

(1) Tradition und die Neuzeit¹ von Hannah Arendt (1953)

[Marx - Kierkegaard - Nietzsche]

I

Die abendländische Tradition politischen Denkens hat einen klar datierbaren Anfang, sie beginnt mit den Lehren Platos und Aristoteles'. Ich glaube, sie hat in den Theorien von Karl Marx ein ebenso definitives Ende gefunden. Den Anfang setzte Plato im *Staat*, genauer im Höhlengleichnis, das, weil es weder von Philosophie noch von Politik an sich handelt, sondern von der Beziehung zwischen ihnen, den eigentlichen Kern von Platos politischer Philosophie darstellt.² Das Politische gilt hier ganz allgemein als der Bereich nur menschlicher Angelegenheiten – **τα τῶν ἀνθρώπων πραγματά** (ta ton anthropon pragmata), wie Plato zu sagen liebte –, aller Dinge, die zum Zusammenleben der Menschen in einer gemeinsamen Welt gehören; und was ihn kennzeichnet, sind Dunkelheit, Verwirrung, Täuschung, so daß der **nach wahren Sein** strebende Mensch, der Philosoph, sich von ihm abwenden und dieser Höhle entsteigen [entfliehen!!] muß, um den klaren Himmel zu entdecken, der sich über der Höhle wölbt und an dem die ewigen Ideen erscheinen. Am Ende dieser Tradition steht Marx' Behauptung, daß Philosophie und die Wahrheit der Philosophen nicht außerhalb der »Höhle« menschlicher Angelegenheiten, sondern in ihrem Bereich [innen!!][und in der allen Menschen gemeinsamen Welt beschlossen liegt. Philosophie kann wirklich, nämlich »verwirklicht« nur im Zusammenleben der Menschen werden, das er Gesellschaft nannte, und seine Hoffnung für diese kommende Verwirklichung der Philosophie setzte er auf den »vergesellschafteten Menschen«.³

Jede echte politische Philosophie ist dadurch ausgezeichnet, daß sie Stellung und Haltung des Philosophen zur Politik nicht nur mitbeinhaltet, sondern ihnen entspringt. Die abendländische Tradition politischen Denkens hat damit angefangen, daß der Philosoph sich erst einmal um der Philosophie willen von dem Politischen abwandte, um dann zu ihm zurückzukehren und dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten Maßstäbe aufzuerlegen, deren Ursprung und Erfahrungsgrundlage außerhalb des Politischen lagen – in einem Bereich, der ausdrücklich als der den menschlichen Angelegenheiten fremdeste und unbekannteste definiert ist. Das Ende dieser Tradition politischer Philosophie konnte kaum

23
anders kommen als dadurch, daß ein Philosoph der Philosophie den Rücken kehrte, um sie in der Politik zu »verwirklichen«. Das ist der Sinn des in sich selbst natürlich philosophischen Entschlusses von Marx, der Philosophie abzuschwören, um die »Welt zu verändern« und mit ihr die philosophierende Vernunft, »das Bewußtsein« der Menschen.

¹ Nachdruck aus: *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart* (FT, S. 9-45. Der Artikel war erstmals als »Tradition and the Modern Age« in *Partisan Review* 21, Heft 1, Jan.-Febr. 1954, S. 53-75 (im folgenden: PR-Fassung), erschienen – mit dem Hinweis: »This essay is drawn from a series of lectures delivered under the auspices of the Christian Gauss Seminars in Criticism at Princeton University.« Die deutsche Fassung ist keine reine Übersetzung, offensichtlich hat H. A. den von Charlotte Beradt übersetzten Text überarbeitet. Für die zweite englische Fassung in *Between Past and Future* (BPF, S. 17-40) hat H. A. die PR-Fassung durchgesehen, wobei sie nur sporadisch (vgl. z. B. unten Anm. 28) auf ihre deutsche Fassung zurückgriff.

Die PR-Fassung ist ohne Anmerkungen, FT- und BPF-Fassung sind mit unterschiedlichen Fuß- beziehungsweise Endnoten versehen; für die vorliegende Ausgabe sind beide Versionen herangezogen und Arendts deutsche Anmerkungen bearbeitet und ergänzt worden.

² Zu Platos **Höhlengleichnis** (in: *Der Staat*, Buch 7) s. unten im Text, S. 47ff. (Anm. U.L.). [2,47 - H.G.]

³ Genaueres hierzu weiter unten im Text und in Anm. 5. (Anm. U.L..)

Anfang und Ende der Tradition haben eines gemeinsam: Die elementaren Probleme des Politischen treten in ihrer unmittelbaren und einfachen Dringlichkeit niemals so klar zutage, als wenn sie zum ersten Male formuliert, und wieder, wenn diese Formulierungen schließlich in aller Radikalität in Frage gestellt werden. Der Anfang gleicht vielleicht wirklich, wie Jacob Burckhardt meinte, einem »Grundakkord«, der in endlosen Modulationen und Variationen durch die ganze Geschichte des Denkens der westlichen Welt nachklingt. Nur am Anfang und nur am Ende ertönt er rein und unmoduliert. So berührt noch heute der Grundakkord uns nirgends mächtiger und tiefer, als wenn Plato seinen ersten harmonisierenden Klang in die Welt sendet, während er **vielleicht nirgends mißtönder und verletzender wirkt als bei Marx**, wo er sich vergeblich in einer Welt durchzusetzen sucht, deren Stimme und Melodie mit ihm nicht mehr in Einklang zu bringen sind. Es ist, wie Plato einmal beiläufig in seinem letzten Werk sagt: »Denn der Anfang ist auch ein Gott, und er rettet alle Dinge, solange er unter den Menschen weilt.«⁴ Solange der Anfang in unserer Tradition lebendig blieb, konnte er das Erscheinende retten - (σωζειν τα φαινόμενα (sozein ta phainomena) – und das Gedachte harmonisieren. Der gleiche Anfang brachte an seinem Ende nur Zerstörung in das Denken, wobei wir noch nicht einmal an die traurige Nachernte, an die Verwirrung und Hilflosigkeit, zu denken brauchen, die kam, als der Faden der Tradition gerissen war, und in der wir uns heute befinden.

In den Marxschen Theorien, die nicht so sehr Hegel auf die Füße als **die traditionelle Hierarchie von Denken und Handeln, Kontemplation und Arbeit, Philosophie und Politik auf den Kopf gestellt** haben, beweist der von Plato und Aristoteles gesetzte Anfang seine außerordentliche, bis in unsere Zeit reichende Lebenskraft dadurch, daß er **Marx in offenkundige Widersprüche** verwickelt, und dies vor allem in dem Teil seiner Lehren, den man gemeinhin als utopisch bezeichnet. Hierher gehören vor allem die Voraussagen über die künftige klassenlose Gesellschaft, die, obwohl sie sich nur verstreut in Marx' Werk finden und in ihm /// keinen großen Raum einnehmen, doch

24
für die Entwicklung seiner Theorien eine führende Rolle spielen. Ihnen zufolge wird unter den Bedingungen der Vergesellschaftung- einer »gesellschaftlichen Menschheit« und eines »vergesellschafteten Menschen«⁵ – der »Staat absterben« und die Arbeitsproduktivität sich so steigern, daß die Arbeit sich sozusagen selbst abschafft, wobei jedem Mitglied der Gesellschaft Muße in nahezu unbegrenztem Maß garantiert wird. »Die Arbeit ist frei in allen zivilisierten Ländern; es handelt sich nicht darum, die Arbeit zu befreien, sondern sie aufzuheben.«⁶ Natürlich enthalten diese Voraussagen Marx' Ideal von der besten Gesellschaftsform, und als solche sind sie keineswegs utopisch, ohne Ort in Raum und Zeit, vielmehr reproduzieren sie die politischen und sozialen Bedingungen des athenischen Stadt-Staates zur Zeit des Perikles, also jenes politischen Körpers, der Plato und Aristoteles das negative Modell ihrer Erfahrungen abgab und dadurch zum Fundament wurde, auf dem unsere Tradition politischer Philosophie ruht. Die athenische Polis regierte sich selbst, ohne eine Scheidung zwischen Herrschern und Beherrschten zu kennen; sie war demzufolge für Marx kein Staat, da für

⁴ Plato, Gesetze, 775: **Αρχη γαρ και θεος εν ανθρωποις ιδρυμενε σωζει παντα** (Arche gar kai theos en anthropois hidrymene sozei panta).

⁵ Siehe die zehnte der »Thesen über Feuerbach« und Kap. 48 im dritten Band des *Kapital*. – Worauf wir hier nicht eingehen, was aber für Marx entscheidend ist, ist, daß diese Vergesellschaftung dazu führen soll, daß der Mensch »in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen« oder »Gattungswesen« wird (siehe in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* den Abschnitt über »Privateigentum und Kommunismus«). Nur eine Analyse des Marxschen Arbeitsbegriffs könnte erläutern, inwiefern Marx Gesellschaft und Gattung, den gesellschaftlichen Produktionsprozeß und den Lebensprozeß der Gattung Mensch, identifizierte. – Zusatz U.L.: Die Quellenangaben für die erwähnten Marx-Stellen lauten in der MEW-Ausgabe: Bd. 3, S. 535; Bd. 25, S. 822 ff.; Erg. Bd. Teil 1, S. 533 ff.

⁶ Marx/Engels, *Die Deutsche Ideologie*, in: MEW, Bd. 3, S. 9-530, S. 186. (Anm. U.L.)

ihn der Staat selbstverständlich ein Instrument der Herrschaft, wenn nicht der Gewaltherrschaft, war. (Hierin, wie in so vielem anderen, folgte Marx nur der Tradition, welche die Staatsformen als Herrschaftsformen aufzählt – Einzelherrschaft oder Monarchie, Herrschaft der Wenigen oder Oligarchie, Herrschaft der Masse oder Demokratie, wobei allerdings vor Hobbes die Gewaltherrschaft oder Tyrannis stets aus den legitimen Staatsformen ausgeschlossen war.) Die Muße oder Freiheit von Arbeit, die Marx für die Zukunft forderte oder voraussagte, besaß in diesem Athen jeder Bürger. (**Arbeit disqualifizierte** natürlich nicht nur in Athen und nicht nur in der Antike für den Besitz voller Bürgerrechte; bis zur Neuzeit konnte niemand, der durch Arbeit seinen Lebensunterhalt erwarb, politisch tätig sein, und bis tief ins 19. Jahrhundert hatte niemand politische Rechte, der nicht mehr besaß als seine Arbeitskraft.) Was das »Absterben des Staates«, d. h. die Abschaffung des Unterschiedes von Herrschern und Beherrschten, anlangte und die Freiheit von Arbeit, die Muße, durch die der freie Bürger sich von der Klasse der Sklaven und Metöken⁷ unterschied, wollte also Marx nun für alle, was Athen der freien Oberschicht zugestanden hatte.

Viel erstaunlicher jedoch als diese allgemeine Gebundenheit an das Ideal der athenischen Polis ist die offenbare Abhängigkeit Marx' von denjenigen Lehren Platos und Aristoteles', die in offenem Wider-

25
spruch zu den Idealen der Polis stehen. Sie zeigt sich vor allem in dem tatsächlichen Inhalt des Marx'schen Gesellschaftsideals. Für ihn kann es zur Freiheit der Muße nur kommen, wenn der Staat bereits abgestorben ist, da ja der Staat das Herrschaftsinstrument darstellt, durch das eine Klasse die andere ausbeutet und zur Arbeit zwingt. Nach Absterben der letzten Staats- oder Herrschaftsform bleibt aber für Marx eine einheitlich **politische Sphäre überhaupt nicht mehr übrig**; das Ziel ist vielmehr, das Regieren – die »Verwaltung von Sachen« (Engels) – so einfach zu gestalten, daß nach dem berühmten Wort von Lenin, das Marx' Gedanken sehr präzise wiedergibt, dies Geschäft jede Köchin besorgen kann. Offensichtlich kann unter solchen Umständen das Geschäft der Politik auch nur noch für Köchinnen von Interesse sein, nicht einmal mehr für jene »mäßigen Intellekte«, denen Nietzsche in einem wohlgeordneten Staatswesen das Geschäft des Regierens überlassen wissen wollte.⁸ Nun steht dieses Ideal zwar in einem diametralen Gegensatz zu den tatsächlichen Bedingungen der Antike, wo **politische Pflichten** so **schwierig und zeitraubend** waren, daß denjenigen, die mit ihnen befaßt waren, die Ausübung einer anstrengenden Tätigkeit weder zugemutet noch gestattet werden konnte.⁹ An diesem zeitraubenden politischen Leben des durchschnittlichen vollberechtigten Bürgers einer Polis hatten sich aber die Philosophen orientiert, um ihm ihr Ideal von Freiheit und Muße, von **σχολη** (schole), entgegenzustellen; denn unter dieser Muße darf man vor allem bei Aristoteles niemals Freiheit von Arbeit verstehen, die sich in der Polis von selbst verstand, sondern Freiheit, **Freizeit von politischer Tätigkeit** und den Staatsgeschäften.

In Marx' Vorstellung von einer Idealgesellschaft sind diese beiden ganz verschiedenen Begriffe von **Freiheit und Freizeit unentwirrbar miteinander verknüpft**: Die klassen- und staatslose Gesellschaft verwirklicht sowohl die Hauptforderung der gesamten Antike, nicht arbeiten zu müssen, wie die **Hauptforderung der Philosophen, sich nicht um Politik zu kümmern zu brauchen**. Marx also forderte nicht nur für alle Menschen, was die Antike nur der freien Oberschicht zugestanden hatte, sondern darüber hinaus dasjenige, was die Philosophen nur für sich, für »die

⁷ Metöke ist ein ortsansässiger Fremder ohne politische Rechte (in den Städten des alten Griechenland). (Anm. U.L.)

⁸ Für Engels siehe *Anti-Dühring*, Edition Zürich 1934, S. 275; für Nietzsche die nachgelassenen **Aphorismen zur Morgenröthe WO**

(MusarionAusg.), Nr. 179. — Zusatz d. Hrsg.: Das Engels-Zitat in: *MEW*, Bd. 20, S. 241; zu Lenins Ausspruch siehe das Gedicht »Vladimir Iljitsch Lenin« von Wladimir Majakowski aus dem Jahre 1924.

⁹ Die antike und vor allem die griechische Verachtung der Arbeit hatte wichtigere und gewichtigere Gründe als diese, auf die wir hier nicht eingehen. Wie hoch aber doch für Disqualifizierung zur Bürgerschaft das einfache Kriterium von Anstrengung und Ermüdung eingeschätzt wurde, zeigt sich deutlich, wenn zum Beispiel der Schäfer, aber nicht der Bauer zur Bürgerschaft zugelassen werden sollte oder wenn der Maler, aber nicht der Bildhauer als etwas Besseres als ein **βαναυσος** (banauos) anerkannt wurde. — Zusatz d. Hrsg.: Im Original steht diese Bemerkung in Klammern im Text.

Wenigen« im Gegensatz zu den Vielen, verlangt hatten: die Freiheit von aller Tätigkeit als Voraussetzung für den **βιος θεωρητικός** (bios theoretikos), für ein der Philosophie und dem Erkennen im weitesten Sinne gewidmetes Leben. Lenins Köchin, mit anderen Worten, soll in einer Gesellschaft leben, die ihr eben-soviel Freizeit von /// Arbeit läßt, wie der antike Bürger brauchte, um sich

26

πολιτευεσθαι (politeuesthai) zu widmen, und dazu ebensoviel Freizeit von Politik, wie der griechische Philosoph brauchte, um sich ganz dem Philosophieren zu widmen. Für Marx wurde das Ideal einer klassenlosen Gesellschaft darum zum Inbegriff einer idealen Menschlichkeit, weil diese Gesellschaft sowohl unpolitisch (**staats-los**) wie nahezu **arbeits-los** ist und weil in der hier waltenden Muße, die von dem »otium« und der **σχολη**, (scholē) der Tradition entscheidend bestimmt ist, sich ihm eine menschliche Lebensart vorzeichnete, die höheren Zielen als denen der Arbeit oder der Politik nachstreben kann.

Marx selbst betrachtete seine »Utopie« als eine einfache Voraussage, und in der Tat hat er in diesem Teil seiner Lehren eine große Anzahl von Entwicklungen vorausgesagt, die erst in unserer Zeit sich deutlich abzeichnen beginnen. Regierung im alten Sinn hat in vieler Hinsicht bloßer Verwaltung Platz gemacht, und der ständige Zuwachs an Freizeit für die Massen gerade der arbeitenden Bevölkerung ist in allen modernen, industrialisierten Ländern eine Tatsache allererster Ordnung. Es ist immer noch erstaunlich zu sehen, wie klar Marx gewisse Folgen der industriellen Revolution erkannt hat, obwohl seine Annahme, daß diese Folgen nur unter der Bedingung der Sozialisierung der Produktionsmittel Wirklichkeit werden könnten, sich als falsch erwiesen hat.¹⁰ Aber daß er diese Entwicklung in einem so verfälschend-idealisierenden Lichte sah, lag an der Macht, die die Tradition über ihn hatte, lag daran, daß er sie in Begriffen und Alternativen verstand, die ihren Ursprung in einer ganz anderen geschichtlichen Epoche und in ganz anderen ursprünglichen Erfahrungen hatten.

Dies machte ihn blind für die der modernen Welt innewohnenden echten und sehr komplizierten Probleme und gibt seinen richtigen Einsichten ihren utopischen Charakter. Das hindert nicht, daß sein Ideal einer klassen-, staats- und arbeitslosen Gesellschaft der Verbindung zweier ganz verschiedener und ganz und gar nicht utopischer Elemente entsprossen ist: der Beobachtung und Registrierung gewisser Tendenzen der Neuzeit, die im Rahmen der Tradition nicht mehr verstanden werden können, und den traditionellen Begriffen und Idealen, durch die Marx selbst diese Tendenzen verstanden und systematisiert hat.

Marx selbst war sich nicht des Fortwirkens der Tradition in ihm, nur der bewußten Rebellion gegen die Überlieferung, und zwar gerade die /// des philosophischen Denkens, bewußt. Die Grundsätze, 27

die den Inhalt seiner eigenen politischen Philosophie bilden und dem wissenschaftlich-ökonomischen Werk zugrunde liegen, sind alle in einem herausfordernden und **absichtlich paradox klingenden Ton** formuliert. Wie wichtig sie für sein Denken waren, geht schon daraus hervor, daß man auf sie in merkwürdig sich gleichbleibenden Formulierungen von den Jugendschriften bis zu den letzten Kapiteln des dritten Bandes des *Kapital* stößt.

Unter ihnen sind die folgenden von ausschlaggebender Bedeutung:

1. »Der Arbeiter (gemeint ist: der Mensch, sofern er arbeitet) schafft den Menschen.« In dieser apodiktischen Formulierung stammt der Grundsatz von Engels, der entgegen der unter Marx-Forschern verbreiteten Ansicht Marx' Gedanken immer adäquat, wenn auch manchmal in einer

¹⁰ Daß Marx' Voraussagen sich in erstaunlichem Maße gerade überall dort bewahrheitet haben, wo keine Revolution die Entwicklung des Kapitalismus unterbrach, ist jetzt in einem der wichtigsten neueren Beiträge zur Marx-Interpretation von Siegfried Landshut in ausgezeichneter Weise nachgewiesen worden. Siehe seinen Aufsatz »Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre«, in: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts und Gesellschaftspolitik* 1, 1956, S. 42-55.

verkürzenden, spruchartig popularisierenden Form wiedergibt. Marx selbst spricht wiederholt von der »Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit«.¹¹

2. Es ist die Rolle der Gewalt in der Geschichte, daß sie die Geburtshelferin jeder alten Gesellschaft ist, »die mit einer neuen schwanger geht«. Dieser Gedanke findet sich bei Marx wie Engels in vielen Variationen; er liegt bereits dem berühmten Satz, daß alle Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen gewesen sei, zugrunde, da für Marx die Betonung nicht nur auf der Klasse, sondern gerade auch auf den Kämpfen lag, durch die der bloße Klassenantagonismus erst historisch wurde.¹²

3. »Die Philosophen haben die Welt ... interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.« Diese letzte und berühmteste der »Thesen über Feuerbach« kann man in Marx' Sinn dahin variieren, daß die Philosophen die Welt lange genug interpretiert haben und daß nun die Zeit gekommen sei, sie zu verändern; denn diese Variation stimmt mit dem Satz überein, in welchem die eigentliche Schlußfolgerung, die der junge Marx aus der Hegelschen Philosophie gezogen hat, enthalten ist, und der lautet: »Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.«¹³ In das spätere Werk geht diese Haltung zur Philosophie in Form der Voraussage ein, das Proletariat werde die Erbschaft der klassischen Philosophie antreten.

Keiner dieser Grundsätze ist aus sich selbst und ohne weiteres verständlich. Jeder gewinnt seine Bedeutung dadurch, daß er in eklatantem Widerspruch steht zu einer der Grundwahrheiten der Tradition, /// die bis zum Beginn der Neuzeit über alle Zweifeln erhaben waren. »Der Arbeiter
28

schafft den Menschen« heißt erstens, daß nicht Gott, sondern Arbeit der Schöpfer des Menschen ist oder daß der Mensch sich selbst erschafft: Arbeit ist »der Selbsterzeugungsakt des Menschen«.¹⁴ Gerade die Menschlichkeit des Menschen ist ein Ergebnis seiner eigenen Aktivität. Der Satz heißt zweitens, daß der spezifische Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht die Vernunft ist; wodurch Menschen »sich von den Tieren unterscheiden, ist nicht, daß sie denken, sondern daß sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren«.¹⁵ Der Mensch also ist nicht ein »animal rationale«, sondern ein »**animal laborans**«. Dies aber impliziert drittens, daß nicht Vernunft, bis dahin das höchste Attribut des Menschen, sondern Arbeit, die traditionell verachtetste unter den menschlichen Tätigkeiten, die Menschlichkeit des Menschen ausmacht und garantiert. Der Satz von der Arbeit als dem Schöpfer des Menschen will also in eins den traditionellen Gottesbegriff, die überlieferte Einschätzung der Arbeit und die herkömmliche Verherrlichung *der* Vernunft **provokatorisch** negieren.

Der Satz von der Gewalt als dem Geburtshelfer der Geschichte besagt im Ganzen der Marxschen Theorien, daß die an sich verborgenen Produktivkräfte, welche die menschliche Entwicklung vorantreiben, sofern sie sich in freiem und bewußtem Handeln überhaupt äußern, nur in Taten der Gewalt, in den Kriegen und Revolutionen der Geschichte, offen zutage treten. Nur in diesen Perioden zeigt Geschichte ihr wahres Gesicht und zerstreut den Nebel der Ideologien und des bloßen heuchlerischen Geredes. Auch dies stellt eine klare Herausforderung der Tradition dar. Gewalt erscheint in der Tradition politischen Denkens als die Ultima ratio der Außenpolitik, und schiere Gewaltherrschaft im Innern des eigenen Landes hat seit eh und je als die schändlichste

¹¹ Engels [in seiner Kritik an einer Rezension, die Bruno Bauer über das Buch *L'Union ouvriere* (1843) von Flora Tristan geschrieben hatte] in: Marx/ Engels, *Die Heilige Familie*; für Marx siehe *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, Abschnitt: »Privateigentum und Kommunismus«. – Zusatz d. Hrsg.: MEW, Bd. 2, S. 20; MEW, Erg. Bd. Teil 1, S. 533 ff., S. 546

¹² Siehe *Das Kapital*, Band 1, Berlin 1923, S. 680, und *Anti-Dühring*, S. 176. Zusatz d. Hrsg.: MEW, Bd. 23, S. 779; Bd. 20, S. 25

¹³ siehe Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. –Zusatz U.L.: MEW I S.384 .

¹⁴ Siehe *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, Abschnitt: »Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt«. - Zusatz d. Hrsg.: MEW, Erg. Bd. Teil 1, S. 568 ff.

¹⁵ Siehe Marx/ Engels, *Die Deutsche Ideologie* (in der Marx- Engels-Gesamtausgabe, Berlin 1932, S. 568 [= Textvariante zu S. 10]). – Zusatz U.L. MEW, Bd. 3, S. 20, Fußn

aller Herrschaftsformen, als Tyrannis, gegolten. Die wenigen, vor allem von Machiavelli und Hobbes unternommenen Versuche, Gewalt und Gewaltherrschaft von dem Stigma der Schändlichkeit zu befreien, sind von großer sachlicher Bedeutung für das Machtproblem und beleuchten, wie verhängnisvoll sich die alte **Verwechslung und Identifizierung von Gewalt und Macht** für das politische Denken und Handeln ausgewirkt hat; aber sie haben doch vor der Mitte des 19. Jahrhunderts gerade auf das theoretische Denken kaum einen Einfluß gehabt. Außerdem ist erst Marx der Meinung, daß alle Staatsformen gleichermaßen auf der Gewalt, genauer auf dem Besitz der Gewalt mit-/// tel, 29

beruhen, weshalb denn auch für ihn und seit ihm das Problem der Staatsformen gänzlich uninteressant geworden ist. Da der Staat als das Instrument der herrschenden Klasse verstanden wird, durch das sie unterdrücken und ausbeuten kann, ist die gesamte Sphäre politischen Handelns zentral durch Gewalt charakterisiert.

Die Marxsche Gleichsetzung von Handeln und Gewaltanwenden impliziert noch eine andere Herausforderung an die Tradition, die sich uns vielleicht nicht mehr so aufdrängt, deren sich aber Marx, der Aristoteles sehr genau kannte, wohl bewußt gewesen sein muß. Wenn Aristoteles den Menschen als ein ζῷον πολιτικόν (zoon politikon) und ein ζῷον λόγον ἔχον (zoon logon echon) definierte, also als ein Wesen, dessen höchste Möglichkeit in dem Leben der Polis und in dem diesem Polis-Leben eigenen Miteinandersprechen gipfelte, so meinte er damit, den Griechen vom Barbaren und den freien Mann vom Sklaven zu unterscheiden. Der Unterschied lag darin, daß die Bürger der Polis ihre Angelegenheiten durch das Mittel des Redens und Überredens, πειθεῖν (peithein), führten und nicht durch βία (bia), den stummen Zwang der Gewalt. Die Reiche der Barbaren wurden von Despoten regiert und der Haushalt der Sklaven durch die despotische Gewalt des Hausherrn und die Notwendigkeit der Arbeit. Der Zwang, durch den der Mensch den Menschen zum Gehorchen, und der Zwang, durch den der Lebensprozeß den Menschen zum Arbeiten anhält, gleichen sich darin, daß sie keiner Worte bedürfen, um sich geltend zu machen. Daher leben Barbaren und Sklaven ἀνευ λόγου (aneu logou), was natürlich nicht heißt, daß sie der Sprache nicht mächtig wären, sondern lediglich, daß ihr Leben und Miteinanderleben nicht zuvörderst auf dem Sprechen und Miteinandersprechen beruht. Nun gehörten das Arbeiten und seine Notwendigkeit für die Griechen ausschließlich in den privaten, nichtpolitischen, nicht-öffentlichen Bereich des Haushalts; der Zwang der Gewalt aber ist anderer Art, er stellt Beziehungen und einen, wenn auch negativen Kontakt zu anderen Menschen her, er ist von Haus aus politischer Natur. Daher enthält die Verherrlichung der Gewalt durch Marx eine sehr viel ausdrücklichere Verneinung des λόγος (logos) als seine Verherrlichung der Arbeit; denn das Reden und Miteinandersprechen galt von alters her als die eigentliche Alternative des Befehlens und Zwingens und damit als die wesentlich menschliche unter allen menschlichen Umgangsformen. Marx' Theorie vom ideologischen Überbau beruht letztlich auf dieser sich gegen die ganze Tradi- /// tion **kehrenden Feindseligkeit gegen das Spre-**

chen selbst, von der seine Verherrlichung der Gewalt nur eine unumgängliche Nebenerscheinung ist. Marx' grundsätzliche Absicht schließlich, »die Philosophie zu verwirklichen« oder die Welt in Übereinstimmung mit Philosophie zu verändern – denn Marx' Ausspruch über Interpretation und Veränderung der Welt impliziert, daß man die Welt nur verändern kann, nachdem und weil die Philosophen sie genügend interpretiert haben –, wäre für alle traditionelle Philosophie eine Contradictio in adjecto gewesen. Das Beste, was Philosophie für die »Welt« des Handelns tun konnte, war, dem Handeln gewisse Regeln vorschreiben, und kein großer Philosoph hat dies je für seine wichtigste Aufgabe gehalten. Denn im wesentlichen war Philosophie von Plato bis Hegel »nicht von dieser Welt«, ob nun Plato den Philosophen als den Menschen hinstellt, der nur noch mit seinem Körper die Welt der Mitmenschen bewohnt, oder ob Hegel ausdrücklich versichert, daß vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes die Welt der Philosophie eine »verkehrte Welt« ist. Die Marxsche Rebellion gegen die Tradition ist in diesem Fall nicht nur impliziert, sondern direkt ausgesprochen; sie liegt in der Behauptung, daß die gemeinsame Welt menschlicher Angelegenheiten, in der wir uns durch

unseren Gemeinsinn, unseren Common sense, orientieren und in seinen Begriffen denken, eines Tages mit dem Reich der Ideen, in dem der Philosoph sich bewegt, identisch werden wird. Mit anderen Worten, der letzte der von uns erwähnten drei Grundsätze von Marx bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß Philosophie, die immer nur für die Wenigen war, eines Tages für alle und das heißt die gemeine und gemeinsame Wirklichkeit des gesunden Menschenverstandes sein wird. Die drei Grundsätze sind im Rahmen traditioneller Begriffe formuliert, den sie zugleich sprengen; sie sind als Paradoxe gemeint und haben die Absicht, uns zu schockieren. Sieht man genauer hin, so sind sie noch paradoxer, als Marx dachte, und haben ihn daher auch in weit größere Schwierigkeiten verwickelt, als er in seiner Jugend, da er sich auf sie festlegte, vorausgeahnt hat. Jeder von ihnen enthält einen fundamentalen Widerspruch, der innerhalb Marx' eigenem Begriffssystem unlösbar blieb.

Wenn Arbeit die menschlichste und produktivste aller Tätigkeiten ist, so daß des Menschen Wesen voll erschöpft ist, wenn er als »animal laborans« definiert ist, **was wird dann aus ihm werden, wenn einst in ///** der staats- und klassenlosen Gesellschaft, im »Reich der Freiheit«, **das Arbeiten »auf-**

31
hört«? Welche produktive und zugleich wesentlich menschliche Tätigkeit wird übrig bleiben, wenn die »Grundbedingung«, die »Verkürzung des Arbeitstags«, so weitgehend erfüllt ist, daß die Sphäre »jenseits der eigentlichen materiellen Produktion«, jenseits der »Notwendigkeit« erreicht ist? Hier, in dem »wahren Reich der Freiheit«, soll eine »menschliche Kraftentwicklung beginnen, die sich als Selbstzweck gilt«;¹⁶ Marx hat hie und da von ihr gesprochen, und was er sich darunter vorgestellt hat – **»In einer kommunistischen Gesellschaft gibt es keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter anderen auch malen«**¹⁷ –, sind Betätigungen, die mit Tätigkeit nichts zu tun haben, sondern wie das Hobby und das Steckenpferd **nur dazu da sind, die Zeit totzuschlagen.**

Wenn Gewalt die Geburtshelferin der Geschichte ist und wenn demzufolge gewalttätiges Handeln die sinnvollste Art menschlichen Handelns ist, was wird dann geschehen, wenn nach Abschluß der Klassenkämpfe und mit dem Verschwinden der staatlich-politischen Sphäre Gewalt überflüssig, ja nicht einmal mehr möglich sein wird? Genau so wenig wie es sinnvolles Herstellen in der klassenlosen Gesellschaft Marxscher Prägung geben kann, genau so wenig kann es in seiner staatslosen Gesellschaft noch sinnvolles Handeln geben.

Wenn schließlich die Gesellschaft der Zukunft imstande sein sollte, Philosophie zu »verwirklichen« und damit, wie Marx richtig meinte, Philosophie »abzuschaffen«, welche Art des Denkens sollte dann wohl noch übrig bleiben, sofern man unter dem Denken der Philosophie im Marxschen Sinne nicht irgendwelche metaphysischen Systeme versteht, sondern all das, was über das unmittelbar nutzbringende Rechnen mit Folgen hinausgeht?

Die inneren Widersprüche der Marxschen Theorien sind bekannt und von nahezu allen Marxinterpreten bemerkt worden. Sie werden meist aus einem Widerstreit erklärt, der sich »zwischen dem wissenschaftlichen Standpunkt des Historikers und dem moralischen des Propheten« ergäbe (Edmund Wilson¹⁸), nämlich zwischen dem Historiker, der in der Akkumulation des Kapitals

¹⁶ Siehe den dritten Band des *Kapital* in der oben zitierten Ausgabe S. 873 f. – U.L.: MEW, Bd. 25, S. 828

¹⁷ *Die Deutsche Ideologie* (Marx-Engels-Gesamtausgabe), S. 373. Charakteristisch ist auch die etwas ausführlichere, ebenda vorkommende Beschreibung eines Tageslaufs des Menschen in der kommunistischen Gesellschaft: In ihr wird es möglich sein, »heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden« (S. 22). – Zusatz U.L.: MEW, Bd. 3, S. 379, S. 33.

¹⁸ Edmund Wilson, *To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History* (1940), mit einem neuen Vorwort, New York 1972, S. 344. (Anm. d. Hrsg.)

»die materiellen Mittel für das Anwachsen der Produktivität erblickt«, und dem Moralisten, der diejenigen, welche »diese historische Aufgabe« durchzuführen haben, als entmenschte Ausbeuter anprangert. Solch ein Widerstreit mag existieren, und er mag gewisse Unstimmigkeiten erklären, vor allem die /// bekannten in der allgemeinen Beurteilung des Kapitalismus; aber hier handelt es sich

32
nicht um Unstimmigkeiten, sondern um Widersprüche, die das ganze Werk durchziehen und ohne die doch dies Werk in seiner unbezweifelten Größe undenkbar wäre. Es handelt sich um den Widerspruch zwischen einer durchaus verabsolutierenden **Verherrlichung des Arbeitens** und des Handelns im **Gegensatz zu Kontemplation**, Denken und Reden *und* dem Ideal einer nahezu arbeits-losen und ganz und gar unpolitischen, das heißt handelnsunfähigen Gesellschaft. Und dieser Widerspruch kann weder dem natürlichen Unterschied zwischen den Meinungen eines jungen revolutionären Marx und den Einsichten des späteren Historikers und Nationalökonomens zur Last gelegt werden, noch kann er »marxistisch« mit dem Trick einer dialektischen Bewegung erklärt werden, in der immer das Eine in das Andere umschlägt und es erzeugt.

Selten unterlaufen solche grundlegenden und offenkundigen Widersprüche zweitrangigen Schriftstellern, bei denen man sich ohnehin nicht um sie zu kümmern braucht. Bei den großen Autoren führen sie meist in den eigentlichen Mittelpunkt ihres Werkes und bilden den wichtigsten Schlüssel für ein echtes Verständnis ihrer Probleme und ihrer neuen Einsichten. Bei Marx wie bei anderen großen Autoren des letzten Jahrhunderts verbirgt sich hinter einer scheinbar nur provozierenden, mit Paradoxen spielenden Tonart die echte Aporie, mit neuen Phänomenen in Begriffen einer überkommenen Denktradition fertig werden zu müssen, außerhalb derer ein begriffliches Denken überhaupt nicht möglich schien. Es ist, als hätte Marx, ähnlich wie Kierkegaard und Nietzsche, den verzweifelten Versuch gemacht, entgegen der Tradition zu denken und dabei doch ihre begrifflichen Werkzeuge zu benutzen.

Unsere Tradition politischer Philosophie begann, als Plato entdeckte, daß eine Abwendung von der gemeinsamen Welt menschlicher Angelegenheiten im Wesen philosophischer Erfahrung zu liegen scheint. Als von dieser Erfahrung nichts mehr übrig war als der leere Gegensatz zwischen Denken und Handeln, der das Denken seiner Realität und das Handeln seines Sinnes beraubt, also beide nichtig werden läßt, nahm diese Tradition ihr Ende.

33

II

Die Kraft dieser Überlieferung, der Bann, in den sie das Denken des Abendlandes schlug und ihm seine Wege wies, haben niemals davon abgehungen, in welchem Ausmaß die Menschen sich ihrer bewußt waren. Tatsächlich finden sich nur zweimal in unserer Geschichte Perioden, denen das Faktum der Tradition als solches sich in das Bewußtsein drängte und die demzufolge Alter und Autorität bewußt identifizierten. Dies geschah zum ersten Mal, als die Römer das Denken und die Kultur der Griechen als das eigentlich »Klassische« anerkannten, das für sie fortan maßgeblich in allen geistigen Angelegenheiten wurde. Als die Römer ihre eigene Kultur der geistigen Tradition Griechenlands unterstellten, machten sie das griechische Erbe überhaupt erst zur Tradition im eigentlichen Sinne und entschieden zugleich historisch, daß so etwas wie Tradition einen dauernden, gestaltenden Einfluß auf die gesamte europäische Zivilisation haben sollte. In diesem maßgebenden Sinn war Tradition vor den Römern unbekannt; mit ihnen wurde sie, nach ihnen blieb sie der Leitfaden durch die Schatzkammern der Vergangenheit, die Kette, an die das Weltverständnis und der Erfahrungshorizont jeder neuen Generation, ob sie sich dessen bewußt war oder nicht, angeschlossen wurde. Ein ähnlich klares Bewußtsein von dem, was Überlieferung ist, treffen wir in der Geschichte vor der Exaltation und Verherrlichung der traditionellen Vergangenheit durch die Romantik nicht wieder.¹⁹ Zwar ist, was man

¹⁹ Die Entdeckung der Antike in der Renaissance bedeutete einen ersten Versuch, die Fesseln der Tradition zu sprengen und durch Zurückgreifen auf die Quellen selbst eine Vergangenheit herzustellen, über die Tradition gerade keine Macht haben sollte. – Zusatz d. Hrsg.: Im Original steht diese Bemerkung in Klammern im Text.

heute allgemein unter Tradition versteht, durch diese romantische Erneuerung entscheidend geprägt; das heißt aber nicht, daß Tradition von Haus aus ein romantischer Begriff wäre. Die Romantik hat im Grunde nicht mehr getan, als die Diskussion der Überlieferung überhaupt auf die Tagesordnung des 19. Jahrhunderts zu setzen; und ihre krampfhaft Verherrlichung alles Vergangenen hat nur dazu gedient, den Zeitpunkt zu markieren, an dem die Neuzeit die Welt und die Lebensumstände des Menschen in einem solchen Ausmaß zu verändern anhub, daß ein selbstverständliches Zutrauen und Sichverlassen auf Überliefertes nicht mehr möglich war.

Das Ende einer Tradition muß nicht notwendigerweise bedeuten, daß das traditionelle Begriffsgerüst seine Macht über die Gedanken der Menschen verloren hat. Diese Macht kann im Gegenteil gerade dann tyrannisch werden, wenn die Tradition ihre lebendige Kraft verloren hat, wenn die Begriffe abgenutzt und die Kategorien platt geworden /// sind und die Erinnerung an den Anfang ganz und gar

34
verblaßt ist. Es kann sogar vorkommen, daß gerade das spezifisch Zwingende einer Überlieferung sich erst dann zeigt, wenn ihr Ende so endgültig ist, daß die Menschen nicht einmal mehr gegen sie rebellieren. Dies scheint jedenfalls die Lehre zu sein, die wir aus der Verbreitung jenes formalistisch-logischen Denkens im 20. Jahrhundert mit seiner Verwechslung von Wahrheit und Konsequenz beziehungsweise Zwangsläufigkeit ziehen können; denn es setzte erst ein, nachdem **A] Kierkegaard die Grundvoraussetzungen der überlieferten Religion, B]Marx die Grundbegriffe der überlieferten politischen Philosophie und C]Nietzsche die Grundkategorien der traditionellen Metaphysik mitsamt ihrer Moral durch die bewußte Umkehrung** der hierarchischen Ordnung in allen drei Bereichen ein für allemal erschüttert hatten. Indessen haben weder die Folgen im 20. Jahrhundert noch die geistige Rebellion im 19. Jahrhundert den Bruch der Tradition wirklich verursacht. Dieser Bruch zeigte sich, als keine Weisheit der Staatsmänner mehr imstande war, die politischen Probleme des Zeitalters zu lösen, und keine geistige Autorität mehr da war, um das Meinungs- und Weltanschauungschaos des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu schlichten. In diesem Strudel haben schließlich **die totalitären Bewegungen** mittels einer **höchst ingeniösen Verbindung von Terror und Ideologie** eine neue Staats- und Herrschaftsform herauskristallisiert. Erst die totalitäre Herrschaft als ein Ereignis, das in seiner Beispiellosigkeit mit den überkommenen Kategorien politischen Denkens nicht begriffen, dessen »Verbrechen« mit den traditionellen Maßstäben nicht beurteilt und mit Hilfe bestehender Gesetze nicht adäquat gerichtet und bestraft werden können, hat die in der Überlieferung so lange gesicherte Kontinuität abendländischer Geschichte wirklich durchbrochen. Dieser Traditionsbruch ist heute eine vollendete Tatsache; weder ist er das Resultat von Wahl und Vorsatz, noch ist er abhängig von weiteren Entscheidungen.

Die Versuche großer Denker nach Hegel, sich von den Denkformen, die den Westen mehr als zweitausend Jahre beherrscht hatten, zu befreien, haben vielleicht ihre Schatten auf dieses Ereignis vorausgeworfen; sie können sicher dazu verhelfen, es im rechten Lichte zu sehen und zu begreifen; verursacht aber haben sie es bestimmt nicht. Das Ereignis selbst zeigt die Trennungslinie zwischen der Neuzeit – die mit den naturwissenschaftlichen Entdeckungen des 17. Jahrhunderts beginnt, ihre politische Höhe in den Revolutionen des 18. erreicht und /// ihre allgemeinen Entwicklungstendenzen

35
im 19. Jahrhundert nach der industriellen Revolution entfaltet – und der Welt des 20. Jahrhunderts, in der wir selbst leben und die in der Feuerkette der Katastrophen entstand, die der Erste Weltkrieg entzündete. Die Denker der Neuzeit, insbesondere die Rebellen des 19. Jahrhunderts für die Struktur des 20. verantwortlich zu machen ist nicht nur ungerecht, sondern gefährlich. Die sicht- und greifbaren Ereignisse, die die totalitäre Herrschaft über die Menschen gebracht hat, gehen auch über die radikalsten und abenteuerlichsten Ideen dieser Denker so weit hinaus, daß es lächerlich ist, etwa Marx mit der Herrschaft Stalins oder Nietzsche mit der Herrschaft Hitlers auch nur in einem Atem zu nennen. Die Größe dieser Denker des 19. Jahrhunderts liegt darin, **daß sie das Eindringen neuer Probleme in die Welt bemerkten** und sahen, wie diese Probleme sich mehr und mehr

zu Aporien zu entwickeln drohten, eben weil unsere Überlieferung keine Anhaltspunkte bot, mit ihnen fertig zu werden. In diesem Sinne war ihre Absage an die Tradition, wie pathetisch sie sie auch verkündet haben mögen – wie verirrte Kinder im Wald, die lauter und lauter singen –, auch kein eigentlicher Akt ihrer Wahl. Was sie erschreckte und pathetisch machte, was sie die Nüchternheit und damit den reinen Stil kostete, war das Dunkel selbst und nicht einmal der Traditionsbruch. Erst als der Bruch sich tatsächlich ereignete, war die Dunkelheit einigermaßen zerstreut, und das ist der Grund, warum wir in unserer Welt, die zwar nicht bequemer, aber erheblich heller ist, den überlaut pathetischen Ton ihrer Schriften nur schwer ertragen. Aber der Donner der schließlichen Explosion hat nicht nur die Luft gereinigt, er hat auch das unheilschwangere Schweigen übertönt, das uns immer noch antwortet, wenn wir, anstatt zu fragen: »*Wogegen* kämpfen wir?«, einmal die Frage wagen: »*Wofür* kämpfen wir, worum geht es uns eigentlich?«

Weder das Schweigen der Tradition noch die aus ihm sich ergebende Reaktion der Denker des 19. Jahrhunderts kann je erklären, was sich wirklich ereignet hat. Der nicht vorsätzliche Charakter des Bruches gibt ihm eine Unwiderruflichkeit, die nur Ereignisse, niemals Gedanken, haben. Die Rebellion des 19. Jahrhunderts gegen die Tradition hielt sich durchaus innerhalb eines von der Tradition noch vorgezeichneten Rahmens; auf der Ebene bloßen Denkens, das sich damals schwerlich auf mehr stützen konnte als die im wesentlichen negativ bleibenden Erfahrungen von Ahnungen, Befürchtungen und unheil /// schwangerem Schweigen, war nur Radikalisierung möglich,

36

aber weder ein Neubeginn noch eine echte Wiedererweckung des Anfangs und der Vergangenheit. Kierkegaard, Marx und Nietzsche stehen am Ende der Tradition, gerade bevor der Bruch kam. Ihr unmittelbarer Vorgänger ist Hegel. Mit ihm sah zum ersten Mal ein Mensch die gesamte Weltgeschichte als einen kontinuierlichen Entwicklungsprozeß, und diese ungeheure geistige Leistung setzte bereits voraus, daß Hegel selbst sich außerhalb aller Systeme und Gebundenheiten gestellt hatte, außerhalb aller Überlieferungs- und Autoritätsansprüche, daß er sich nur an den kontinuierlichen Faden des zeitlichen Ablaufs selbst hielt. Kontinuität, der Leitfaden des zeitlich-historischen Ablaufs, war der erste Ersatz für Überlieferung und die inhärente Verpflichtung auf spezifische Inhalte. Mittels dieser Kontinuität konnte die überwältigende Fülle divergierender Maßstäbe, sich widersprechender Gedanken, miteinander streitender Autoritätsansprüche, die bisher alle irgendwie neben- und miteinander hatten bestehen können, auf die einlinige, dialektisch-stimmige Entwicklung reduziert werden, deren Sinn sicher nicht in der Verneinung von Überlieferung als solcher bestand, wohl aber die Liquidierung der Autorität aller Traditionen voraussetzte. Kierkegaard, Marx und Nietzsche blieben Hegelianer, insofern sie sowohl die Geschichte wie die Geschichte der Philosophie als ein Ganzes ansahen, das sich dann in der Tat nur dialektisch »entwickeln« ließ. Ihr großes Verdienst war, daß sie diesen neuen Geschichtsbegriff radikalisierten und in der einzig noch möglichen Weise weiterentwickelten, nämlich in der Weise der Sprünge und Umkehrungen.

Kierkegaard, Marx und Nietzsche sind für uns Wegweiser zu einer Vergangenheit, die ihre Autorität verloren hat. Sie haben als erste ohne Leitung jedweder Autorität, gleichsam ganz und gar ohne Geländer, zu denken gewagt, wobei, ihnen kaum bewußt, das kategoriale Gerüst der großen Tradition sie noch hielt und ihnen noch eine Stätte bot. In mancher Hinsicht sind wir heute besser daran. Wir brauchen uns nicht mehr über die »gebildeten Philister« zu erzürnen, die durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch, und besonders in Deutschland nach dem Tode Goethes, den Verlust echter Autorität mit einer unausstehlichen Verhimmelung von »Kultur« wettzumachen suchten. Diese Kultur nimmt sich ohnehin für die meisten Menschen von heute wie ein Ruinenfeld aus, das, weit entfernt, ihnen zu imponieren, kaum ihr /// Interesse zu fesseln ver-

37

mag. Man kann diese Tatsache beklagen, aber in ihr liegt die große Chance, auf die Vergangenheit mit einem von keiner Überlieferung getrüben Blick zu schauen, mit einer Direktheit,

wie sie die Augen und Ohren des Abendlandes nicht mehr gekannt haben, seit die Römer sich der Autorität griechischen Geistes unterwarfen.

III

Die Sprünge und Umkehrungen der Rebellen waren nicht willkürlich, sondern entsprangen einerseits aus Erfahrungen, die so neu waren, daß sie sich mit den Mitteln und Kategorien der Tradition nicht begreifen ließen, und andererseits aus dem beinahe unwillkürlichen Zurückschrecken der Betroffenen vor ihnen, aus dem sofort einsetzenden Bestreben, mit ihnen dadurch fertig zu werden, daß man sie in schon Bekanntes auflöste oder doch zumindest sie darauf zurückführte. **Kierkegaards Sprung vom Zweifel in den Glauben** war eine Umkehrung und eine Entstellung des traditionellen Bezugs von Glauben und Vernunft. Er war die Antwort auf den modernen Glaubensverlust, der nicht nur den Glauben an Gott, sondern ebenso das Vertrauen auf die menschliche Vernunft erschüttert hatte. Wovon Kierkegaard im Sprung sich zu retten versuchte, war der allgemeine Zweifel des Descartes, sein »de Omnibus dubitandum est«, mit dem ihm zugrunde liegenden Verdacht, daß nichts ist, wie es dem Menschen erscheint, und daß vielleicht ein dem Menschen feindlicher Gott, ein »Dien trompeur«, ein betrügerischer Geist absichtlich und für immer den Menschen die Wahrheit verbirgt und vorenthält. **Marx' Sprung aus der Theorie in die Praxis, aus dem Denken in die Arbeit, aus der Philosophie in die Politik** war die Antwort auf Hegels Umwandlung der traditionellen Metaphysik in eine Geschichtsphilosophie und seine Transformation des Philosophen in den Historiker, dessen rückwärts gerichtetem Blick sich am Ende der Zeit der Sinn von Werden und Bewegung enthüllen mag, aber nicht der von Sein und Wahrheit. **Nietzsches Sprung aus dem übersinnlichen Reich der Ideen und transzendenten Maßstäbe in die Sinnlichkeit des Lebendigen**, sein »**umgekehrter Platonismus**«, wie man es mit Recht genannt hat, oder seine »Umwertung der Werte«, wie er selbst seine Philosophie bezeichnete, war der letzte große Versuch, sich dem Zu- /// griff der Tradition zu entziehen, und er glückte nur, insofern er die Tradition auf den Kopf stellte.

38

So verschieden Absicht und Inhalt dieser Rebellionen gegen die Tradition sind, so zeigen ihre Ergebnisse doch eine verblüffende Ähnlichkeit: Kierkegaards Sprung aus dem Zweifel in den Glauben trug den Zweifel mitten in die Religion hinein und verwandelte damit den von außen kommenden Angriff der modernen Wissenschaft auf die Religion in eine innerreligiöse Angelegenheit. Der Kampf zwischen Zweifel und Glauben war nun nicht mehr an die Auseinandersetzung zwischen Ungläubigen und Gläubigen gebunden, sondern spielte sich in der Seele jedes Gläubigen ab, mit dem Erfolg, daß dem modernen Menschen die Erfahrung des Gottesglaubens überhaupt nur noch in der Spannung zwischen Zweifel und Glauben möglich schien. Die **Kierkegaard-Renaissance** der Moderne hat ihren guten Grund; hier war zum ersten Mal der gesamte religiöse Erfahrungsbereich mit dem Stigma der zweifelnden Verzweiflung gezeichnet und die psychologische Verfassung des modernen religiösen Menschen geschildert, der seinem Glauben mit den Zweifeln der Vernunft und seiner Vernunft mit den Zweifeln eines auf geschichtlich bezeugte Ereignisse gegründeten Glaubens zusetzt, um sich dann gelegentlich von der Qual dieses hochnotpeinlichen Prozesses in dem einfachen Hinnehmen der »Absurdität« sowohl der Existenzbedingungen des Menschen im allgemeinen wie seines Glaubens im besonderen zu erholen. Es gibt wohl kaum eine sprechendere Illustration für diese religiöse Situation der Moderne als die Tatsache, daß **Dostojewski**, der vielleicht tiefste und erfahrenste der modernen religiösen Psychologen, den Charakter des rein und ohne Zweifel Glaubenden nur noch in den Figuren des Idioten« Myschkin und des reinen Toren Aljoscha darzustellen vermochte.

Marx' Sprung aus der Philosophie in die Politik trug die Theorien der Dialektik in das Handeln selbst und machte damit Politik theoretischer, abhängiger von dem, was wir heute Ideologie nennen würden, als sie je zuvor gewesen war. Da überdies sein Sprungbrett nicht die Philosophie im Sinne der alten Metaphysik, sondern die Hegelsche Geschichtsphilosophie war – wie Kierkegaards Sprungbrett nicht die Vernunft, sondern die durch den Descartesschen Zweifel erschütterte Vernunft

gewesen war –, zwang er der Politik das »Gesetz der Geschichte« auf, mit dem Erfolg, daß er Bedeutung und Würde der Politik /// nicht weniger als der Philosophie in der Behauptung preisgab,

39

daß beide bloße Funktionen von Geschichte und Gesellschaft seien.

Nietzsches »umgekehrter Platonismus«, seine **Betonung des unmittelbar lebendig und sinnlich Gegebenen** im Gegensatz zu den übersinnlichen, transzendenten Ideen, nach denen seit Plato das Gegebene gemessen, beurteilt und mit Sinn erfüllt worden war, endete mit dem, was gemeinhin Nihilismus genannt wird. Doch Nietzsche war kein Nihilist, sondern im Gegenteil der erste, der bewußt versuchte, den Nihilismus, der nicht den Ideen der Denker, sondern der Wirklichkeit des modernen Lebens inhärent ist, zu überwinden.²⁰ Die Entdeckung, die Nietzsche machte, als er an die »Umwertung der Werte« ging, war ganz einfach, daß innerhalb des Rahmens dieser von der Tradition vorgegebenen Kategorien das **Sinnliche sofort seinen Sinn verliert**, wenn es seines übersinnlichen, transzendenten Hintergrundes beraubt wird.²¹ Diese Einsicht in ihrer elementaren Simplizität, daß das Eine nicht auf Kosten des Andern zu retten ist, **das Sinnliche nicht auf Kosten des Übersinnlichen**, die Politik nicht auf Kosten der Philosophie, die Praxis nicht auf Kosten der Theorie und der Glaube nicht auf Kosten der Vernunft, ist stichhaltig für alle Verkehrs- und Umdrehungsoperationen, in denen die Tradition ihr Ende fand.

Wie Kierkegaard die Würde des Glaubens gegen die moderne Vernunft und den modernen Zweifel retten wollte, so wollte Marx die Würde menschlichen Handelns gegen die moderne Geschichtsbetrachtung mit der ihr eigenen Relativierung und geheimen Verachtung der Politik wieder zur Geltung bringen, so wollte Nietzsche schließlich **die Würde des menschlichen Lebens gegen die Impotenz moderner Menschen ausspielen**. An allen dreien nahm die Tradition ihre Rache in Form der überlieferten Gegensatzpaare von »fides« und »intellectus«²², von Theorie und Praxis, von übersinnlich Transzendente[m] und sinnlich Gegebenem, und dies nicht etwa, weil diese Gegensätze noch in gültigen menschlichen Erfahrungen verwurzelt gewesen wären, sondern im Gegenteil, weil sie zu bloßen Begriffen geworden waren, außerhalb derer dennoch begrifflich begreifendes Denken schlechthin unmöglich schien.

Daß diese drei großen und unvergleichbar artikulierten Rebellionen gegen eine Überlieferung, die ihre **αρχη** (arche), ihren Anfang und ihr Prinzip, verloren hatte, in Selbstzerstörung endeten, ist kein Grund, die Größe des Unternehmens oder seine Relevanz für das Verständnis /// der Neuzeit zu

40

bezweifeln. Jeder dieser Versuche stellt auf seine eigene Art und Weise jene für die Neuzeit charakteristischen Züge in Rechnung, die mit der Tradition bereits unvereinbar waren, als die Modernität der Moderne noch gar nicht voll in allen ihren Aspekten zur Entfaltung gekommen war. Kierkegaard wußte, daß die Unvereinbarkeit der modernen Wissenschaft mit dem überlieferten Glauben der Offenbarungsreligionen nicht in irgendwelchen partikularen wissenschaftlichen

²⁰ Gegen alle mehr oder minder tiefsinnigen Definitionen und Interpretationen des modernen Nihilismus steht die einfache Treffsicherheit, mit der Turgenjew in *Väter und Söhne* zum ersten Mal Wort und Charakter des »Nihilisten« einführt [und diesen als einen Mann charakterisiert], der unfähig ist, irgend etwas »auf Treu und Glauben anzunehmen«. – Zusatz d. Hrsg.: Im Original steht diese Bemerkung in Klammern im Text; in der BPF-Fassung wurde sie gestrichen.

²¹ In den Worten Heideggers: »Die Absetzung des Übersinnlichen beseitigt auch das bloß Sinnliche und damit den Unterschied beider ... Die Absetzung **endet im Sinnlosen**.« *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann, 1950, S. 193 [»Nietzsches Wort >Gott ist tot«<]. – Zusatz d. Hrsg.: Dieser Absatz ist in BPF (S. 30) stark verändert. Im Mittelpunkt steht hier das Nietzsche-Zitat (*Götzen-Dämmerung*, Musarion-Ausg., Bd. 17, S. 76): »Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft.«

²² Treue und Intellekt [HG]; treu und Glauben vgl. auch Anm.20, ferner „Nihilismus“ bei Turgenew - jemand, der keinerlei Werte akzeptiert, am Beispiel der Kunst exemplifiziert..

Entdeckungen liegt, die als solche alle von den dogmatischen Systemen der Theologie absorbiert und von den Überzeugungen der Gläubigen ohne zu große Schwierigkeiten oder Anstöße rezipiert werden können, da sie ja niemals die von der Religion gestellten Fragen beantworten wollen oder können. Er wußte, daß die Unvereinbarkeit viel eher in dem unlösbaren Konflikt zwischen dem modernen Geist des Zweifels und Mißtrauens, demzufolge man nur das »erkennen«, nur dem trauen kann, was man selbst gemacht hat, und dem von überlieferter Philosophie und Religion implizite geforderten Vertrauen lag, das sich immer darauf verlassen hat, daß, was dem inneren und äußeren Auge des Menschen erscheint, auch sein eigentliches Sein und seinen wahren Sinn offenbare. Demgegenüber ist in der Tat, wie Marx einmal richtig bemerkte, das Wesen moderner Wissenschaft, daß sie »überflüssig [wäre], wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen«. ²³ Da abendländische Religion ihrem Wesen nach Offenbarungsreligion ist, steht auch die christliche Epoche in dieser Hinsicht noch im Einklang mit der klassischen Philosophie; beiden gilt, daß Wahrheit etwas ist, was sich selbst offenbart, daß Wahrheit Offenbarung ist - selbst wenn sich der Sinn und Inhalt dieser Offenbarung so voneinander unterscheiden wie die *αληθεια* (aletheia) und *δηλωσις* (delosis) der Philosophen von den frühen christlichen eschatologischen Erwartungen einer *αποκαλυψις* (apokalypsis) in der Zweiten Wiederkehr, ²⁴ ist der Religion in der modernen Wissenschaft ein viel gefährlicherer Feind entstanden, als die überlieferte Philosophie selbst in ihren rationalistischsten Versionen es je sein konnte. Nur hat Kierkegaards Versuch, den Glauben vor dem Zugriff der Moderne zu retten, selbst die Religion modern gemacht, das heißt sie dem Zweifel und Mißtrauen unterworfen. Der Glaube der Überlieferung wurde »absurd«, als Kierkegaard ihm erneut Geltung verschaffen wollte und dabei höchst modern unterstellte, daß der Mensch weder seiner Vernunft noch seinen Sinnen als Organen für Wahrheit trauen könne.

41

Marx wußte, daß klassische politische Theorie und moderne politische Bedingungen schon darum schlechthin unvereinbar waren, weil die vollendeten Tatsachen der Französischen und der industriellen Revolution einmal die uralte Idee politischer Freiheit unter bisher unerhörten Bedingungen wirklich universaler Gleichheit verwirklicht und zum anderen die Arbeit und den Stand der Arbeiter, also die von alters her verachtetsten aller Tätigkeiten und aller Stände der Gesellschaft, in den höchsten Rang eigentlich menschlicher Produktivität erhoben hatten. Er wußte, daß die in diesen Tatsachen enthaltenen Probleme nur oberflächlich gestellt waren, wenn man von der angeborenen Freiheit und Würde alles dessen redete, was Menschenantlitz trug, und daß sie nicht dadurch zu lösen waren, daß man den Arbeitern das Wahlrecht zugestand. Hier handelte es sich nicht um ein Problem der Gerechtigkeit, das als gelöst betrachtet werden konnte, wenn die neue, die Arbeiterklasse ihr Recht bekommen hatte, als ob danach die alte Ordnung des *Sum cuique* ²⁵ wiederhergestellt sei und wieder wie zuvor funktionieren würde. Es handelte sich vielmehr um die grundlegende Unvereinbarkeit zwischen der Auffassung der gesamten Tradition, **die in der Arbeit die Versklavung an die Notwendigkeit** gesehen hatte, und der Neuzeit, die ebenso axiomatisch behauptete, daß das Arbeiten der Inbegriff der positiven Freiheit des Menschen sei, der Freiheit des Schaffens und des Schöpferischen. Gerade vor der hier unvermeidlich eintretenden Degradierung durch die Arbeit [im Sinne des traditionellen Verständnisses als Sklavin der Notwendigkeit, U.L..] hatte Marx das philosophische Denken retten wollen, das der Überlieferung zufolge die freieste aller menschlichen Tätigkeiten war. Doch als er erklärte, daß man »die Philosophie nicht aufheben kann, ohne sie zu verwirklichen«, begann er bereits, das Denken dem unerbittlichen Zwang der Notwendigkeit zu unterwerfen, nämlich dem »eisernen Gesetz« des gesellschaftlichen Produktionsprozesses.

²³ Siehe dritter Band des *Kapital*, S. 870. -Zusatz d. Hrsg.: MEW, Bd. 25, S. 825.

²⁴ Ich setze hier natürlich voraus, daß die Heideggersche Entdeckung der ursprünglichen Bedeutung der griechisch verstandenen »Wahrheit«, seine Übersetzung des Wortes *αληθεια* (aletheia) mit Unverborgenheit, bekannt ist.

²⁵ Jedem das Seine

Wie Marx' Werttheorie, die sich aus der Arbeit herleitet, entspringt Nietzsches Entwertung der Werte aus der Unvereinbarkeit der traditionellen »Ideen«, die als transzendente Maßstäbe des Erkennens und Urteilens dem menschlichen Denken und Handeln dienten, mit der modernen Gesellschaft, die alle solche Maßstäbe zu gesellschaftlichen Relationen relativiert und alle Ideen zu »Werten« funktionalisiert. Werte sind Austauschartikel, und ihr jeweiliger »Wert« bestimmt sich wie der aller Tauschobjekte in dem ständig wechselnden Bezugssystem /// des gesellschaftlichen Verkehrs

42

und Handels. Diese sozial bedingte Relativierung und Funktionalisierung verändert entscheidend sowohl die Dinge, die der Mensch für seinen Gebrauch herstellt, wie die Maßstäbe und Regeln, nach denen er sein Leben richtet und einrichtet: Beide werden Tauschobjekte, und der Träger ihres »Wertes« ist die Gesellschaft und **nicht der Mensch**, der herstellt und braucht und urteilt. Das »Gute« hat nun nicht mehr den Charakter einer Idee, die als Maßstab dient, um Gutes und Böses, Gutes und Schlechtes zu messen und zu erkennen; es ist ein Wert, und das heißt immer ein Tauschwert geworden, der gegen andere Werte ausgetauscht werden kann. Das Gute als Wert ist austauschbar gegen andere Werte, z. B. Macht oder opportunistisches Sich-Verhalten. Solchen Tausch kann der Mensch, der sich im Besitz bestimmter Werte weiß, verweigern und ein »Idealist« werden, weil er den Wert des Guten höher anschlägt als die Werte, die er im Austausch sich für ihn einhandeln könnte. Aber dies macht **den »Wert« des Guten nicht weniger relativ**, es wird dadurch nicht ein »Wert an sich« oder ein »höchster Wert«.

Der Begriff Wert hat seinen Ursprung in der Gesellschaftswissenschaft, wie sie sich bereits vor Marx in der relativ neuen Wissenschaft der klassischen Ökonomie ankündigte. Marx war sich des von den Sozialwissenschaften inzwischen vergessenen Tatbestandes noch wohl bewußt, daß niemand »isoliert betrachtet ... Wert oder Ware [produziert]«, daß etwas »nur Wert und Ware in bestimmtem gesellschaftlichen Zusammenhang« werden kann oder daß, mit anderen Worten, der Wertbegriff von dem Phänomen der Ware und der Warengesellschaft nicht ablösbar ist.²⁶

Die Übertragung des Wertbegriffs auf die menschlich-geistige Sphäre zeigt für ihn daher die Zeit an, »wo selbst Dinge, die bis dahin mitgeteilt wurden, aber nie ausgetauscht, gegeben, aber nie verkauft, erworben, aber nie gekauft: Tugend, Liebe, Überzeugung, Wissen, Gewissen etc., wo mit einem Wort alles Sache des Handels wurde«²⁷ Als diese Sachen zu Werten erklärt wurden, waren sie bereits austauschbar und relativierbar geworden.

Marx' Unterscheidung von Gebrauchs- und Tauschwert gibt den Unterschied zwischen den von Menschen hergestellten und gebrauchten Dingen und ihrem Wert in der Gesellschaft wieder, und sein zähes Festhalten an der Überlegenheit des Gebrauchs- über den Tauschwert, seine wiederholten Beschreibungen der Transformation des Gebrauchs- in den Tauschwert als eine Art Sündenfall, der am Beginn /// der Marktproduktion und der Warengesellschaft steht, reflektiert sein

43

sein eigenes hilfloses und gleichsam blindes Erkennen der drohenden **»Entwertung aller Werte«**. Als die Geburtsstunde der Sozialwissenschaften kann man den Zeitpunkt ansetzen, an dem alle Sachen – Ideen wie Dinge – mit Werten gleichgesetzt worden waren, so daß von nun an alles und jedes seine Existenz der Gesellschaft zu verdanken hatte, mit ihr in Beziehung stand und nur in diesem relativierenden Bezug überhaupt existierte, das Bonuni und Maluni nicht weniger als greifbare Objekte. In dem Streit darüber, ob das Kapital oder die Arbeit als die Quelle der Werte anzusehen sei, wird meist übersehen, daß niemand vor der industriellen Revolution auf die Idee gekommen ist, daß der Mensch **»Werte« und nicht Dinge produziere**, so wie niemand auf die Idee verfiel, alles Bestehende auf die Gesellschaft zu beziehen und nicht auf den

²⁶ Siehe dritter Band des *Kapital*, S. 689. – Zusatz d. Hrsg.: *MEW*, Bd. 25, S. 651.

²⁷ Marx, *Das Elend der Philosophie*, Stuttgart 1885, S. 4£ – Zusatz U.L.: *MEW*, Bd. 4, S. 69.

Menschen »isoliert betrachtet«. **Der »vergesellschaftete Mensch«, dessen Erscheinen Marx in die klassenlose Gesellschaft der Zukunft verlegte, ist in Wahrheit die Voraussetzung, die sowohl der klassischen wie der Marx'schen Ökonomie zugrunde liegt.**

So ist es nur natürlich, daß die unlösbare Frage, die alle späteren Wertphilosophien geplagt hat, wo man denn einen obersten Wert hernehmen solle, an dem man alle anderen messen könne, zuerst in der Nationalökonomie aufgetreten ist, wo sie nach Marx' Worten die gleiche Rolle spielte wie das Problem der Quadratur des Kreises in der Mathematik. Es handelte sich darum, einen unveränderlichen Wert zu finden, an dem man alle anderen Produkte messen könne; dieser höchste Wert aber kann nicht wieder ein Wert unter Werten, ein Produkt unter Produkten, eine Ware unter Waren sein. Marx glaubte, diesen absoluten Maßstab gefunden zu haben, indem er von den Erzeugnissen der Menschen auf die Erzeuger, die Menschen selbst, und ihre Tätigkeit zurückging, auf ihre Arbeitskraft, die man an der Arbeitszeit messen könne. Er schloß daraus, daß Dinge, die auch »ohne Arbeit verschafft werden [können], keinen Tauschwert«, also streng gesprochen keinen »Wert« haben (wiewohl sie ihre »natürliche Nützlichkeit als Gebrauchswerte« behalten), woraus dann folgt, daß »der Wasserfall, wie die Erde überhaupt, wie alle Naturkraft keinen Wert [hat], weil er keine in ihm vergegenständlichte Arbeit darstellt«. ²⁸ Diese Konsequenz bringt Marx bis an die Schwelle des radikalen Nihilismus, bis zu jener Verneinung alles Gegebenen, von der die Rebellen des 19. Jahrhunderts /// noch kaum etwas ahnten und die erst in der Gesellschaft des

44

20. Jahrhunderts gang und gäbe wird.

Nietzsche scheint sich weder des ökonomischen Ursprungs noch der Modernität des Wertbegriffes bewußt gewesen zu sein, als er ihn zur Hauptkategorie für seinen Angriff auf die Tradition machte. Die in dieser Kategorie enthaltenen Implikationen kamen dann sehr bald zum Vorschein, als er begann, die gerade gängigen Werte der Gesellschaft zu entwerten. Es stellte sich heraus, daß Ideen im Sinne absoluter Maßstäbe in solchem Maß mit gesellschaftlichen Werten identisch geworden waren, daß sie einfach zu existieren aufhörten, sobald ihr Wertcharakter, ihr gesellschaftlicher Status in Frage gestellt wurde. In den Irrgängen des modernen geistigen Labyrinths, wo Erinnerungen und Ideen der Vergangenheit aufgespeichert liegen, als seien sie stets nur Werte gewesen, welche die Gesellschaft entwerten kann, wenn immer sie sich nach neueren und besseren Artikeln umsieht, kannte sich niemand besser aus als Nietzsche. Und da er von Haus aus Philologe und Historiker war, wußte er auch sehr genau, wie es um die moderne »wertfreie Wissenschaft« bestellt war, wie sie in Wissenschaftlichkeit und wissenschaftlichen Aberglauben degenerierte und allen gegenteiligen Versicherungen zum Trotz nichts gemein hatte mit dem Sine-iraet-studio der römischen Geschichtsschreiber. Denn wenn diese gefordert hatten, man solle urteilen ohne Zorn und die Wahrheit sagen ohne Eifer, so handelt es sich bei der modernen Wissenschaftlichkeit vielmehr darum, daß man nicht urteilen kann, weil es Urteilsmaßstäbe nicht mehr gibt, daß sie die Wahrheit nicht finden kann, weil sie an ihrer Existenz zweifelt, und daß sie in dieser Situation sich einbildet, sie könne sinnvolle Resultate zeitigen, wenn sie nur die letzten Überreste jener absoluten Maßstäbe aufgibt. Aber als Nietzsche dann verkündete, er habe »neue und höhere Werte« entdeckt, war er **der gleichen Täuschung zum Opfer gefallen**, die er doch selbst zerstören geholfen hatte; auch er hatte die transzendenten Maßstäbe und Ideen in ihrer modernsten und degeneriertesten Form akzeptiert und damit die Relativität und Austauschbarkeit, die allen Werten eignet, mitten in die Sachen hineingetragen, deren absolute Würde wiederherzustellen er ausgezogen war – die Würde der Macht und des Lebens und das Recht des Menschen, die Erde und seine irdische Existenz zu lieben.

45

I V

Daß alle drei Herausforderungen an die Tradition im 19. Jahrhundert mit einem Pyrrhus-Sieg endigten, ist nur eine, vielleicht die äußerlichste der Gemeinsamkeiten, die Kierkegaard, Marx

²⁸ Dritter Band des *Kapital*, S. 697f. – Zusatz d. Hrsg.: *MEW*, Bd. 25, S. 660.

und Nietzsche verbinden. Wichtiger scheint, daß es allen dreien um dasselbe geht, das jeder auf seine Weise ausdrückt und dann in seinem Werk über und über wiederholt: Den »Abstraktionen« der Philosophie und ihrem Begriff vom Menschen als einem »animal rationale« soll **der konkrete Mensch entgegengehalten werden**. Das ist bei **Kierkegaard** der an seiner Existenz leidende Mensch, bei Marx der Mensch als ein »Gattungswesen«, dessen menschlichste und produktivste Fähigkeit in der Arbeitskraft ruht, bei Nietzsche die im Menschen tätige Willensmacht und der Wille zur Macht. In völliger Unabhängigkeit voneinander – keiner wußte auch nur von der Existenz des anderen – beschreiben sie einstimmig ihre geistige Leistung in Metaphern und Bildern von Sprüngen, Umkehrungen und Umstülpungen. So spricht Kierkegaard von seinem Sprung aus dem Zweifel in den Glauben, wie Marx von dem kommenden Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit spricht; Marx stülpt Hegel um oder richtiger, wie bemerkt worden ist [von Sidney Hook], Plato und die ganze platonische Tradition, und Nietzsche versteht seine Philosophie durchaus selbst als einen umgekehrten Platonismus, eine Umwertung der Werte.

Die Umstülpungen, mit denen die Tradition endet, werfen auf ihren Anfang ein Licht in doppeltem Sinne: Einmal stellt sich heraus, wie wir bereits bemerkten, daß gerade die Heftigkeit, mit der die eine Seite der überkommenen Gegensatzpaare betont wird – »fides« gegen »Intellectus«, Praxis gegen Theorie, sinnlich vergängliches Leben gegen übersinnlich immerwährende Wahrheit –, notwendigerweise die verneinte Gegenseite ins Licht rückt, wobei sich zeigt, daß beide Seiten des Gegensatzes nur in ihrer Kontrastierung Sinn und Bedeutung behalten. Ferner aber kann man gerade in dem Nachdenken dieser Sprung- und Umstülpungsoperationen nicht umhin zu bemerken, daß es keineswegs selbstverständlich ist, in solchen Gegensatz-Paaren überhaupt zu denken, daß diese vielmehr in der Geschichte der Philosophie eine historische Grundlage haben. Diese Grundlage, die erste Umstülpung und Umkehrung, von der alle späteren Gegensätze ausgegangen sind, in deren Spannungsbereich die Tradition sich dann bewegte, ist Platos */// περιαγωγὴ τῆς ψυχῆς*²⁹

46

(periagoge tes psyches),³⁰ die Umlenkung und Umkehrung des ganzen Menschen, die er, da sie für ihn eine wirkliche Geschichte war und nicht bloß eine Methode des Geistigen, wie die Lebensgeschichte eines Menschen mit Anfang, Mitte und Ende im Höhlengleichnis des *Staates* erzählt.

Diese Geschichte entfaltet sich in drei Stadien: Die erste Umkehr findet in der Höhle selbst statt, wenn einer der Bewohner sich von den Fesseln befreit, die die Höhleninsassen »an Hals und Schenkel gefesselt« aneinander binden, »so daß sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vornhin sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fessel wegen nicht vermögend sind«.³¹ Ihre Augen sind auf eine Mauer geheftet, auf der die Schatten und Bilder der Dinge erscheinen, und nur wer die Kraft findet, sich umzukehren, erblickt hinter dem Rücken der Bewohner im Innern der Höhle das Feuer, welches die Schatten der Dinge auf die Mauer geworfen hat, im Innern der Höhle aber die Dinge selbst erhellt. Hierauf folgt die zweite Umkehr, die aus der Höhle unter den klaren Himmel führt, an dem die Ideen als die ewigen und wahren Urbilder der Dinge in der Höhle erscheinen, beleuchtet von der Sonne, der Idee der Ideen, die einmal alle anderen Ideen beleuchtet und andererseits den Menschen befähigt, dies Leuchtende in ihrem Licht zu sehen. Die dritte Umkehr findet statt, wenn der Mensch, da er nur ein Mensch ist, sich genötigt sieht, in die Höhle zurückzukehren, das

²⁹ In der mir vorliegenden Ausgabe steht: „ψυχῆς“, wobei ätha betont wird.

³⁰ „peri“ - um, wie in peri-phär, peri-a-goge ... analog zu pä-da-goge, also Umkehrung, Umwandlung des ganzen Menschen, auch seiner Psyche. [H.G.] Die Vorsilbe „pä“ steht für Kinder, z B. in „pä-do-phil“.

³¹ Hier und im folgenden zitiere ich im wesentlichen nach Schleiermachers Übersetzung. – Zusatz U.L.: Platon, *Der Staat*, bearbeitet von Dietrich Kurz, griechischer Text von Emile Chambry, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, Buch 7 (= 514a bis 518b), S. 555-567. Vgl. auch Arendt zum **Höhlengleichnis** in ihren Essays »Was ist Autorität?«, »Religion und Politik« sowie »Wahrheit und Politik«, in dieser Ausgabe S. 176f., 180f., 320ff., 329.

Reich der ewigen Urbilder zu verlassen und sich wieder in dem Bereich vergänglicher Dinge und sterblicher Menschen zu bewegen. – Jede dieser Umwendungen ist von einem Verlust des Orientierungsvermögens begleitet: Die an die schattenhaften Erscheinungen gewöhnten Augen sind erst vom Feuer in der Höhle geblendet, und nachdem sie sich an das trübe Licht in der Höhle gewöhnt haben, werden sie unter dem freien Himmel von dem Sonnenlicht geblendet, das die Ideen erleuchtet; schließlich müssen die an Sonnenlicht gewöhnten Augen sich wieder an das Dämmerlicht der Höhle anpassen, um die schattenhaften Bilder überhaupt wahrzunehmen, die den Geist der Höhlenbewohner beschäftigen.

Hinter diesen Umkehrungen, die Plato nur von den Philosophen, den Liebhabern der Wahrheit und des Lichtes, fordert, liegt eine **prinzipielle Umkehrung der homerischen Welt**, die sich in Platos sonstiger Polemik gegen Homer und die homerische Religion nur andeutet und die einzig im Höhlengleichnis in ihrer ganzen Tragweite erscheint.

47

Denn die Anlage wie der Gehalt dieser Geschichte, die Verlegung »der unterirdischen höhlenartigen Wohnung« auf die Erde und die Versicherung, daß dem Philosophen »das Homerische begegnen und er viel lieber wollen [wird] das Feld als Tagelöhner bestellen einem dürftigen Mann ..., als wieder solche Vorstellung zu haben wie dort und so zu leben«, zeigen deutlich, daß es sich hier um eine bewußte Antwort auf Homers Beschreibung des Hades im 11. Buch der Odyssee handelt; wie Stichworte fallen die Worte **σκια**, (skia), Schatten, und **ειδολον** (eidolon), Bild, die bei Homer die Schlüsselworte für die Beschreibung des Fortlebens der schattenhaften Seelen nach dem Tode in der **Unterwelt des Hades** sind, und die Beschreibung des Treibens der in Unwissenheit und Sinnlosigkeit gebannten Körper der Menschen in der Höhle entspricht genau der schattenhaften, substanzlosen, sinnlosen Bewegtheit dieser »Seelen«. Die Umkehrung der »Position« Homers ist offenbar. Plato sagt gleichsam zu ihm: Nicht das Leben körperloser Seelen, sondern das Leben seelenloser Körper spielt sich in einer Unterwelt ab. Mit dem Himmel und der Sonne verglichen, ist die Erde eine Art Hades; Bilder nur sind die Objekte der körperlichen Sinne, schattenhaft die Existenz seelenloser Körper, nicht die körperloser Seelen. Das Wahre und Wirkliche ist nicht die Welt, in der wir uns bewegen und leben und von der wir im Tode uns trennen müssen, sondern die Ideen, die die Augen der Seele nach der (periagoge) wahrnehmen und ergreifen. In gewissem Sinne war diese platonische Umkehrung bereits eine Art Umstülpung, durch die alles, an was die Griechen in Übereinstimmung mit der homerischen Religion gemeinhin glaubten, auf den Kopf zu stehen kam; es war, als ob die Unterwelt des Hades zur Erdoberfläche hinaufgestiegen wäre.³²

Nur daß diese Deutung bereits dem Wissen um die Folgen entspringt, welche die platonische Antwort an Homer in der Tradition gehabt hat. Denn diese Antwort stülpte Homer nicht um, stellte ihn weder auf den Kopf noch vom Kopf auf die Füße, und zwar einfach darum, weil ein solches Verfahren nur innerhalb einer in Gegensätzen bereits verfestigten Denkweise stattfinden kann, die Homer sicher völlig fremd war und die auch in Plato selbst in diesem Sinne noch nicht vorlag. Daher kann uns auch kein Hin- und Herwenden der Tradition in welchem Sinne immer, kein »Umwerten der Werte« je wieder in die homerische »Position« zurückversetzen, wiewohl man vermuten möchte, daß Nietzsche gemeint haben mag, er drehe Plato nur um und

48

zurück in das, woher Plato selbst kam. Dennoch stellte Plato in dem Höhlengleichnis, das auf die Tradition einen stärkeren Einfluß gehabt hat als alle anderen platonischen Schriften, den Rahmen her, innerhalb dessen solche Umwendungen von da an nicht weit hergeholte Möglichkeiten irgendeiner Denkakrobatik sind, sondern von einer begrifflichen Struktur weitgehend prädeterniert

³² daß die »Höhle« dem Hades vergleichbar ist, hat auch F. M. Cornford in seiner annotierten Übersetzung von Platos *Politeia* (*The Republic of Plato*, New York 1956, S. 230) angenommen. – Zusatz U.L.: Diese Anmerkung wurde der BPF-Fassung (S. 284) entnommen.

werden. So besteht denn auch die Entwicklung der spätantiken Philosophen-Schulen, **die einander** mit einem in der vorchristlichen Welt ganz unbekanntem Fanatismus bekämpften, bereits wesentlich aus solchen Umkehrungen von Gegensatzpaaren und den dazugehörigen jeweiligen ausschließlichen Akzentverlagerungen, wobei immer Platos Trennung einer Welt bloß schattenhafter Erscheinungen und einer Welt wahrer Wirklichkeit als Rahmen diene. Und als schließlich am Ende Hegel in einer letzten gigantischen Anstrengung die disparaten Stränge traditioneller Philosophie, wie sie sich aus Platos ursprünglicher Konzeption entwickelt hatten, in ein in sich stimmiges, weil sich konsequent entwickelndes Ganzes zusammengeflochten hatte, erfolgte noch einmal, wie in einem Satyrspiel, die uralte Aufsplitterung in die beiden einander widerstrebenden Schulen, und die Rechts- und Linkshegelianer, die Idealisten und Materialisten, konnten noch einmal für eine kurze Zeit das philosophische Schuldenken beherrschen.

Die Herausforderungen der Tradition durch Kierkegaard, Marx und Nietzsche – und nicht eine von ihnen wäre ohne die synthetisierende Leistung Hegels und seiner Geschichtsphilosophie möglich gewesen – haben ihre Bedeutung darin, daß sie eine ungleich radikalere Umkehrung darstellen, als das bloße Umstülpen, das Auf-den-Kopf- oder Auf-die-Füße-Stellen impliziert. Wäre Marx nichts als ein »Materialist« gewesen, der Hegels »Idealismus« vom Kopf auf die Füße stellte, so hätte sein Einfluß nicht länger gewährt und nicht weiter gereicht als bis zu dem Gelehrtengezänk seiner Zeitgenossen. Zudem gab es bei Hegel eigentlich gar nichts auf die Füße zu stellen, da ja bei ihm die dialektische Bewegung des Denkens mit der dialektischen Bewegung der Natur und der Materie durchaus identisch ist. Gerade auf diese Weise hatte er gehofft, den Abgrund zu überbrücken, den Descartes 'zwischen dem Menschen, der »res cogitans«, und der Welt, der »res extensa«, zwischen Erkennen und Wirklichkeit, zwischen Denken und Sein aufgerissen hatte. Die geistige Heimatlosigkeit des modernen Menschen ist vorgezeichnet in der Aporie der kartesischen Philosophie /// und der Antwort Pascals auf sie. Hegel aber erhob den Anspruch, daß die Entdek-

49
kung der Dialektik, deren Bewegung in ihrer Gesetzlichkeit schlechthin alles durchherrscht – sowohl die menschliche Vernunft wie die menschlichen Angelegenheiten, das heißt die Geschichte wie die »innere Vernunft« des Naturgeschehens –, über eine bloße Übereinstimmung, »coincidentia«, von »intellectus« und »res«, welche traditionell als Wahrheit galt, noch hinausgehe. Indem er den Geist, seine in dialektischer Bewegung vollzogene Selbstverwirklichung, einführte, glaubte Hegel, eine ontologische³³ Identität von Materie und Idee bewiesen zu haben. Ob man nun diese Bewegung vom Standpunkt des Bewußtseins beginnen läßt, das dann in einem bestimmten Augenblick sich zu vergegenständlichen und zu »materialisieren« beginnt, oder vorn Standpunkt der Materie, die Bewußtsein gewinnt im Maße, als sie sich »vergeistigt«, ist innerhalb des Hegelschen Denkens von keinem großen Belang, (Wie wenig Marx diese Grundschau seines Lehrers je bezweifelt hat, geht schon aus der Rolle hervor, die er dem Selbst-Bewußtsein in der Form des Klassen-Bewußtseins in der Geschichte zuschrieb.) Mit anderen Worten, Marx war so wenig ein »dialektischer Materialist«, wie Hegel ein »dialektischer Idealist« gewesen war; der Begriff der dialektischen Bewegung als eines Universalgesetzes machte »Idealismus« wie »Materialismus« im Sinne der philosophischen Systeme gleich hinfällig. All dies wußte Marx, vor allem in seiner Jugend, wie die frühen Schriften bezeugen, sehr gut; er war sich klar darüber, daß seine Rebellion gegen die Tradition und gegen Hegel nicht auf seinem »Materialismus« beruht, sondern **einzig auf seiner Weigerung, den Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Leben in die Ratio zu setzen** beziehungsweise Hegel darin zu folgen, daß »nur der Geist das wahre Wesen des Menschen und die wahre Form des Geistes ... der denkende Geist« ist. Worum es Marx ging, war nicht nur, daß der Mensch »unmittelbar Naturwesen«, sondern daß er ein »tätiges Naturwesen« ist.³⁴

³³ metaphysische

³⁴ Siehe den Abschnitt »Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt« in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten*. - Zusatz d. Hrsg.: MEW, Erg. Bd. Teil 1, S. 578. – An dieser Stelle hat

Hiermit stellt Marx, wie Kierkegaard und Nietzsche auf ihre Weise, die traditionelle Hierarchie der menschlichen Fähigkeiten in Frage. Was von der Neuzeit erschüttert wurde und wodurch sie in einen unlösbaren Konflikt mit der Tradition geriet, war die Überlegenheit des Sehens und Denkens über das Tun im allerweitesten Sinne, der Vita contemplativa über die Vita activa. Was schließlich zu den Umkehrungen und Sprüngen, zu dem ratlosen Hin und Her zwischen den über-

50
lieferten Gegensatzpaaren führte, war nicht eine Erfahrung innerhalb des Denkens, sondern die Notwendigkeit, mit den Tatbeständen der modernen politischen und wissenschaftlichen Erfahrungen, die dem philosophischen Denken gleichsam von außen entgegentraten und es aufs tiefste erschütterten, fertig zu werden. Beide Erfahrungen liefen darauf hinaus, daß der »tätige« Mensch **die Welt in einem so beispiellosen Maße verändern kann, daß dem Denken nur noch das Nachdenken, um nicht zu sagen das Nachsehen bleibt.** Dabei hatten für die Männer der Theorie die in den Wissenschaften gemachten Erfahrungen einen natürlichen Vorrang, und dies nicht nur wegen der scheinbar größeren Verwandtschaft von Philosophie und Wissenschaft, sondern auch weil die für die Neuzeit maßgebliche Entwicklung der Philosophie als eine bewußte Reaktion auf die ersten großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen entstanden war. Dieser Vorrang gilt auch noch für Marx, wenn auch eingeschränkter als für Kierkegaard und Nietzsche, und der einzige, für den er vielleicht nicht gilt, war **Kant**. Hatte die moderne Wissenschaft nicht ihre größten Triumphe dem verdankt, daß sie sich von den überlieferten Vorstellungen über die Beziehung zwischen Sein und Erscheinung befreit und anstelle der Beobachtung, die nirgends in die Natur eingriff, das Experiment gesetzt hatte, in dem der Forscher den Phänomenen die Bedingungen vorschreibt, unter denen sie sich kundgeben sollen? Womit die Philosophie fertig werden mußte, war die Überzeugung (die durch die ganze Neuzeit geht, um schließlich im Pragmatismus ihre programmatische Formulierung zu finden), daß der Mensch nur das wissen und erkennen kann, was er selbst gemacht und hergestellt hat.³⁵

Seit dem Aufstieg der modernen Wissenschaft und seit dem Beginn der modernen Philosophie mit Descartes und Hobbes ist der begriffliche Rahmen der Tradition nicht mehr sicher gewesen. Der überlieferte Gegensatz von Erkennen und Tun sowie die Hierarchie, die das Tun dem Erkennen unterstellte, konnten nicht mehr aufrechterhalten werden unter den Bedingungen einer Wissenschaft, die aktiv in die Natur eingriff, um zu erkennen. Als das Vertrauen, daß die Dinge erscheinen, wie sie wirklich sind, verschwunden war, konnte auch der Begriff von Wahrheit als einer Seins- oder Gottesoffenbarung nicht mehr standhalten, und das Vertrauen in die Vernunft als eines der Wahrheitsoffenbarung angemessenen Organs des Menschen war nicht weniger dem Zweifel ausgesetzt als das Vertrauen in die Wahrheiten der Offenbarungsreligionen. Für diese radikale

51
Veränderung ist die radikale Bedeutungsänderung des Wortes »Theorie« ein gutes Beispiel. Denn Theorie hieß nun nicht mehr ein System vernünftig verbundener Wahrheiten, die als solche menschlichen Sinnen gegeben und menschlicher Vernunft zur Enträtselung aufgegeben waren; Theorie wurde in der modernen Wissenschaft gleichbedeutend mit einer Arbeitshypothese, die das Experimentieren mit der Natur leitet, sich den erzielten Resultaten gemäß dauernd verändert und deren Gültigkeit nicht davon abhängt, was sie »offenbart«, sondern davon, welche neuen Resultate sie erzielt und welche neuen Experimente sie ermöglicht. Damit mußten Platos Ideen die ihnen

H. A. die BPF-Fassung (S. 39), unter Rückgriff auf die deutsche Fassung, gegenüber der PR-Fassung (S. 72) geändert. In den anschließenden Absätzen weichen die drei Fassungen stark voneinander ab. Drei Absätze der PR-Fassung (S. 72-74), in denen die Interpretation des Höhlengleichnisses fortgeführt wird, fehlen sowohl in der deutschen wie in der BPF-Fassung; in die deutsche Fassung hat Arendt den folgenden Absatz »Hiermit stellt Marx ... hergestellt hat« eingefügt, ihn jedoch in die BPF-Fassung nicht übernommen.

³⁵ Es ist fraglich, ob H.A. damit meint bzw. interpretiert, daß dieser Auffassung zufolge die Natur unerkennbar bleibt. Zum weiteren verliert die Natur ihre Anziehung für den Menschen.

innewohnende Kraft, die Welt und den Kosmos zu erhellen, verlieren. Sie wurden zuerst das, was sie für Plato nur in ihrer abgeleiteten Beziehung zum Bereich des Politischen, der Angelegenheiten der Menschen untereinander, gewesen waren, zu Maßstäben und Standards menschlichen Verhaltens oder zu den »regulativen Ideen«, welche die Vernunft in ihren Schranken halten. Um diese Erfahrungen der neuzeitlichen Wissenschaft der Allgemeinheit zu Bewußtsein zu bringen, bedurfte es der industriellen Revolution, welche die reale Welt und nicht nur die Welt des Forschens und Erkennens so veränderte, daß die **Überlegenheit des Tuns über das Denken**³⁶ sich allen aufdrängte. Es schien nun offenbar, daß nicht die Vernunft dem Handeln, sondern **umgekehrt das Tun dem Erkennen die Regeln vorschrieb**, mit denen es nachträglich das Getane und Gehandelte erfassen und begreifen mochte. (Und dies ist einer der Gründe, warum bei Hegel die Philosophie als die Eule der Minerva erscheint, die erst am Abend ihren Flug wagen kann.) Diesen Erfahrungen entspricht die letzte »Abwertung« der Ideen, ihre Degradierung zu bloßen »Werten«, deren Gültigkeit und Rang weder von einem noch von einer Anzahl von Menschen bestimmt wird, sondern von der Gesellschaft im ganzen mit ihren andauernd wechselnden funktionellen Bedürfnissen.

Diese **Werte in ihrer Auswechselbarkeit** und Vertauschbarkeit sind die einzigen »Ideen«, die dem »vergesellschafteten Menschen« übrig und ihm verständlich bleiben. Vom Standpunkt der Tradition gesehen, sind es Menschen, die sich entschieden haben, Platos »Höhle« des menschlichen Alltags niemals zu verlassen, sich niemals allein dahin zu wagen, wohin die allumfassende Funktionalisierung der modernen Gesellschaft nicht mehr hinreicht. Sollte es der modernen Gesellschaft, deren Macht niemand unterschätzen sollte, wirklich gelingen, die ihr

52
angehörigen Menschen restlos zu »vergesellschaften«³⁷, so dürfte sie Welt und Leben um eine ihrer grundsätzlichen und reichsten Gaben an den Menschen gebracht haben,

die Gabe, in ihm das Staunen zu erregen über alles, was ist, wie es ist – jenes **θαυμαζειν** (thaumazein), von dem Plato und Aristoteles annahmen, daß es am Anfang allen Philosophierens stünde.

Diese sehr reale Entwicklung hat ihre Schatten vorausgeworfen und spiegelt sich in den politischen Theorien von Marx wider. Zwar hat auch er, als er die Tradition auf den Kopf und Hegelsche Begriffe auf die Füße stellte, den überlieferten Rahmen der Kategorien nicht verlassen. Aber wenn er auch in dem von Plato gesetzten Weltbild gefangen blieb, hat er doch Zeugnis davon abgelegt, wie dunkel und trübe der Himmel geworden war, an dem einst die Ideen dem Menschen erschienen.

53

³⁶ Ich nannte das früher die Dominanz des Objektiven über das Subjektive. Zum weiteren verliert die Natur ihre Anziehung für den Menschen und zum dritten, ergibt sich die Frage des **Zauberlehrlings**, der vorher seine Experimente macht und eben nicht übersieht, was daraus wird. H.G.

³⁷ d.h. ihn zu ent-individualisieren, ihn zum Anhänges der vom Menschen gemachten Maschinenwelt zu formen. H.G.