

Sinistrismo

Autor(en): **Röpke, Wilhelm**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **18 (1950-1951)**

Heft 3

PDF erstellt am: **07.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-758838>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SINISTRISMO

Von Wilhelm Röpke

1.

Die Analyse der «progressiven» Ideologien ist nicht nur von wesentlicher Bedeutung, wenn wir die Geisteshaltung der Kollektivisten besser verstehen wollen, und nicht nur unentbehrlich für eine wirksame Taktik der Liberalen in ihrem Kampfe mit ihren kollektivistischen Gegnern. Sie ist vielmehr auch wichtig für eine genauere Bestimmung der Ideale, von denen sich der Nichtkollektivist leiten lassen muß. In der Tat ist es unbestreitbar, daß wir in einem gewissen Sinne von einer «progressiven» Mentalität sprechen können, die nicht nur den Sozialisten und Kommunisten gemeinsam ist, sondern ihren Einfluß weit jenseits der Grenzlinie spürbar werden läßt, welche die Sozialisten von der liberalen Welt trennt. Es gibt, um einen italienischen Ausdruck zu gebrauchen, einen «Sinistrismo», der tief in die Reihen der Liberalen hineinreicht, eine Art von «Modernismus», «Radikalismus» und «Jakobinismus», den offenbar viele Liberale — die zu wenig von den Gedanken eines Benjamin Constant, Jacob Burckhardt, Lord Acton, Burke, A. de Tocqueville oder Gaetano Mosca in sich aufgenommen haben — nur mit Mühe in ihrer eigenen Brust überwinden. Nur so ist es zu erklären, daß es so leichte Uebergänge zu geben scheint vom Liberalismus zum Sozialismus und andererseits vom Sozialismus zum Kommunismus. Wir haben es hier mit einer Geisteshaltung zu tun, die einen ganz bestimmten Typus des «Radikalen» formt, und wenn wir diesen Typus kennzeichnen wollen, so können wir sagen, daß es sich um Menschen handelt, die stets eher bereit sind, einen scharfen Trennungsstrich gegenüber «reaktionären» Katholiken oder Protestanten zu ziehen als gegenüber Sozialisten.

Wenn wir diese breit über die ganze Linke gelagerte Geisteshaltung in ihrer vollen Bedeutung erfassen wollen, so ist es gewiß nicht übertrieben, von einer *potentiellen* «Volksfront» zu sprechen, die stets aktualisiert wird, so oft das kommunistische Kalifat es für angezeigt hält oder die internationale Bedrohung durch den Kommunismus in irgendeiner andern Weise vermindert oder beseitigt erscheint. Nur so ist der triumphale Vormarsch Rußlands über Asien und Europa, wie er sich in den letzten fünf Jahren vollzogen

hat, zu erklären. Man spricht davon, daß die Westmächte diese Ausdehnung des russischen Kommunismus durch eine Politik des «Appeasement», ähnlich der früher in München besiegelten, erlaubt hätten. Selbst diese Parallele wird der Wirklichkeit noch nicht völlig gerecht, da es sich ja in der gegenüber Moskau betriebenen Politik fortgesetzter Konzessionen weit weniger als damals in der ähnlichen Politik gegenüber dem Dritten Reich um einen bloß taktischen Versuch gehandelt hat, gegenüber einem verhassten und gefürchteten Gegner Zeit zu gewinnen. Die Politik des «Appeasement» gegenüber Moskau hat zweifellos mehr auf einer unbeirrt wohlwollenden Geduld und einem unverbesserlichen Optimismus beruht als auf Furcht und bloßen taktischen Fehlberechnungen. Zum mindesten gilt das für die vergangenen Jahre, aber wieviel von einer solchen Haltung heute noch übriggeblieben ist, beweist die bloße Tatsache, daß der Westen noch immer an dem diplomatisch-politischen Boykott gegenüber dem «reaktionären» Spanien festhält, während er Tito umwirbt und selbst Mao-Tse-Tung überstürzte Gunstbeweise liefert. Das ist um so bezeichnender, als es in Spanien so viel mehr Freiheit als in Jugoslawien oder dem kommunistischen China gibt, daß es bei aller berechtigten Antipathie gegen das Regime Francos töricht ist, Spanien als «totalitär» zu bezeichnen.

2

Unsere Untersuchung des Progressismus muß mit der Feststellung beginnen, daß es sich um eine Geisteshaltung handelt, die tief in grundsätzlichen Wandlungen des *philosophischen Gesamtbildes* der für unsere Zeit repräsentativsten Geister verwurzelt ist, und nicht wenige dieser Wandlungen sind auch bei «Liberalen» anzutreffen. Die entschiedene *Säkularisierung* des geistigen Gehaltes unserer Zeit mit ihrer Abstumpfung und schließlichen Auslöschung des religiösen Sinnes, die Auflösung letzter und transzendent bestimmter Normen, Werte und Glaubensvorstellungen, der «Nihilismus» im Sinne der Zerstörung des Begriffs der Wahrheit, der absoluten Werte und des immateriellen Sinnes des Lebens und der Welt — diese und ähnliche Entwicklungen haben zweierlei zur Folge: Indem sie das Empfinden für das Absolute und das objektiv Gegebene auflösen, entwaffnen sie die Menschen gegenüber allen revolutionären Ideologien, aber gleichzeitig schaffen sie ein Vakuum der Glaubensvorstellungen, das mit einer geradezu physikalischen Notwendigkeit von neuen Glaubensvorstellungen ausgefüllt wird. In der letztgenannten Weise wird durch die Säkularisierung und

Geistesauflösung vor allem Platz geschaffen für den Sozialismus und Kommunismus als politische Leidenschaften, die sich bei näherer Prüfung geradezu als Pseudo-Religionen erweisen, als Pseudo-Religionen mit ihrer Theologie, ihrem vorwärtsstürmenden Schwung, ihren allumfassenden Ansprüchen, ihrem anmaßenden Glauben an die «Auserwähltheit» der «Erleuchteten», ihrer Unduldsamkeit, ihrer Ketzerverfolgung, ihrer unbegrenzten Führung auf allen Gebieten des Lebens und der Gesellschaft und ihrer Unbekümmertheit in der Beantwortung aller Fragen.

Jener Vorgang nun, den wir mit dem Worte «Säkularisierung» umschrieben haben und der nach einem dem physischen horror vacui verwandten Gesetz die modernen Pseudo-Religionen auf den Plan ruft, bewirkt gleichzeitig, daß die Politik im weitesten Sinne zum wirklichen Mittelpunkt des Denkens und Handelns der Menschen wird und den Maßstab liefert, der an alles und jedes angelegt wird. Mit anderen Worten: Indem wir die Religion verdrängen, setzen wir eine vollkommene *Politisierung* der Existenz an ihre Stelle. Die Pseudo-Religionen aber, von denen wir gesprochen haben, müssen deshalb als unechte angesehen werden, weil sie die leidenschaftliche Leugnung aller transzendenten Kräfte in sich schließen und die Selbstvergottung des Menschen an ihre Stelle setzen. Die Selbstvergottung des Menschen nun nimmt die Form der Vergottung der Gesellschaft an, die somit zum eigentlichen Idol der Massen wird, und erst damit wird die leidenschaftliche Kraft begreiflich, die in der Politisierung der Existenz liegt.

Hier stoßen wir nun zugleich auf eine wesentliche Ursache einer Geisteshaltung, die auch unter Nicht-Sozialisten überaus häufig ist und zu einem wahren Fluch unserer Zeit zu werden droht. Wir meinen eine Geistesverfassung, die man scharf, aber treffend als *soziale Besessenheit* bezeichnen kann, um damit eine Gewohnheit zu kennzeichnen, die uns schließlich unfähig macht, irgend etwas zu denken oder zu beurteilen ohne ausdrückliche Beziehung auf die Gesellschaft und den Wert oder Nutzen, den es für die Gesellschaft haben könnte. Es handelt sich um die Neigung, von dem Extrem der Asozialität in das entgegengesetzte der völligen Sozialisierung des Lebens zu verfallen und den unschätzbaren Sinn für die Ansprüche der Gesamtheit bis zur Absurdität zu übertreiben und damit das wahre Interesse der Gesellschaft zu verletzen. Diese soziale Besessenheit ist imstande, uns schließlich jedes unschuldigen Vergnügens zu berauben, weil wir von dem Gedanken geplagt werden, daß, wenn wir Austern oder Schlagsahne essen oder in gepflegten Wohnungen leben, es andere gibt, denen das abgeht.

Es ist zu befürchten, daß diese soziale Besessenheit schon so gründlich von allen Schichten unserer Zeit Besitz ergriffen hat, daß es selbst unseren Lesern schwerfallen könnte, uns in diesem Punkte zu folgen. Wir müssen sie daher bitten, sich die letzten Folgen einer solchen Geisteshaltung klarzumachen, indem sie sich sagen, daß es unlogisch wäre, auf diesem Wege haltzumachen, bevor nicht eine völlige Einebnung aller Unterschiede der Lebenshaltung nach dem Ideal eines vollendeten Kommunismus stattgefunden hat. Sie müßten nicht nur eine Gesellschaft ins Auge fassen, in der jeder Genuß von Gütern, deren Vorrat nicht für alle ausreicht, unterdrückt wird und die Volksküche zum beherrschenden Ideal wird, sondern sie müßten sich auch klarmachen, daß es durchaus keinen Grund gibt, diesen kommunistischen Ausgleich auf die Angehörigen einer einzelnen Nation zu beschränken. Wenn wir ein schlechtes Gewissen haben, mehr als einen Raum zu bewohnen, weil es Tausende im Lande gibt, die keine ausreichende Wohnung besitzen, wenn uns der Gedanke bedrückt, daß es ebenso viele Tausende gibt, die sich diesen oder jenen Genuß versagen müssen, mit welchem Recht dürfen wir dann die Millionen Inder, Neger oder Chinesen vergessen, deren Lebenshaltung noch weit unter derjenigen der Aermsten unseres eigenen Landes liegt? Wenn man sich das alles klarmacht, so kann man gewiß dem Schluß nicht ausweichen, daß die soziale Besessenheit, so ehrenwert die Motive sind, denen sie entspringt, doch ein Extrem bedeutet, das zu einer wirklichen Bedrohung der Kulturwerte führen muß. Sie macht ja auch jede Aktivität höherer Art verdächtig, die gleich dem Studium der Kunstgeschichte oder des Sanskrit keinen unmittelbaren «sozialen» Nutzen verspricht.

Zu welchen letzten Konsequenzen eine solche soziale Besessenheit führen kann, hat den Verfasser vor kurzem eine banale Alltagserfahrung gelehrt. Als er sich kürzlich in Deutschland ein Stück kunstseidener Wäsche kaufte, las er auf der beigehefteten Waschanleitung die an die «deutsche Frau» gerichtete Mahnung, daß Wäsche «wertvolles Volksgut» sei, das durch sachgemäße Behandlung erhalten werden müsse. Abgesehen von der unappetitlichen Vorstellung einer nationalen Wäschegemeinschaft, schien in diesem Falle vollständig der allen früheren Jahrhunderten selbstverständliche Gedanke abhanden gekommen zu sein, daß man dem Eigentümer der Wäsche selber die Folgen einer unsachgemäßen Behandlung überlassen solle. Daß aber in diesem Falle auch der Unverbesserlichste nicht auf den Gedanken kommen würde, Wäsche als wertvolles «Menschheitsgut» zu bezeichnen, beleuchtet noch einmal die bereits hervorgehobene Tatsache, daß wir uns

durch unsere soziale Besessenheit nur zur Solidarität mit den Angehörigen *desselben* Staates leiten lassen, nicht aber zu derjenigen mit der gesamten Menschheit, was nur ein anderer Ausdruck dafür ist, daß alle kollektivistischen Ideen unserer Zeit am Ende auf eine Nationalisierung des Menschen hinauslaufen.

Von der Säkularisierung, vom extremen Positivismus und von der völligen Autonomie des Menschen ist es nur ein Schritt zu einem anderen auffallenden Merkmal des Progressismus: dem Drang, sich völlig von allem zu befreien, was die absolute Selbstherrlichkeit des Menschen zu beschränken scheint. Es ist die Tendenz zur *totalen Emanzipation des Menschen*. Ihr Endziel ist es, den Menschen von allen Wurzeln abzuschneiden und ihn von allen Fesseln oder äußeren Kräften zu befreien, die dem neuen Gott, dem Mensch-Gott, unerträglich erscheinen. Das kann so weit gehen, daß den Progressiven selbst die Schwerkraft lästig erscheint, wie aus einer bezeichnenden Tendenz der Sowjet-Architektur hervorgeht. Dem entspricht das Ideal der vollkommenen «Nomadisierung» des Lebens, die Emanzipierung von der Natur, der Kult der Technik und der Proletarisierung und die Revolte gegen die «Zufälle» und «Launen» der Natur und der Gesellschaft, die man natürlich nur gegen die weit schlimmeren Launen der totalitären Tyrannen und die Willkür der Bürokratie eintauschen würde. Hier liegt eine der Hauptursachen für die Abneigung des Progressiven gegen alles «Ungeplante» und «Spontane»¹. Das, was der moderne Mensch-Gott als besonders demütigend empfindet, ist natürlich der Bereich des unbewußten Seelenlebens in seinem eigenen Innern, sein eigener Verfall in Krankheit und Schwinden der Kräfte und seine schließliche Auflösung im Tode. Was den Bereich des Unbewußten und unter der Schwelle der Vernunft Liegenden betrifft, so hat Freud das Heilmittel geliefert, indem er es durch Psychoanalyse rationalisiert. Während für die Krankheit die moderne Medizin zur Hilfe gerufen wird, bleibt die höchst unbequeme Tatsache des Todes. Auf sie sucht der Progressive in verschiedener Weise zu antworten. Eine dieser Antworten besteht darin, dem zur öffentlichen Schau aufgebahrten Führer (Lenin in Moskau) durch Einbalsamierung den Schein der Unsterblichkeit zu geben und alle andern Individuen zu bloßen Zellen des Sozialkörpers herabzuwürdigen, deren Tod unwichtig ist, während es allein auf das ewige Leben des Sozialkörpers selber ankommt.

Die Emanzipation von allem Absoluten bedeutet die Tendenz

¹ Hierzu ist vor allem auf *Hayeks* treffende Bemerkungen in seinem Buch «Individualism and Economic Order» zu verweisen.

zur *totalen Relativisierung*. Damit wird allbeherrschend die Willkür und die Beliebigkeit. Kein Gedanke, keine Möglichkeit ist mehr ausgeschlossen. Keine festen Grenzen, keine unverrückbaren Punkte, kein unnachgiebiges Fundament geben mehr Halt. Wir bewegen uns gradlinig hin auf eine Welt der völligen Willkür, in der alles zu erwarten ist, in der jede Art von Philosophie oder Kunst grundsätzlich zulässig erscheint, in der jede Art von Verhalten der einzelnen und der Regierungen denkbar wird und man auf alles, auch auf das Absurdeste und Abnormste, gefaßt sein muß.

Diese Tendenz verknüpft sich nun mit einer anderen, der die höchste und verhängnisvollste Bedeutung beigemessen werden muß. Wir meinen die *Emanzipierung von der Dimension des Vergangenen*. Wenn jede Fessel unerträglich wird, so wird es oberstes Gebot, das Band zu zerschneiden, das uns mit der Geschichte, mit der Tradition und mit der Erfahrung verbindet. Die Geschichte muß entweder vergessen oder so verbogen werden, daß ihre Ueberlieferung vollkommen willkürlich wird. Der Progressive neigt dazu, die Geschichte zu verachten und zu vergessen, daß die Gegenwartigkeit des Vergangenen eine der unentbehrlichsten Voraussetzungen einer normalen Existenz des Menschen und der Gesellschaft ist. Dieses Band, das uns mit der Vergangenheit verbindet, zu zerschneiden, ist sogar ein Verbrechen am Menschen, wie man es sich nicht furchtbarer vorstellen kann, und es ist einer der tiefen Gedanken in Orwells Zukunftsroman «1984», daß er uns die Folgen eines solchen Verbrechens in seiner beklemmenden Utopie fühlen läßt². Aber es ist unbestreitbar, daß diese Abwertung der Geschichte und des geschichtlich Gegebenen ein hervorstechender Zug «progressiven» Denkens ist, für das nur die Zukunft, aber nicht die Vergangenheit zählt. Nehmen wir noch den charakteristischen Optimismus der Progressiven hinzu, so haben wir den *Kultus der Zukunft und des Modernen* und den höchst bezeichnenden Glauben an die Möglichkeit, jederzeit einen völlig neuen Anfang zu machen, mögen auch die Erfahrungen aller Zeiten und Länder dagegensprechen. «Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf», dieses vorwitzige Wort des Baccalaureus in Goethes «Faust» ist diesen Progressiven auf den Leib geschrieben, und es ist nicht ohne tiefe Bedeutung, daß die Bolschewisten vor kurzem in Reval eine Straße zur «Straße der Zukunft» gemacht haben. Wir sehen also, daß Diskontinuität, Willkür, Futurismus, Optimismus, Kultus der Jugend, Utopismus, der inbrünstige Glaube an ein «neues Jerusalem»

² Vgl. auch: *Simone Weil*, «Enracinement», Paris 1949. Es ist nicht ohne Interesse, daß Orwell trotz allem in mancher Beziehung bis zu seinem Tode selber ein «Progressiver» geblieben ist.

und die stete Bereitschaft, sich für seine Eroberung das Kreuz anzuheften, höchst kennzeichnende Merkmale des progressiven Radikalen sind, den wir hier im Auge haben. Hier ist auch eine der Wurzeln des *pädagogischen Jakobinismus* zu suchen, der die überlieferte humanistische Bildung als etwas «Unmodernes» und «Reaktionäres» bekämpft. Die übrigen Wurzeln dieses Kampfes sind in dem positivistischen Kultus der Naturwissenschaften und in dem sozialen Ressentiment gegen ein Bildungssystem zu suchen, das niemals ein solches der Massen sein kann.

3

Läßt sich über den Anteil streiten, der den einzelnen bisher genannten Merkmalen des Progressismus zugeschrieben werden muß, so ist es unzweifelhaft, daß es einen anderen Zug gibt, der allen progressiven Ideologien — vom liberalen Radikalismus bis zum Kommunismus — so sehr gemeinsam ist, daß wir von einem wahren Generalnenner sprechen können. Es handelt sich um die Bereitschaft, die materielle Gleichheit der Existenzbedingungen als ein moralisch sich aufzwingendes Ideal anzuerkennen. Wir stoßen damit auf den Egalitarismus, der sich mit dem *Kultus des gemeinen Mannes* verbindet. Indem wir uns einer Prüfung dieser Tendenz zuwenden, müssen wir uns in besonderem Maße bewußt sein, ein Gebiet zu betreten, für das wir uns mit Maß und Vorsicht ausrüsten müssen. Wir stoßen nämlich auf den Punkt, wo es sogar für den Liberalen — und besonders für den mit Herzenstakt gesegneten — vielleicht am allerschwierigsten ist, die Grenze festzulegen, die einen abwägenden Reformgeist von einem maßlosen Radikalismus trennt. Um so notwendiger erscheint es, das Problem der Gleichheit mit aller Sorgfalt und Leidenschaftslosigkeit zu prüfen.

Wir tun gut, uns zunächst in die Seele des *konservativen* Menschen zu versetzen. Nach der konservativen Auffassung sind Egalitarismus und der Kultus des gemeinen Mannes im wesentlichen nichts weiter als ein Versuch, dem sozialen Ressentiment den Rang einer rationalen Begründung zu geben. Diese wird durch die Theorie geliefert, daß jede über das Durchschnittliche hinausragende soziale und wirtschaftliche Position (besonders diejenige, die ohnehin für den Vertreter dieser Theorie unerreichbar ist) als «unverdient» erklärt wird, während umgekehrt jeder Versuch, das Gegenteil zu beweisen, als apologetische «Ideologie» entlarvt wird. Nun kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Rolle des sozialen

Ressentiments von außerordentlicher Bedeutung ist und heute wahrscheinlich weit unterschätzt wird. Gleichfalls ist es offensichtlich, daß wir hier eine Brücke vor uns haben, auf der man unmittelbar und ohne große Unbequemlichkeit vom Jakobinismus zum Kommunismus gelangen kann. Indessen ist der Begriff des sozialen Ressentiments höchst unbefriedigend, da er eine herabsetzende Kritik enthält, deren Berechtigung vorschnell vorausgesetzt wird. In Wahrheit haben wir es mit einem Gefühl zu tun, das sehr verschiedenen Motiven entspringen kann. Neid, Eifersucht, Erbitterung von Gescheiterten und Begehrlichkeit mögen die einen bestimmen, während andere durch Menschenfreundlichkeit, Gemeinsinn oder ein elementares Gerechtigkeitsverlangen geleitet werden. Freilich darf man auch im letzten Falle nicht übersehen, wie problematisch eine Liebe für die «Enterbten» ist, die die Form des Hasses der «Privilegierten» annimmt.

Nun wird man uns entgegen, daß nur die Radikalsten das Ideal der Gleichheit als ein Ideal der Gleichheit der Positionen auffassen, während die Gemäßigten sich mit der Forderung begnügen, daß nur eine *Gleichheit der Ausgangspunkte*, eine «*equality of opportunities*» verwirklicht werden solle, die wenigstens die Bedingungen für den Wettlauf um die Positionen in der Gesellschaft für alle gleichmache, indem insbesondere dafür gesorgt wird, daß nicht die Einkommens- und Besitzunterschiede der Eltern den Kindern einen Startvorsprung geben. Es ist nicht zu leugnen, daß der Egalitarismus in dieser verfeinerten und gemäßigten Form sehr viel Ueberzeugungskraft besitzt. Und doch zeigt sich bei näherer Prüfung, daß er weniger plausibel und unbedenklich ist, als es auf den ersten Blick erscheint. Es ist durchaus zweifelhaft, ob die Gleichheit, selbst in dieser anscheinend milderen Form, mit dem Ideal der Freiheit vereinbar ist. Um mit einem ersten Einwand zu beginnen, so dürfte es trügerisch sein zu glauben, daß eine Gleichheit der Ausgangspunkte ohne eine vollkommene Gleichheit der Positionen, d. h. eine radikale Nivellierung der Einkommen und Vermögen, möglich ist, weil die Startbedingungen so lange nicht gleich sein würden, als nicht gleichfalls alle Vorteile verallgemeinert werden, die die Kinder der Begüterten genießen, mit Einschluß der verfeinerten Lebensart, der bildenden Tischgespräche, der ganzen Atmosphäre des Elternhauses und des Einflusses aller Beziehungen und Freunde.

Weit grundlegender ist freilich der Einwand, daß sogar die Anwälte einer Gleichheit der Ausgangspunkte — von denen einer Gleichheit der Positionen ganz zu schweigen — von einer *irrigen Sozialphilosophie* auszugehen scheinen. Auch die von ihnen ver-

treten eine mildere Form des Egalitarismus muß ja von jener Art von *Individualismus* ausgehen, die uns anleitet, in streng auf das Individuum zugeschnittenen Portionen zu denken und darüber das verwickelte und feingemusterte Gewebe der wirklichen Gesellschaft zu verkennen, in der die Ungleichheit in hohem Maße an Funktionen geknüpft ist, die allen zugute kommen, einschließlich den «Schlechtweggekommenen».

Daran knüpft sich ein anderer schwerwiegender Einwand gegen diese streng individualistische Philosophie. Wenn sie nämlich in gleichen «Einheiten» denkt und dabei die erwähnte Wechselbeziehung der Gesellschaft übersieht, so krankt sie auch daran, daß sie sogar diese Einheiten falsch wertet, indem sie vom Individuum ausgeht und nicht von der Gruppe innerhalb der Gesellschaft, zu der es gehört und mit der es eine Gemeinschaft bildet. Während dieser Individualismus auf der einen Seite «atomistisch» ist, ist er andererseits «kollektivistisch», weil er alle Gruppen, die sich zwischen den einzelnen und die Zentralregierung schieben, entweder übersieht oder aus Abneigung übersehen will, mag es sich nun um die natürlichen und gewachsenen Gruppen gleich der Familie oder um geographisch, beruflich, geistig oder anderweit bestimmte Gruppen handeln. In diesem Bestreben, die Gesellschaft auf ein Nebeneinander von Individuen einerseits und ein Uebereinander von Individuen und einer alles beherrschenden Zentrale andererseits zu reduzieren, begegnet uns der Haß des ewigen Jakobinismus auf alle «corps intermédiaires» und auf alles, was schon von den Radikalen der französischen Revolution als «fédéralisme» erbittert verfolgt wurde. Alle jene Gruppen nun hören auf, das ihnen wesentliche Eigenleben zu führen und als notwendige Gegengewichte gegen den monolithischen Staat zu dienen, wenn sie ihrer «Privilegien» und «Freiheiten» beraubt werden.

Das ist der Grund, warum der Föderalismus im weitesten Sinne einer wahrhaft gegliederten Staats- und Gesellschaftsstruktur mit einer egalitären Gesellschaft unvereinbar ist. Es stellt sich dann sofort heraus, daß eine bloße politische oder administrative Dezentralisation nicht ausreicht, um das empfindliche Gleichgewicht der Kräfte herbeizuführen, das den föderalen von dem zentralistischen Staat unterscheidet; zum mindesten droht dann jede Föderativstruktur den zentralistischen Tendenzen zu erliegen. Nun ist die stärkste, unentbehrlichste und natürlichste dieser Gruppen die *Familie*, deren eigentlicher Sinn durch jene radikale Einschränkung des Erbrechtes und des Rechts der Selbstbestimmung zerstört würde, welche die Gleichheit der Ausgangspunkte (als eine solche zwischen den Individuen) vor allem anderen voraussetzen muß.

Es ist schwierig zu erkennen, wie jemand ein Liberaler sein kann, ohne grundsätzlich das Recht auf Privateigentum anzuerkennen, aber es ist nicht weniger schwierig zu verstehen, wie es möglich sein soll, den Sinn des Eigentums zu erhalten, wenn es nicht das Recht einschließt, es auf die Kinder zu vererben. Es ist zu bedenken, daß ja nur hierdurch die Möglichkeit gegeben ist, jene für die Stabilität der Gesellschaft so notwendige Gruppe von Familien zu erhalten, die *Frédéric Le Play* als «famille-souches» bezeichnet hat. Auch ein anderer überaus wichtiger Gedanke verdient hier Hervorhebung, dem *Guizot* folgenden Ausdruck gegeben hat: «Si les hommes ne succédaient pas à la situation de leurs prédécesseurs, si la société était, à chaque génération, entièrement subordonnée à la volonté des individus qui se renouvellent sans cesse, il n'y aurait évidemment aucun lien entre les générations humaines; toutes choses seraient sans cesse remises en question; l'ordre social serait pour ainsi dire à créer tous les trente ans»³.

Es zwingt sich auch die Frage auf, ob der Gedankengang der Anwälte der «Gleichheit der Ausgangspunkte» nicht einen schweren logischen Fehler enthält. Wenn nämlich das Eigentum an materiellen Produktivgütern als die Quelle der Ungleichheit kritisiert wird, so hat man sich darüber klarzuwerden, daß es keinen wesentlichen Unterschied gibt zwischen dieser Art des Eigentums und den persönlichen Eigenschaften, die der einzelne sein Eigen nennt. Daher ist es auch nicht von wesentlicher Bedeutung, ob man in der Wahl seiner Eltern insofern vorsichtig gewesen ist, als sie reich sind, oder insofern, als sie ihren Kindern eine wertvolle Erbmasse überliefert haben. Eine Gleichheit der Ausgangspunkte, wie sie uns das Ideal der austeilenden Gerechtigkeit nahelegen scheint, würde verlangen, daß der eine Vorteil so gut wie der andere ausgeglichen wird. Mit alledem soll nicht das entgegengesetzte Extrem einer Politik verteidigt werden, die weder in die Verteilung des Eigentums noch in die Ausübung des Erbrechts einzugreifen wagt. Aber unter allen Umständen soll doch darauf hingewiesen werden, daß eine allzu radikale Einschränkung des Erbrechts nicht zuletzt deshalb so gefährlich ist, weil sie den Sinn für Zeit, Kontinuität und Tradition zu zerstören droht, durch den der Mensch, wie wir oben sahen, mehr als durch irgendeine andere Bindung verwurzelt ist.

Der auf einem atomistischen Individualismus ruhende Egalitarismus dürfte selbst dann, wenn er nur auf eine Gleichheit der

³ *Guizot*, «Histoire de la civilisation en France», 6. Auflage, Paris 1851, II. Band, Seite 64.

Ausgangspunkte zielt, unvermeidlicherweise zu der Vorstellung führen, daß fortgesetzte und zentralisierte Eingriffe durch die Regierung wünschbar erscheinen, die immer wieder aufs neue die Ungleichheitstendenzen korrigiert. Damit erhebt sich drohend die *Gefahr einer totalen Funktionalisierung der Gesellschaft*. Wir dürfen zwar einen unmittelbar greifbaren Gewinn in der Richtung einer arithmetischen Gleichheit zwischen den Individuen erwarten, aber dagegen ist aufzuwägen der unsichtbare Verlust an Werten, die vor, neben oder über dem Staate ihr Eigenrecht behaupten, und damit die Zerstörung von Gegenkräften gegen die allmächtige Zentralregierung. Wenn wir Gefallen an der Vorstellung finden, daß jeder einzelne nach seiner zu ermittelnden «Leistung» und seinen «Anlagen» an den ihm zukommenden Platz gesetzt und in der gesellschaftlichen Hierarchie eingestuft werden soll, so setzen wir einen Wohlfahrtsstaat voraus, der sich von einem totalitären durch kaum mehr als den Namen unterscheidet. Wenn wir uns gegen diesen Schluß sträuben, so tun wir gut, vor allem den Drang zur Uniformierung zu beachten, den wir heute bereits überall dort beobachten, wo diese Philosophie ihren Einfluß geltend macht. Wir tun gut, darüber nachzudenken, was es bedeutet und welche Folgen es hat, wenn wir überall den Ruf vernehmen nach einer zentralisierten, zwangsweisen und gleichförmigen Staatserziehung, und wir tun ferner gut, skeptisch zu werden und auf die verdächtigen Untertöne einer «progressiven» Philosophie zu achten, wenn wir von «One World» und von einer «Weltregierung» hören, deren Vorbild regelmäßig und unvermeidlich der zentralisierte Nationalstaat von heute ist. In diesem Zusammenhang ist auch die Unduldsamkeit gegenüber allen zu stellen, die von dem abstrakten Begriff des «gemeinen Mannes» abweichen, nicht nur vertikal, weil sie eine höhere soziale Stellung einnehmen, sondern auch horizontal, weil sie sich auf derselben sozialen Ebene von der Masse abheben.

Aus allen diesen Gründen bedeutet der Egalitarismus weniger einen Eingriff in die bestehende Ungleichheit durch einen einzigen und einmaligen Akt der Neuverteilung (wie etwa durch eine radikale Bodenreform) als die Ingangsetzung einer dauernd arbeitenden bürokratischen Maschine, die die Verteilung immer wieder aufs neue umrangiert. Um diesen Gedanken an einem wichtigen Beispiel klarzumachen: Die Französische Revolution hat, als sich die Wasser schließlich verlaufen hatten, ein Frankreich von Bauern hinterlassen, d. h. eine Sozialstruktur, die, dank einem einmaligen Akt, diesem Land bis heute das Gepräge gegeben hat, aber nachdem diese gleichmäßigere Neuverteilung des Bodens einmal geschehen war, hat es in Frankreich während des ganzen 19. Jahr-

hundreds keinen Versuch gegeben, durch eine fortgesetzte Neuverteilung der Vermögen und Einkommen einen mehr oder weniger kollektivistischen Wohlfahrtsstaat zu schaffen. Im Gegensatz dazu besteht heute das Neue und Umwälzende des egalitären Gedankens darin, daß nunmehr ein Staatssystem errichtet werden soll, das fortgesetzt die Einkommens- und Vermögensverteilung von der bürokratischen Zentrale aus umdirigiert. *Es ist ein Egalitarismus, der an Organisation, befehlsweise Lenkung, Kanalisierung und bürokratische Maschinerie glaubt und dafür alles Organische, Spontane, Natürliche, Differenzierte und Gegliederte verabscheut.*

Dieser egalitäre Individualismus setzt voraus, daß alle Menschen nach dem intellektualistischen Begriff des common man so wesentlich identisch sind, daß der allmächtige und zentralisierte Staat gedacht werden kann als Ausdruck der *volonté générale*. Hier wird der Punkt sichtbar, an dem der Individualismus — der «falsche», wie ihn Hayek nennt — am unmittelbarsten und sichtbarsten in jenen Kollektivismus übergeht, der durch die totalitäre Vorstellung einer «Freiheit» als der unbegrenzten Aktionsmöglichkeit eines Staates gekennzeichnet ist, dem der einzelne sich selbst verklavt.

Es ist wenig wahrscheinlich, daß der Liberale sich durch solche glatten Phrasen wie «Freedom from Want» einfangen läßt, durch die in Wahrheit der wesentliche Gehalt der Freiheit dem Kollektivismus geopfert wird. Es ist zu offensichtlich, daß dieses Schlagwort, das sich so außerordentlich geschickt desselben Begriffs der Freiheit bedient, etwas meint, was mit echter Freiheit wenig zu tun hat, ja mit ihr kaum vereinbar ist, nämlich Sicherheit, Komfort, Gleichheit, *panem et circenses*. Aber selbst der Liberale muß sich wappnen gegen die versteckteren Versuchungen des Egalitarismus. Bei aller Bereitschaft, die Ursachen sozialer Ungerechtigkeit zu vermindern und ihre Folgen abzuschwächen, und bei allem Nachdruck, die er auf diese Forderung legen wird, wird er gut daran tun, darüber nachzusinnen, wie sehr die liberale Demokratie ihrem Wesen nach Einrichtungen und Rechte voraussetzt, die dem Progressiven unsympathisch sind: Eigentum, Erbrecht, Familie, das Recht, seinen eigenen Kindern die bestmögliche Erziehung zu geben, und die politischen Rechte von Gruppen, die vom Standpunkt der Gesamtheit aus ebenso viele Freiheiten und Privilegien sind.

Selbst der antikommunistische Progressive von heute wird sich kaum darüber täuschen, daß es kaum etwas Wesentliches in seiner Doktrin gibt, was der *Theorie* des Kommunismus entgegengesetzt ist. Daß er das zugibt und sich sogar darüber Gedanken macht, beweist der Umstand, daß er sich gewöhnt hat, der Theorie des

Kommunismus seine Praxis gegenüberzustellen und sich bei dem Gedanken zu beruhigen, daß die Praxis die Theorie dementiert. Wenn die Kommunisten das Gegenteil behaupten, so neigt der antikommunistische Jakobiner dazu, das als bloßen Schwindel abzutun. Wenn die Kommunisten sich rühmen, die «wahre» Demokratie verwirklicht zu haben (die sie in ihrem Analphabetentum eine «Volksdemokratie» nennen), so findet der westliche Radikale das lächerlich. Wenn die Kommunisten ihr Wirtschafts- und Sozialsystem sozialistisch nennen, so finden die Sozialdemokraten des Westens das so kompromittierend, daß sie hastig erklären, dies sei kein «wahrer» Sozialismus oder keine «wahre» Planwirtschaft, genau so, wie sie sich veranlaßt geglaubt haben, den Sozialismus und die Planwirtschaft des Dritten Reiches als einen bloßen unwürdigen Schwindel zu bezeichnen. Wenn die Kommunisten uns versichern, daß der kommunistische Staat der die Gleichheit verwirklichende Staat des gemeinen Mannes sei, so entrüsten sich die meisten von uns über eine solche unerträgliche Heuchelei, der die Wirklichkeit einer neuen, in Luxus lebenden und die Massen terrorisierenden Sowjetelite in so herausfordernder Weise zu widersprechen scheint.

Wir müssen uns jedoch zu der Einsicht bequemen, daß in allen diesen Hinsichten der westliche Progressive sich in einer Lage befindet, die keineswegs so gesichert ist, wie er glaubt. Ganz gewiß ist die kommunistische «Demokratie» hassenswert. Aber das bedeutet nicht, daß sie nicht die letzte Folgerung aus einem Ideal der Massendemokratie sein könnte, das von demjenigen der Jakobiner und all ihrer geistigen Erben nicht allzuweit entfernt ist. Wenn uns diese «Demokratie» als ein schlechter Scherz erscheint, so deshalb, weil wir nicht den Maßstab der «Demokratie», sondern den der persönlichen Freiheitsrechte anlegen. Wenn wir Sozialismus und Planwirtschaft in Rußland als unbequeme und kompromittierende Vorbilder empfinden und sie daher als «falsche» Spielarten oder einfache Täuschungen abtun möchten, so würde es uns besser anstehen, darüber nachzudenken, ob sie nicht vielmehr die letzten Konsequenzen eines falschen Ideals zeigen, das Sozialisten und Kommunisten gemeinsam ist. Und wenn wir schließlich die Kommunisten nicht ernst nehmen, die sich rühmen, in ihrem Reich ein Paradies der Gleichheit geschaffen zu haben, so sollten wir zwei Dinge bedenken. Zum ersten: Der Kommunismus ist nun einmal unbestreitbar ein Gesellschaftssystem, das auf den Massen und ihrem sozialen Ressentiment aufgebaut ist; hinter ihm steht unbestreitbar der Haß auf die «Privilegierten», in dem der Kultus des common man gipfelt, und er ist unbestreitbar am Werke, zu

entwurzeln, niederzuwalzen und einzuebnen, wo und wie er nur immer kann, während die privilegierten Positionen, die er für seine führende Schicht schafft, nur prekär, kurzlebig und von der Gnade des allmächtigen Zentralstaates abhängig sind. Zum anderen aber ist zu beachten, daß es gerade der herausfordernde und hassenswerte Charakter dieses Paradieses des common man ist, an dem noch einmal die letzten Konsequenzen eines falschen Ideals sichtbar werden, eines Ideals aber, das zum mindesten in seinem Kern allen Progressiven gemeinsam ist. Solange dieses progressive Ideal überall so mächtig ist, dürfte selbst die Gnade eines möglichen Zusammenbruchs des Sowjetreiches uns noch immer nicht von einer tödlichen Gefahr unserer Kultur befreien.