bestimmen und ihn in einer „Pluralität der Treueverpflichtungen und der Loyalitäten“ verpflichten, ohne daß man von einer dieser Assoziationen sagen könnte, sie sei unbedingt maßgebend und souverän. Vielmehr können sich die verschiedenen „Assoziationen“, jede auf einem verschiedenen Gebiet, als die stärksten erweisen, und der Konflikt der Loyalitäts- und Treuebindungen kann nur von Fall zu Fall entschieden werden. Es wäre z. B. denkbar, daß die Mitglieder einer Gewerkschaft, wenn dieser Verband die Parole ausgibt, keine Kirche mehr zu besuchen, trotzdem zur Kirche gehen, aber gleichzeitig eine von der Kirche erlassene Aufforderung, aus der Gewerkschaft auszutreten, ebenfalls nicht befolgen.

An diesem Beispiel ist die Koordinierung von Religionsgesellschaften und Berufsverbänden, die infolge ihres gemeinsamen Gegensatzes gegen den Staat zu einer Allianz von Kirchen und Gewerkschaften werden kann, besonders auffällig. Sie ist typisch für den in angelsächsischen Ländern auftretenden Pluralismus, dessen theoretischer

<sup>12</sup> Eine übersichtliche und plausible Zusammenstellung der Thesen von Cole ist (von ihm selbst formuliert) in den Veröffentlichungen der Aristotelian Society, Bd. XVI (1916), S. 310—325 abgedruckt; die zentrale These lautet auch hier: Die Staaten sind anderen Arten menschlicher Verbände wesensgleich. Von Laskis Schriften seien genannt: *Studies in the Problem of Sovereignty* 1917; *Authority in the Modern State* 1919; *Foundations of Sovereignty* 1921. *A Grammar of Politics* 1925, *Das Recht und der Staat*, Zeitschr. für öffentl. Recht, Bd. X (1930), S. 1—25. Weitere Literatur bei Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism*, London 1927; zur Kritik dieses Pluralismus: W. Y. Elliott in *The American Political Science Review* XVIII (1924), S. 251 f., und *The pragmatic Revolt in Politics*, New York 1928; Carl Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, Kant-Studien XXXV (1930), S. 28—42. Über die pluralistische Aufspaltung des heutigen deutschen Staates und die Entwicklung des Parlaments zum Schauplatz eines pluralistischen Systems: Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen 1931, S. 73 f.

Ausgangspunkt, neben Gierkes Genossenschaftstheorie, vor allem auch das Buch von J. Neville Figgis über die Kirchen im modernen Staate (1913) gewesen ist<sup>13</sup>. Der geschichtliche Vorgang, auf den Laski immer wieder zurückkommt und der auf ihn offenbar einen großen Eindruck gemacht hat, ist Bismarcks gleichzeitiges und gleich erfolgloses Vorgehen gegen die katholische Kirche und die Sozialisten. Im „Kulturkampf“ gegen die römische Kirche zeigte sich, daß selbst ein Staat von der ungebrochenen Kraft des Bismarckschen Reiches nicht absolut souverän und allmächtig war; ebensowenig hat dieser Staat in seinem Kampf gegen die sozialistische Arbeiterschaft gesiegt oder wäre er auf wirtschaftlichem Gebiet imstande gewesen, den Gewerkschaften die im „Streikrecht“ liegende Macht aus der Hand zu nehmen.

Diese Kritik trifft in weitem Maße zu. Die Wendungen von der „Allmacht“ des Staates sind in der Tat oft nur oberflächliche Säkula-

<sup>13</sup> Figgis, *Churches in the modern State*, London 1913, der übrigens S. 249 berichtet, daß Maitland, dessen rechtsgeschichtliche Untersuchungen ebenfalls auf die Pluralisten eingewirkt haben, über Gierkes Deutsches Genossenschaftsrecht (vgl. oben S. 25) äußerte, es sei das größte Buch, das er jemals gelesen habe (the greatest book he had ever read) sagt, der mittelalterliche Streit zwischen Kirche und Staat, d. h. Papst und Kaiser, noch genauer: dem Klerikerstand und den weltlichen Ständen, sei nicht ein Kampf zweier „Gesellschaften (societies)“, sondern ein Bürgerkrieg innerhalb derselben sozialen Einheit gewesen; heute dagegen seien es zwei Gesellschaften, *duo populi*, die sich hier gegenüberstehen. Das trifft meiner Ansicht nach zu. Denn während in der Zeit vor dem Schisma die Beziehung von Papst und Kaiser noch auf die Formel gebracht werden konnte, daß der Papst die *auctoritas*, der Kaiser die *potestas* habe, demnach eine Verteilung innerhalb derselben Einheit vorliege, hält die katholische Lehre seit dem 12. Jahrhundert daran fest, daß Kirche und Staat zwei *societates*, und zwar sogar die beiden *societates perfectae* (jede in ihrem Bereich souverän und autark) sind, wobei auf der Seite der Kirche natürlich nur eine einzige Kirche als *societas perfecta* anerkannt wird, während auf der staatlichen Seite heute eine Pluralität (wenn nicht eine Unzahl) von *societates perfectae* erscheint, deren „Perfektheit“ allerdings durch ihre große Anzahl sehr problematisch wird. Eine überaus klare Zusammenfassung der katholischen Lehre gibt Paul Simon in dem Aufsatz Staat und Kirche (Deutsches Volkstum, Hamburg, Augustheft 1931, S. 576—596). Die für die angelsächsische pluralistische Lehre typische Koordinierung von Kirchen und Gewerkschaften ist in der katholischen Theorie natürlich undenkbar; ebensowenig könnte die katholische Kirche sich mit einer Gewerkschafts-Internationale als wesensgleich behandeln lassen. Tatsächlich dient die Kirche, wie Elliot treffend bemerkt, Laski nur als „stalking horse“ für die Gewerkschaften. Im übrigen fehlt es leider sowohl auf katholischer Seite wie auch bei jenen Pluralisten an einer klaren und gründlichen Erörterung der beiderseitigen Theorien und ihrer gegenseitigen Beziehungen.

risierungen der theologischen Formeln von der Omnipotenz Gottes und die deutsche Lehre des 19. Jahrhunderts von der „Persönlichkeit“ des Staates ist teils eine polemische, gegen die Persönlichkeit des „absoluten“ Fürsten gerichtete Antithese, teils eine in den Staat als „höheren Dritten“ ausweichende Ablenkung des Dilemmas: Fürsten- oder Volkssouveränität. Aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet, welche „soziale Einheit“ (wenn ich einmal hier den ungenauen, liberalen Begriff des „Sozialen“ übernehmen darf) den Konfliktfall entscheidet und die maßgebende Gruppierung nach Freund und Feind bestimmt. Weder eine Kirche, noch eine Gewerkschaft, noch ein Bündnis von beiden hätte einen Krieg, den das Deutsche Reich unter Bismarck führen wollte, verboten oder verhindert. Natürlich konnte Bismarck dem Papst nicht den Krieg erklären, aber nur weil der Papst selber kein *jus belli* mehr hatte; und auch die sozialistischen Gewerkschaften dachten nicht daran, als „partie belligérante“ aufzutreten. Es wäre jedenfalls keine Instanz denkbar gewesen, die einer den Ernstfall betreffenden Entscheidung der damaligen deutschen Regierung hätte entgetreten können oder wollen, ohne damit selber politischer Feind und von allen Konsequenzen dieses Begriffes getroffen zu werden, und umgekehrt stellte sich weder die Kirche noch eine Gewerkschaft zum Bürgerkrieg<sup>14</sup>. Das genügt, um einen vernünftigen Begriff von Souveränität und Einheit zu begründen. Die politische Einheit ist eben ihrem Wesen nach die maßgebende Einheit, gleichgültig aus welchen Kräften sie ihre letzten psychischen Motive zieht. Sie existiert oder sie existiert nicht. Wenn sie existiert, ist sie die höchste, d. h. im entscheidenden Fall bestimmende Einheit.

<sup>14</sup> Weil Laski auch auf die Kontroverse der englischen Katholiken mit Gladstone Bezug nimmt, seien hier folgende Sätze des späteren Kardinals Newman aus dessen Brief an den Herzog von Norfolk (1874, über Gladstones Schrift „Die vatikanischen Dekrete in ihrer Bedeutung für die Untertanentreue“) zitiert: „Nehmen wir an, England wolle seine Panzerschiffe zur Unterstützung Italiens gegen den Papst und seine Verbündeten abgeben lassen, so würden gewiß die englischen Katholiken darüber sehr entrüstet sein, würden noch vor Beginn des Krieges für den Papst Partei ergreifen und alle verfassungsmäßigen Mittel zur Verhinderung des Krieges anwenden; doch wer glaubt, daß, wenn einmal der Krieg entbrannt ist, ihre Handlungsweise in etwas anderem als in Gebeten und Bemühungen um dessen Beendigung bestehen würde? Mit welchem Grunde könnte man behaupten, daß sie sich zu irgendeinem Schritt verräterischer Natur verstehen würden?“

Daß der *Staat* eine Einheit ist, und zwar die maßgebende Einheit, beruht auf seinem politischen Charakter. Eine pluralistische Theorie ist entweder die Staatstheorie eines durch einen Föderalismus sozialer Verbände zur Einheit gelangenden Staates oder aber nur eine Theorie der Auflösung oder Widerlegung des Staates. Wenn sie dessen Einheit bestreitet und ihn als „politische Assoziation“ wesensgleich neben andere, z. B. religiöse oder ökonomische Assoziationen stellt, so muß sie vor allem die Frage nach dem spezifischen Inhalt des Politischen beantworten. Man findet aber in keinem der vielen Bücher Laskis eine bestimmte Definition des Politischen, obwohl immer von Staat, Politik, Souveränität und „Government“ die Rede ist. Der Staat verwandelt sich einfach in eine Assoziation, die mit andern Assoziationen konkurriert; er wird eine *Gesellschaft* neben und zwischen manchen anderen Gesellschaften, die innerhalb oder außerhalb des Staates bestehen. Das ist der „Pluralismus“ dieser Staatstheorie, deren ganzer Scharfsinn sich gegen die früheren Übersteigerungen des Staates, gegen seine „Hoheit“ und seine „Persönlichkeit“, gegen sein „Monopol“ der höchsten Einheit richtet, während unklar bleibt, was nunmehr die politische Einheit überhaupt noch sein soll. Bald erscheint sie in alter, liberaler Weise als bloßer Diener der wesentlich ökonomisch bestimmten Gesellschaft, bald dagegen pluralistisch als eine besondere Art Gesellschaft, d. h. eine Assoziation neben anderen Assoziationen, bald endlich als das Produkt eines Föderalismus sozialer Verbände oder eine Art Dach-Assoziation der Assoziationen. Es müßte aber vor allem erklärt werden, aus welchem Grunde die Menschen neben den religiösen, kulturellen, ökonomischen und anderen Assoziationen auch noch eine politische Assoziation, eine „governmental association“ bilden und worin der spezifisch politische Sinn dieser letzten Art Assoziation besteht. Hier ist eine sichere und deutliche Linie des Gedankenganges nicht zu erkennen, und als letzter, umfassender, durchaus monistisch-universaler und keineswegs pluralistischer Begriff erscheint bei Cole die „society“, bei Laski die „humanity“.

Diese pluralistische Staatstheorie ist vor allem in sich selber pluralistisch, d. h. sie hat kein einheitliches Zentrum, sondern zieht ihre gedanklichen Motive aus ganz verschiedenen Ideenkreisen (Religion,

Wirtschaft, Liberalismus, Sozialismus usw.); sie ignoriert den zentralen Begriff jeder Staatslehre, das Politische, und erörtert nicht einmal die Möglichkeit, daß der Pluralismus der Verbände zu einer föderalistisch aufgebauten politischen Einheit führen könnte; sie bleibt ganz in einem liberalen Individualismus stecken, weil sie schließlich nichts anderes tut, als im Dienste des freien Individuums und seiner freien Assoziationen die eine Assoziation gegen die andere auszuspielen, wobei alle Fragen und Konflikte vom Individuum aus entschieden werden. In Wahrheit gibt es keine politische „Gesellschaft“ oder „Assoziation“, es gibt nur eine politische Einheit, eine politische „Gemeinschaft“. Die reale Möglichkeit der Gruppierung von Freund und Feind genügt, um über das bloß Gesellschaftlich-Assoziative hinaus eine maßgebende Einheit zu schaffen, die etwas spezifisch anderes und gegenüber den übrigen Assoziationen etwas Entscheidendes ist<sup>15</sup>. Entfällt diese Einheit selbst in der Eventualität, so entfällt auch das Politische selbst. Nur so lange das Wesen des Politischen nicht erkannt oder nicht beachtet wird, ist es möglich, eine politische „Assoziation“ pluralistisch neben eine religiöse, kulturelle, ökonomische oder andere Assoziation zu stellen und sie mit ihnen in Konkurrenz treten zu lassen. Aus dem Begriff des Politischen ergeben sich allerdings, wie unten (unter 6) gezeigt werden soll, pluralistische Konsequenzen, aber nicht in dem Sinne, daß *innerhalb* ein und derselben politischen Einheit an die Stelle der maßgebenden Freund- und Feindgruppierung ein Pluralismus treten könnte, ohne daß mit der Einheit auch das Politische selbst zerstört wäre.

## 5.

Zum Staat als einer wesentlich politischen Einheit gehört das *jus belli*, d. h. die reale Möglichkeit, im gegebenen Fall kraft eigener Entscheidung den Feind zu bestimmen und ihn zu bekämpfen. Mit welchen technischen Mitteln der Kampf geführt wird, welche Heeresorganisation besteht, wie groß die Aussichten sind, den Krieg zu gewinnen, ist hier gleichgültig, solange das politisch einige Volk bereit

<sup>15</sup> „Wir können sagen, daß sich am Tage der Mobilisierung die Gesellschaft, die bis dahin bestand, in eine Gemeinschaft umformte“, E. Lederer, Archiv f. Soz.-Wiss. 39 (1915), S. 349.

Cole in  
Laski  
folgen die  
Kulturelle  
Humanität  
etc  
des  
18  
Hus



ist, für seine Existenz und seine Unabhängigkeit zu kämpfen, wobei es kraft eigener Entscheidung bestimmt, worin seine Unabhängigkeit und Freiheit besteht. Die Entwicklung der militärischen Technik scheint dahin zu führen, daß vielleicht nur noch wenige Staaten übrigbleiben, denen ihre industrielle Macht es erlaubt, einen aussichtsreichen Krieg zu führen, während kleinere und schwächere Staaten freiwillig oder notgedrungen auf das *jus belli* verzichten, wenn es ihnen nicht gelingt, durch eine richtige Bündnispolitik ihre Selbständigkeit zu wahren. Mit dieser Entwicklung ist nicht bewiesen, daß Krieg, Staat und Politik überhaupt aufgehört haben. Jede der zahllosen Änderungen und Umwälzungen der menschlichen Geschichte und Entwicklung hat neue Formen und neue Dimensionen der politischen Gruppierung hervorgebracht, früher bestehende politische Gebilde vernichtet, Außenkriege und Bürgerkriege hervorgerufen und die Zahl der organisierten politischen Einheiten bald vermehrt und bald vermindert.

Der Staat als die maßgebende politische Einheit hat eine ungeheure Befugnis bei sich konzentriert: die Möglichkeit Krieg zu führen und damit offen über das Leben von Menschen zu verfügen. Denn das *jus belli* enthält eine solche Verfügung; es bedeutet die doppelte Möglichkeit: von Angehörigen des eigenen Volkes Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft zu verlangen, und auf der Feindesseite stehende Menschen zu töten. Die Leistung eines normalen Staates besteht aber vor allem darin, *innerhalb* des Staates und seines Territoriums eine vollständige Befriedung herbeizuführen, „Ruhe, Sicherheit und Ordnung“ herzustellen und dadurch die *normale* Situation zu schaffen, welche die Voraussetzung dafür ist, daß Rechtsnormen überhaupt gelten können, weil jede Norm eine normale Situation voraussetzt und keine Norm für eine ihr gegenüber völlig abnorme Situation Geltung haben kann.

Diese Notwendigkeit innerstaatlicher Befriedung führt in kritischen Situationen dazu, daß der Staat als politische Einheit von sich aus, solange er besteht, auch den „innern Feind“ bestimmt. In allen Staaten gibt es deshalb in irgendeiner Form das, was das Staatsrecht der griechischen Republiken als *πολέμιος*-Erklärung, das römische Staats-

recht als *hostis*-Erklärung kannte, schärfere oder mildere, ipso facto eintretende oder auf Grund von Sondergesetzen justizförmig wirksame, offene oder in generellen Umschreibungen versteckte Arten der Achtung, des Bannes, der Proskription, Friedloslegung, *hors-la-loi*-Setzung, mit einem Wort, der innerstaatlichen *Feinderklärung*. Das ist, je nach dem Verhalten des zum Staatsfeind Erklärten, das Zeichen des Bürgerkrieges, d. h. der Auflösung des Staates als einer in sich befriedeten, territorial in sich geschlossenen und für Fremde undurchdringlichen, organisierten politischen Einheit. Durch den Bürgerkrieg wird dann das weitere Schicksal dieser Einheit entschieden. Für einen konstitutionellen bürgerlichen Rechtsstaat gilt das, trotz aller verfassungsgesetzlichen Bindungen des Staates, nicht weniger sondern eher noch selbstverständlicher als für jeden andern Staat. Denn im „Verfassungsstaat“ ist, wie Lorenz von Stein sagt, die Verfassung „der Ausdruck der gesellschaftlichen Ordnung, die Existenz der staatsbürgerlichen Gesellschaft selber. So wie sie angegriffen wird, muß sich daher der Kampf außerhalb der Verfassung und des Rechts, also mit der Gewalt der Waffen entscheiden.“

Aus der griechischen Geschichte dürfte das Psephisma des Demophantos das berühmteste Beispiel sein; dieser Volksbeschluß, den das athenische Volk nach der Vertreibung der Vierhundert im Jahre 410 v. Chr. faßte, erklärte von jedem, der die athenische Demokratie aufzulösen unternahm, daß er „ein Feind der Athener sei“ (*πολέμιος ἔστω Ἀθηναίων*); weitere Beispiele und Literatur bei Busolt-Swoboda, Griechische Staatskunde, 3. Aufl. 1920, S. 231, 532; über die jährliche Kriegserklärung der spartanischen Ephoren an die innerhalb des Staates lebenden Heloten ebenda S. 670. Über die *hostis*-Erklärung im römischen Staatsrecht: Mommsen, Röm. Staatsrecht III, S. 1240 f.; über die Proskriptionen ebenda und II, S. 735 f.; über Friedlosigkeit, Acht und Bann neben den bekannten Lehrbüchern der deutschen Rechtsgeschichte vor allem Ed. Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters 1909. Aus der Praxis der Jakobiner und des Comité de salut public finden sich zahlreiche Beispiele einer *hors-la-loi*-Erklärung in Aulards Geschichte der französischen Revolution; hervorzuheben ist ein von E. Friesenhahn, Der politische Eid, 1928, S. 16, zitierter Bericht des Comité de salut public: „Depuis le peuple français a manifesté sa volonté tout ce qui lui est opposé est hors le souverain; tout ce qui est hors le souverain, est ennemi... Entre le peuple et ses ennemis il n'y a plus rien de commun que le glaive.“ Eine Friedloslegung kann auch in der Weise vorgenommen werden, daß für Angehörige bestimmter Religionen oder Parteien der Mangel friedlicher oder legaler Gesinnung vermutet wird. Hierfür finden sich in der politischen Geschichte der Ketzer und Häretiker zahllose Beispiele, für welche folgende Argumentation des Nicolas de Vernul (de

una et diversa religione 1646) charakteristisch ist: Den Ketzer darf man auch dann nicht im Staate dulden, wenn er friedlich (*pacifique*) ist, denn Menschen wie Ketzer können gar nicht friedlich sein (zitiert bei H. J. Elias, *L'Église et l'état*, *Revue belge de philologie et d'histoire*, V (1927), Heft 2/3). Die abgeschwächten Formen der *hostis*-Erklärungen sind zahlreich und verschiedenartig: Konfiskationen, Expatriierungen, Organisations- und Versammlungsverbote, Ausschluß von öffentlichen Ämtern usw. — Die vorhin zitierte Stelle Lorenz von Steins findet sich in seiner Schilderung der politisch-gesellschaftlichen Entwicklung der Restauration und des Julikönigtums in Frankreich, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, Bd. I: *Der Begriff der Gesellschaft*, Ausgabe von G. Salomon, S. 494.

Die Befugnis, in der Form eines Strafurteils über Leben und Tod eines Menschen zu verfügen, das *jus vitae ac necis*, kann auch einer anderen, innerhalb der politischen Einheit bestehenden Verbindung, etwa der Familie oder dem Familienhaupt zustehen, nicht aber, solange die politische Einheit als solche vorhanden ist, das *jus belli* oder das Recht der *hostis*-Erklärung. Auch ein Recht der Blutrache zwischen den Familien oder Sippen müßte wenigstens während eines Krieges suspendiert werden, wenn überhaupt eine politische Einheit bestehen soll. Ein menschlicher Verband, der auf diese Konsequenzen der politischen Einheit verzichten wollte, wäre kein politischer Verband, denn er würde auf die Möglichkeit verzichten, maßgebend darüber zu entscheiden, wen er als Feind betrachtet und behandelt. Durch diese Macht über das physische Leben der Menschen erhebt sich die politische Gemeinschaft über jede andere Art von Gemeinschaft oder Gesellschaft. Innerhalb der Gemeinschaft können dann wieder Untergebilde sekundär politischen Charakters bestehen mit eigenen oder übertragenen Befugnissen, selbst mit einem auf die Angehörigen einer engeren Gruppe beschränkten *jus vitae ac necis*.

Eine religiöse Gemeinschaft, eine Kirche, kann von ihrem Angehörigen verlangen, daß er für seinen Glauben sterbe und den Märtyrertod erleide, aber nur seines eigenen Seelenheils wegen, nicht für die kirchliche Gemeinschaft als ein im Diesseits stehendes Machtgebilde; sonst wird sie zu einer politischen Größe; ihre heiligen Kriege und Kreuzzüge sind Aktionen, die auf einer Feindentscheidung beruhen wie andere Kriege. In einer ökonomisch bestimmten Gesellschaft, deren Ordnung, d. h. berechenbares Funktionieren im Bereich wirtschaftlicher Kategorien vor sich geht, kann unter keinem denkbaren

Gesichtspunkt verlangt werden, daß irgendein Mitglied der Gesellschaft im Interesse des ungestörten Funktionierens sein Leben opfere. Mit ökonomischen Zweckmäßigkeiten eine solche Forderung zu begründen, wäre namentlich ein Widerspruch gegen die individualistischen Prinzipien einer liberalen Wirtschaftsordnung und aus den Normen oder Idealen einer autonom gedachten Wirtschaft niemals zu rechtfertigen. Der einzelne Mensch mag freiwillig sterben, wofür er will; das ist, wie alles Wesentliche in einer individualistisch-liberalen Gesellschaft, durchaus „Privatsache“ d. h. Sache seiner freien, nicht-kontrollierten, keinen andern als den Frei-sich-Entschließenden selbst angehenden Entschließung.

Die ökonomisch funktionierende Gesellschaft hat Mittel genug, den in der wirtschaftlichen Konkurrenz Unterlegenen und Erfolglosen oder gar einen „Störer“ außerhalb ihres Kreislaufs zu stellen und ihn auf eine nichtgewaltsame, „friedliche“ Art unschädlich zu machen, konkret gesprochen, ihn, wenn er sich nicht freiwillig fügt, verhungern zu lassen; einem rein kulturellen oder zivilisatorischen Gesellschaftssystem wird es nicht an „sozialen Indikationen“ fehlen, um sich unerwünschter Gefährdungen oder unerwünschten Zuwachses zu entledigen. Aber kein Programm, kein Ideal, keine Norm und keine Zweckhaftigkeit verleiht ein Verfügungsrecht über das physische Leben anderer Menschen. Von den Menschen im Ernst zu fordern, daß sie Menschen töten und bereit sind, zu sterben, damit Handel und Industrie der Überlebenden blühe oder die Konsumkraft der Enkel gedeihe, ist grauenhaft und verrückt. Den Krieg als Menschenmord verfluchen und dann von den Menschen zu verlangen, daß sie Krieg führen und im Kriege töten und sich töten lassen, damit es „nie wieder Krieg“ gebe, ist ein manifester Betrug. Der Krieg, die Todesbereitschaft kämpfender Menschen, die physische Tötung von andern Menschen, die auf der Seite des Feindes stehen, alles das hat keinen normativen, sondern nur einen existenziellen Sinn, und zwar in der Realität einer Situation des wirklichen Kampfes gegen einen wirklichen Feind, nicht in irgendwelchen Idealen, Programmen oder Normativitäten. Es gibt keinen rationalen Zweck, keine noch so richtige Norm, kein noch so vorbildliches Programm, kein noch so schönes soziales

Ideal, keine Legitimität oder Legalität, die es rechtfertigen könnte, daß Menschen sich gegenseitig dafür töten. Wenn eine solche physische Vernichtung menschlichen Lebens nicht aus der seinsmäßigen Behauptung der eigenen Existenzform gegenüber einer ebenso seinsmäßigen Verneinung dieser Form geschieht, so läßt sie sich eben nicht rechtfertigen. Auch mit ethischen und juristischen Normen kann man keinen Krieg begründen. Gibt es wirklich Feinde in der seinsmäßigen Bedeutung, wie es hier gemeint ist, so ist es sinnvoll, aber nur politisch sinnvoll, sie nötigenfalls physisch abzuwehren und mit ihnen zu kämpfen.

Daß die Gerechtigkeit nicht zum Begriff des Krieges gehört, ist seit Grotius im allgemeinen anerkannt<sup>16</sup>. Die Konstruktionen, die einen gerechten Krieg fordern, dienen gewöhnlich selbst wieder einem politischen Zweck. Von einem politisch geeinten Volk verlangen, daß es nur aus einem gerechten Grunde Krieg führe, ist nämlich entweder etwas ganz Selbstverständliches, wenn es heißt, daß nur gegen einen wirklichen Feind Krieg geführt werden soll; oder aber es versteckt sich dahinter das politische Bestreben, die Verfügung über das jus belli in andere Hände zu spielen und Gerechtigkeitsnormen zu finden, über deren Inhalt und Anwendung im Einzelfall nicht der Staat selbst entscheidet, sondern irgendein anderer Dritter, der auf solche Weise bestimmt, wer der Feind ist. Solange ein Volk in der Sphäre des Politischen existiert, muß es, wenn auch nur für den extremsten Fall — über dessen Vorliegen es aber selbst entscheidet — die Unterscheidung von Freund und Feind selber bestimmen. Darin liegt das Wesen seiner politischen Existenz. Hat es nicht mehr die Fähigkeit oder den Willen zu dieser Unterscheidung, so hört es auf, politisch zu existieren. Läßt es sich von einem Fremden vorschreiben, wer sein Feind ist und gegen wen es kämpfen darf oder nicht, so ist es kein politisch freies Volk mehr und einem andern politischen System ein- oder untergeordnet. Ein Krieg hat seinen Sinn nicht darin, daß er für Ideale oder

<sup>16</sup> De jure belli ac pacis, 1. I, c. I, N. 2: „Justitiam in definitione (sc. belli) non includo.“ In der mittelalterlichen Scholastik galt der Krieg gegen die Ungläubigen als bellum justum (demnach als Krieg, nicht als „Exekution“, „friedliche Maßnahme“ oder „Sanktion“).

Rechtsnormen, sondern darin, daß er gegen einen wirklichen Feind geführt wird. Alle Trübungen dieser Kategorie von Freund und Feind erklären sich aus der Vermengung mit irgendwelchen Abstraktionen oder Normen.

Ein politisch existierendes Volk kann also nicht darauf verzichten, gegebenenfalls Freund und Feind durch eigene Bestimmung auf eigene Gefahr zu unterscheiden. Es kann feierlich die Erklärung abgeben, daß es den Krieg als Mittel für die Lösung internationaler Streitfälle verdammt und auf ihn „als Werkzeug nationaler Politik“ verzichtet, wie das im sogenannten Kellogg-Pakt 1928 geschehen ist<sup>17</sup>. Damit hat es weder auf den Krieg als Werkzeug internationaler Politik verzichtet (und ein der internationalen Politik dienender Krieg kann schlimmer sein als der Krieg, der nur einer nationalen Politik dient), noch den Krieg überhaupt „verdammt“ oder „geächtet“. Erstens steht eine solche Erklärung ganz unter bestimmten Vorbehalten, die sich, ausgesprochen oder unausgesprochen, von selbst verstehen, z. B. dem Vorbehalt eigener staatlicher Existenz und der Selbstverteidigung, dem Vorbehalt der bestehenden Verträge, des Rechtes auf freie und unabhängige Weiterexistenz usw.; zweitens sind diese Vorbehalte,

<sup>17</sup> Die amtliche deutsche Übersetzung (Reichsgesetzblatt 1929, II, S. 97) sagt „den Krieg als Mittel für die Lösung internationaler Streitfälle verurteilen“, während der amerikanisch-englische Text von condemn, der französische von condamner spricht. Der Text des Kellogg-Pakts vom 27. August 1929 ist mit den wichtigsten Vorbehalten — Englands nationale Ehre, Selbstverteidigung, Völkerbundsatzung und Locarno, Wohlfahrt und Unversehrtheit von Gebieten wie Ägypten, Palästina usw.; Frankreich: Selbstverteidigung, Völkerbundsatzung, Locarno und Neutralitätsverträge, vor allem auch Einhaltung des Kellogg-Paktes selbst; Polen: Selbstverteidigung, Einhaltung des Kellogg-Paktes selbst, Völkerbundsatzung — abgedruckt in dem Quellenheft: Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung, Teubners Quellensammlung für den Geschichtsunterricht, IV 13, Leipzig 1930. Das allgemeine juristische Problem der Vorbehalte hat noch keine systematische Behandlung gefunden, nicht einmal dort, wo in ausführlichen Darlegungen die Heiligkeit der Verträge und der Satz *pacta sunt servanda* erörtert worden sind. Ein überaus beachtenswerter Anfang für die bisher fehlende wissenschaftliche Behandlung findet sich aber bei Carl Bilfinger, Betrachtungen über politisches Recht, Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht, Bd. I, S. 57 f., Berlin 1929. Zu dem allgemeinen Problem einer pazifizierten Menschheit vgl. die im Text folgenden Ausführungen unter 6; darüber, daß der Kellogg-Pakt den Krieg nicht verbietet, sondern sanktioniert, vgl. Borchardt, The Kellogg Treaties sanction war, Zeitschr. f. ausl. öffentl. Recht 1929, S. 126 f., und Arthur Wegner, Einführung in die Rechtswissenschaft II (Götschen Nr. 1048), S. 109 f.

Wann ist  
der Krieg  
"sinn-  
voll"?

was ihre logische Struktur angeht, nicht etwa bloße Ausnahmen von der Norm, sondern sie geben der Norm überhaupt erst ihren konkreten Inhalt, es sind keine Ausnahmen vorbehaltende peripherische Einschränkungen der Verpflichtung, sondern normgebende Vorbehalte, ohne welche die Verpflichtung inhaltlos ist; drittens entscheidet, solange ein unabhängiger Staat vorhanden ist, dieser Staat kraft seiner Unabhängigkeit für sich selbst darüber, ob der Fall eines solchen Vorbehalts (Selbstverteidigung, Angriff des Gegners, Verletzung bestehender Verträge einschließlich des Kellogg-Paktes selbst usw.) gegeben ist oder nicht; viertens endlich kann man „den Krieg“ überhaupt nicht „ächtchen“, sondern nur bestimmte Menschen, Völker, Staaten, Klassen, Religionen usw., die durch eine „Ächtung“ zum Feind erklärt werden sollen. So hebt auch die feierliche „Ächtung des Krieges“ die Freund-Feindunterscheidung nicht auf, sondern gibt ihr durch neue Möglichkeiten einer internationalen *hostis*-Erklärung neuen Inhalt und neues Leben.

Entfällt diese Unterscheidung, so entfällt das politische Leben überhaupt. Es steht einem politisch existierenden Volk keineswegs frei, durch beschwörende Proklamationen dieser schicksalvollen Unterscheidung zu entgehen. Erklärt ein Teil des Volkes, keinen Feind mehr zu kennen, so stellt er sich nach Lage der Sache auf die Seite der Feinde und hilft ihnen, aber die Unterscheidung von Freund und Feind ist damit nicht aufgehoben. Behaupten die Bürger eines Staates von sich, daß sie persönlich keine Feinde haben, so hat das mit dieser Frage nichts zu tun, denn ein Privatmann hat keine politischen Feinde; er kann mit solchen Erklärungen höchstens sagen wollen, daß er sich aus der politischen Gesamtheit, zu welcher er seinem Dasein nach gehört, herausstellen und nur noch als Privatmann leben möchte<sup>18</sup>. Es wäre ferner ein Irrtum zu glauben, ein einzelnes Volk könnte durch eine Freundschaftserklärung an alle Welt oder dadurch, daß es sich

<sup>18</sup> Dann ist es Sache des politischen Gemeinwesens, diese Art nicht öffentlichen, politisch desinteressierten Sonder-Seins irgendwie (durch fremdenrechtliche Privilegierungen, organisierte Absonderungen, Exterritorialität, Aufenthaltserlaubnisse und Konzessionen, Metölkengesetzgebung oder sonstwie) zu regeln. Zu dem Streben nach einem risikolos unpolitischen Dasein (*Definition des bourgeois*) vgl. die Äußerung Hegels unten S. 63.

freiwillig entwaffnet, die Unterscheidung von Freund und Feind beiseitigen. Auf diese Weise wird die Welt nicht entpolitisiert und nicht in einen Zustand reiner Moralität, reiner Rechtllichkeit oder reiner Wirtschaftlichkeit versetzt. Wenn ein Volk die Mühen und das Risiko der politischen Existenz fürchtet, so wird sich eben ein anderes Volk finden, das ihm diese Mühen abnimmt, indem es seinen „Schutz gegen äußere Feinde“ und damit die politische Herrschaft übernimmt; der Schutzherr bestimmt dann den Feind, kraft des ewigen Zusammenhangs von Schutz und Gehorsam.

Auf diesem Prinzip beruht nicht nur die feudale Ordnung und Beziehung von Lehnsherr und Vasall, Führer und Gefolgsmann, Patron und Klientel, die es nur besonders deutlich und offen hervortreten läßt und nicht verschleiert, sondern es gibt keine Über- und Unterordnung, keine vernünftige Legitimität oder Legalität ohne den Zusammenhang von Schutz und Gehorsam. Das *protego ergo oblige* ist das *cogito ergo sum* des Staates, und eine Staatslehre, die sich dieses Satzes nicht systematisch bewußt wird, bleibt ein unzulängliches Fragment. Hobbes hat es (am Schluß der englischen Ausgabe von 1651, S. 396) als den eigentlichen Zweck seines „Leviathan“ bezeichnet, die „mutual relation between Protection and Obedience“ den Menschen wieder vor Augen zu führen, deren unverbrüchliche Beobachtung durch die menschliche Natur wie durch göttliches Recht gefordert werde.

Hobbes hat diese Wahrheit in den schlimmen Zeiten des Bürgerkriegs erfahren, weil dann alle die legitimistischen und normativistischen Illusionen entfallen, mit denen sich die Menschen in Zeiten ungetrübter Sekurität über politische Wirklichkeiten gern hinwegtäuschen. Sind innerhalb eines Staates organisierte Parteien imstande, ihren Angehörigen mehr Schutz zu gewähren als der Staat, so wird der Staat bestenfalls ein Annex dieser Parteien, und der einzelne Staatsbürger weiß, wem er zu gehorchen hat. Das kann eine „pluralistische Staatstheorie“ rechtfertigen, wie sie oben (unter 4) behandelt worden ist. In außenpolitischen und zwischenstaatlichen Beziehungen tritt die elementare Richtigkeit dieses Schutz-Gehorsam-Axioms noch deutlicher zutage: das völkerrechtliche Protektorat, der hegemonische Staatenbund oder Bundesstaat, Schutz- und Garantieverträge mannigfacher Art finden darin ihre einfachste Formel.

Es wäre tölpelhaft zu glauben, ein wehrloses Volk habe nur noch Freunde, und eine krapulose Berechnung, der Feind könnte vielleicht durch Widerstandslosigkeit gerührt werden. Daß die Menschen durch einen Verzicht auf jede ästhetische oder wirtschaftliche Produktivität die Welt z. B. in einen Zustand reiner Moralität überführen könnten, wird niemand für möglich halten; aber noch viel weniger könnte ein Volk durch den Verzicht auf jede politische Entscheidung einen rein moralischen oder rein ökonomischen Zustand der Menschheit herbei-

Hobbes

führen. Dadurch, daß ein Volk nicht mehr die Kraft oder den Willen hat, sich in der Sphäre des Politischen zu halten, verschwindet das Politische nicht aus der Welt. Es verschwindet nur ein schwaches Volk.

## 6.

Aus dem Begriffsmerkmal des Politischen folgt der Pluralismus der Staatenwelt. Die politische Einheit setzt die reale Möglichkeit des Feindes und damit eine andere, koexistierende, politische Einheit voraus. Es gibt deshalb auf der Erde, solange es überhaupt einen Staat gibt, immer mehrere Staaten und kann keinen die ganze Erde und ganze Menschheit umfassenden Welt„staat“ geben. Die politische Welt ist ein Pluriversum, kein Universum. Insofern ist jede Staatstheorie pluralistisch, wenn auch in einem anderen Sinne als dem der oben (unter 4) besprochenen innerstaatlich-pluralistischen Theorie. Die politische Einheit kann ihrem Wesen nach nicht universal in dem Sinne einer die ganze Menschheit und die ganze Erde umfassenden Einheit sein. Sind die verschiedenen Völker, Religionen, Klassen und andere Menschengruppen der Erde sämtlich so geeint, daß ein Kampf zwischen ihnen unmöglich und undenkbar wird, kommt auch innerhalb eines die ganze Erde umfassenden Imperiums ein Bürgerkrieg selbst der Möglichkeit nach für alle Zeiten tatsächlich nie wieder in Betracht, hört also die Unterscheidung von Freund und Feind auch der bloßen Eventualität nach auf, so gibt es nur noch politikreine Weltanschauung, Kultur, Zivilisation, Wirtschaft, Moral, Recht, Kunst, Unterhaltung usw., aber weder Politik noch Staat. Ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird, weiß ich nicht. Vorläufig ist er nicht da. Es wäre eine unehrliche Fiktion, ihn als vorhanden anzunehmen und eine schnell sich erledigende Verwechslung zu meinen, weil heute ein Krieg zwischen Großmächten leicht zu einem „Weltkrieg“ wird, müßte die Beendigung dieses Krieges infolgedessen den „Weltfrieden“ und damit jenen idyllischen Endzustand der restlosen und endgültigen Entpolitisierung darstellen.

Die Menschheit als solche kann keinen Krieg führen, denn sie hat keinen Feind, wenigstens nicht auf diesem Planeten. Der Begriff der

Menschheit schließt den Begriff des Feindes aus, weil auch der Feind nicht aufhört, Mensch zu sein und darin keine spezifische Unterscheidung liegt. Daß Kriege im Namen der Menschheit geführt werden, ist keine Widerlegung dieser einfachen Wahrheit, sondern hat nur einen besonders intensiven politischen Sinn. Wenn ein Staat im Namen der Menschheit seinen politischen Feind bekämpft, so ist das kein Krieg der Menschheit, sondern ein Krieg, für den ein bestimmter Staat gegenüber seinem Kriegsgegner einen universalen Begriff zu okkupieren sucht, um sich (auf Kosten des Gegners) damit zu identifizieren, ähnlich wie man Frieden, Gerechtigkeit, Fortschritt, Zivilisation mißbrauchen kann, um sie für sich zu vindizieren und dem Feinde abzusprechen. „Menschheit“ ist ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen und in ihrer ethisch-humanitären Form ein spezifisches Vehikel des ökonomischen Imperialismus. Hierfür gilt mit einer naheliegenden Modifikation, ein von Proudhon geprägtes Wort: Wer Menschheit sagt, will betrügen. Die Führung des Namens „Menschheit“, die Berufung auf die Menschheit, die Beschlagnahme dieses Wortes, alles das könnte, weil man nun einmal solche erhabenen Namen nicht ohne gewisse Konsequenzen führen kann, nur den schrecklichen Anspruch manifestieren, daß dem Feind die Qualität des Menschen abgesprochen, daß er *hors-la-loi* und *hors l'humanité* erklärt und dadurch der Krieg zur äußersten Unmenschlichkeit getrieben werden soll<sup>19</sup>. Aber abgesehen von dieser hochpolitischen Verwertbarkeit des unpolitischen Namens der Menschheit gibt es keine Kriege der Menschheit als solcher. Menschheit ist kein politischer Begriff, ihm entspricht auch keine politische Einheit oder Gemeinschaft und kein Status. Der humanitäre Menschheitsbegriff des 18. Jahrhunderts war eine polemische Verneinung der damals bestehenden aristokratisch-feudalen oder ständischen Ordnung

<sup>19</sup> Über die „Achtung“ des Krieges vgl. oben S. 51. Pufendorf (de Jure Naturae et Gentium, VIII c. VI § 5) zitiert zustimmend Bacons Äußerung, daß bestimmte Völker „von der Natur selbst proskribiert“ seien, z. B. die Indianer, weil sie Menschenfleisch fressen. Die Indianer Nordamerikas sind denn auch wirklich ausgerottet worden. Bei fortschreitender Zivilisation und steigender Moralität genügen vielleicht auch schon harmlosere Dinge als Menschenfleisch fressen, um in solcher Weise geächtet zu werden; vielleicht genügt es eines Tages sogar, daß ein Volk seine Schulden nicht bezahlen kann.

und ihrer Privilegien. Die Menschheit der naturrechtlichen und liberal-individualistischen Doktrinen ist eine universale, d. h. alle Menschen der Erde umfassende soziale Idealkonstruktion, ein System von Beziehungen zwischen einzelnen Menschen, das erst dann wirklich vorhanden ist, wenn die reale Möglichkeit des Kampfes ausgeschlossen und jede Freund- und Feindgruppierung unmöglich geworden ist. In dieser universalen Gesellschaft wird es dann keine Völker als politische Einheiten, aber auch keine kämpfenden Klassen und keine feindlichen Gruppen mehr geben.

Die Idee eines Völkerbundes war klar und präzise, solange der *Völkerbund* als polemischer Gegenbegriff einem *Fürstenbund* entgegengehalten werden konnte. So nämlich ist das deutsche Wort „Völkerbund“ im 18. Jahrhundert entstanden. Mit der politischen Bedeutung der Monarchie entfällt diese polemische Bedeutung. Ein „Völkerbund“ könnte ferner das gegen andere Staaten gerichtete ideologische Instrument des Imperialismus eines Staates oder einer Staatenkoalition sein. Dann gilt für ihn alles, was vorhin über den politischen Gebrauch des Wortes „Menschheit“ gesagt wurde. Außerdem aber könnte die Gründung eines die ganze Menschheit umfassenden Völkerbundes endlich auch der bisher freilich nur sehr unklaren Tendenz entsprechen, einen unpolitischen Idealzustand der Universal-Gesellschaft „Menschheit“ zu organisieren. Deshalb wird, fast immer ziemlich kritiklos, für einen solchen Völkerbund beansprucht, daß er „universal“ werden solle, d. h. daß alle Staaten der Erde seine Mitglieder werden müssen. Universalität müßte aber völlige Entpolitisierung und damit vor allem zunächst einmal mindestens konsequente Staatenlosigkeit bedeuten.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die 1919 durch die Pariser Friedensverträge gegründete Genfer Einrichtung, die man in Deutschland als „Völkerbund“, nach ihrem offiziellen französisch-englischen Namen (*Société des Nations*, *League of Nations*) aber besser als „Nationengesellschaft“ bezeichnet, als ein widerspruchsvolles Gebilde. Sie ist nämlich eine zwischenstaatliche Organisation und setzt Staaten als solche voraus, regelt einige ihrer gegenseitigen Beziehungen und garantiert sogar ihre politische Existenz. Sie ist nicht nur keine universale, sondern nicht einmal eine internationale Organisa-

tion, wenn man das Wort international, wie es, wenigstens für den deutschen Sprachgebrauch, richtig und ehrlich ist, von zwischenstaatlich unterscheidet und nur für die im Gegensatz dazu internationalen Bewegungen, d. h. für solche vorbehält, die, über die Grenzen der Staaten hinweg- und durch ihre Mauern hindurchgehend, die bisherige territoriale Geschlossenheit, Undurchdringlichkeit und *Impermeabilität* der bestehenden Staaten ignorieren, wie z. B. die Dritte Internationale. Hier zeigen sich gleich die elementaren Gegensätze von international und zwischenstaatlich, von entpolitisierter Universal-Gesellschaft und zwischenstaatlicher Garantie des *status quo* der heutigen staatlichen Grenzen, und es ist im Grunde kaum begreiflich, wie eine wissenschaftliche Behandlung des „Völkerbundes“ daran vorbeigehen und die Verwirrung sogar noch unterstützen konnte. Der Genfer Völkerbund hebt die Möglichkeit von Kriegen nicht auf, sowenig wie er die Staaten aufhebt. Er führt neue Möglichkeiten von Kriegen ein, erlaubt Kriege, fördert Koalitionskriege und beseitigt eine Reihe von Hemmungen des Krieges dadurch, daß er gewisse Kriege legitimiert und sanktioniert. Wie er bis heute besteht, ist er eine unter Umständen sehr nützliche Verhandlungsgelegenheit, ein System von Diplomatenkonferenzen, die unter den Namen Völkerbundrat und Völkerbundversammlung tagen, kombiniert mit einem technischen Büro, dem Generalsekretariat. Er ist, wie ich an anderer Stelle<sup>20</sup> gezeigt habe, kein Bund, wohl aber möglicherweise ein Bündnis. Nur insofern zeigt sich in ihm der echte Begriff der Menschheit noch wirksam, als seine eigentliche Tätigkeit auf humanitärem, nicht-politischem Gebiet liegt und er wenigstens als zwischenstaatliche Verwaltungsgemeinschaft eine „Tendenz“ zur Universalität hat; angesichts seiner wirklichen Verfassung und der selbst innerhalb dieses sogenannten „Bundes“ bestehenbleibenden Möglichkeit eines Krieges ist auch diese „Tendenz“ allerdings nur ein ideales Postulat. Ein nicht universaler Völkerbund aber kann natürlich nur dann politische Bedeutung haben, wenn er ein potenzielles oder aktuelles Bündnis, eine Koalition darstellt. Damit wäre das *jus belli* nicht beseitigt, sondern mehr oder weniger, ganz oder teilweise auf den „Bund“ übergegangen. Ein Völ-

<sup>20</sup> Die Kernfrage des Völkerbundes, Berlin 1926.

kerbund als konkret existierende universale Menschheitsorganisation dagegen müßte die schwierige Leistung vollbringen, erstens allen bestehenbleibenden menschlichen Gruppierungen das jus belli effektiv wegzunehmen und zweitens trotzdem selber kein jus belli zu übernehmen, denn sonst wären Universalität, Menschheit, entpolitisierte Gesellschaft, kurz alle wesentlichen Merkmale wieder entfallen.

Umfaßt ein „Weltstaat“ die ganze Erde und die ganze Menschheit, so ist er demnach keine politische Einheit und nur mit einer Redensart ein Staat zu nennen. Würde tatsächlich auf der Grundlage einer nur wirtschaftlichen und verkehrstechnischen Einheit die ganze Menschheit und die ganze Erde geeint, so wäre das zunächst noch nicht mehr „soziale Einheit“, wie die Bewohner einer Mietskaserne oder die an dasselbe Gaswerk angeschlossenen Gasbezieher oder die Reisenden des gleichen Autobus eine soziale „Einheit“ sind. Solange diese Einheit nur wirtschaftlich oder verkehrstechnisch bliebe, könnte sie sich mangels eines Gegners nicht einmal zu einer Wirtschafts- und Verkehrspartei erheben. Wollte sie darüber hinaus auch noch eine kulturelle, weltanschauliche oder sonstwie „höhere“, gleichzeitig jedoch unbedingt unpolitische Einheit bilden, so wäre sie eine zwischen den Polaritäten von Ethik und Ökonomik einen Indifferenzpunkt suchende Konsum- und Produktivgenossenschaft. Sie kennte weder Staat noch Reich noch Imperium, weder Republik noch Monarchie, weder Aristokratie noch Demokratie, weder Schutz noch Gehorsam, sondern hätte überhaupt jeden politischen Charakter verloren.

Es liegt aber nahe, die Frage zu stellen, *welchen Menschen* die furchtbare Macht, die mit einer erdumfassenden wirtschaftlichen und technischen Zentralisation verbunden ist, zufallen wird. Diese Frage läßt sich keinesfalls damit abweisen, daß man hofft, es werde alsdann alles eben „von selbst gehen“, die Dinge würden „sich selbst verwalten“, und eine Regierung von Menschen über Menschen sei überflüssig geworden, weil die Menschen dann absolut „frei“ sind; denn es fragt sich gerade, *wozu* sie frei werden. Darauf kann man mit optimistischen und pessimistischen Vermutungen antworten, die schließlich alle auf ein anthropologisches Glaubensbekenntnis hinauslaufen.

## 7.

Man könnte alle Staatstheorien und politischen Ideen auf ihre Anthropologie prüfen und danach einteilen, ob sie, bewußt oder unbewußt, einen „von Natur bösen“ oder einen „von Natur guten“ Menschen voraussetzen. Die Unterscheidung ist ganz summarisch und nicht in einem speziell moralischen oder ethischen Sinne zu nehmen. Entscheidend ist die problematische oder die unproblematische Auffassung des Menschen als Voraussetzung jeder weiteren politischen Erwägung, die Antwort auf die Frage, ob der Mensch ein „gefährliches“ oder ungefährliches, ein riskantes oder ein harmlos nicht-riskantes Wesen ist.

Die zahllosen Modifikationen und Variationen dieser anthropologischen Unterscheidung von Gut und Böse sind hier nicht im einzelnen zu erörtern. Die „Bosheit“ kann als Korruption, Schwäche, Feigheit, Dummheit oder auch als „Roheit“, Triebhaftigkeit, Vitalität, Irrationalität usw. erscheinen, die „Güte“ in entsprechenden Variationen als Vernünftigkeit, Perfektibilität, Lenkbarkeit, Erziehbarkeit, sympathische Friedlichkeit usw. Die auffällig politische Deutbarkeit der Tierfabeln, die sich fast alle auf eine aktuelle politische Situation beziehen lassen (z. B. das Problem des „Angriffs“ in der Fabel vom Wolf und dem Lamm; der Schuldfrage in La Fontaines Fabel von der Schuld an der Pest, welche Schuld natürlich den Esel trifft; der zwischenstaatlichen Justiz in den Fabeln von den Tierversammlungen; der Abrüstung in Churchills Wahlrede vom Oktober 1928, wo ausgeführt wird, wie jedes Tier seine Zähne, Klauen, Hörner als der Aufrechterhaltung des Friedens dienende Mittel hinstellt; die großen Fische, die die kleinen fressen usw.), erklärt sich aus dem unmittelbaren Zusammenhang der politischen Anthropologie mit dem, was die Staatsphilosophen des 17. Jahrhunderts (Hobbes, Spinoza, Puffendorf) den „Naturzustand“ nannten, in welchem die Staaten untereinander leben, der ein Zustand fortwährender Gefahr und Gefährdung ist und dessen handelnde Subjekte eben deshalb „böse“ sind wie die von ihren Trieben (Hunger, Gier, Angst, Eifersucht) bewegten Tiere. Es ist daher für unsere Betrachtung nicht notwendig, mit Dilthey (Schriften II, 1914, S. 31) folgendermaßen zu differenzieren: „Der Mensch ist nach Maccchiavelli nicht von Natur böse. Manche Stelle scheint dies zu sagen... Er will aber überall nur ausdrücken, der Mensch habe eine un-widerstehliche Neigung; von der Begierde hinüberzugleiten zum Bösen, wenn nichts entgegenwirkt: Animalität, Triebe, Affekte sind der Kern der menschlichen Natur, vor allem Liebe und Furcht. Er ist unerschöpflich in seinen psychologischen Beobachtungen über das Spiel der Affekte... Aus diesem Grundzug unserer menschlichen Natur leitet er das fundamentale Gesetz alles politischen Lebens ab.“ Sehr treffend sagt Ed. Spranger in dem Kapitel „Der Machtmensch“ seiner „Lebensformen“: „Für den Politiker steht natürlich die Wissenschaft vom Menschen im Vordergrund des Interesses.“ Nur scheint mir, daß Spranger dieses Interesse zu sehr technisch als Interesse in der taktischen Handhabung des menschlichen „Triebme-

chanismus" sieht; in der weiteren Ausführung dieses an Gedanken und Beobachtungen überreichen Kapitels sind denn auch die spezifisch politischen Phänomene und die ganze Existenzialität des Politischen oft in überwältigender Greifbarkeit immer wieder zu erkennen. Der Satz z. B.: „Die Würde des Machttypus scheint mit seiner Einflußsphäre zu wachsen“, betrifft ein Phänomen, das in der Sphäre des Politischen beheimatet ist und daher nur politisch verstanden werden kann, und zwar als ein Anwendungsfall der These, daß der Punkt des Politischen von der Intensität des Abstandnehmens her bestimmt wird, nach der sich die maßgebenden Assoziierungen und Dissoziierungen richten; auch Hegels Satz vom Umschlagen der Quantität ist nur als politisches Denken begreiflich (vgl. die Anmerkung über Hegel S. 62). H. Plessner, der als erster moderner Philosoph (in seinem Buch: *Macht und menschliche Natur*, Berlin 1931) eine politische Anthropologie großen Stils gewagt hat, sagt mit Recht, daß es keine Philosophie und keine Anthropologie gibt, die nicht politisch relevant wäre, ebenso wie umgekehrt keine philosophisch irrelevante Politik; er hat insbesondere erkannt, daß Philosophie und Anthropologie, als spezifisch aufs *Ganze* gehendes Wissen, sich nicht, wie irgendein Fachwissen auf bestimmten „Gebieten“, gegen „irrationale“ Lebensentscheidungen neutralisieren können. Für Plessner ist der Mensch „ein primär Abstand nehmendes Wesen“, das in seinem Wesen unbestimmt, unergründlich und „offene Frage“ bleibt. In die primitive Sprache jener naiven, mit der Unterscheidung „Böse“ und „Gut“ arbeitenden politischen Anthropologie übersetzt, dürfte Plessners dynamisches „Offenbleiben“ mit seiner wagnisbereiten Wirklichkeits- und Sachnähe, schon wegen seiner positiven Beziehung zur Gefahr und zum Gefährlichen, dem „Bösen“ näher sein als dem Guten. Damit stimmt zusammen, daß Hegel und Nietzsche ebenfalls auf die „böse“ Seite gehören, schließlich die „Macht“ überhaupt (nach dem bekannten, bei ihm übrigens nicht eindeutigen Wort Burckhardts) etwas Böses ist.

Daß insbesondere der Gegensatz von sogenannten autoritären und anarchistischen Theorien sich auf diese Formeln zurückführen läßt, habe ich öfters gezeigt<sup>21</sup>. Ein Teil der Theorien und Konstruktionen, die den Menschen in solcher Weise als „gut“ voraussetzen, ist liberal und in polemischer Weise gegen die Einmischung des Staates gerichtet, ohne eigentlich anarchistisch zu sein. Beim offenen Anarchismus ist es ohne weiteres deutlich, wie eng der Glaube an die „natürliche Güte“ mit der radikalen Verneinung des Staates zusammenhängt, das eine aus dem andern folgt und beides sich gegenseitig stützt. Für die Liberalen dagegen bedeutet die Güte des Menschen weiter nichts als ein Argument, mit dessen Hilfe der Staat in den Dienst der „Gesellschaft“ gestellt wird, besagt also nur, daß die „Gesellschaft“ ihre Ordnung in sich selbst hat und der Staat nur ihr mißtrauisch kontrol-

<sup>21</sup> Politische Theologie, 1922, S. 50 ff.; Die Diktatur 1921, S. 9, 109, 112 ff., 123, 148.

lierter, an genaue Grenzen gebundener Untergebener ist. Hierfür findet sich die klassische Formulierung bei Thomas Paine: die Gesellschaft (society) ist das Resultat unserer vernünftig geregelten Bedürfnisse, der Staat (government) ist das Resultat unserer Laster<sup>22</sup>. Der staatsfeindliche Radikalismus wächst in dem gleichen Grade wie der Glaube an das radikal Gute der menschlichen Natur. Der bürgerliche Liberalismus war niemals in einem politischen Sinne radikal. Doch versteht es sich von selbst, daß seine Negationen des Staates und des Politischen, seine Neutralisierungen, Entpolitisierungen und Freiheits-erklärungen ebenfalls einen bestimmten politischen Sinn haben und sich in einer bestimmten Situation polemisch gegen einen bestimmten Staat und seine politische Macht richten. Nur sind sie eigentlich keine Staatstheorie und keine politische Idee. Der Liberalismus hat den Staat zwar nicht radikal verneint, andererseits aber auch keine positive Staatstheorie und keine eigene Staatsreform gefunden, sondern nur das Politische vom Ethischen her zu binden und dem Ökonomischen zu unterwerfen gesucht; er hat eine Lehre von der Teilung und Balancierung der „Gewalten“ geschaffen, d. h. ein System von Hemmungen und Kontrollen des Staates, das man nicht als Staatstheorie oder als politisches Konstruktionsprinzip bezeichnen kann.

Demnach bleibt die merkwürdige und für viele sicher beunruhigende Feststellung, daß alle echten politischen Theorien den Menschen als „böse“ voraussetzen, d. h. als keineswegs unproblematisches, sondern als „gefährliches“ und dynamisches Wesen betrachten. Für jeden spezifisch politischen Denker ist das leicht nachzuweisen. So verschieden diese Denker nach Art, Rang und geschichtlicher Bedeutung sein mögen, in der problematischen Auffassung der menschlichen Natur stimmen sie in demselben Maße überein, in dem sie sich als spezifisch politische Denker zeigen. Es genügt, hier die Namen Macchiavelli, Hobbes, Bossuet, Fichte (sobald er seinen humanitären Idealismus vergißt), de Maistre, Donoso Cortés, H. Taine zu nennen; auch Hegel, der freilich auch hier gelegentlich sein Doppelantlitz zeigt.

<sup>22</sup> Vgl. Die Diktatur, a. a. O., S. 114. Die Formulierung des Tribun du peuple von Babeuf: *Toute institution qui ne suppose pas le peuple bon et le magistrat corrompible...* (ist verwerflich) ist nicht liberal sondern im Sinne der demokratischen Identität von Regierenden und Regierten gemeint.

und  
locke ?!



Trotzdem bleibt Hegel überall im größten Sinne politisch. Auch diejenigen seiner Schriften, die aktuelle Angelegenheiten seiner Zeit betreffen, insbesondere und vor allem die geniale Jugendschrift über „Die Verfassung Deutschlands“, sind nur eine selbstverständliche, durch ihre ephemere Richtigkeit oder Irrigkeit hindurch sichtbar bleibende Dokumentation der philosophischen Wahrheit, daß aller Geist gegenwärtiger Geist ist, präsent, und weder in barocker Repräsentation, noch gar in romantischem Alibi zu finden oder zu suchen. Das ist Hegels „Hic Rhodus“ und die Echtheit einer Philosophie, die sich nicht darauf einläßt, in „unpolitischer Reinheit“ und reiner Unpolitik intellektuelle Fangnetze zu fabrizieren. Spezifisch politischer Art ist auch seine Dialektik des konkreten Denkens. Der oft zitierte Satz vom Umschlagen der Quantität in die Qualität hat einen durchaus politischen Sinn und ist ein Ausdruck der Erkenntnis, daß von jedem „Sachgebiet“ aus der Punkt des Politischen und damit eine qualitativ neue Intensität menschlicher Gruppierung erreicht ist. Der eigentliche Anwendungsfall dieses Satzes bezieht sich für das 19. Jahrhundert auf das Ökonomische; in dem „autonomen“, angeblich politisch neutralen Sachgebiet „Wirtschaft“ vollzog sich fortwährend ein solcher Umschlag, d. h. ein solches Politisch-Werden des bisher Unpolitischen und rein „Sachlichen“; hier wurde z. B. der ökonomische Besitz, wenn er ein bestimmtes Quantum erreicht hatte, offensichtlich „soziale“ (richtiger: politische) Macht, die *propriété* zum *pouvoir*, der zunächst nur ökonomisch motivierte Klassengegensatz zum Klassenkampf feindlicher Gruppen. Bei Hegel findet sich auch die erste polemisch-politische Definition des Bourgeois, als eines Menschen, der die Sphäre des unpolitisch risikolosen Privaten nicht verlassen will, der im Besitz und in der Gerechtigkeit des privaten Besitzes sich als einzelner gegen das Ganze verhält, der den Ersatz für seine politische Nullität in den Früchten des Friedens und des Erwerbes und vor allem „in der vollkommenen Sicherheit des Genusses derselben findet“, der infolgedessen der Tapferkeit überhoben und der Gefahr eines gewaltsamen Todes entnommen bleiben will (Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, 1802, Ausgabe von Lasson, S. 383, Glockner I, S. 499). Hegel hat endlich auch eine von neuzeitlichen Philosophen sonst meistens vermiedene Definition des Feindes aufgestellt: er ist die sittliche (nicht im moralischen Sinne, sondern vom „absoluten Leben“ im „Ewigen des Volkes“ aus gemeinte) Differenz als ein zu negierendes Fremdes in seiner lebendigen Totalität. „Eine solche Differenz ist der Feind, und die Differenz, in Beziehung gesetzt, ist zugleich als ihr Gegenteil des Seins der Gegensätze, als das Nichts des Feindes, und dies Nichts auf beiden Seiten gleichmäßig ist die Gefahr des Kampfes. Dieser Feind kann für das Sittliche nur ein Feind des Volkes und selbst nur ein Volk sein. Weil hier die Einzelheit auftritt, so ist es für das Volk, daß der einzelne sich in die Gefahr des Todes begibt.“ „Dieser Krieg ist nicht Krieg von Familien gegen Familien, sondern von Völkern gegen Völker, und damit ist der Haß selbst indifferentiert, von aller Persönlichkeit frei.“ Es ist eine Frage, wie lange der Geist Hegels wirklich in Berlin residiert hat. Jedenfalls hat es die seit 1840 in Preußen maßgebend werdende Richtung vorgezogen, sich eine „konservative“ Staatsphilosophie, und zwar von Friedrich Julius Stahl, liefern zu lassen, während Hegel über Karl Marx zu Lenin und nach Moskau wanderte. Dort bewährte seine dialektische Methode ihre konkrete Kraft in einem neuen konkre-

Bourgeois  
45.  
Citoyen

ten Feindbegriff, dem des Klassenfeindes, und verwandelte sowohl sich selbst, die dialektische Methode, wie alles andere, Legalität und Illegalität, den Staat, sogar den Kompromiß mit dem Gegner, in eine „Waffe“ dieses Kampfes. Bei Georg Lukács (Geschichte und Klassenbewußtsein 1923, Lenin 1924) ist diese Aktualität Hegels am stärksten lebendig. Lukács zitiert auch einen Ausspruch Lenins, den Hegel statt von der Klasse von der politischen Einheit eines kämpfenden Volkes ausgesprochen hätte: „Personen, sagt Lenin, die unter Politik kleine Tricks verstehen, die manchmal an Betrug grenzen, müssen bei uns die entschiedenste Ablehnung erfahren. Klassen können nicht betrogen werden.“

Die Frage ist mit psychologischen Bemerkungen über „Optimismus“ oder „Pessimismus“ nicht erledigt; ebensowenig, nach anarchistischer Art, mit einer Umkehrung, indem man sagt, daß nur solche Menschen böse sind, die den Menschen für böse halten, woraus nämlich folgt, daß diejenigen, die ihn für gut halten, also die Anarchisten, zu irgendeiner Herrschaft oder Kontrolle über die Bösen befugt sind, womit das Problem wieder von neuem beginnt. Man muß vielmehr beachten, wie sehr auf den verschiedenen Gebieten menschlichen Denkens die „anthropologischen“ Voraussetzungen verschieden sind. Ein Pädagoge wird mit methodischer Notwendigkeit den Menschen für erziehbar und bildsam halten. Ein Jurist des Privatrechts geht aus von dem Satz: „unus quisque praesumitur bonus“<sup>23</sup>. Ein Theologe hört auf, Theologe zu sein, wenn er die Menschen nicht mehr für sündhaft oder erlösungsbedürftig hält und Erlöste von Nicht-Erlösten, Auserwählte von Nicht-Auserwählten nicht mehr unterscheidet, während der Moralist eine Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse voraussetzt<sup>24</sup>. Weil

<sup>23</sup> Der Liberale Bluntschli, Lehre vom modernen Staat, III. Teil, Politik als Wissenschaft, Stuttgart 1876, S. 559, macht gegen die Parteienlehre Stahls geltend, daß die Jurisprudenz (um die es sich in dieser Parteienlehre übrigens gar nicht handelt) nicht von der Bosheit der Menschen ausgehe, sondern von der „goldenen Juristenregel: Quivis praesumitur bonus“, während Stahl nach Theologengart die Sündhaftigkeit der Menschen an die Spitze seiner Gedankenreihe stelle. Jurisprudenz ist für Bluntschli natürlich Zivilrechtsprudenz (vgl. oben Anm. 1). Die goldene Juristenregel hat ihren Sinn in einer Regelung der Beweislast; im übrigen setzt sie voraus, daß ein Staat besteht, der durch eine befriedete, gegen Gefahren gesicherte Ordnung die „äußeren Bedingungen der Sittlichkeit“ hergestelt und eine normale Situation geschaffen hat, in deren Rahmen der Mensch „gut“ sein kann.

<sup>24</sup> In dem Maße in dem die Theologie Moralthologie wird, tritt dieser Gesichtspunkt der Wahlfreiheit hervor und verblaßt die Lehre von der radikalen Sündhaftigkeit des Menschen. „Homines liberos esse et eligendi facultate praeditos; nec proinde quosdam natura bonos, quosdam natura malos“, Irenaeus, Contra haereses (L. IV, c. 37, Migne VII p. 1099).

nun die Sphäre des Politischen letzten Endes von der realen Möglichkeit eines Feindes bestimmt wird, können politische Vorstellungen und Gedankengänge nicht gut einen anthropologischen „Optimismus“ zum Ausgangspunkt nehmen. Sonst würden sie mit der Möglichkeit des Feindes auch jede spezifisch politische Konsequenz aufheben.

Der Zusammenhang politischer Theorien mit theologischen Dogmen von der Sünde, der bei Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés und F. J. Stahl besonders auffällig hervortritt, bei zahllosen anderen aber ebenso intensiv wirksam ist, erklärt sich aus der Verwandtschaft dieser notwendigen Denkvorsetzungen. Das theologische Grunddogma von der Sündhaftigkeit der Welt und der Menschen führt — solange sich die Theologie noch nicht zur bloß normativen Moral oder zur Pädagogik, das Dogma noch nicht in bloße Disziplin verflüchtigt hat — ebenso wie die Unterscheidung von Freund und Feind zu einer Einteilung der Menschen, zu einer „Abstandnahme“, und macht den unterschiedslosen Optimismus eines durchgängigen Menschenbegriffes unmöglich. In einer guten Welt unter guten Menschen herrscht natürlich nur Friede, Sicherheit und Harmonie Aller mit Allen; die Priester und Theologen sind hier ebenso überflüssig wie die Politiker und Staatsmänner. Was die Leugnung der Erbsünde sozial- und individualpsychologisch bedeutet, haben *Troeltsch* (in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen“) und *Seillière* (in vielen Veröffentlichungen über Romantik und Romantiker) an dem Beispiel zahlreicher Sekten, Häretiker, Romantiker und Anarchisten gezeigt. Der methodische Zusammenhang theologischer und politischer Denkvorsetzungen ist also klar. Aber die theologische Unterstützung verwirrt öfters die politischen Begriffe, weil sie die Unterscheidung gewöhnlich ins Moralthologische verschiebt oder wenigstens damit vermennt und dann meistens ein normativistischer Fiktionalismus oder gar ein pädagogisch-praktischer Opportunismus die Erkenntnis existenzieller Gegensätzlichkeiten trübt. Theoretiker der Politik wie Macchiavelli, Hobbes, öfters auch Fichte, setzen mit ihrem „Pessimismus“ in Wahrheit nur die reale Wirklichkeit oder Möglichkeit der Unterscheidung von Freund und Feind voraus. Bei Hobbes, einem großen und wahrhaft systematischen politischen Denker, sind daher die „pessi-

Politik  
+  
Theologie

Hobbes

mistische“ Auffassung des Menschen, ferner seine richtige Erkenntnis, daß gerade die auf beiden Seiten vorhandene Überzeugung des Wahren, Guten und Gerechten die schlimmsten Feindschaften bewirkt, endlich auch das „*Bellum*“ Aller gegen Alle: nicht als Ausgeburten einer furchtsamen und verstörten Phantasie, aber auch nicht nur als Philosophie einer auf der freien „Konkurrenz“ sich aufbauenden bürgerlichen Gesellschaft (Tönnies), sondern als die elementaren Voraussetzungen eines spezifisch politischen Gedankensystems zu verstehen.

Weil sie immer die konkrete Existenzialität eines möglichen Feindes im Auge haben, bekunden diese politischen Denker oft eine Art Realismus, die geeignet ist, sekuritätsbedürftige Menschen zu erschrecken. Man darf — ohne die Frage nach den natürlichen Eigenschaften des Menschen entscheiden zu wollen — doch wohl sagen, daß die Menschen im allgemeinen, wenigstens solange es ihnen erträglich oder sogar gut geht, die Illusion einer ungefährdeten Ruhe lieben und „Schwarzseher“ nicht dulden. Den politischen Gegnern einer klaren politischen Theorie wird es deshalb nicht schwer, die klare Erkenntnis und Beschreibung politischer Phänomene und Wahrheiten im Namen irgendeines autonomen Sachgebiets als unmoralisch, unökonomisch, unwissenschaftlich und vor allem — denn darauf kommt es politisch an — als bekämpfungswerte Teufelei hors-la-loi zu erklären.

Dieses Schicksal ist Macchiavelli widerfahren, der, wenn er ein Macchiavellist gewesen wäre, statt des Principe wohl eher ein aus rührenden Sentenzen zusammengesetztes Buch geschrieben hätte. In Wirklichkeit war Macchiavelli in der Defensive, wie auch sein Vaterland Italien, das im 16. Jahrhundert den Invasionen von Deutschen, Franzosen, Spaniern und Türken ausgesetzt war. Die Situation der ideologischen Defensive wiederholte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland, während der revolutionären und napoleonischen Invasionen der Franzosen. Damals brachten Fichte und Hegel den Macchiavelli wieder zu Ehren, als es für das deutsche Volk darauf ankam, sich eines mit einer humanitären Ideologie expandierenden Feindes zu erwehren.

Die schlimmste Verwirrung entsteht dann, wenn Begriffe wie Recht und Frieden in solcher Weise politisch benutzt werden, um klares politisches Denken zu verhindern, die eigenen politischen Bestrebungen zu legitimieren und den Gegner zu disqualifizieren oder zu demoralisieren. Das Recht, sei es das private, sei es das öffentliche Recht, hat

Politik  
Recht

als solches — am sichersten im Schatten einer großen politischen Decision, also z. B. im Rahmen eines stabilen Staatswesens — seinen eigenen relativ selbständigen Kreis. Es kann aber, wie jede Sphäre menschlichen Lebens und Denkens, sei es zur Unterstützung, sei es zur Widerlegung einer anderen Sphäre verwertet werden. Vom Standpunkt des politischen Denkens ist es selbstverständlich und weder rechtswidrig noch unmoralisch, auf den politischen Sinn solcher Verwertungen von Recht oder Moral zu achten und insbesondere gegenüber der Redewendung von der „Herrschaft“ oder gar der Souveränität „des“ Rechts immer einige nähere Fragen zu stellen: erstens, ob „Recht“ hier die bestehenden positiven Gesetze und Gesetzgebungsmethoden bezeichnet, die weiter gelten sollen; dann bedeutet die „Herrschaft des Rechts“ nämlich nichts anderes als die Legitimierung eines bestimmten *status quo*, an dessen Aufrechterhaltung selbstverständlich alle ein Interesse haben, deren politische Macht oder ökonomischer Vorteil sich in diesem Recht stabilisiert.

Zweitens könnte die Berufung auf das Recht bedeuten, daß ein höheres oder richtigeres Recht, ein sogenanntes Natur- oder Vernunft-Recht dem Recht des *status quo* entgegengesetzt wird; dann ist es für einen Politiker selbstverständlich, daß die „Herrschaft“ oder „Souveränität“ dieser Art Recht die Herrschaft und Souveränität der Menschen bedeutet, die sich auf das höhere Recht berufen können und darüber entscheiden, was sein Inhalt ist und wie und von wem es angewandt werden soll. Klarer als alle Anderen hat Hobbes diese einfachen Konsequenzen politischen Denkens mit großer Unbeirrtheit gezogen und immer wieder betont, daß die Souveränität des Rechts nur die Souveränität der Menschen bedeutet, welche die Rechtsnormen setzen und handhaben, daß die Herrschaft einer „höheren Ordnung“ eine leere Phrase ist, wenn sie nicht den politischen Sinn hat, daß bestimmte Menschen auf Grund dieser höheren Ordnung über Menschen einer „niederen Ordnung“ herrschen wollen. Das politische Denken ist hier in der Selbständigkeit und Geschlossenheit seiner Sphäre schlechthin unwiderleglich, denn es sind immer konkrete Menschengruppen, die im Namen des „Rechts“ oder der „Menschheit“ oder der „Ordnung“ oder des „Friedens“ gegen konkrete andere Menschen-

gruppen kämpfen, und der Betrachter politischer Phänomene kann, wenn er konsequent bei seinem politischen Denken bleibt, auch in dem Vorwurf der Immoralität und des Zynismus immer wieder nur ein politisches Mittel konkret kämpfender Menschen erkennen.

Politisches Denken und politischer Instinkt bewähren sich also theoretisch und praktisch an der Fähigkeit, Freund und Feind zu unterscheiden. Die Höhepunkte der großen Politik sind zugleich die Augenblicke, in denen der Feind in konkreter Deutlichkeit als Feind erblickt wird.

Für die Neuzeit sehe ich den mächtigsten Ausbruch einer solchen Feindschaft — stärker als das gewiß nicht zu unterschätzende *écrasez l'infame* des 18. Jahrhunderts, stärker als der Franzosenhaß des Freiherrn vom Stein und Kleists „Schlagt sie tot, das Weltgericht fragt euch nach den Gründen nicht“, stärker sogar als Lenins vernichtende Sätze gegen den Bourgeois und den westlichen Kapitalismus — in Cromwells Kampf gegen das papistische Spanien. In der Rede vom 17. September 1656 (in Carlyle Ausgabe III. 1902, S. 267 f.) sagt er: „The first thing therefore, that I shall speak to, is That, that is the first lesson of Nature: Being and Preservation... The conservation of that „namely our National Being“ is first to be viewed with respect to those who seek to undo it, and so make it *not to be*.“ Betrachten wir also unsere Feinde, the Enemies to the very Being of these Nation (immer wiederholt er dieses very Being oder National Being und fährt dann fort): „Why, truly, your great Enemy is the Spaniard. He is a natural enemy. He is naturally so; he is naturally so throughout — by reason of that enmity that is in him against whatsoever is of God. Whatsoever is of God which is in you, or which may be in you.“ Dann wiederholt er: Der Spanier ist euer Feind, seine enmity is put into him by God; er ist „the natural enemy, the providential enemy“, wer ihn für einen accidental enemy hält, kennt die Schrift und die Dinge Gottes nicht, der gesagt hat, ich will Feindschaft setzen zwischen Deinem Samen und ihrem Samen (Gen. III, 15); mit Frankreich kann man Frieden schließen, nicht mit Spanien, denn es ist ein papistischer Staat, und der Papst hält den Frieden nur, solange er will. (Die im englischen Wortlaut zitierten Stellen lassen sich in einer anderen Sprache kaum richtig wiedergeben.)

Aber auch umgekehrt: überall in der politischen Geschichte, außenpolitisch wie innerpolitisch, erscheint die Unfähigkeit oder Unwilligkeit zu dieser Unterscheidung als Symptom des politischen Endes. In Rußland haben die untergehenden Klassen vor der Revolution den russischen Bauern zum guten, braven und christlichen Mushik romantisiert. In einem verwirrten Europa suchte eine relativistische Bourgeoisie alle denkbaren exotischen Kulturen zum Gegenstand ihres

ästhetischen Konsums zu machen. Vor der Revolution von 1789 hat die aristokratische Gesellschaft in Frankreich von dem „von Natur guten Menschen“ und dem rührend tugendhaften Volk geschwärmt. *Tocqueville* schildert in seiner Darstellung des Ancien régime (S. 228) diese Situation, in Sätzen, deren unterirdische Spannung bei ihm selbst aus einem spezifisch politischen Pathos kommt: man spürte nichts von der Revolution; es ist merkwürdig, die Sicherheit und Ahnungslosigkeit zu sehen, mit der diese Privilegierten von der Güte, Milde und Unschuld des Volkes sprachen, als 1793 schon unter ihren Füßen war — „spectacle ridicule et terrible“.

## 8.

Durch den Liberalismus des letzten Jahrhunderts sind alle politischen Vorstellungen in einer eigenartigen und systematischen Weise verändert und denaturiert worden. Als geschichtliche Wirklichkeit ist der Liberalismus dem Politischen so wenig entgangen wie irgendeine bedeutende menschliche Bewegung, und auch seine Neutralisierungen und Entpolitisierungen (der Bildung, der Wirtschaft usw.) haben einen politischen Sinn. Die Liberalen aller Länder haben Politik getrieben wie andere Menschen auch und sich in verschiedenster Weise mit nicht-liberalen Elementen und Ideen koalitiert, als National-Liberale, Sozial-Liberale, Freikonservative, liberale Katholiken usw.<sup>25</sup>. Insbesondere haben sie sich mit den ganz unliberalen, weil wesentlich politischen und sogar zum totalen Staat führenden Kräften der

<sup>25</sup> Die Zusammenstellung ließe sich leicht vermehren. Die deutsche Romantik von 1800 bis 1830 ist ein Traditional- und Feudal-Liberalismus, d. h. soziologisch gesprochen, eine moderne bürgerliche Bewegung, in welcher das Bürgertum noch nicht stark genug war, um die damals vorhandene politische Macht feudaler Tradition zu beseitigen und daher mit ihr eine analoge Verbindung einzugehen suchte, wie später mit dem wesentlich demokratischen Nationalismus und dem Sozialismus. Vom konsequent bürgerlichen Liberalismus aus läßt sich eben keine politische Theorie gewinnen. Das ist der letzte Grund dafür, daß die Romantik keine politische Theorie haben kann, sondern sich immer den herrschenden politischen Energien anpaßt. Historiker, die wie G. von Below immer nur eine „konservative“ Romantik sehen wollen, müssen die klarsten Zusammenhänge ignorieren. Die drei großen literarischen Herolde eines typisch liberalen Parlamentarismus sind drei typische Romantiker: Burke, Chateaubriand und Benjamin Constant.

anti-politischen Charakter des liberalen Systems  
L. 1777

Demokratie verbunden<sup>26</sup>. Die Frage ist aber, ob aus dem reinen und konsequenten Begriff des individualistischen Liberalismus eine spezifisch politische Idee gewonnen werden kann. Das ist zu verneinen. Denn die Negation des Politischen, die in jedem konsequenten Individualismus enthalten ist, führt wohl zu einer politischen Praxis des Mißtrauens gegen alle denkbaren politischen Mächte und Staatsformen, niemals aber zu einer eigenen positiven Theorie von Staat und Politik. Es gibt infolgedessen eine liberale Politik als polemischen Gegensatz gegen staatliche, kirchliche oder andere Beschränkungen der individuellen Freiheit, als Handelspolitik, Kirchen- und Schulpolitik, Kulturpolitik, aber keine liberale Politik schlechthin, sondern immer nur eine liberale Kritik der Politik. Die systematische Theorie des Liberalismus betrifft fast nur den innerpolitischen Kampf gegen die Staatsgewalt und liefert eine Reihe von Methoden, um diese Staatsgewalt zum Schutz der individuellen Freiheit und des Privateigentums zu hemmen und zu kontrollieren, den Staat zu einem „Kompromiß“ und staatliche Einrichtungen zu einem „Ventil“ zu machen und im übrigen die Monarchie gegen die Demokratie, diese gegen die Monarchie zu „balanzieren“, was in kritischen Zeiten — besonders 1848 — zu einer so widerspruchsvollen Haltung führte, daß alle guten Beobachter, wie Lorenz von Stein, Karl Marx, Fr. Julius Stahl, Donoso Cortés daran verzweifelten, hier ein politisches Prinzip oder eine gedankliche Konsequenz zu finden.

In einer überaus systematischen Weise umgeht oder ignoriert das liberale Denken den Staat und die Politik und bewegt sich statt dessen in einer typischen, immer wiederkehrenden Polarität von zwei heterogenen Sphären, nämlich von Ethik und Wirtschaft, Geist und Geschäft, Bildung und Besitz. Das kritische Mißtrauen gegen Staat und Politik erklärt sich leicht aus den Prinzipien eines Systems, für

<sup>26</sup> Über den Gegensatz von Liberalismus und Demokratie: Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 2. Aufl., 1926, 13 ff.; dazu der Aufsatz von F. Tönnies, Demokratie und Parlamentarismus, Schmollers Jahrbuch, Bd. 51, 1927 (April), S. 173 ff., der die scharfe Trennung von Liberalismus und Demokratie ebenfalls anerkennt; vgl. ferner den sehr interessanten Aufsatz von H. Hefele, in der Zeitschrift „Hochland“, November 1924. Über den Zusammenhang von Demokratie und totalem Staat oben S. 24.

welches der Einzelne *terminus a quo* und *terminus ad quem* bleiben muß. Die politische Einheit muß gegebenenfalls das Opfer des Lebens verlangen. Für den Individualismus des liberalen Denkens ist dieser Anspruch auf keine Weise zu erreichen und zu begründen. Ein Individualismus, der einem andern als dem Individuum selbst die Verfügung über das physische Leben dieses Individuums gibt, wäre ebenso eine leere Phrase wie eine liberale Freiheit, bei der ein Anderer als der Freie selbst über ihren Inhalt und ihr Maß entscheidet. Für den Einzelnen als solchen gibt es keinen Feind, mit dem er auf Leben und Tod kämpfen müßte, wenn er persönlich nicht will; ihn gegen seinen Willen zum Kampf zu zwingen ist auf jeden Fall, vom privaten Individuum aus gesehen, Unfreiheit und Gewalt. Alles liberale Pathos wendet sich gegen Gewalt und Unfreiheit. Jede Beeinträchtigung, jede Gefährdung der individuellen, prinzipiell unbegrenzten Freiheit, des Privateigentums und der freien Konkurrenz heißt „Gewalt“ und ist eo ipso etwas Böses. Was dieser Liberalismus von Staat und Politik noch gelten läßt, beschränkt sich darauf, die Bedingungen der Freiheit zu sichern und Störungen der Freiheit zu beseitigen.

So kommt es zu einem ganzen System entmilitarisierter und entpolitizierter Begriffe, von denen hier einige aufgezählt sein mögen, um die erstaunlich konsequente und, trotz aller Rückschläge, heute in Europa noch durch kein anderes System ersetzte Systematik liberalen Denkens zu zeigen. Immer ist dabei zu beachten, daß diese liberalen Begriffe sich in einer typischen Weise zwischen Ethik („Geistigkeit“) und Ökonomik (Geschäft) bewegen und von diesen polaren Seiten her das Politische als eine Sphäre der „erobernden Gewalt“ zu annihilieren suchen, wobei der Begriff des „Recht“- , d. h. „Privatrecht“-Staates als Hebel dient und der Begriff des Privateigentums das Zentrum des Globus bildet, dessen Pole — Ethik und Ökonomik — nur die gegensätzlichen Ausstrahlungen dieses Mittelpunktes sind. Ethisches Pathos und materialistisch-ökonomische Sachlichkeit verbinden sich in jeder typisch liberalen Äußerung und geben jedem politischen Begriff ein verändertes Gesicht. So wird der politische Begriff des Kampfes im liberalen Denken auf der wirtschaftlichen Seite zur Konkurrenz, auf der andern, „geistigen“ Seite zur Diskussion; an die Stelle

einer klaren Unterscheidung der beiden verschiedenen Status „Krieg“ und „Frieden“ tritt die Dynamik ewiger Konkurrenz und ewiger Diskussion. Der Staat wird zur *Gesellschaft*, und zwar auf der einen, der ethisch-geistigen Seite zu einer ideologisch-humanitären Vorstellung von der „*Menschheit*“; auf der andern zur ökonomisch-technischen Einheit eines einheitlichen *Produktions- und Verkehrssystems*. Aus dem in der Situation des Kampfes gegebenen, völlig selbstverständlichen Willen, den Feind abzuwehren, wird ein rational-konstruiertes soziales *Ideal* oder *Programm*, eine *Tendenz* oder eine wirtschaftliche *Kalkulation*. Aus dem politisch geeinten Volk wird auf der einen Seite ein kulturell interessiertes *Publikum*, auf der andern teils ein *Betriebs- und Arbeitspersonal*, teils eine *Masse* von *Konsumenten*. Aus *Herrschaft* und *Macht* wird an dem geistigen Pol *Propaganda* und *Massensuggestion*, an dem wirtschaftlichen Pol *Kontrolle*.

Alle diese Auflösungen zielen mit großer Sicherheit darauf hin, Staat und Politik teils einer individualistischen und daher privatrechtlichen Moral, teils ökonomischen Kategorien zu unterwerfen und ihres spezifischen Sinnes zu berauben. Es ist sehr merkwürdig, mit welcher Selbstverständlichkeit der Liberalismus außerhalb des Politischen die „Autonomie“ der verschiedenen Gebiete des menschlichen Lebens nicht nur anerkennt, sondern zur Spezialisierung und sogar zur völligen Isolierung übertreibt. Daß die Kunst eine Tochter der Freiheit, das ästhetische Werturteil unbedingt autonom, das künstlerische Genie souverän ist, scheint ihm selbstverständlich, ja, in manchen Ländern erhob sich ein echtes liberales Pathos überhaupt nur dann, wenn diese autonome Freiheit der Kunst durch moralistische „Sittlichkeitsapostel“ bedroht war. Die Moral wiederum wurde gegenüber der Metaphysik und der Religion autonom, die Wissenschaft gegenüber Religion, Kunst und Moral usw. Als weitaus wichtigster Fall eines autonomen Sachgebiets setzte sich aber die Selbständigkeit der Normen und Gesetze des Ökonomischen in unbeirrter Sicherheit durch. Daß Produktion und Konsum, Preisbildung und Markt ihre eigene Sphäre haben und weder von der Ethik noch von der Ästhetik, noch von der Religion und am allerwenigsten von der Politik dirigiert werden kön-

nen, galt als eines der wenigen wirklich undiskutierbaren, unbezweifelbaren Dogmen dieses liberalen Zeitalters. Um so interessanter, daß politische Gesichtspunkte mit besonderem Pathos jeder Gültigkeit beraubt und den Normativitäten und „Ordnungen“ von Moral, Recht und Wirtschaft unterworfen wurden. Da, wie gesagt, in der konkreten Wirklichkeit des politischen Seins keine abstrakten Ordnungen und Normenreihen regieren, sondern immer nur konkrete Menschen oder Verbände über andere konkrete Menschen und Verbände herrschen, so hat natürlich auch hier, politisch gesehen, die „Herrschaft“ der Moral, des Rechts, der Wirtschaft und der „Norm“ immer nur einen konkreten politischen Sinn.

Anmerkung (unverändert aus dem Jahre 1927): Die ideologische Struktur des Vertrags von Versailles entspricht genau dieser Polarität von ethischem Pathos und wirtschaftlicher Berechnung. In Art. 231 wird das Deutsche Reich gezwungen, seine „Verantwortlichkeit“ für alle Kriegsschäden und -verluste anzuerkennen, wodurch die Grundlage für ein rechtliches und moralisches Werturteil geschaffen ist. Politische Begriffe wie „Annexionen“ werden vermieden; die Abtretung Elsaß-Lothringens ist eine „désannexion“, also Wiedergutmachung eines Unrechts; die Abtretung polnischer und dänischer Gebiete dient der idealen Forderung des Nationalitätsprinzips; die Wegnahme der Kolonien wird in Art. 22 sogar als ein Werk selbstloser Humanität proklamiert. Den wirtschaftlichen Gegenpol dieses Idealismus bilden die Reparationen, d. h. eine dauernde und unbegrenzte wirtschaftliche Ausbeutung des Unterlegenen. Das Ergebnis: ein solcher Vertrag konnte einen politischen Begriff wie „Frieden“ gar nicht realisieren, so daß immer neue „wahre“ Friedensverträge notwendig wurden: das Londoner Protokoll vom August 1924 (Dawes-Plan), Locarno vom Oktober 1925, der Eintritt in den Völkerbund September 1926 — die Reihe ist noch nicht zu Ende.

Von Anfang an erhob das liberale Denken gegen Staat und Politik den Vorwurf der „Gewalt“. Das wäre irgendeines der vielen ohnmächtigen Schimpfwörter des politischen Streites gewesen, wenn ihm nicht der Zusammenhang einer großen metaphysischen Konstruktion und Geschichtsdeutung einen weiteren Horizont und eine stärkere Überzeugungskraft verliehen hätte. Das aufgeklärte 18. Jahrhundert sah eine klare und einfache Linie steigenden Fortschrittes der Menschheit vor sich. Der Fortschritt solle vor allem in einer *intellektuellen* und *moralischen* Vervollkommnung der Menschheit bestehen; die Linie bewegte sich zwischen *zwei* Punkten und ging vom Fanatismus zur geistigen Freiheit und Mündigkeit, vom Dogma zur Kritik, vom Aberglauben zur Aufklärung, von der Finsternis zum Licht. Im fol-

genden 19. Jahrhundert treten allerdings in der ersten Hälfte sehr bedeutende *dreigliedrige* Konstruktionen hervor, insbesondere *Hegels* dialektische Stufenfolge (z. B. natürliche Gemeinschaft — bürgerliche Gesellschaft — Staat) und *Comtes* berühmtes Dreistadiengesetz (von der Theologie über die Metaphysik zur positiven Wissenschaft). Der Dreigliedrigkeit fehlt aber die polemische Schlagkraft der zweigliedrigen Antithese. Sobald daher nach den Zeiten der Ruhe, Ermüdung und Restaurationsversuche der Kampf wieder begann, siegte gleich wieder die einfache zweigliedrige Gegenüberstellung; selbst in Deutschland, wo sie keineswegs kriegerisch gemeint waren, haben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Duale wie Herrschaft und Genossenschaft (bei O. *Gierke*) oder Gemeinschaft und Gesellschaft (bei F. *Tönnies*) Hegels dreigliedrige Schema verdrängt.

Das auffälligste und historisch wirksamste Beispiel ist die durch Karl *Marx* formulierte Antithese von Bourgeois und Proletarier, die alle Kämpfe der Weltgeschichte in einem einzigen, letzten Kampf gegen den letzten Feind der Menschheit zu konzentrieren sucht, indem sie die vielen Bourgeoisien der Erde in eine einzige, die vielen Proletariate ebenfalls in ein einziges zusammenfaßt und auf diese Weise eine gewaltige Freund-Feindgruppierung gewinnt. Ihre Überzeugungskraft lag für das 19. Jahrhundert aber vor allem darin, daß sie ihrem liberal-bürgerlichen Gegner auf das Gebiet des Ökonomischen gefolgt war und ihn hier sozusagen in seinem eigenen Land mit seinen eigenen Waffen stellte. Das war notwendig, weil die Wendung zum Ökonomischen mit dem Siege der „industriellen Gesellschaft“ entschieden war. Als Datum dieses Sieges kann man das Jahr 1814 betrachten, das Jahr, in welchem England über den militärischen Imperialismus Napoleons triumphierte; als seine einfachste und durchsichtigste Theorie H. *Spencers* Geschichtsdeutung, welche die Menschheitsgeschichte als eine Entwicklung von der militärisch-feudalen zur industriell-kommerziellen Gesellschaft ansieht; als seine erste, aber bereits vollständige dokumentarische Äußerung die Abhandlung über „den Geist der erobernden Gewalt“, den *esprit de conquête*, die Benjamin *Constant*, der Inaugurator der gesamten liberalen Geistigkeit des 19. Jahrhunderts, im Jahre 1814 veröffentlicht hat.

Entscheidend ist hier die Verbindung des im 18. Jahrhundert noch hauptsächlich humanitär-moralischen und intellektuellen, also „geistigen“ Fortschrittsglaubens mit der wirtschaftlich-industriell-technischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts. „Die Wirtschaft“ fühlte sich als den Träger dieser in Wahrheit sehr komplexen Größe; Wirtschaft, Handel und Industrie, technische Vervollkommnung, Freiheit und Rationalisierung galten als Verbündete, und zwar, trotz ihres offensiven Vordringens gegen Feudalität, Reaktion und Polizeistaat, doch als wesentlich friedlich im Gegensatz zur kriegerischen Gewalttätigkeit. So entsteht die für das 19. Jahrhundert charakteristische Gruppierung:

Freiheit, Fortschritt und Vernunft verbunden mit	gegen	Feudalismus, Reaktion und Gewalttätigkeit verbunden mit
Wirtschaft, Industrie und Technik	gegen	Staat, Krieg und Politik
als		als
Parlamentarismus	gegen	Diktatur.

In der eben genannten Schrift von Benjamin Constant aus dem Jahre 1814 findet man bereits das vollständige Inventar dieser Antithesen und ihrer möglichen Kombinationen. Dort heißt es: Wir sind im Zeitalter, das notwendigerweise das Zeitalter der Kriege ersetzen muß, wie das Zeitalter der Kriege ihm notwendigerweise vorangehen mußte. Dann folgt die Charakterisierung der beiden Zeitalter: das eine sucht die Lebensgüter durch friedliche Verständigung zu gewinnen (obtenir de gré à gré), das andere durch Krieg und Gewalt; dieses ist „l'impulsion sauvage“, jenes dagegen „le calcul civilisé“. Da Krieg und gewalttätige Eroberung nicht imstande sind, die Annehmlichkeiten und den Komfort zu beschaffen, den Handel und Industrie uns liefern, so haben die Kriege keinen Nutzen mehr und der siegreiche Krieg ist auch für den Sieger ein schlechtes Geschäft. Außerdem hat die ungeheure Entwicklung der modernen Kriegstechnik (Constant nennt hier besonders die Artillerie, auf der die technische Überlegenheit der napoleonischen Armeen hauptsächlich beruhte)

alles, was früher am Kriege heroisch und ruhmreich war, persönlichen Mut und Kampfesfreude sinnlos gemacht. Der Krieg hat demnach, so lautet Constants Schlußfolgerung, heute sowohl jeden Nutzen wie auch jeden Reiz verloren; l'homme n'est plus entraîné à s'y livrer, ni par intérêt, ni par passion. Früher unterwarfen die kriegerischen Völker die handeltreibenden Völker, heute ist es umgekehrt.

Inzwischen hat die außerordentlich komplexe Koalition von Wirtschaft, Freiheit, Technik, Ethik und Parlamentarismus ihren Gegner, die Reste des absolutistischen Staates und einer Feudalaristokratie, längst erledigt und dadurch jeden aktuellen Sinn verloren. Jetzt treten neue Gruppierungen und Koalitionen an ihre Stelle. Wirtschaft ist nicht mehr *eo ipso* Freiheit; die Technik dient nicht nur dem Komfort, sondern ebenso sehr der Produktion gefährlicher Waffen und Instrumente; ihr Fortschritt bewirkt nicht *eo ipso* die humanitär-moralische Vervollkommnung, die man sich im 18. Jahrhundert als Fortschritt gedacht hat, und eine technische Rationalisierung kann das Gegenteil einer ökonomischen Rationalisierung sein. Trotzdem bleibt die geistige Atmosphäre Europas bis heute von dieser Geschichtsdeutung des 19. Jahrhunderts erfüllt, und wenigstens bis vor kurzem behielten ihre Formeln und Begriffe eine Energie, die über den Tod des alten Gegners hinaus weiterzuleben schien.

Hierfür sind aus den letzten Jahrzehnten die Thesen Franz Oppenheimers das beste Beispiel. Als sein Ziel proklamiert Oppenheimer die „Ausrottung des Staates“. Sein Liberalismus ist so radikal, daß er den Staat nicht einmal mehr als bewaffneten Bürodienstler gelten läßt. Die „Ausrottung“ setzt er nun gleich mittels einer wert- und affektbeladenen Definition ins Werk. Der Begriff des Staates soll nämlich durch das „politische Mittel“, der Begriff der (wesentlich unpolitischen) Gesellschaft durch das „ökonomische Mittel“ bestimmt sein. Die Prädikate aber, durch welche dann das politische und das ökonomische Mittel definiert werden, sind nichts als charakteristische Umschreibungen jenes in der Polarität von Ethik und Ökonomik schwingenden Pathos gegen Politik und Staat und unverschleiert polemische Antithesen, in denen sich das polemische Verhältnis von Staat und Gesellschaft, Politik und Wirtschaft des deutschen 19. Jahrhunderts spiegelt. Das ökonomische Mittel ist der Tausch; er ist Reziprozität von Leistung und Gegenleistung, daher Gegenseitigkeit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden, schließlich nicht weniger als „der genossenschaftliche Geist der Eintracht, Brüderlichkeit und Gerechtigkeit“ selbst<sup>37</sup>, das politische Mittel dagegen ist „erobernde außerökonomische Gewalt“, Raub, Eroberung und Verbrechen aller Art. Eine hierarchische Wert-Ord-

nung des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft bleibt bestehen; aber während die von Hegel systematisierte Staatsauffassung des deutschen 19. Jahrhunderts einen hoch über dem „Tierreich“ der „egoistischen“ Gesellschaft stehenden Staat als ein Reich der Sittlichkeit und objektiven Vernunft konstruierte, ist die Wert-Ordnung jetzt umgekehrt, und die Gesellschaft steht als eine Sphäre der friedlichen Gerechtigkeit unendlich höher als der Staat, der zu einer Region gewalttätiger Immoralität degradiert wird. Die Rollen sind vertauscht, die Apotheose ist geblieben. Aber es ist eigentlich doch nicht zulässig und weder moralisch noch psychologisch, und am wenigsten wissenschaftlich in Ordnung, einfach mit moralischen Disqualifikationen zu definieren, indem man den guten, gerechten, friedlichen, mit einem Wort sympathischen Tausch der wüsten, räuberischen und verbrecherischen Politik gegenüberstellt. Mit solchen Methoden könnte man ebensogut umgekehrt die Politik als die Sphäre des ehrlichen Kampfes, die Wirtschaft aber als eine Welt des Betrug definieren, denn schließlich ist der Zusammenhang des Politischen mit Raub und Gewalt nicht mehr spezifisch als der des Ökonomischen mit List und Betrug. Tauschen und Täuschen sind oft nahe zusammen. Eine auf ökonomischer Grundlage beruhende Herrschaft über Menschen muß gerade dann, wenn sie unpolitisch bleibt, indem sie sich jeder politischen Verantwortlichkeit und Sichtbarkeit entzieht, als ein furchtbarer Betrug erscheinen. Der Begriff des Tausches schließt es keineswegs begrifflich aus, daß einer der Kontrahenten einen Nachteil erleidet und daß ein System von gegenseitigen Verträgen sich schließlich in ein System der schlimmsten Ausbeutung und Unterdrückung verwandelt. Wenn sich die Ausgebeuteten und Unterdrückten in einer solchen Lage zur Wehr setzen, so können sie das selbstverständlich nicht mit ökonomischen Mitteln. Daß die Inhaber der ökonomischen Macht dann jeden Versuch einer „außerökonomischen“ Änderung ihrer Machtstellung als Gewalt und Verbrechen bezeichnen und zu verhindern suchen, ist ebenfalls selbstverständlich. Nur entfällt dadurch jene Idealkonstruktion einer auf Tausch und gegenseitigen Verträgen beruhenden und *eo ipso* friedlichen und gerechten Gesellschaft. Auf die Heiligkeit der Verträge und den Satz *pacta sunt servanda* berufen sich leider auch Wucherer und Erpresser; die Sphäre des Tausches hat ihre engen Grenzen und ihr spezifisches Gebiet, und nicht alle Dinge haben einen Tauschwert. Für politische Freiheit z. B. und politische Unabhängigkeit gibt es kein gerechtes Äquivalent, mag die Bestechungssumme noch so groß sein.

Mit Hilfe solcher Definitionen und Konstruktionen, die schließlich alle nur die Polarität von Ethik und Ökonomik umkreisen, kann man Staat und Politik nicht ausrotten und wird man die Welt nicht entpolitisieren. Daß die wirtschaftlichen Gegensätze politisch geworden sind und der Begriff der „wirtschaftlichen Machtstellung“ entstehen konnte, zeigt nur, daß von der Wirtschaft wie von jedem Sachgebiet aus der Punkt des Politischen erreicht werden kann. Unter diesem Eindruck ist das vielzitierte Wort *Walther Rathenau*s entstanden, daß heute nicht die Politik, sondern die Wirtschaft das Schicksal sei.

Richtiger wäre zu sagen, daß nach wie vor die Politik das Schicksal bleibt und nur das eingetreten ist, daß die Wirtschaft ein Politikum und dadurch zum „Schicksal“ wurde. Es war deshalb auch irrig zu glauben, eine mit Hilfe ökonomischer Überlegenheit errungene politische Position sei (wie Josef Schumpeter in seiner Soziologie des Imperialismus 1919 sagte) „essentiell unkriegerisch“. Essentiell unkriegerisch, und zwar aus der Essenz der liberalen Ideologie heraus, ist nur die Terminologie. Ein ökonomisch fundierter Imperialismus wird natürlich einen Zustand der Erde herbeizuführen suchen, in welchem er seine wirtschaftlichen Machtmittel, wie Kreditsperre, Rohstoffsperr, Zerstörung der fremden Währung usw., ungehindert anwenden kann und mit ihnen auskommt. Er wird es als „außerökonomische Gewalt“ betrachten, wenn ein Volk oder eine andere Menschengruppe sich der Wirkung dieser „friedlichen“ Methoden zu entziehen sucht. Er wird auch schärfere, aber immer noch „wirtschaftliche“ und daher (nach dieser Terminologie) unpolitische, essentiell friedliche Zwangsmittel gebrauchen, wie sie z. B. der Genfer Völkerbund in den „Richtlinien“ zur Ausführung des Art. 16 der Völkerbundsatzung (Ziffer 14 des Beschlusses der 2. Völkerbundversammlung 1921) aufgezählt hat: Unterbindung der Nahrungsmittelzufuhr an die Zivilbevölkerung und Hungerblockade. Schließlich verfügt er noch über technische Mittel gewaltsamer physischer Tötung, über technisch vollkommene moderne Waffen, die mit einem Aufgebot von Kapital und Intelligenz so unerhört brauchbar gemacht worden sind, damit sie nötigenfalls auch wirklich gebraucht werden. Für die Anwendung solcher Mittel bildet sich allerdings ein neues, essentiell pazifistisches Vokabularium heraus, das den Krieg nicht mehr kennt, sondern nur noch Exekutionen, Sanktionen, Strafexpeditionen, Pazifizierungen, Schutz der Verträge, internationale Polizei, Maßnahmen zur Sicherung des Friedens. Der Gegner heißt nicht mehr Feind, aber dafür wird er als Friedensbrecher und Friedensstörer *hors-la-loi* und *hors l'humanité* gesetzt, und ein zur Wahrung oder Erweiterung ökonomischer Machtpositionen geführter Krieg muß mit einem Aufgebot von Propaganda zum „Kreuzzug“ und zum „letzten Krieg der Menschheit“ gemacht werden. So verlangt es die Polarität von Ethik und Ökonomie.



In ihr zeigt sich allerdings eine erstaunliche Systematik und Konsequenz, aber auch dieses angeblich unpolitische und scheinbar sogar antipolitische System dient entweder bestehenden oder führt zu neuen Freund- und Feindgruppierungen und vermag der Konsequenz des Politischen nicht zu entrinnen.

### Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen

Wir in Mitteleuropa leben *sous l'œil des Russes*. Seit einem Jahrhundert hat ihr psychologischer Blick unsere großen Worte und unsere Institutionen durchschaut; ihre Vitalität ist stark genug, sich unserer Erkenntnisse und Technik als Waffen zu bemächtigen; ihr Mut zum Rationalismus und zum Gegenteil, ihre Kraft zur Orthodoxie im Guten und im Bösen sind überwältigend. Sie haben die Verbindung von Sozialismus und Slawentum realisiert, die Donoso Cortés schon im Jahre 1848 als das entscheidende Ereignis des kommenden Jahrhunderts prophezeit hat.

Das ist unsere Lage. Man wird kein nennenswertes Wort über Kultur und Geschichte sprechen können, ohne sich der eigenen kulturellen und geschichtlichen Situation bewußt zu sein. Daß alle geschichtliche Erkenntnis Gegenwartserkenntnis ist, daß sie von der Gegenwart ihr Licht und ihre Intensität erhält und im tiefsten Sinne nur der Gegenwart dient, weil aller Geist nur gegenwärtiger Geist ist, haben uns seit Hegel viele, am besten Benedetto Croce gesagt. An zahlreichen berühmten Historikern der letzten Generation haben wir die einfache Wahrheit noch vor Augen, und es gibt heute niemanden mehr, der sich durch Materialhaufen darüber täuschen ließe, wie sehr alle geschichtliche Darstellung und Konstruktion von naiven Projektionen und Identifikationen erfüllt ist. Das erste also wäre Bewußtsein der eigenen gegenwärtigen Situation. Daran sollte mit jener Bemerkung über die Russen erinnert werden. Eine bewußte Vergegenwärtigung ist heute schwierig, aber auch um so notwendiger. Alle Zeichen deuten darauf, daß wir in Europa 1929 noch in einer Periode der Ermüdung und der Restaurationsversuche lebten, wie es nach großen Kriegen gewöhnlich und begreiflich ist. Fast eine ganze Generation der europäischen Menschheit war im 19. Jahrhundert, nach dem zwanzigjährigen Koalitionskrieg gegen Frankreich, seit 1815 in einer derartigen Geistesverfassung, die sich auf die Formel reduzieren läßt:

<sup>27</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei F. Sander, *Gesellschaft und Staat*, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer, *Arch. f. Soz.-Wiss.* 56 (1926), S. 384.