

Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit

Autor(en): **Buber, Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus**

Band (Jahr): **33 (1939)**

Heft 2

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-137405>

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.

Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit.¹⁾

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

¹⁾ Antrittsvorlesung an der Universität Jerusalem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

heilige Gesetz zu erneuern und den gerechten Staat einzurichten. Er weiß, daß ihm deshalb die Macht zusteht. Aber der Geist ist nur bereit, die Macht aus göttlichen und menschlichen Händen zu empfangen, nicht, sie sich zu nehmen. In der Politeia wird Sokrates gefragt: wenn der Mann des Geistes so sei, wie er ihn beschreibe, werde er sich wohl mit Staatsgeschäften gar nicht abgeben wollen. Darauf antwortet Sokrates, in seinem eigenen Staate würde der Mann des Geistes sich gewiß damit abgeben, aber dieser Staat, den er meint und der zu ihm paßt, würde wohl ein anderer als sein Vaterland sein müssen, „wenn nicht etwa eine göttliche Fügung geschieht“. Aber vorher schon war von dem Menschen die Rede, der vom Geist gesegnet doch einer tollen Menge gegenübersteht, ohne Bundesgenossen, um der Gerechtigkeit zu Hilfe zu kommen, und sich wie einer fühlt, der unter wilde Tiere geraten ist; der werde dann eben Ruhe halten, das Seine zu betreiben, zuschauen und dieses Leben ohne Unrecht zu Ende leben. Doch als man nun ruft, der Mann werde, wenn er stirbt, nicht Geringes vollbracht haben, wehrt Sokrates ab: „Aber das Größte nicht, da er den Staat nicht gefunden hat, der zu ihm paßt.“ Das ist Platons Resignation. Nach Syrakus gerufen, begibt er sich Mal um Mal hin, obgleich er auch dort Enttäuschung um Enttäuschung erfährt. Er geht, weil er gerufen worden ist und weil es immer möglich ist, daß im Ruf der Menschen die göttliche Stimme redet. Was sich darzubieten scheint, ist nach Dions Worten: wenn je, müsse jetzt die ganze Hoffnung auf die Verbindung von Philosophen und Herrschern großer Staaten in Erfüllung gehen. Platon entscheidet sich, es zu „versuchen“; er habe sich geschämt, so berichtet er, weil er, wenn er nicht ginge, sich selbst so vorkommen könnte, als sei er nur noch Wort. *Offenbar* sollen wir werden, hatte er einst zu Dion gesagt, daß wir so sind wie wir reden. „Sollen“ wir werden, heißt es, nicht etwa: wollen wir werden. Er geht, scheidet, kehrt heim, geht noch und noch einmal, und scheidet. Als er nach dem dritten Scheitern heimkehrt, ist er fast siebenzig Jahre alt. Danach erst gelangt der Mann, den Platon erzogen hatte, zur Macht; aber ehe er die Zerrüttung des Volkes zu meistern vermag, wird er von einem ermordet, der sein Genosse in der platonischen Akademie war.

Damit die Menschheit von ihrem Leiden genesen, so meinte Platon, müssen entweder die Philosophen — „die, die man jetzt Unnütze nennt“ — Könige oder die Könige Philosophen werden. Er selber hat wohl zuerst auf das eine, dann auf das andre, auf beides als auf eine „göttliche Fügung“ gehofft. Er ist aber in Griechenland nicht zum Basileus erhoben worden, und der von ihm zum Philosophen erzogene Fürst hat das sizilianische Chaos nicht gemeistert. Wohl mag die Befriedung Siziliens, die nach seinem Tode der Korinther Timoleon vollbrachte, unter einem Anhauch Platonischen Geistes gelungen sein, und Alexander, dessen Herrschaft später Griechenland vereinigte, hat gewiß nicht ohne Nutzen bei Platons größtem Schüler Philosophie gelernt,

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

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

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

„Im Todesjahr des Königs Usijahu“ wird Jesaja in einer Vision des himmlischen Heiligtums zum Kunder berufen. Der ganze Vorgang weist darauf hin, daß Usijahu noch am Leben ist. Dieser König ist seit langem ausftzig. Der Ausfatz wurde bekanntlich in biblischer Zeit nicht als eine Krankheit wie andere angesehen, sondern als das Ausbrechen einer Verstörung des Verhältnisses zwischen Gott und einem Menschen am menschlichen Leibe. Man hat sich zugeflüstert, der König sei geschlagen worden, weil er sich im Heiligtum zu Jerusalem sakrale Funktionen anmate, die ihm, als dem nur politischen Statthalter Gottes, nicht zustanden. Jesaja aber empfindet darüber hinaus, da im Ausfatz Usijahus die Unreinheit des ganzen Volkes, auch seine, Jesajas eigene, ausgebrochen ist; sie alle sind „unreiner Lippen“, sie muten alle, wie der Ausftzige mu, „den Lippenbart verhüllen“, damit in Atem und Wort ihre Unreinheit nicht in die Welt ziehe und sie verunreinige; sie alle sind dem wahren König, dem König, unbotmsig und untreu gewesen, in dessen himmlischem Heiligtum Jesajas Augen nun seine Glorie sehen. Hammelech¹⁾ — zum erstenmal in der Schrift steht hier die Bezeichnung Gottes als des Königs Israels so nackt und klar: er ist der König; der Ausftzige, den das Volk König nennt, ist nur sein ungetreuer Statthalter. Und der wahre König sendet Jesaja nun mit einer Botschaft an das ganze Volk, von der er ihm ankündigt, da er mit ihr scheitern wird, so scheitern, da diese vom Volk mikannte,

¹⁾ = Der König. D. R.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Für Jerusalem aber ist noch mehr als das auszusprechen.

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

Martin Buber.

Die Schule der Diktatoren.

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

¹⁾ Im Europa-Verlag, Zürich, erschienen.