

WISSENSCHAFTLICHE ABHANDLUNGEN UND REDEN
ZUR PHILOSOPHIE, POLITIK UND GEISTESGESCHICHTE

HEFT X

CARL SCHMITT

DER BEGRIFF
DES POLITISCHEN

DUNCKER & HUMBLOT · MÜNCHEN · 1932

*Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden
zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte*
X

C A R L S C H M I T T
Der Begriff des Politischen

Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte

Schmitt, Carl, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 2. Auflage. 3 Mark 50 Pf.

Weber, Max, Politik als Beruf. 2. Aufl. 2 Mark 50 Pf.

Becher, Erich, Metaphysik und Naturwissenschaften 2 Mark

Simmel, Georg, Der Konflikt der modernen Kultur. 3. Auflage 1 Mark 50 Pf.

Bendixen, Friedrich, Das Wesen des Geldes. 4. Auflage. 3 Mark

Jellinek, Georg, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. 4. Auflage 4 Mark 50 Pf.

Weber, Adolf, Die Abhängigkeit der deutschen Volkswirtschaft vom Ausland 2 Mark

Weber, Max, Wissenschaft als Beruf. 3. Aufl. 2 Mark

Bergsträsser, Arnold, Sinn und Grenzen der Verständigung zwischen Nationen 4 Mark

VOM GLEICHEN VERFASSER SIND ERSCIENEN:

Verlag DUNCKER & HUMBLOT in München und Leipzig:

Politische Romantik. 1. Aufl. 1919, 2. Aufl. 1925; französische Ausgabe von Pierre Linn, Paris 1928.

Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, 1. Aufl. 1921; 2. Aufl., mit einem Anhang: Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung. 1928.

Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 1922.

Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 1. Aufl. 1923; 2. Aufl. 1926. (Heft 1 der „Wissenschaftlichen Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte“.)

Verfassungslehre. 1928.

Verlag FERDINAND DÜMMLER in Berlin:

Die Kernfrage des Völkerbundes. 1926. (Heft 18 der Sammlung „Völkerrechtsfragen“.)

Verlag WALTER DE GRUTTER & CO. in Berlin:

Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie. 1927. (Heft 2 der „Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht“.)

Verlag J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in Tübingen:

Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre. (Heft 72 der Sammlung „Recht und Staat“.) 1930.

Der Hüter der Verfassung. (Beiträge zum öffentlichen Recht der Gegenwart, Band 1.) 1931; Spanische Ausgabe von Manuel Sanchez Sarto, Barcelona 1931.

Verlag REIMAR HOBGING in Berlin:

Freiheitsredite und institutionelle Garantien der Reichsverfassung. 1931.

Der Begriff des Politischen

Mit einer Rede über das Zeitalter
der Neutralisierungen und Entpolitisierungen
neu herausgegeben von

CARL SCHMITT



MÜNCHEN UND LEIPZIG 1932
VERLAG VON DUNCKER & HUMBLLOT

A l l e R e c h t e v o r b e h a l t e n



Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co., Altenburg, Thür.

Dem Andenken meines Freundes

August Schaetz
aus München

gefallen am 28. August 1917 beim
Sturm auf Moncelul

Der Begriff des Politischen.

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 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 Zivilrecht¹ usw. Durch solche negativen,

¹ Der Gegensatz von Recht und Politik vermennt sich leicht mit dem Gegensatz von Zivilrecht und öffentlichem Recht, 2. B. Bluntschli, Allgem. Staatsrecht I (1868), S. 219: „Das Eigentum ist ein privatrechtlicher, nicht ein politischer Begriff.“ Die politische Bedeutung dieser Antithese trat be-

meist 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 bezogen². 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 Entschei-

sonders 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 (Reichstagssitzung 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).

² Auch in den Definitionen des Politischen, welche den Begriff der „Macht“ als entscheidendes Merkmal verwenden, 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, 5.51): „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 Präntation 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.

dung von Einzelfällen zu verstehen sind. Sie erhalten dann ihre Bedeutung dadurch, daß sie einen bestehenden Staat unproblematisch voraussetzen, 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 Vereinsrecht³; 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

³ 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. Geffcken, 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 Rede-weise daran festhalten, daß politisch = staatlich ist, so ergibt sich die (logisch unmögliche, aber praktisch anscheinend unvermeidliche) Schlußfolgerung, daß alles Nichtstaatliche, demnach alles „Gesellschaftliche“, infolgedessen unpolitisch sei! Das ist teils ein naiver Irrtum, der eine ganze Reihe besonders anschaulicher Illustrationen zu V. Paretos Lehre von den Residuen und den Derivationen enthält (Traité de Sociologie generale, französische Ausgabe 1917 und 1919, I, S. 45«f., II, S. 785^); 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 Art Ordnung.

werden sollen⁴. 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 über-

⁴ Jeze, *Les principes generaux du droit administratif*, I, 3. Aufl. 1925, S. 392, für den die ganze Unterscheidung nur eine Sache der „opportuniste politique“ ist. Ferner: R. Alibert, *Le contrôle juridictionnel de l'administration*, Paris 1926, S. yoff. 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 eine für das hier aufgestellte Kriterium des Politischen (Freund-Feindorientierung) besonders interessante Definition des spezifisch politischen *acte de gouvernement*, welche Dufour („a l'epoque le grand constructeur de la theorie des actes de gouvernement“), *Traite de Droit administratif applique*, 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 defense de la societe prise en elle-meme ou personniee dans le gouvernement, contre ses ennemis interieurs ou exterieurs, avoues ou caches, presents ou ä 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-Nezard, *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 unpolitischen Geschäften erledigen dürfe; vgl. Stier-Somlo, *ArchöffR.* Bd. 9 (1925), 8.233; 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.

haupt. 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 „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 Entpolitizierungen wichtiger Sachgebiete erscheint der gegenüber keinem Sachgebiet desinteressierte, potenziell 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 Entpolitizierungen aufheben und mit dem Gegensatz: Staat — Gesellschaft (= politisch gegen sozial) auch dessen, der Situation des 19. Jahrhunderts entsprechenden Gegenüberstellungen und Trennungen beseitigen, namentlich folgende:

religiös (konfessionell)	als Gegensatz zu	politisch
kulturell	„ „ „	politisch
wirtschaftlich	„ „ „	politisch
rechtlich	„ „ „	politisch
wissenschaftlich . . .	„ „ „	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 consequent 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 innern 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. no) 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 Gemeinzwirkung 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 ändern 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. 28). 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 Volkskörpers 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 Entpolitisierungen des 19. Jahrhunderts beseitigen muß und namentlich dem Axiom der staatsfreien (unpolitischen) Wirtschaft und des wirtschaftsfreien Staates ein Ende macht.

2.

Eine Begriffsbestimmung des Politischen kann nur durch Aufdeckung 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 ändern 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 ändern 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 Konfliktfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfalle 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 ändern 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 ändern Unterscheidungen zu trennen und als etwas Selbständiges zu begreifen.

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 seinsmäßige 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*⁵. Die deutsche Sprache, wie

⁵ 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 Forcellinis *Lexicon totius Latinitatis* III, S. 320 und 511: *Hostis*

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 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 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 sekundären Begriffe von „politisch“. Zunächst mit Hilfe der oben unter i behandelten Gleichsetzung von politisch und staatlich. Sie bewirkt es, daß man z. B. eine „staatspolitische“ Haltung der parte politischen 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 konstitutiv⁵³.

is est cum quo publice bellum habemus ... in quo ab *inimico* differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sie possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat.

^{53a} 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* CarlSchmitt

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 übrig geblieben 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 verloren ging.

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^{5b}, 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 soll⁶. Der polemische Charakter beherrscht

sozialpolitisches Problem empfunden und hieß auch nicht so. Ebenso gab es eine Kirchenpolitik nur da, wo eine Kirche als politisch beachtlicher Gegenspieler vorhanden war.

^{5b} 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.

⁶ 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 Be-

vor allem 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“, 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

siehungen 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 zwischen 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 Republique*, 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*).

nur Überwindung des Parteipolitischen usw. Die Gleichung: politisch = parteipolitisch 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 parteipolitischen 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.

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 Alltägliches, 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“⁷. Der militärische Kampf selbst ist, für sich betrachtet, nicht die „Fortsetzung der Politik mit ändern Mitteln“, wie das berühmte Wort von Clausewitz meistens unrichtig zitiert wird⁸, sondern hat, als Krieg, seine eigenen, strategischen, tak-

⁷ Rudolf Stammers neukantianisch begründeter These, daß die „Gemeinschaft frei wollender Menschen“ das „soziale Ideal“ sei, hat Erich Kaufmann (Das Wesen des Völkerrechts 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-rankescher 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.

⁸ 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. militär-technische Sondergesetzlichkeit), aber die Politik bleibt sein „Gehirn“, er hat keine „eigene Logik“.

tischen 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 Voraussetzung, 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.

Diese kann er nämlich nur aus den Begriffen Freund und Feind gewinnen, und diesen Kern alles Politischen offenbart der Satz 8.141: „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.

Daß der 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 beseitigt 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 Verbot 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 Proletarier und Bourgeois als Freund und Feind in Proletarier- und Kapitalistenstaaten zu gruppieren und ver-

nichten 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 Syndikalisten⁹. Von Staatstheoretikern, die in diesen Zusammen-

⁹ „Cette chose enorme . . . 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. Leon Duguit zitiert diese Stelle in seinen Vorträgen *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*, i. 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

hang 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 in angelsächsischen Ländern *aufgetretene* sogenannte pluralistische Staatstheorie von G. D. H. Cole und Harold J. Laski¹⁰. 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

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 Nezard) 1921, I, S. 55ff., 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 staatlosen Gesellschaft notwendig und vorläufig noch wirklich; er hat im Sowjetstaat gerade mit Hilfe der marxistischen Doktrin neue Energien und neues Leben erhalten.

¹⁰ 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 Aufsplitterung 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.

einer „Pluralität der Treueverpflichtungen und der Loyalitäten“ verpflichtet, 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 gehn, 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 Ausgangspunkt, neben Gierkes Genossenschaftstheorie, vor allem auch das Buch von J. Neville Figgis über die Kirchen im modernen Staate (1913) gewesen ist¹¹. Der geschicht-

¹¹ 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. 13) 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 plurali-

liehe 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 sozial stische 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 Säkularisierungen 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 Konfliktsfall 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 belligerante“ aufzutreten. Es wäre jedenfalls keine Instanz denkbar gewesen, die einer den Ernstfall betreffenden Entscheidung der damaligen deutschen Regierung hätte entgegen-

stische 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 Elliott 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.

treten 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 Bürgerkrieg¹². 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.

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 ändern Assoziationen konkurriert; er wird eine Gesellschaft neben und Zwischen manchen ändern 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 „Persön-

¹² 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 abgehen 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?“

lichkeit", 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 ist¹³. Entfällt diese

¹³ „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.

Einheit selbst in der Eventualität, so entfällt auch das Politische selbst. Nur solange 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 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 übrig bleiben, 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 Staatsrecht 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 Ächtung, 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 ändern 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, 8.231, 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, Rom. Staatsrecht III, S. 1240f.; über die Proskriptionen ebenda und II, S. 735f.; 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 Vernuls (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 beige 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 vernichten 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, nichtkontrollierten, keinen Ändern 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 nicht-gewaltsame, „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 ändern 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 anerkannt¹³³. 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

^{13a} De jure belli ac pacis, 1.1, 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“).

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 ändern politischen System ein- oder untergeordnet. Ein Krieg hat seinen Sinn nicht darin, daß er für Ideale oder 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 ist¹⁴. Damit hat es weder auf den Krieg als Werkzeug internationaler

¹⁴ 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-Paktes vom 27. August 1929 ist mit den wichtigsten Vorbehalten — England: 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

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 „verdammte“ 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, 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 „ächtet“, 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

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. 126f., und Arthur Wegner, Einführung in die Rechtswissenschaft II (Götschen Nr. 1048), S. 109f.

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 möchte¹⁵. Es wäre ferner ein Irrtum, *zu* glauben, ein einzelnes Volk könnte durch eine Freundschaftserklärung an alle Welt oder dadurch, daß es sich freiwillig entwaffnet, die Unterscheidung von Freund und Feind beseitigen. Auf diese Weise wird die Welt nicht entpolitisiert und nicht in einen Zustand reiner Moralität, reiner Rechtlichkeit 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 der 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 obligo* 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.

¹⁵ 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, Metökengesetzgebung oder sonstwie) zu regeln. Zu dem Streben nach einem risikolos unpolitischen Dasein (Definition des *bourgeois*) vgl. die Äußerung Hegels unten S. 50.

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 herbeiführen. 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 ver- | schwindet 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, Reli-

gionen, 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 Expansion 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 er-

haben 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 *Jiors l'Humanité* erklärt und dadurch der Krieg zur äußersten Unmenschlichkeit getrieben werden soll¹⁶. 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 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

¹⁶ Über die „Ächtung“ des Krieges vgl. oben S. 38. 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.

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 (Societe 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 Organisation, 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, so wenig 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 Stelle¹⁷ 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 Völkerbund 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

¹⁷ Die Kernfrage des Völkerbundes, Berlin 1926.

sie ein zwischen den Polaritäten von Ethik und Ökonomik einen Indifferenzpunkt suchende Konsum- und Produktivgenossenschaft, Sie kannte 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“⁴¹, 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, aber 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 Lafontaines 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, Pufendorff) 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 Macchiavelli nicht von Natur böse. Manche Stelle scheint dies zu sagen ... Er will aber überall nur ausdrücken, der Mensch habe eine unwiderstehliche 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 an der taktischen Handhabung des menschlichen „Triebmechanismus“ 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 in die Qualität ist nur als politisches Denken begreiflich (vgl. die Anmerkung über Hegel S. 49). 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 gezeigt¹⁸. 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 Ändern 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 kontrollierter, 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 Laster¹⁹. 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 Freiheitserklärungen 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 Staats-

¹⁸ Politische Theologie, 1922, S. 50ff.; Die Diktatur 1921, S. 9, 109, 112 ff., 123, 148.

¹⁹ 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 corruptible . . .* (ist verwerflich) ist nicht liberal, sondern im Sinne der demokratischen Identität von Regierenden und Regierten gemeint.

theorie und keine eigene Staatsform 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 Staats- theorie 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 Cortes, H. Taine zu nennen; auch Hegel, der freilich auch hier gelegentlich sein Doppelantlitz zeigt.

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 „Hie 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 *propriete zum pouvoir*, der zunächst nur ökonomisch motivierte Klassengegensatz zum Klassenkampf feindlicher Gruppen. Bei Hegel findet sich auch die

Carl Schmitt

erste polemisch-politische Definition des Bourgeois, als eines Menschen, der die Sphäre des unpolitisch risikolos-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 in folgedessen 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 konkreten 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 mensch-

liehen 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 Satze: „unus quisque praesumitur bonus“²⁰. 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 voraussetzt²¹. Weil 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 Cortes und F. J. Stahl besonders auffällig hervortritt, bei zahllosen ändern aber ebenso intensiv wirksam ist, erklärt sich aus der Verwandtschaft dieser notwendigen Denkvoraussetzungen. 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

²⁰ Der Liberale Bluntschli, *Lehre vom modernen Staat*, III. Teil, *Politik als Wissenschaft*, Stuttgart 1876, S. 550, 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 Theologenart die Sündhaftigkeit der Menschen an die Spitze seiner Gedankenreihe stelle. Jurisprudenz ist für Bluntschli natürlich Zivilrechtsprudenz (vgl. oben Anm. I). 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“ hergestellt und eine normale Situation geschaffen hat, in deren Rahmen der Mensch „gut“ sein kann.

²¹ In dem Maße, in dem die Theologie Moraltheologie wird, tritt dieser Gesichtspunkt der Wahlfreiheit hervor und verblaßt die Lehre von der radikalen Sündhaftigkeit des Menschen. „Homines liberos esse et eligendi facultate praeditos; nee proinde quosdam natura bonos, quosdam natura malos“, Irenaeus, *Contra haereses* (L. IV, c. 37, Migne VII p. 1099).

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 individualpsychoiogisch bedeutet, haben Troeltsch (in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen“) und Seilliere (in vielen Veröffentlichungen über Romantik und Romantiker) an dem Beispiel zahlreicher Sekten, Häretiker, Romantiker und Anarchisten gezeigt. Der methodische Zusammenhang theologischer und politischer Denkvoraussetzungen ist also klar. Aber die theologische Unterstützung verwirrt öfters die politischen Begriffe, weil sie die Unterscheidung gewöhnlich ins Moraltheologische verschiebt oder wenigstens damit vermengt 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 „pessimistische“ 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

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 Seilliere (in vielen Veröffentlichungen über Romantik und Romantiker) an dem Beispiel zahlreicher Sekten, Häretiker, Romantiker und Anarchisten gezeigt. Der methodische Zusammenhang theologischer und politischer Denkvoraussetzungen ist also klar. Aber die theologische Unterstützung verwirrt öfters die politischen Begriffe, weil sie die Unterscheidung gewöhnlich ins Moraltheologische 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 „pessimistische“ 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 bekämpfenswerte Teufelei *hors-la-loi* zu erklären.

Dieses Schicksal ist Macchiavelii widerfahren, der, wenn er ein Macchiavellist gewesen wäre, statt des Principe wohl eher ein aus rührenden Sentenzen zusammengesetztes Buch geschrieben hätte. In Wirklichkeit war Macchiavelii 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 Macchiavell 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 als solches — am sichersten im Schatten einer großen politischen Deziision, 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 Ändern 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 Menschengruppen 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 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 Neuheit sehe ich den mächtigsten Ausbruch einer solchen Feindschaft — stärker als das gewiß nicht zu unterschätzende *ecrasez l'infamie* 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 Carlyles Ausgabe III, 1902, S. 267f.) 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 Nations (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 regime (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".

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 Neutrali-

sierungen 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, Frei konservative, liberale Katholiken usw.²². Insbesondere haben sie sich mit den ganz unliberalen, weil wesentlich politischen und sogar zum totalen Staat führenden Kräften der Demokratie verbunden²³. 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,

²² 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 Belpw, 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.

²³ Über den Gegensatz von Liberalismus und Demokratie :CarlSchmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 2. Aufl. 1926, 13ff.; 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.II.

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* „balancieren“, 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 Cortes 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 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 ändern 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 • entpolitisierter 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 ändern, „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 ändern 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 ändern 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 können, 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 „desannexion“, 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 sollte 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 folgenden 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 Schemata 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

einzig, 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 conquete*, 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 Parlamentarismus	gegen	als 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* des Handels und der Industrie angelangt, einem 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 gre ä gre), das andere durch Krieg und Gewalt; dieses ist „l'impulsion sauvage“, jenes dagegen „le calcul civilise“. 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; rhomme n'est plus entraîne ä s'y livrer, ni par interet, 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 ebensosehr 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 *ig.* 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 Oppenheims 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 Bürodiener 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“ selbst²⁴; das politische Mittel dagegen ist „erobernde außerökonomische Gewalt“, Raub, Eroberung und Verbrechen aller Art. Eine hierarchische Wert-Ordnung 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 Betrugers 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

²⁴ Vgl. die Zusammenstellung bei F. Sander, *Gesellschaft und Staat, Studien zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer*, Arch. f. Soz.-Wiss. 56 (1926), S. 384.

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 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 Termine-

logie) 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 gewalttätiger 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'oeil 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 Cortes 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 Geistesver-

fassung, die sich auf die Formel reduzieren läßt: Legitimität des *Status quo*. Alle Argumente einer solchen Zeit enthalten in Wirklichkeit weniger die Wiederbelebung vergangener oder vergehender Dinge als ein krampfhaftes, außen- und innenpolitisches: *Status quo*, was sonst? Währenddessen dient die Ruhe der Restaurationsstimmung einer rapiden und ungestörten Entwicklung neuer Dinge und neuer Verhältnisse, deren Sinn und Richtung durch die restaurierten Fassaden verdeckt wird» Ist dann der Augenblick gekommen, so verschwindet der legitimistische Vordergrund wie ein leeres Phantom.

Die Russen haben das europäische 19. Jahrhundert beim Wort genommen, in seinem Kern erkannt und aus seinen kulturellen Prämissen die *letzten* Konsequenzen gezogen. Man lebt immer unter dem Blick des radikaleren Bruders, der einen zwingt, die praktische Konklusion zu Ende zu führen. Ganz unabhängig von außen- und innenpolitischen Prognosen läßt sich eines bestimmt sagen: daß auf russischem Boden mit der Antireligion der Technizität Ernst gemacht wurde und daß hier ein Staat entsteht, der mehr und intensiver staatlich ist als jemals ein Staat des absolutesten Fürsten, Philipps II., Ludwigs XIV. oder Friedrichs des Großen. Das alles ist als Situation nur aus der europäischen Entwicklung der *letzten* Jahrhunderte zu verstehen; es vollendet und übertrumpft spezifisch europäische Ideen und zeigt in einer enormen Steigerung den Kern der modernen Geschichte Europas.

Die Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete.

Erinnern wir uns der Stufen, in denen sich der europäische Geist der letzten vier Jahrhunderte bewegt hat, und der verschiedenen geistigen Sphären, in denen er das Zentrum seines menschlichen Daseins fand. Es sind vier große, einfache, säkulare Schritte. Sie entsprechen den vier Jahrhunderten und gehen vom Theologischen zum Metaphysischen, von dort zum Humanitär-Moralischen und schließlich zum Ökonomischen. Große Deuter der Menschheitsgeschichte, Vico und Comte, haben diesen einmaligen europäischen Vorgang zu einem allgemeinen Gesetz der menschlichen Entwicklung generalisiert, und in tausend Banalisierungen und Vulgari-

sierungen ist dann das berühmte „Drei-Stadien-Gesetz“ — vom Theologischen zum Metaphysischen, von dort zum „Wissenschaftlichen“ oder „Positivismus“ — propagiert worden. In Wahrheit kann man positiverweise nicht mehr sagen, als daß die europäische Menschheit seit dem 16. Jahrhundert mehrere Schritte von einem Zentralgebiet zu einem ändern getan hat und daß alles, was den Inhalt unserer Kulturentwicklung ausmacht, unter der Nachwirkung solcher Schritte steht. In den vergangenen vier Jahrhunderten europäischer Geschichte hatte das geistige Leben vier verschiedene Zentren, und das Denken der aktiven Elite, die den jeweiligen Vortrupp bildete, bewegte sich in den verschiedenen Jahrhunderten um verschiedene Mittelpunkte.

Nur von diesen stets sich verlagernden Zentren aus sind die Begriffe der verschiedenen Generationen zu verstehen. Die Verlagerung — vom Theologischen ins Metaphysische, von dort ins Humanitär-Moralische und schließlich zum Ökonomischen — ist, um es nachdrücklich zu wiederholen, hier nicht als kultur- und geistesgeschichtliche „Dominantentheorie“, auch nicht als ein geschichtsphilosophisches Gesetz im Sinne des Drei-Stadien-Gesetzes oder ähnlicher Konstruktionen gemeint. Ich spreche nicht von der Kultur der Menschheit im Ganzen, nicht vom Rhythmus der Weltgeschichte und vermag weder von Chinesen noch von Indern oder Ägyptern etwas zu sagen. Die Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete ist deshalb auch weder als die fortlaufende Linie eines „Fortschritts“ nach oben, noch als das Gegenteil gedacht, und ob man hier einen Stufengang von oben nach unten oder von unten nach oben, einen Aufstieg oder einen Verfall annehmen will, ist eine Frage für sich. Endlich wäre es auch ein Mißverständnis, die Stufenfolge so auszulegen, als hätte es in jedem dieser Jahrhunderte nichts anderes gegeben als gerade das Zentralgebiet. Vielmehr besteht immer ein pluralistisches Nebeneinander verschiedener bereits durchlaufener Stufen; Menschen der gleichen Zeit und des gleichen Landes, ja derselben Familie leben nebeneinander auf verschiedenen Stufen, und das heutige Berlin z. B. liegt in der kulturellen Luftlinie näher bei Neuyork und bei Moskau als bei München oder Trier. Die wechselnden Zentralgebiete betreffen also nur das konkrete Faktum, daß in diesen vier Jahrhunderten europäischer Geschichte die führenden Eliten

wechselten, daß die *Evidenz* ihrer Überzeugungen und Argumente sich fortwährend änderte, ebenso wie der Inhalt ihrer geistigen Interessen, das Prinzip ihres Handelns, das Geheimnis ihrer politischen Erfolge und die Bereitwilligkeit großer Massen, sich von bestimmten Suggestionen beeindrucken zu lassen.

Klar und besonders deutlich als einmalige geschichtliche Wendung ist der Übergang von der Theologie des 16. zur Metaphysik des 17. Jahrhunderts, zu jener nicht nur metaphysisch, sondern auch wissenschaftlich größten Zeit Europas, dem eigentlichen Heroenzeitalter des okzidentalischen Rationalismus. Diese Epoche systematisch wissenschaftlichen Denkens umfaßt gleichzeitig Suarez und Bacon, Galiläi, Kepler, Descartes, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz und Newton. Alle die erstaunlichen mathematischen, astronomischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse dieser Zeit waren eingebaut in ein großes metaphysisches oder „natürliches“ System, alle Denker waren Metaphysiker großen Stils, und selbst der charakteristische Aberglaube der Zeit war kosmisch-rationalistisch in der Form der Astrologie. Das folgende 18. Jahrhundert schob, mit Hilfe der Konstruktionen einer deistischen Philosophie, die Metaphysik beiseite und war eine Vulgarisation großen Stils, Aufklärung, schriftstellerische Aneignung der großen Ereignisse des 17. Jahrhunderts, Humanisierung und Rationalisierung. Es läßt sich im einzelnen verfolgen, wie Suarez in zahllosen populären Schriften weiter wirkt; für manche fundamentalen Begriffe der Moral und der Staatstheorie ist Pufendorff nur ein Epigone von Suarez, und schließlich der *contrat social* Rousseaus wieder nur eine Vulgarisation Pufendorffs. Aber das spezifische Pathos des 18. Jahrhunderts ist das der „Tugend“, sein mythisches Wort *vertu*, Pflicht. Auch der Romantizismus von Rousseau sprengt noch nicht bewußt den Rahmen der moralischen Kategorien. Ein kennzeichnender Ausdruck dieses Jahrhunderts ist der Gottesbegriff Kants, in dessen System Gott, wie man es etwas grob gesagt hat, nur noch als ein „Parasit der Ethik“ erscheint; jedes Wort in der Wortverbindung „Kritik der reinen Vernunft“ — Kritik, rein und Vernunft — richtet sich polemisch gegen Dogma, Metaphysik und Ontologismus.

Dann folgt mit dem 19. Jahrhundert ein Säkulum scheinbar hybrider und unmöglicher Verbindung von ästhetisch-romantischen

und ökonomisch-technischen Tendenzen. In Wirklichkeit bedeutet die Romantik des 19. Jahrhunderts — wenn wir das ein wenig dadaistische Wort Romantik nicht in romantischer Weise zum Vehikel der Verwirrungen machen wollen — nur die Zwischenstufe des Ästhetischen zwischen dem Moralismus des 18. und dem Ökonomismus des 19. Jahrhunderts, nur einen Übergang, der vermittelt der Ästhetisierung aller geistigen Gebiete bewirkt wurde, und zwar sehr leicht und erfolgreich. Denn der Weg vom Metaphysischen und Moralischen zum ökonomischen geht über das Ästhetische, und der Weg über den noch so sublimen ästhetischen Konsum und Genuß ist der sicherste und bequemste Weg zur allgemeinen Ökonomisierung des geistigen Lebens und zu einer Geistesverfassung, die in Produktion und Konsum die zentralen Kategorien menschlichen Daseins findet. In der geistigen Weiterentwicklung dient der romantische Ästhetizismus dem ökonomischen und ist er ein typisches Begleitphänomen. Das Technische aber erscheint im 19. Jahrhundert noch in engster Verbindung mit dem ökonomischen, als „Industrialismus“. Hierfür ist die bekannte Geschichts- und Gesellschaftskonstruktion des marxistischen Systems das kennzeichnende Beispiel. Sie hält das ökonomische für Basis und Fundament, für den „Unterbau“ alles Geistigen. Im Kern des Ökonomischen sieht sie freilich schon das Technische, und die wirtschaftlichen Epochen der Menschheit bestimmt sie nach dem spezifischen technischen Mittel. Dennoch ist das System als solches ein ökonomisches System, und die technizistischen Elemente treten erst in späteren Vulgarisierungen hervor. Im ganzen will der Marxismus ökonomisch denken, und damit bleibt er im 19. Jahrhundert, das wesentlich ökonomisch ist.

Allerdings wird schon im 19. Jahrhundert der technische Fortschritt so erstaunlich und ändern sich infolgedessen die sozialen und wirtschaftlichen Situationen so schnell, daß alle moralischen, politischen, sozialen und ökonomischen Probleme von der Rapidität dieser technischen Entwicklung ergriffen werden. Unter der ungeheuren Suggestion immer neuer, überraschender Erfindungen und Leistungen entsteht eine Religion des technischen Fortschritts, für welche alle anderen Probleme sich eben durch den technischen Fortschritt von selber lösen. Den großen Massen industrialisierter Länder

war dieser Glaube evident und selbstverständlich. Sie übersprangen alle Zwischenstufen, die für das Denken der führenden Eliten charakteristisch sind, und bei ihnen wird aus der Religion des Wunder- und Jenseitsglaubens ohne Mittelglied gleich eine Religion der technischen Wunder, menschlicher Leistungen und Naturbeherrschung. Eine magische Religiosität geht in eine ebenso magische Technizität über. So erscheint das 20. Jahrhundert bei seinem Beginn als das Zeitalter nicht nur der Technik, sondern auch eines religiösen Glaubens an die Technik. Als Zeitalter der Technik ist es oft bezeichnet worden, aber die Gesamtsituation ist damit nur vorläufig gekennzeichnet, und die Frage nach der Bedeutung der überwältigenden Technizität soll zunächst offen bleiben. Denn in Wahrheit ist der Glaube an die Technik nur das Ergebnis einer bestimmten Richtung, in welcher sich die Verlagerung der Zentralgebiete bewegt, und als Glaube aus der Folgerichtigkeit der Verlagerungen entstanden.

Alle Begriffe der geistigen Sphäre, einschließlich des Begriffes Geist, sind in sich pluralistisch und nur aus der konkreten politischen Existenz heraus zu verstehen. Wie jede Nation einen eigenen Begriff von Nation hat und die konstituierenden Merkmale der Nationalität bei sich selber und nicht bei den ändern findet, so hat jede Kultur und jede Kulturepoche ihren eigenen Begriff von Kultur. Alle wesentlichen Vorstellungen der geistigen Sphäre des Menschen sind existenziell und nicht normativ. Wenn das Zentrum des geistigen Lebens sich in den letzten vier Jahrhunderten fortwährend verlagert, so ändern sich infolgedessen auch fortwährend alle Begriffe und Worte, und es ist notwendig, sich der Mehrdeutigkeit jedes Wortes und Begriffes zu erinnern. Die meisten und größten Mißverständnisse (von denen allerdings viele Betrüger leben) erklären sich aus der falschen Übertragung eines auf einem bestimmten Gebiet — etwa nur im Metaphysischen oder nur im Moralischen oder nur im Ökonomischen — beheimateten Begriffes auf die ändern, übrigen Gebiete des geistigen Lebens. Es ist nicht nur so, daß die Vorgänge und Ereignisse, welche auf die Menschen innerlich Eindruck machen und zum Gegenstand ihres Nachdenkens und ihrer Gespräche werden, sich stets nach dem Zentralgebiet richten — das Erdbeben von Lissabon z. B. konnte im 18. Jahrhundert eine ganze

Flut moralisierender Literatur hervorrufen, während heute ein ähnliches Ereignis ohne tiefere intellektuelle Nachwirkung bleibt, dagegen eine Katastrophe in der ökonomischen Sphäre, ein großer Kurssturz oder Zusammenbruch, nicht nur das praktische, sondern auch das theoretische Interesse breiter Schichten intensiv beschäftigt. Auch die spezifischen Begriffe der einzelnen Jahrhunderte erhalten ihren charakteristischen Sinn von dem jeweiligen Zentralgebiet des Jahrhunderts. Ich darf das an einem Beispiel deutlich machen. Die Vorstellung eines Fortschritts z. B., einer Besserung und Vervollkommnung, modern gesprochen einer Rationalisierung, wurde im 18. Jahrhundert herrschend, und zwar in einer Zeit humanitär-moralischen Glaubens. Fortschritt bedeutete infolgedessen vor allem Fortschritt in der Aufklärung, Fortschritt in Bildung, Selbstbeherrschung und Erziehung, moralische Vervollkommnung. In einer Zeit ökonomischen oder technischen Denkens wird der Fortschritt stillschweigend und selbstverständlich als ökonomischer oder technischer Fortschritt gedacht, und der humanitär-moralische Fortschritt erscheint, soweit er überhaupt noch interessiert, als Nebenprodukt des ökonomischen Fortschritts. Ist ein Gebiet einmal zum Zentralgebiet geworden, so werden die Probleme der anderen Gebiete von dort aus gelöst und gelten nur noch als Probleme zweiten Ranges, deren Lösung sich von selbst ergibt, wenn nur die Probleme des Zentralgebiets gelöst sind. So ergibt sich für ein theologisches Zeitalter alles von selbst, wenn die theologischen Fragen in Ordnung gebracht sind; alles andere wird den Menschen dann „zugegeben werden“. Entsprechend für die anderen Zeitalter: für eine humanitär-moralische Zeit handelt es sich nur darum, die Menschen moralisch zu erziehen und zu bilden, alle Probleme werden zu Erziehungsproblemen; für eine ökonomische Zeit braucht man nur das Problem der Gütererzeugung und Güterverteilung richtig zu lösen, und alle moralischen und sozialen Fragen machen keine Schwierigkeiten mehr; für das bloß technische Denken wird durch neue technische Erfindungen auch das ökonomische Problem gelöst und treten alle Fragen, einschließlich der ökonomischen, vor dieser Aufgabe des technischen Fortschritts zurück. Ein anderes, soziologisches Beispiel für den Pluralismus solcher Begriffe: Die typische Erscheinung des Repräsentanten der

Geistigkeit und der Publizität, der *cZerc*, wird in seiner spezifischen Besonderheit für jedes Jahrhundert vom Zentralgebiet aus bestimmt. Dem Theologen und Prädikanten des 16. Jahrhunderts folgt der gelehrte Systematiker des 17. Jahrhunderts, der in einer wahren Gelehrtenrepublik lebt und von den Massen weit entfernt ist; dann folgen die Schriftsteller der Aufklärung des immer noch aristokratischen 18. Jahrhunderts. Was das 19. Jahrhundert angeht, so darf man sich durch das Intermezzo der romantischen Genies und die vielen Priester einer Privatreligion nicht beirren lassen; der Clerc des 19. Jahrhunderts (das größte Beispiel ist Karl Marx) wird zum ökonomischen Sachverständigen, und die Frage ist nur, wie weit das ökonomische Denken überhaupt den soziologischen Typ des Clerc noch zuläßt und Nationalökonomien und ökonomisch gebildete *Syndici* eine geistige Führungsschicht darstellen können. Für das technizistische Denken scheint ein Clerc jedenfalls nicht mehr möglich zu sein, worüber unten bei der Behandlung dieses Zeitalters der Technizität noch zu sprechen ist. Die Pluralität des Clerc-Typus ist aber schon nach diesen kurzen Hinweisen deutlich genug. Wie gesagt: alle Begriffe und Vorstellungen der geistigen Sphäre: Gott, Freiheit, Fortschritt, die anthropologischen Vorstellungen von der menschlichen Natur, was Öffentlichkeit ist, rational und Rationalisierung, schließlich sowohl der Begriff der Natur wie der Begriff der Kultur selbst, alles erhält seinen konkreten geschichtlichen Inhalt von der Lage des Zentralgebietes und ist nur von dort aus zu begreifen.

Vor allem nimmt auch der Staat seine Wirklichkeit und Kraft aus dem jeweiligen Zentralgebiet, weil die maßgebenden Streitthemen der Freund-Feindgruppierungen sich ebenfalls nach dem maßgebenden Sachgebiet bestimmen. Solange das Religiös-Theologische im Zentrum stand, hatte der Satz *cujus regio ejus religio* einen politischen Sinn. Als das Religiös-Theologische aufhörte, Zentralgebiet zu sein, verlor auch dieser Satz sein praktisches Interesse. Er ist inzwischen über das kulturelle Stadium der Nation und des Nationalitätenprinzips (*cujus regio ejus natio*) ins ökonomische gewandert und besagt dann: In einem und demselben Staat kann es nicht zwei widersprechende Wirtschaftssysteme geben; kapitalistische und kommunistische Wirtschaftsordnung schließen einander

aus. Der Sowjetstaat hat den Satz: *cujus regio ejus oeconomia* in einem Umfang verwirklicht, der beweist, daß der Zusammenhang von kompaktem Gebiet und kompakter geistiger Homogenität keineswegs nur für die Religionskämpfe des 16. Jahrhunderts und nur für die Maße europäischer Klein- und Mittelstaaten besteht, sondern sich immer den wechselnden Zentralgebieten des geistigen Lebens und den wechselnden Dimensionen autarker Weltreiche anpaßt. Das Wesentliche dieser Erscheinung liegt darin, daß ein homogener Wirtschaftsstaat dem ökonomischen Denken entspricht. Ein derartiger Staat will ein moderner, um die eigene Zeit- und Kulturlage wissender Staat sein. Er muß den Anspruch erheben, die geschichtliche Gesamtentwicklung richtig *zu* erkennen. Darauf beruht sein Recht, zu herrschen. Ein Staat, der in einem ökonomischen Zeitalter darauf verzichtet, die ökonomischen Verhältnisse von sich aus richtig zu erkennen und zu leiten, muß sich gegenüber den politischen Fragen und Entscheidungen für neutral erklären und verzichtet damit auf seinen Anspruch, zu herrschen.

Es ist nun ein merkwürdiges Phänomen, daß der europäische liberale Staat des 19. Jahrhunderts sich selbst als *stato neutrale ed agnostico* hinstellen und seine Existenzberechtigung gerade in seiner Neutralität erblicken konnte. Das hat verschiedene Gründe und läßt sich nicht mit einem Wort und nicht aus einer einzigen Ursache erklären. Hier interessiert es als Symptom einer allgemeinen kulturellen Neutralität überhaupt; denn die Lehre vom neutralen Staat des 19. Jahrhunderts steht im Rahmen einer allgemeinen Tendenz zu einem geistigen Neutralismus, der für die europäische Geschichte der letzten Jahrhunderte charakteristisch ist. Hier liegt, glaube ich, die geschichtliche Erklärung für das, was man als Zeitalter der Technik bezeichnet hat. Das bedarf noch wenigstens einer kurzen Darlegung.

Die Stufen der Neutralisierung und Entpolitisierung.

Die oben dargelegte Stufenfolge — vom Theologischen über das Metaphysische und das Moralische zum ökonomischen — bedeutet gleichzeitig eine Reihe fortschreitender Neutralisierungen der Gebiete, von welchen das Zentrum wegverlegt wurde. Für die stärkste und folgenreichste aller geistigen Wendungen der europäischen

Geschichte halte ich den Schritt, den das 17. Jahrhundert von der überlieferten christlichen Theologie zum System einer „natürlichen“ Wissenschaftlichkeit getan hat. Bis auf den heutigen Tag ist dadurch die Richtung bestimmt worden, die alle weitere Entwicklung nehmen mußte. Unter dem großen Eindruck dieses Vorganges stehen alle die verallgemeinernden „Gesetze“ der Menschheitsgeschichte, wie Comtes Drei-Stadien-Gesetz, Spencers Konstruktion der Entwicklung vom militärischen *zum* industriellen Zeitalter und ähnliche geschichtsphilosophische Konstruktionen. Im Kern der erstaunlichen Wendung liegt ein elementar einfaches, für Jahrhunderte bestimmendes Grundmotiv, nämlich das Streben nach einer neutralen Sphäre. Nach den aussichtslosen theologischen Disputationen und Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts suchte die europäische Menschheit ein neutrales Gebiet, in welchem der Streit aufhörte, und wo man sich verständigen, einigen und gegenseitig überzeugen konnte. Man sah daher von den umstrittenen Begriffen und Argumentationen der überlieferten christlichen Theologie ab und konstruierte ein „natürliches“ System der Theologie, der Metaphysik, der Moral und des Rechts. Der geistesgeschichtliche Vorgang ist von Dilthey in einer mit Recht berühmten Darlegung geschildert worden, in der vor allem die große Bedeutung der stoischen Tradition hervorgehoben ist. Aber das Wesentliche scheint mir doch darin zu liegen, daß das bisherige Zentralgebiet, die Theologie, verlassen wird, weil es Streitgebiet ist, und daß man ein anderes neutrales Gebiet aufsucht. Das bisherige Zentralgebiet wird dadurch neutralisiert, daß es aufhört, Zentralgebiet zu sein, und auf dem Boden des neuen Zentralgebietes hofft man das Minimum an Übereinstimmung und gemeinsamen Prämissen zu finden, das Sicherheit, Evidenz, Verständigung und Frieden ermöglicht. Damit war die Richtung zur Neutralisierung und Minimalisierung eingeschlagen und das Gesetz akzeptiert, nach welchem die europäische Menschheit für die folgenden Jahrhunderte „angetreten“ ist und ihren Wahrheitsbegriff gebildet hat.

Die in vielen Jahrhunderten theologischen Denkens herausgearbeiteten Begriffe werden jetzt uninteressant und Privatsache. Gott selbst wird in der Metaphysik des Deismus im 18. Jahrhundert aus der Welt herausgesetzt und gegenüber den Kämpfen und Gegen-

satten des wirklichen Lebens zu einer neutralen Instanz; er wird, wie Hamann gegen Kant gesagt hat, ein Begriff und hört auf, ein Wesen *zu sein*. Im 19. Jahrhundert wird erst der Monarch, dann der Staat zur neutralen Größe, und hier vollzieht sich in der liberalen Lehre vom *pouvoir neutre* und von dem *stato neutrale* ein Kapitel politischer Theologie, in welchem der Prozeß der Neutralisierung seine klassischen Formeln findet, weil er jetzt auch das Entscheidende, die politische Macht, ergriffen hat. Aber es gehört zur Dialektik einer solchen Entwicklung, daß man gerade durch die Verlagerung des Zentralgebietes stets ein neues Kampfgebiet schafft. Auf dem neuen, zunächst für neutral gehaltenen Felde entfaltet sich sofort mit neuer Intensität der Gegensatz der Menschen und Interessen, und zwar um so stärker, je fester man das neue Sachgebiet in Besitz nimmt. Immer wandert die europäische Menschheit aus einem Kampfgebiet in neutrales Gebiet, immer wird das neu gewonnene neutrale Gebiet sofort wieder Kampfgebiet und wird es notwendig, neue neutrale Sphären zu suchen. Auch die Naturwissenschaftlichkeit konnte den Frieden nicht herbeiführen. Aus den Religionskriegen wurden die halb noch kulturell, halb bereits ökonomisch determinierten Nationalkriege des 19. Jahrhunderts und schließlich einfach Wirtschaftskriege. Die Evidenz des heute verbreiteten Glaubens an die Technik beruht nur darauf, daß man glauben konnte, in der Technik den absolut und engültig neutralen Boden gefunden zu haben. Denn scheinbar gibt es nichts Neutraleres als die Technik. Sie dient jedem so, wie der Rundfunk für Nachrichten aller Art und jeden Inhalts zu gebrauchen ist, oder wie die Post ihre Sendungen ohne Rücksicht auf den Inhalt befördert und sich aus der Technik des Postbetriebes kein Kriterium für die Bewertung und Beurteilung der beförderten Sendung ergeben kann. Gegenüber theologischen, metaphysischen, moralischen und selbst ökonomischen Fragen, über die man ewig streiten kann, haben die rein technischen Probleme etwas erquickend Sachliches; sie kennen einleuchtende Lösungen, und man kann es verstehen, daß man sich aus der unentwirrbaren Problematik aller anderen Sphären in die Technizität zu retten suchte. Hier scheinen alle Völker und Nationen, alle Klassen und Konfessionen, alle Menschenalter und Geschlechter sich schnell einigen zu können, weil sich alle mit gleicher Selbstverständlichkeit der Vorteile und

Bequemlichkeiten des technischen Komforts bedienen. Hier scheint also der Boden eines allgemeinen Ausgleichs *zu* sein, zu dessen Präkonisator sich Max Scheler in einem Vortrag des Jahres 1927 gemacht hat. Aller Streit und Verwirrung des konfessionellen, nationalen und sozialen Haders wird hier auf einem völlig neutralen Gebiet nivelliert. Die Sphäre der Technik schien eine Sphäre des Friedens, der Verständigung und der Versöhnung zu sein. Der sonst unerklärliche Zusammenhang pazifistischen und technizistischen Glaubens erklärt sich aus jener Richtung zur Neutralisierung, zu welcher der europäische Geist sich im 17. Jahrhundert entschlossen hat, und die er, wie unter einem Schicksal, bis ins 20. Jahrhundert hinein weiter verfolgte.

Aber die Neutralität der Technik ist etwas anderes als die Neutralität aller bisherigen Gebiete. Die Technik ist immer nur Instrument und Waffe, und eben weil sie jedem dient, ist sie nicht neutral. Aus der Immanenz des Technischen heraus ergibt sich keine einzige menschliche und geistige Entscheidung, am wenigsten die zur Neutralität. Jede Art von Kultur, jedes Volk und jede Religion, jeder Krieg und jeder Friede kann sich der Technik als Waffe bedienen. Daß die Instrumente und Waffen immer brauchbarer werden, macht die Wahrscheinlichkeit eines wirklichen Gebrauchs nur um so größer. Ein technischer Fortschritt braucht weder metaphysisch noch moralisch und nicht einmal ökonomisch ein Fortschritt zu sein. Wenn heute noch viele Menschen von der technischen Vervollkommnung auch einen humanitär-moralischen Fortschritt erwarten, so verknüpfen sie in einer ganz magischen Weise Technik und Moral und setzen dabei außerdem in etwas naiver Weise immer nur voraus, daß man das großartige Instrumentarium der heutigen Technik nur in ihrem eigenen Sinne gebrauchen werde, d. h. soziologisch, daß sie selber die Herren dieser furchtbaren Waffen werden und die ungeheure Macht beanspruchen dürfen, die damit verbunden ist. Aber die Technik selbst bleibt, wenn ich so sagen darf, kulturell blind. Aus der reinen Nichts-als-Technik läßt sich infolgedessen keine einzige der Folgerungen ziehen, die sonst aus den Zentralgebieten des geistigen Lebens abgeleitet werden: weder ein Begriff von kulturellem Fortschritt, noch der Typus eines Cleric oder geistigen Führers, noch eines bestimmten politischen Systems.

Die Hoffnung, daß sich aus dem technischen Erfindertum eine politisch herrschende Schicht entwickeln würde, ist bisher nicht in Erfüllung gegangen. Die Konstruktionen von Saint-Simon und anderen Soziologen, die eine „industrielle“ Gesellschaft erwarteten, sind entweder nicht rein technizistisch, sondern teils mit humanitär-moralischen, teils mit ökonomischen Elementen gemischt oder aber einfach phantastisch. Nicht einmal die ökonomische Führung und Direktion der heutigen Wirtschaft ist in den Händen der Techniker, und bisher hat noch niemand eine von Technikern geführte Gesellschaftsordnung anders konstruieren können als in der Weise, daß er eine führer- und direktionslose Gesellschaft konstruierte. Auch Georges Sorel ist nicht Ingenieur geblieben, sondern ein Clerc geworden. Aus keiner bedeutenden technischen Erfindung läßt sich berechnen, welches ihre objektiven, politischen Wirkungen sein werden. Die Erfindungen des 15. und 16. Jahrhunderts wirkten freiheitlich, individualistisch und rebellisch; die Erfindung der Buchdruckerkunst führte zur Pressefreiheit. Heute sind die technischen Erfindungen Mittel einer ungeheuren Massenbeherrschung; zum Rundfunk gehört das Rundfunkmonopol, zum Film die Film-Zensur. Die Entscheidung über Freiheit und Knechtschaft liegt nicht in der Technik als Technik. Sie kann revolutionär und reaktionär sein, der Freiheit und der Unterdrückung dienen, der Zentralisation und der Dezentralisation. Aus ihren nur technischen Prinzipien und Gesichtspunkten ergibt sich weder eine politische Fragestellung noch eine politische Antwort.

Die uns vorangehende deutsche Generation war von einer Kultur-untergangsstimmung erfaßt, die sich schon vor dem Weltkrieg äußerte und keineswegs auf den Zusammenbruch des Jahres 1918 und Spengers Untergang des Abendlandes zu warten brauchte. Bei Ernst Troeltsch, Max Weber, Walter Rathenau finden sich zahlreiche Äußerungen einer solchen Stimmung. Die unwiderstehliche Macht der Technik erschien hier als Herrschaft der Geistlosigkeit über den Geist, oder als vielleicht geistvolle, aber seelenlose Mechanik. An ein europäisches Jahrhundert, das über die „maladie du siècle“ klagt und die Herrschaft Calibans oder „After us the Savage God“ erwartet, schließt sich eine deutsche Generation, die über ein seelenloses Zeitalter der Technik klagt, in welchem die

Seele hilflos und ohnmächtig ist. Noch in Max Schelers Metaphysik des ohnmächtigen Gottes oder in Leopold Zieglers Konstruktion einer bloß beiläufigen, fluktuierenden und schließlich doch ohnmächtigen Elite dokumentiert sich die Hilflosigkeit, sei es der Seele oder des Geistes, vor dem Zeitalter der Technik.

Die Angst war berechtigt, weil sie aus einem dunklen Gefühl für die Konsequenz des nun zu Ende getriebenen Neutralisierungsprozesses entsprang. Denn mit der Technik war die geistige Neutralität beim geistigen Nichts angelangt. Nachdem man erst von der Religion und der Theologie, dann von der Metaphysik und dem Staat abstrahiert hatte, schien jetzt von allem Kulturellen überhaupt abstrahiert zu werden und die Neutralität des kulturellen Todes erreicht. Während eine vulgäre Massenreligion von der scheinbaren Neutralität der Technik das menschliche Paradies erwartete, fühlten jene großen Soziologen, daß die Tendenz, die alle Stufenfolgen des modernen europäischen Geistes beherrscht hat, nunmehr die Kultur selbst bedrohte. Dazu kam die Angst vor den neuen Klassen und Massen, die auf der durch restlose Technisierung geschaffenen *tabula rasa* entstanden. Aus dem Abgrund eines kulturellen und sozialen Nichts wurden immer neue, der überlieferten Bildung und dem überlieferten Geschmack fremde oder sogar feindliche Massen herausgeworfen. Aber die Angst war doch schließlich nichts anderes als der Zweifel an der eigenen Kraft, das großartige Instrumentarium der neuen Technik in seinen Dienst zu stellen, obwohl es nur darauf wartet, daß man sich seiner bedient. Auch ist es nicht zulässig, ein Ergebnis menschlichen Verstandes und menschlicher Disziplin, wie es jede und insbesondere die moderne Technik ist, einfach als tot und seelenlos hinzustellen und die Religion der Technizität mit der Technik selbst zu verwechseln. Der Geist der Technizität, der zu dem Massenglauben eines antireligiösen Diesseits-Aktivismus geführt hat, ist Geist, vielleicht böser und teuflischer Geist, aber nicht als mechanistisch abzutun und nicht der Technik zuzurechnen. Er ist vielleicht etwas Grauenhaftes, aber selber nichts Technisches und Maschinelles. Er ist die Überzeugung einer aktivistischen Metaphysik, der Glaube an eine grenzenlose Macht und Herrschaft des Menschen über die Natur, sogar über die menschliche Physis, an das grenzenlose „Zurückweichen der Natur-

schränke«, an grenzenlose Veränderungs- und Glücksmöglichkeiten des natürlichen diesseitigen Daseins der Menschen. Das kann man phantastisch und satanisch nennen, aber nicht einfach tot, geistlos oder mechanisierte Seelenlosigkeit.

Ebenso entsprang die Furcht vor dem kulturellen und sozialen Nichts eher einer panischen Angst um den bedrohten status quo als einem ruhigen Wissen um die Eigenart geistiger Prozesse und ihrer Dynamik. Alle neuen und großen Anstöße, jede Revolution und jede Reformation, jede neue Elite kommt aus Askese und freiwilliger oder unfreiwilliger Armut, wobei Armut vor allem den Verzicht auf die Sekurität des status quo bedeutet. Das Urchristentum und alle starken Reformen innerhalb des Christentums, die benediktinische, die cluniazensische, die franziskanische Erneuerung, das Täufertum und das Puritanertum, aber auch jede echte Wiedergeburt mit ihrer Rückkehr zu dem einfachen Prinzip der eigenen Art, jedes echte ritornar al principio, jede Rückkehr zur unversehrten, nicht korrupten Natur erscheint vor dem Komfort und Behagen des bestehenden status quo als kulturelles oder soziales Nichts. Es wächst schweigend und im Dunkel, und in seinen ersten Anfängen würde ein Historiker und [94] Soziologe wiederum nur Nichts erkennen. Der Augenblick glanzvoller Repräsentation ist auch schon der Augenblick, in welchem jener Zusammenhang mit dem geheimen, unscheinbaren Anfang gefährdet ist.

Der Prozeß fortwährender Neutralisierung der verschiedenen Gebiete des kulturellen Lebens ist an seinem Ende angelangt, weil er bei der Technik angelangt ist. Die Technik ist nicht mehr neutraler Boden im Sinne jenes Neutralisierungsprozesses, und jede starke Politik wird sich ihrer bedienen. Es kann daher nur ein Provisorium sein, das gegenwärtige Jahrhundert in einem geistigen Sinn als das technische Jahrhundert aufzufassen. Der endgültige Sinn ergibt sich erst, wenn sich zeigt, welche Art von Politik stark genug ist, sich der neuen Technik zu bemächtigen, und welches die eigentlichen Freund- und Feindgruppierungen sind, die auf dem neuen Boden erwachsen.

Große Massen industrialisierter Völker hängen heute noch einer dumpfen Religion der Technizität an, weil sie, wie alle Massen, die

radikale Konsequenz suchen und unbewußt glauben, daß hier die absolute Entpolitisierung gefunden ist, die man seit Jahrhunderten sucht und mit welcher der Krieg aufhört und der universale Friede beginnt. Doch die Technik kann nichts tun, als den Frieden oder den Krieg steigern, sie ist zu beidem in gleicher Weise bereit, und der Name und die Beschwörung des Friedens ändert nichts daran. Wir durchschauen heute den Nebel der Namen und der Worte, mit denen die psycho-technische Maschinerie der Massensuggestion arbeitet. Wir kennen sogar das geheime Gesetz dieses Vokabulariums und wissen, daß heute der schrecklichste Krieg nur im Namen des Friedens, die furchtbarste Unterdrückung nur im Namen der Freiheit und die schrecklichste Unmenschlichkeit nur im Namen der Menschheit vollzogen wird. Wir durchschauen endlich auch die Stimmung jener Generation, die im Zeitalter der Technizität nur den geistigen Tod oder seelenlose Mechanik sah. Wir erkennen den Pluralismus des geistigen Lebens und wissen, daß das Zentralgebiet des geistigen Daseins kein neutrales Gebiet sein kann und daß es falsch ist, ein politisches Problem mit Antithesen von mechanisch und organisch, Tod und Leben zu lösen. Ein Leben, das gegenüber sich selbst nichts mehr hat als den Tod, ist kein Leben mehr, sondern Ohnmacht und Hilflosigkeit. Wer keinen anderen Feind mehr kennt als den Tod und in seinem Feinde nichts erblickt als leere Mechanik, ist dem Tode näher als dem Leben, und die bequeme Antithese vom Organischen und Mechanischen ist in sich selbst etwas Roh-Mechanisches. Eine Gruppierung, die auf der eigenen Seite nur Geist und Leben, auf der anderen nur Tod und Mechanik sieht, bedeutet nichts als einen Verzicht auf den Kampf und hat nur den Wert einer romantischen Klage. Denn das Leben kämpft nicht mit dem Tod und der Geist nicht mit der Geistlosigkeit. Geist kämpft gegen Geist, Leben gegen Leben, und aus der Kraft eines integren Wissens entsteht die Ordnung der menschlichen Dinge. *Ab integro nascitur ordo.*

Nachwort.

Die Abhandlung über den „Begriff des Politischen“ ist zuerst im Heidelberger Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 58, Heft i (S. 1—33) im August 1927 erschienen, nachdem ich in einem von der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin, Mai 1927, veranstalteten Vortrag das gleiche Thema mit gleichen Thesen behandelt hatte. Die Rede über „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen“ ist im Oktober 1929 auf einer Tagung des Europäischen Kulturbundes in Barcelona gehalten worden und in der Europäischen Revue, November 1929, veröffentlicht.

Was hier über den „Begriff des Politischen“ gesagt ist, soll ein unermeßliches Problem theoretisch „encadrieren“. Die einzelnen Sätze sind als Ausgangspunkt einer sachlichen Erörterung gedacht und sollen wissenschaftlichen Besprechungen und Übungen dienen, die es sich erlauben dürfen, eine derartige *res dura* ins Auge zu fassen. Die vorliegende Ausgabe enthält gegenüber den eben genannten Veröffentlichungen eine Reihe neuer Formulierungen, Anmerkungen und Beispiele, aber keine Änderung und Weiterführung des Gedankenganges selbst. Hierfür möchte ich abwarten, welche Richtungen und Gesichtspunkte in der seit etwa einem Jahre lebhaft einsetzenden neuen Erörterung des politischen Problems entscheidend hervortreten werden.

Berlin, Oktober 1931.

C. S.

Vor kurzem neu:

Arnold Bergsträsser

Privatdozent der Staatswissenschaft an der Universität Heidelberg

Sinn und Grenzen der Verständigung zwischen Nationen

Preis: 4 Mark

Das Problem — „Verständigung“ als neue Form zwischenstaatlicher Politik nach dem Kriege — • Die Verständigungsbewegung in der öffentlichen Meinung — Wirtschaftliche Zusammenarbeit — Kulturelle Begegnung — Der Nationalstaat und die Verständigungsidee.

Es geht in dieser Schrift nicht um eine Frage der Gesinnung, sondern des politischen Urteils und der undoktrinären, ruhigen Anschauung der Wirklichkeit. Aus dieser nüchternen, aber äußerst vielseitigen Betrachtung der gegenwärtigen Verflechtung des Prinzips der „Macht“ mit dem Prinzip der „Verständigung“ in der internationalen Politik der Nachkriegszeit und aus der Schilderung der neuen Mittel diplomatischer Auseinandersetzung entsteht hier ein gedrungener, inhaltsreicher und klarer Abriss der Politik, der seine Geltung unabhängig vom Wandel der täglichen Tatsächlichkeiten behält. - Sinn und grundsätzliche Bedeutung der kulturellen Auslandsarbeit erfahren eine neue Beleuchtung.

Die völkerrechtliche Stellung Irlands

Von Dr. jur. Michael Rynne

B. A. (University College Dublin) und
Barrister-at-Law (King's Inns Dublin)

XII u. 436 Seiten. Preis: 23 Mark. Ganzleinenband 27 Mark

Dieses Grundwerk der politischen Geschichte Irlands ist ein Handbuch für alle auf Irland bezüglichen Staats- und völkerrechtlichen Fragen von den ältesten Zeiten bis heute. Das Buch behandelt unabhängig, erschöpfend und unparteiisch aus ersten Quellen wie kein Werk bisher in irgendeiner Sprache die völkerrechtliche Stellung der britischen Dominions Kanada, Australien, Südafrika, Irland und Neuseeland. Die außerordentliche Unterstützung des Verfassers durch die namhaftesten Persönlichkeiten Irlands, an der Spitze durch den Generalgouverneur des irischen Freistaates Herrn James MacNeill, namentlich aber durch die juristische, Fakultät der Universität München, geben dem Werk neben seiner praktischen Bedeutung einen besonderen wissenschaftlichen Rang.

DUNCKER & HUMBLLOT • MÜNCHEN

Herbst 1930 erschien:

Wilhelm Vleugels

DIE MASSE

Ein Beitrag zur Lehre von den sozialen Gebilden

Ergänzungshefte zu den Kölner Vierteljahrsheften
für Soziologie Heft III

Preis 6 Mark

Aus den bisherigen Kritiken:

„... Viel wichtiger als zünftige Kontroverse ist es für einen weiteren Kreis von Fadmacbbarn, daß Vleugels' Buch uns ganz zweifellos einen bedeutenden Schritt auf dem Wege zu einer soziologischen Massetheorie vorwärts gebracht hat... und daß es durch seine straffe Fassung und die schlagende kritische Auseinandersetzung mit älteren Lehren wirklich ein Bild vom augenblicklichen Stand und eine Grundlage für weitere Bestrebungen der Masseforschung gibt.“

Prof. Th. Geiger in „Weltw. Archiv“, 34- Bd., 1Q31

„... une oeuvre, qui, croyons-nous, fera date non pas seulement dans l'histoire de cette theorie mais dans celle des hypotbeses emises sur les rapports de la conscience personnelle et de la conscience (ou inconscience) collective . . . Cet ouvrage est plus riche d'idees que notre trop breve analyse ne le ferait croire. Il porte sur les problemes sociologiques fondamentaux et les met au point; on peut le rapprocher du livre de M. Daniel Essertier sur les Form i s inferieures de la science. Il est a souhaiter qu'il trouve des traducteurs dans les differents pays où la sociologie est serieusement cultivee.“

Prof. Gaston Richard, Revue Internationale de Sociologie, 1Q31

„... Zusammenfassend wäre zu sagen, daß das verhältnismäßig kleine Buch nicht nur schön und übersichtlich über die Hauptprobleme der Massen-soziologie aufklärt, sondern es macht auch aufmerksam auf die noch strittigen und die geklärten Fragen und reizt zu weiterem Studium an.“

Soziologiskä Revue, Jg. II, 1Q31

„Die Vleugels'sche Arbeit stellt den echt soziologischen Gehalt der Lehre innerhalb der hier maßgeblichen Blickrichtung klar, ohne daß hier Soziologie allzu spröde und allzu weit abrückte von Sozialpsychologie, ihrer gerade hier völlig unentbehrlichen Arbeitskollegin. Auf diesem vulkanisch heißen Boden der Massenprobleme fällt eine streng theoretische Haltung besonders erfreulich auf.“

Prof. M. Rumpf in „Schmollers Jahrbuch“, 55- Jahrgang, 1Q31

2.40

DUNCKER & HUMBLOT · MÜNCHEN

1930 erschien:

Werner Sombart

Die drei Nationalökonomien

Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft

Preis: 12 Mark, gebunden 15 Mark

„Um dieses Buch ist bereits binnen weniger Monate eine Literatur entstanden. Aber man kann nicht gerade sagen, daß die Kritik der in der Form glänzenden, in der Sache außerordentlich bedeutsamen Schrift gerecht geworden wäre. Abgesehen von jenen Kritikern, die dem Werk überhaupt verständnislos gegenüberstehen, wird in der Mehrzahl der Auseinandersetzungen, wie es nun einmal leider in der deutschen Kritik üblich ist, allzu stark der gegensätzliche Standpunkt und die Verneinung im einzelnen betont. Die aufrichtige Bejahung und die dankbare Anerkennung, die das Werk verdient, das mehr als einen genialen Wurf, das einen Markstein in der Geschichte unserer Wissenschaft bedeutet, wird darüber vergessen.

... Die lebhafteste, farbensprühende Darstellung und die anschauliche Schreibweise erleichtern das Studium der an sich sehr abstrakten Problematik ganz außerordentlich. Weit über den Rahmen der engeren Fachwissenschaft hinaus aber zeigt das Buch auch die Problematik der modernen Wissenschaft als solcher. Es bildet somit zugleich einen wichtigen Beitrag zur Frage der Krise der Wissenschaft oder, anders gesehen, zum Wiederaufbau, wobei das Wort Wiederaufbau freilich in weiterem und tieferem Sinne als dem der bloßen staatlichen und wirtschaftlichen Neuordnung verstanden werden will. Wiederaufbau ist unserer Zeit Besinnung und Prüfung, die in ihrem Ernste bis zu den letzten Fragen des Lebens, der Wirtschaft und der Wissenschaft vorzudringen sucht, um so die Fundamente für die Neuordnung zu finden oder selbst zu legen.“

Prof. Dr. Gerloff in „Vergangenheit und Gegenwart“ 1931

„Sombart's latest book is a magnificent footnote to his great work on Modern Capitalism. Readers of his Magnum Opus will find here Sombart's conception of the scope of Political Economy, which in his opinion differs from the current theories.“

Review from the Economic Journal
December 1930

1930 erschien:

Werner Sombart

Die drei Nationalökonomien

Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft

Preis: 12 Mark, gebunden 15 Mark

„Um dieses Buch ist bereits binnen weniger Monate eine Literatur entstanden. Aber man kann nicht gerade sagen, daß die Kritik der in der Form glänzenden, in der Sache außerordentlich bedeutsamen Schrift gerecht geworden wäre. Abgesehen von jenen Kritikern, die dem Werk überhaupt verständnislos gegenüberstehen, wird in der Mehrzahl der Auseinandersetzungen, wie es nun einmal leider in der deutschen Kritik üblich ist, allzu stark der gegensätzliche Standpunkt und die Verneinung im einzelnen betont. Die aufrichtige Bejahung und die dankbare Anerkennung, die das Werk verdient, das mehr als einen genialen Wurf, das einen Markstein in der Geschichte unserer Wissenschaft bedeutet, wird darüber vergessen.

... Die lebhafteste, farbensprühende Darstellung und die anschauliche Schreibweise erleichtern das Studium der an sich sehr abstrakten Problematik ganz außerordentlich. Weit über den Rahmen der engeren Fachwissenschaft hinaus aber zeigt das Buch auch die Problematik der modernen Wissenschaft als solcher. Es bildet somit zugleich einen wichtigen Beitrag zur Frage der Krise der Wissenschaft oder, anders gesehen, zum Wiederaufbau, wobei das Wort Wiederaufbau freilich in weiterem und tieferem Sinne als dem der bloßen staatlichen und wirtschaftlichen Neuordnung verstanden werden will. Wiederaufbau ist unserer Zeit Besinnung und Prüfung, die in ihrem Ernste bis zu den letzten Fragen des Lebens, der Wirtschaft und der Wissenschaft vordringen sucht, um so die Fundamente für die Neuordnung zu finden oder selbst zu legen.“

Prof. Dr. Gerloff in „Vergangenheit und Gegenwart“ 1931

„Sombart's latest book is a magnificent footnote to his great work on Modern Capitalism. Readers of his Magnum Opus will find here Sombart's conception of the scope of Political Economy, which in his opinion differs from the current theories.“

Review from the Economic Journal
December 1930

Von **CARL SCHMITT**
erschien im Verlag Duncker & Humblot:

Verfassungslehre

M. 15.—, geb. M. 17.50

Die Diktatur

Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. Zweite Auflage, mit einem Anhang: Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung. M. 11.—, geb. M. 13.—

**Die geistesgeschichtliche Lage
des heutigen Parlamentarismus**

2. Aufl. M. 3.50

Politische Romantik

2. Aufl. geb. M. 9.80

Politische Theologie

Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. M. 1.50
