

Philosophischer Aspekt der demokratischen Krisis

Aus der Antwort auf eine Enquête der Unesco zum Problem der Demokratie

VON JOSEPH BERNHART

Die mir vorgelegten Fragen bewegen sich um die Divergenzen, die in der politischen Diskussion der Gegenwart im Gebrauch des Wortes „Demokratie“ hervortreten, genauer um die „current ideological conflicts“, die in den „social und political conflicts“ ihre Rolle spielen. Aus den Gegenständen und Zielsetzungen der Fragen ist zu ersehen, daß der Begriff „ideological“ im modernen, nominalistischen Sinne gemeint ist, nicht in dem älteren, wonach es die Ideologie, weil gleichbedeutend mit Metaphysik, nicht nur mit Namen und Begriffen der Dinge, sondern mit der Seinswahrheit der Dinge selbst, den innewohnenden *ideae rerum* zu tun hat. Läßt man den Aufbau der Fragen im ganzen, die Konsequenz ihrer logischen Entwicklung und die Schärfe ihrer Formulierung auf sich wirken, so bleibt kein Zweifel übrig, daß das philosophische Bemühen der Fragesteller die Grenze nicht überschreiten möchte, jenseits welcher erst die Fragen liegen, an denen alle tiefere politische und soziale Diskussion sich zur Stellungnahme und Entscheidung gezwungen sieht.

Selbst P. J. Proudhon hat sich einmal gewundert, daß man im Verfolg politischer Fragen letztlich immer wieder auf theologischen Grund stoße. Auch wer solche Erfahrung nie gemacht hat, steht doch der historischen Tatsache gegenüber, daß die politischen Theorien – nicht selten auch die ausführende Praxis – in den Zeiten und Völkern erwachter Reflexion aufs engste mit gewissen metaphysischen oder wenigstens weltanschaulichen Sätzen zusammenhängen. Um nicht von Machiavelli, Hobbes oder Rousseau zu reden, wird es für das Abendland immer exemplarische Bedeutung haben, daß der griechische Geist in den unversöhnlichen Gegensatz von realistischer und nominalistischer Denkweise auseinandertrat. Man weiß: das große Thema – es ist das immerwährende Grundthema aller Politik – war „das Gerechte“. Ist es dem Menschen von Natur gegeben oder ist es bloße Einrichtung des Menschen, Erzeugnis seiner Willkür, ein *arte factum*, dem er konventionell jenen hohen Namen verleiht, – ihm deshalb verleihen darf, weil es „das Gerechte von Natur“ nicht gibt und niemand sein Wesen bestimmen kann. Man weiß: auch Sokrates konnte die Gerechtigkeit nicht definieren, aber gleichwohl konnte er für sie sterben, weil er das eine wußte, daß sie nicht auf menschlicher Konvention beruht, sondern etwas an und für sich ist, das der Mensch antrifft wie eine Sache der Natur.

Abermals erscheint im Ausgang des Mittelalters der Nominalismus als Prinzip einer Gesellschaftslehre, die den politischen Erfolg metaphysischer Vorentsätze aufs klarste beweist. Es genüge, die Namen Marsilius von Padua und Wilhelm Ockham zu nennen. Der eine hat in schärfster Folgerichtigkeit die Volkssouveränität gelehrt, er hat als erster unterschieden zwischen gesetz-

gebender Gewalt, die allein dem Volke zusteht, und vollziehender, die durch eine vom Volke bestellte Regierung ausgeübt wird – er ist, kurz gesagt, ein Vorläufer der modernen Demokratie; vom andern ist hier nur zu sagen, daß er John Locke, Berkeley und Hume aufs kräftigste befruchtet hat. Gewiß ist das eine, daß seit jenen beiden Denkern die demokratische Idee und das nominalistische Philosophieren in naher Freundschaft geblieben sind. Eben diese Mächte, mit denen die Auflösung der mittelalterlichen Gesellschaft, teils sie bewirkend, teils von ihnen bewirkt, zusammenhing, enthüllen in der politischen Situation der Gegenwart den ganzen Tiefgang ihrer Problematik. Für jeden Betrachter der Dinge aber, der aus irgendwelchen Gründen die demokratische Idee als das politische Ideal erkennt und deshalb ihre Verwirklichung wünschen muß, kann es bei tieferer Einsicht nicht verborgen bleiben, daß die Sache der Demokratie in unseren Tagen nicht nur durch äußere Verhältnisse, wie nationale Machtbestrebungen oder soziale Gärungen, schwierig geworden, sondern vom tragischen Verhängnis der Selbsterstörung bedroht ist. Der in der Publizistik immer häufiger beklagte Zug demokratischer Gemeinwesen zum Diktatorischen erscheint mir als Symptom einer notwendig aus dem Wesen der Demokratie erfolgenden Krisis, die für sie wie für andere Staatsformen im Fortgang der geschichtlichen Verwirklichung unausbleiblich ist und deshalb nicht schon zu einem negativen Werturteil berechtigt, wie ja auch die Krisen und Katastrophen der Monarchien nicht zur grundsätzlichen Verwerfung dieser politischen Form berechtigen: es gibt – und hierin kommen Machiavelli und Thomas v. Aquin fast mit denselben Worten überein – keine absolut beste Staatsform, und die wesentlichen Mängel einer jeden enthüllen sich dank der Logik der Geschichte unaufhaltsam.

Andererseits beweisen in der Enquête der Unesco gewisse Fragen und Formulierungen nicht nur den erkannten Ernst der akuten Situation der Demokratie, vielmehr – durch eine in der angelsächsischen Diskussion nicht alltägliche Gedämpftheit des pragmatistischen Optimismus – auch die neue Vielspältigkeit der Problematik des demokratischen Ideals, die sich in der Verschiedenheit des Wortgebrauchs von „democracy“ unverkennbar anzeigt.

Näheres über den politischen Nominalismus

Vor einem weiteren Kreise von Diskutanten mag es notwendig werden, sich genauer über das Wesen des Nominalismus zu erklären.

Eigentlich wirklich, so behauptet er, sind nur die physischen Einzeldinge. Gegenüber ihrer Vielheit aber hat der Geist das Ordnungsbedürfnis, das Sich-Ähnliche in Allgemeinbegriffen zusammenzufassen. Darum sagt er: die Pflanze, das Tier, der Mensch. Worin aber hat dieses Sprechen in Zusammenfassungen seinen Grund? Ist der Typus, der je und je an sich-ähnlichen Dingen als etwas Gemeinsames hervortritt, etwa selbst eine Wirklichkeit, ein eigenes Sein, in Wahrheit eine res? Wer dies behauptet, ist ein Realist, d. h. er ist überzeugt, daß Typus, Art und Gattung an und für sich selbst, unabhängig von den erscheinenden Dingen etwas aller Vergänglichkeit der Dinge ent-

rücktes Wesenhaftes sind, das in höherem und tieferem Sinne i s t als die ihm zugehörigen Erscheinungen. Dieses Etwas, so sagt der Realist, ist und wirkt in der naturhaften Existenz der Dinge, aber es ist auch schon v o r ihnen und ist n a c h ihnen da. Nein, sagt dagegen der Nominalist, diese Allgemeinbegriffe bestehen nur in unserem Denken, dadurch nämlich, daß wir unsere Vorstellungen und Abstraktionen von den Dingen in unserer Sprache mit Wörtern, mit Namen (nomen) bezeichnen. Nur diese Zeichen sind es, durch die wir mit der Wirklichkeit der Dinge zu tun haben, von ihnen allein wird unsere Erkenntnis geformt, unser Handeln bestimmt, nicht aber besteht zwischen unserer Vernunft und etwelchen in den Dingen vorhandenen und tätigen Wesenheiten von eigenem Selbstand ein Zusammenhang, kraft dessen wir von einer schlechthin gültigen und verbindlichen Erkenntnis der Dinge sprechen könnten.

Dieses nominalistische Verhältnis zur Wahrheit, zu Welt und Sein überhaupt, führt im Bereich des Sittlichen zu spezifischen Konsequenzen. Begriffe wie Gesetz, Gerechtigkeit, Autorität, Staat und Kirche, ja selbst der innere, wesentliche Unterschied von Gut und Böse wird relativ und fragwürdig. Im Bereich von Recht, Staat und Gesellschaft entfallen die letzten, ewigen Verbindlichkeiten als ersetzbar durch die aus menschlichem Wollen und Überkommen zu schaffenden Formen des politischen und sozialen Daseins. Die Idee der Konvention, des Vertraglichen, des Setzbaren, der um der Praxis willen aufgestellten, weil für sie nützlichen Fiktion gewinnt die Oberhand über das von Natur und Allgemeinvernunft unabdingbar Gegebene und Geforderte.

Es liegt im Wesen der Sache, daß die nominalistische Auffassung der Welt im politischen Leben hauptsächlich auf die Formen Diktatur und Demokratie angewiesen ist. Einer der Gründe dafür ist dieser: daß im Nominalismus die Autorität nicht mehr auf die Gültigkeit und Verbindlichkeit eines über das Wollen, Wünschen und Meinen der Menschen erhabenen Seins zurückgeführt werden kann. Es ist darum auch kein Zufall, daß diese beiden politischen Formen trotz ihrer theoretischen Gegensätzlichkeit faktisch immer in Gefahr sind, ihren Gegensatz aus sich selbst hervorzutreiben. Diktaturen mögen sich so lange erhalten, als die Regierten dabei ein gewisses Maß von materieller Wohlfahrt genießen und etwa die diktatorische Propaganda die Illusion des Demokratischen erwecken und erhalten kann, wie das Beispiel des Faschismus und Nationalsozialismus gezeigt hat und Sowjetrußland bis auf diesen Tag es zeigt, aber der unvermeidlich zu Tyrannis und Terror sich steigernde Zwang bewirkt früher oder später auch das Verlangen nach den Freiheiten einer echten Demokratie. Umgekehrt ist die demokratische Form aus Ursachen und Gründen, die ihr im besonderen eigentümlich sind, der Gefahr der Entartung ausgesetzt, ja der Despotie einzelner (nicht nur wirtschaftlicher) Machtgruppen oder einem Zustand, in dem das Volk sich zum Tyrannen seiner selbst macht.

Ich möchte zu der These, daß die nominalistische Denkweise die Demokratien, die auf ihr beruhen, zugleich auch von innen heraus bedroht, auf einige Tatsachen und literarische Zeugnisse verweisen.

Was die griechisch-römische, dann auch von der christlichen Theorie rezipierte Formel *iustum natura* ausdrückt, nämlich die vom Nominalismus des Spätmittelalters bis heute aufgegebenen Begründung des Rechten, Gerechten, Sein-sollenden, überhaupt der Normen des Gemeinschaftslebens, aus der vernünftigen Natur des Menschen, ist im klassischen Sinn des Wortes den angelsächsischen Völkern ziemlich fremd geblieben. Sowohl ihre Geistesgeschichte als ihre politischen Theorien verraten von je schon einen (wohl mit der ethnischen Anlage gegebenen) pragmatistischen Zug, d. h. die Betrachtung der Wahrheit unter dem Gesichtspunkt der Brauchbarkeit für die Praxis des Lebens. Hier gilt als „wahr“, was gut „für“ etwas ist, „was am besten führt, was paßt, was sich mit der Gesamtheit der Erfahrungen am leichtesten vereinigen läßt“. (An den konsequenten Weg von Ockham zur englischen Aufklärungsphilosophie, von ihr zu Kants formalistischer Ethik und der beherrschenden Rolle des „Als-ob“ bei der Pflichtbestimmung, von hier zu Nietzsches Lebensphilosophie sei nur im Vorübergehen erinnert.) Es ist eine denkwürdige Tatsache, daß die geistigen Motive und Rechtfertigungen in der Geschichte der angelsächsischen Volkssouveränität anfänglich aus einem enthusiastischen Biblizismus hervorgehen, alsdann sich auf der Grundlage nominalistischer Voraussetzungen bewegen: der philosophische Realismus antiker und christlicher Herkunft kommt nicht mehr zu Wort. Die Zeit zwischen der ersten und zweiten englischen Revolution ist ein Übergang von der religiösen zur säkularen Weltansicht, vom inspirationsbewußten Puritanertum zum „natürlichen Gesetz“ der Vernunft, das nicht mehr unter, sondern über dem „ewigen Gesetze“ steht und so ausschließlich das Kriterium der Wahrheit ist, daß die Entscheidung über alle kulturellen Fragen, auch über die Religion, nur noch bei der Vernunft liegt, die aus sich selbst allein die Prinzipien ableitet, nach der sie ihre Erfahrungen ordnet. Die Anwendung dieser Prinzipien in der politischen Praxis aber – so rechtfertigt John Locke die Revolution von 1688 – ist der Einsicht und dem Willen der Mehrheit des Volkes übergeben, das der Träger der höchsten Souveränität und die Quelle aller politischen Erfahrung ist.

Parallel verläuft seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in der politischen Theorie und Praxis der Vereinigten Staaten die Wendung zu einer mehr und mehr nominalistisch gesinnten Handhabung des Daseins. Aus einer Gottesordnung wird der Staat zu einer Interessengemeinschaft, in der der Inhalt der „natürlichen Rechte“ vom Volke selbst bestimmt wird. Eine Liste von Rechten und Freiheiten kommt zustande nicht auf Grund der mit dem Personsein gottgegebenen Anlagen und Rechte, sondern einer Vernünftigkeit, wie sie die Mehrheit sieht. Der nominalistische Ausfall im Objektiven gründender Wahrheit erlaubt und erfordert ein pragmatistisches Konstruieren von Sätzen, die durch den Willen und den Geist des Menschen *per conventionem* in die verbindliche Dignität von Wahrheit – aber Wahrheit funktionellen Charakters – erhoben werden.

Zweifellos ist bei allem nominalistischen Verhältnis zur Welt dem Menschen, der die Wahrheit in eigene Regie genommen hat, mit der größeren Unsicherheit auch die größere Verantwortung auf die Schultern gelegt. Davon

zeugt auch der ernste Reflex ihrer Krisis in der Enquête der Unesco. Da eine christliche Demokratie nach Grundsätzen, wie sie seit Leo XIII. bis heute entwickelt wurden, nirgend geschichtliche Gestalt gewonnen hat, wird uns nur von nominalistisch strukturierten Demokratien die Frage nach den Ursachen ihrer heutigen Divergenzen und Konflikte nahegelegt.

Jeden einzelnen in seiner Menschenwürde ernst zu nehmen, im Zusammenleben des Ganzen ihm so viel als möglich Freiheit des Handelns und Recht der Mitbestimmung in den staatlichen Dingen einzuräumen, ist der offenbare und ausgesprochene Sinn der demokratischen Form. Was sie dem Menschen gewährt, beruht genau auf dem, was sie von ihm verlangt. Das ist nicht weniger als ein hohes Maß der bürgerlichen Gesinnung, des sittlichen Denkens und Handelns. Seit Montesquieu ist es oft gesagt worden, daß die Republik zum Prinzip die Tugend habe. „Fügen wir noch hinzu“, sagt Rousseau (*Contrât social* III 4), daß keine Regierungsform bürgerlichen Kriegen und inneren Erschütterungen so sehr ausgesetzt ist wie die demokratische . . . Wenn es ein Volk von Göttern gäbe, würde es sich demokratisch regieren. Menschen kommt eine so vollkommene Regierungsform nicht zu.“

Wird es aber für die Demokratie gleichgültig sein, ob die politische Tugend ihrer Bürger nur in äußerlich legalem Verhalten oder in der echten Teilnahme des homo humanus an seiner geschichtlichen Umwelt bestehe? Die Gefahr, mit jenem ersten sich zu begnügen, liegt in jeder nominalistischen Denkweise, jeder nur formalistischen Ethik, die nicht nach dem inneren sittlichen Gehalt der Handlungen fragt, nur nach Pflichterfüllung, Beobachtung des Gesetzes und dem funktionellen Sinn und Wert des ins Äußere und Öffentliche wirkenden Verhaltens. Keine andere politische Form aber ist so sehr wie die demokratische, wenn sie ihr Wesen verwirklichen soll, auf die freie sittliche Selbstbindung des Menschen angewiesen. Demokratie setzt echte Demophilie voraus, diese wiederum das letzte Ernstnehmen einer Gerechtigkeit, die über das positive Gesetz hinaus in der natürlichen Seinsordnung begründet ist, einer Liebe, die gleichso von der Natur gefordert ist, in ihren höchsten Graden aber Motiv, Inspiration und Kraft der Ausübung aus einer die Natur übersteigenden Wirklichkeit empfängt.

Ein Mann, von dem es gewiß ist, daß er die religiöse Grundlage für sein demokratisches Ideal nicht zuerst um des Christentums und der Kirche willen gefordert hat, Alexis de Tocqueville, warnte schon in seiner skeptizistischen Frühzeit vor einer Demokratie, die nicht in starker Sittlichkeit und religiösem Glauben die Rettung vor den ihr innewohnenden Gefahren fände.

„Man legt den Gesetzen eine zu große Wichtigkeit bei und eine zu geringe den Sitten. Ich bin davon überzeugt, daß die glücklichste Lage eines Volkes und die besten Gesetze nicht imstande sind, eine Verfassung aufrecht zu erhalten, wo die Sitten verderben, indessen diese noch aus den ungünstigsten Lagen und den schlechtesten Gesetzen Vorteile zu ziehen vermögen. Die Bedeutung der Sitten ist eine Wahrheit von so universalem Charakter, daß Studium und Erfahrung immer wieder mich zu ihrer Anerkennung zurückführen. Es scheint mir, daß diese Wahrheit, wenigstens für meinen Geist, ein Zentralpunkt ist,

auf den mich alle meine Ideen immer wieder verweisen.“ (De la Démocratie en Amérique II, 9.)

Derselbe Autor, der die unaufhaltsame und grenzenlose Ausbreitung der Demokratie vorausgesagt hat, wußte gegen das Ungestüm ihrer Entwicklung, das die Gesellschaft bedrohe, nur den Glauben an die geoffenbarte Religion zu empfehlen. Sei sie notwendig für jedes Individuum im politischen Verbands, so am meisten für den von der Demokratie in die Freiheit gestellten Menschen; der Mensch, ein Wesen der Hoffnung, weil der Unsterblichkeit, sei für den Glauben geschaffen. Nur die Allianz der Demokratie mit der Religion verbürge eine geordnete Gesellschaftsentwicklung. An die Stelle der zerstörten Religion träten bei der Menge brutale Instinkte, bei höheren Intelligenzen die Skepsis, der Unglaube, ein Chaos der Meinungen, das die Seelen entnerve, mit ihnen den Willen, der, unfrei geworden, der Knechtung anheimfalle.

„Was mich anlangt, so bezweifle ich, daß der Mensch fähig ist, zugleich volle religiöse Bindungslosigkeit neben voller politischer Freiheit ertragen zu können; meine Überzeugung ist es, daß der Unglaube die Unfreiheit, der Glaube die Freiheit in sich trägt. Der Gegensatz der Religion und der Demokratie ist der Untergang der letzteren; die bedrohte Freiheit rettet nur die Religion. Gläubige Völker werden groß, ungläubige, zumal demokratisierte, gehen unter.“ (De la Démocratie . . . III 4. 15.)

Ich habe auf diese Einsicht eines grundsätzlich demokratischen Kritikers der Demokratie hingewiesen, um die nach den Ursachen der demokratischen Krise forschenden Fragen der Unesco durch einen offenbar sehr wichtigen Gesichtspunkt zu ergänzen.

Freiheit und Gleichheit

Nach dieser Darlegung der immanenten Gefahr, die den modernen Demokratien aus ihrer nominalistischen Seinserfassung droht, erscheint es mir geboten, die Aufmerksamkeit auf die Problematik des Verhältnisses von „Freiheit“ und „Gleichheit“ zu lenken, einen Punkt, der nach meiner Überzeugung mehr als nur eine „ideologische“ Bewegursache der in der Diskussion entstandenen Divergenzen und Konflikte ist.

Es ist ein radikaler Irrtum, von bürgerlicher, politischer, demokratischer Freiheit zu erwarten, daß sie die Freiheit der Selbstbestimmung des einzelnen unberührt lasse. Wie jede Staatsform, die das Wohl aller bezweckt, sieht sich auch die demokratische vor die Tatsache gestellt, daß der Begriff der Ordnung den Begriff der Beschränkung in sich schließt.

Es ist ein zerstörender Irrtum, den Freiheitsanspruch des Menschen im Gemeinwesen auf den Umfang seines privaten Selbstbestimmungsrechtes auszuweiten. Liegt schon im Begriff der bürgerlichen Freiheit überhaupt das Moment der Rücksicht auf die Wohlordnung des Ganzen, so erfordert am allermeisten die Demokratie, wofern in ihr das Volk sein eigener Souverän sein soll, vom einzelnen ein starkes sittliches Bewußtsein von der Notwendigkeit eines sich selbst bindenden Freiheitsgebrauchs. Es wird aber auch für das poli-

tische Sein und Handeln des „Bürgers“ nicht gleichgültig sein, was für ein Mensch er in seiner intimen Sphäre ist, und deshalb ist es zumal in Demokratien von größter Wichtigkeit, dem heranwachsenden Geschlecht das Auge für den Sinn, die Würde und die Last der menschlichen Freiheit zu öffnen. Die zu Zeiten Rousseaus, Lessings, Herders und Schillers so viel erörterte Frage der „Erziehung des Menschengeschlechts“ ist für die modernen Demokratien unter neuen, von Grund aus veränderten Umständen aufs neue aufgeworfen. Der Massenmensch, der im blinden Kult des Tatsächlichen und Errechenbaren befangene Mensch, der vor der Geheimnishaftigkeit des Daseins nicht mehr erschauert, der Mensch, der im Grunde mit seiner Freiheit nichts mehr anzufangen weiß und deshalb auf Führung, Diktat und Kommando wartet – ich spreche hier als Deutscher –, wird am wenigsten imstande sein, die drohende Dekomposition echter und wünschenswerter Demokratie zu Diktaturen, die den gleichen Würdenamen für sich mißbrauchen, aufzuhalten.

Der metaphysische Satz, daß der Mensch Herr seiner selbst ist, ist die anthropologische Grundlage jeder im Sinne der antik-abendländischen Tradition sich so nennenden Demokratie. Wo der Satz theoretisch nicht anerkannt, wo er praktisch und faktisch ignoriert wird, ist der Begriff der Demokratie nicht gegeben und der Gebrauch ihres Namens ein Mißbrauch. Es ist aber falsch, diesem ontologischen Satz auch eine soziologische Gültigkeit zuzusprechen. Die (schon mittelalterlich-scholastische) Formel „homo dominus sui ipsius“ und die andere, zur Definition der Demokratie geeignete „populus sui ipsius dominus“ erlauben nicht den univoken, gleichsinnigen Gebrauch des „dominus“, weil der Mensch Person ist, nicht aber irgendwelche Gemeinschaft es ist.

Ich halte diesen Punkt für wichtig. Nicht nur in der philosophischen Dialektik, auch in der Realdialektik der geschichtlichen Mächte ist das Umschlagen von Positionen in ihr Gegenteil eine beinahe gesetzhaft auftretende Erscheinung. Aus der neueren Zeit genüge hier das einzige Beispiel Hegel mit-samt seiner Gefolgschaft. Auf den Meister des extremen Begriffsrealismus berufen sich schließlich extreme Nominalisten und Materialisten, Lenin ebenso wie Mussolini. Innerhalb der grundsätzlich nominalistischen Modernität gewinnen Allgemeinbegriffe wie Staat, Volksseele, Kollektiv, Proletariat (dieses wie eine Person mit messianischer Sendung aufgefaßt) die Bedeutung von gotthaftem Selbststand des Seins. Aus der Geschichte der Parole und des Schlagworts ergeht die Warnung vor der Apotheose idealischer Begriffe wie Vernunft, Freiheit, Fortschritt, die bei kritischem Zusehen sich als etwas anderes erweisen, als ihre blendende Oberfläche in der Publizistik und politischen Propaganda vermuten lassen. Ohne die babylonische Sprachverwirrung und die Substanzverwandlung der Begriffe und der Wörter in der politischen Diskussion, einen teils von der Halbbildung verursachten, teils aber aus gewollter Fälschung zu verstehenden Vorgang, wäre die Tatsache nicht zu erklären, daß heute konträre Tendenzen der Gesellschaftsführung unter dem gleichen Namen Demokratie operieren. Die Hoffnung, daß es anders werde, ist gering, solange die öffentliche Meinung fast ausschließlich von einer Journalistik ge-

formt wird, für die der gewissenhafte, philosophisch geschulte Geist die fremdeste aller Zensurstellen ist.

Ich möchte im Hinblick auf die in der Enquête häufig berührten ideologischen Konflikte zwischen den westlichen Demokratien und dem sowjetischen System die Frage aufwerfen, ob sie Konflikte auf so verschiedener Basis sind, daß nicht hier und dort sehr wichtige Voraussetzungen weltanschaulicher Art gemeinsam sind. Im Negativen kommen beide Seiten jedenfalls darin überein, daß die organisch-hierarchische Auffassung der Gesellschaft, ebenso die transzendente Sinnggebung für den Menschen und sein Leben grundsätzlich und als gestaltende Faktoren des Staatsganzen verlassen sind. Die religiöse Erweckung und Bindung der sittlichen Energien ist bestenfalls der privaten Sphäre anheimgestellt, genießt im Westen mehr oder weniger den Schutz oder die Duldung der prinzipiell säkularen und laizistischen Gemeinwesen, obzwar das „*désintérêt*“ großer Demokratien in Grenzkonflikten von Staat und Kirche, vor allem in Fragen der religiösen Führung des Kindes, mehr und mehr zum „*désoblinger*“ übergeht. Gemeinsam ist jenen beiden Seiten endlich der mit der anorganischen Auffassung des Staatsverbandes von selbst gegebene Atomismus in der Betrachtung des sozialen Ganzen. Seitdem Thomas Hobbes die uralte (schon indische, alsdann griechisch-römische und christliche) Vergleichung der Gesellschaft mit dem lebendigen Leibe ins Mechanistische gewendet, den Staat als konstruierbares *arte factum* erklärt hat, als „künstliches Gebilde“, als „künstlichen Menschen, an Masse und Kraft viel größer als der natürliche Mensch, zu dessen Schutz und Heil er ersonnen worden ist“ (Leviathan I 1), — seither hat die von der Entwicklung der Technik geförderte allgemeine Denkweise in den Kategorien des Mechanischen folgerecht auch das politische Leben dem Verhängnis totalitärer Staatssysteme, von denen das sowjetische Beispiel das konsequenteste ist, zugetrieben. Hier ist nicht nur das „Organisieren“ zum Feind alles Organischen geworden, nicht nur die Spontaneität des Lebens unter die Kontrolle einer alles erfassenden Zwecklichkeit der Staatsmaschine genommen, sondern die Antinomie der im revolutionären Sinne verstandenen und praktizierten Ideale *liberté* und *égalité ad oculos* demonstriert.

Wie für jede menschenwürdige Staatsform, gilt zumal für die demokratische die generelle Gleichheit der Menschen, die mit der Personalität der menschlichen Natur gegeben ist, folgerecht auch die Gleichberechtigung vor dem Gesetz. Ebenso in der Natur begründet ist ihre Ungleichheit nach der leiblichen, geistigen und sittlichen Seite, überdies in natürlichen, zugleich aber auch geschichtlich kontingenten Verhältnissen die Ungleichheit ihrer sozialen und wirtschaftlichen Lebenslage. Diese Verschiedenheit zu beseitigen, ist das Ziel der mehr oder weniger utopistischen Formen des Sozialismus; sie um des Menschen und des Gemeinwohls willen zu entspannen, die Aufgabe jeder Staatsführung, im besonderen der wesentliche Sinn der Selbstbestimmung des Volkes in der Demokratie. Aber auch sie muß die revolutionär-sozialistische Auffassung der Gleichheit verwerfen, wenn sie der Sache der Freiheit dienen soll.

Es gibt Nachteile der demokratischen Staatsform, die von vielen Seiten oft und oft erörtert worden sind: das schwer zu bindende Chaos der Meinungen und Gesinnungen, die Gleichberechtigung aller menschlichen Qualitäten durch die Entscheidungswahl der größeren Zahl, die Tyrannei des Mittelmaßes, die wie Heraklits Ephesier nach der Vertreibung ihres besten Mannes sprechen: Von uns soll keiner der beste sein, und wenn er's wäre, dann anderswo und bei anderen. Was aber schwerer wiegt: Freiheit und Gleichheit sind widerstrebende Prinzipien. Die Freiheit erhebt Anspruch auf Verschiedenheit und kann sich dafür auf eine Art Naturrecht berufen, sofern die Natur ins Unendliche variiert und individualisiert; aber im Menschlichen die Gleichheit herzustellen (nicht die rechtliche ist hier gemeint), braucht es Zwang und Gewalt. Man kann diese unerbittliche Dialektik alternativer Größen durch die politische Theorie von Hobbes an bis Rousseau, Proudhon, Hegel und Lenin verfolgen; man kann sie in der faktischen Geschichte von der französischen Revolution bis auf die sowjetische Praxis bestätigt finden; man kann sich in jedem Falle wundern, wie selten der Name der Gerechtigkeit auftaucht, um die sich das antike und mittelalterliche Abendland den Kopf zerbrach. *Suum cuique* ist ihre Losung, nicht *omne cuique* und nicht *idem cuique*. Die stille Voraussetzung aber, auf der sie beruht, ist die organisch-hierarchische Auffassung dieser als *discordia concors* erschaffenen Welt der Wesenheiten. In ihr ist es von Natur gerecht, daß es Eichen und Disteln gibt; vom Menschen aber ungerecht, die Gleichheit, ja die *égalité*, herzustellen, indem er die Eiche auf die Höhe der Distel köpft, weil er die Distel nicht zur Höhe der Eiche strecken kann; in ihr wird auf eine falsche Bindung immer eine falsche Freiheit, auf falsche Freiheit eine falsche Bindung folgen.

Zweideutigkeit und Mißbrauch des Begriffes Demokratie

Es scheint mir unmöglich, aus der Gesamtheit dessen, was je mit dem Namen Demokratie verbunden wurde, eine dieses alles umfassende Definition zu gewinnen. Der historische, *i n d u k t i v e* Weg führt zu keiner eindeutigen, durch sich selbst verbindlichen, schlechthin gültigen Begriffsbestimmung. Wir befinden uns hier in ähnlicher Lage wie mit dem Namen Christentum, der einen begrifflich so vielspältigen Inhalt deckt, z. B. bald das Geforderte, bald das Geleistete meint, daß er ohne nähere und genaue Distinktionen für einen logisch redlichen Gebrauch untauglich geworden ist. Was demokratisch *n i c h t* ist, läßt sich leichter sagen, als *w a s* es ist. Man kann sich, wie mir scheint, über das Auszuschließende am leichtesten klar werden, wenn man, von den Bestandteilen des Wortes (*demos* und *kratein*) ausgehend, deduktiv verfährt.

Der Begriff „Volk“ ist nicht mehr gegeben, wo er nur einen Teil des Staatsverbandes, sei es auch ein so großer wie „Masse“, „Arbeiterschaft“, „Proletariat“, erfaßt. H. Taine (*Les origines . . .*) hat schlagend nachgewiesen, daß man, von Rousseaus Gesellschaftslehre verführt, beim Ausbruch der Revolution die Pöbelrevolten für Volksbewegungen ansah. Nicht weniger verhäng-

nisvoll hat der Nationalsozialismus den Namen „wahre Demokratie“ usurpiert und als „Volk“ genau das bezeichnet, was sich seiner Diktatur unterwarf, und alles, was sich nicht unterwarf, als volks- und staatsfeindlich verschrien. Welchen „new and illegitimate sense“ von Demokratie auch der Marxismus in seinen extremen Konsequenzen durch die Entgegensetzung von „Volk“ und „Besitzenden“ verschuldet hat, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Wo immer die natürliche und geschichtliche Struktur des Volksganzen vergewaltigt wird – und dies geschieht unweigerlich durch jede Art totalitärer Staatssysteme – fehlen die wesentlichsten Voraussetzungen für Demokratie und ist diese Selbstbezeichnung eine betrügerische Anmaßung. Die historische Basis für einen, wenigstens ungefähr, einheitlichen Begriff von Demokratie erscheint in der neueren Zeit in der Kontinuität der angelsächsischen, auf den „Menschenrechten“ begründeten Selbstregierung des Volkes als des unmittelbaren, primären Staatsorgans. Jeder mit dieser Auffassung unvereinbare Gebrauch des Wortes Demokratie ist als Mißbrauch abzuweisen. Wo immer aber die genannte Definition zutrifft, sei es in Athen, (wo man zwischen Demokratie und Ochlokratie weislich unterschied), sei es in der mittelalterlichen Lombardei, in England, Amerika oder sonstwo, ist das Urteil berechtigt: there is general democracy. Ich möchte bezweifeln, ob sie für die Bourgeois democracy zutrifft, aber daran ist kein Zweifel, daß „Proletarian democracy“, „Sovjet democracy“ contradictiones in adjecto sind.

Der letztere Punkt berührt schon den prädikativen Teil des Wortes Demokratie: das Herrschen des Demos. Herrschen besagt einmal das Haben der Herrschaftsmacht, dann aber ihren Gebrauch in der Ausübung. Bei der Demokratie besteht das erstere, ganz allgemein gesprochen, in der Souveränität des Volkes in seiner Ganzheit, ihr Gebrauch aber kann sich in einer Mehrzahl von Formen vollziehen, auf die der Begriff „demokratisch“ solange zutrifft, als die Staatsgewalt rechtlich bei dem gesamten Volke ruht und als solche (bei den repräsentativen Demokratien) durch gewisse Organe (Kollegien, Parlament) ausgeübt wird. Der Sinn und Zweck solcher Selbstherrschaft ist natürlich das allgemeine Wohl, aber nur jene Formen und Methoden der Verwirklichung sind mit dem Begriff des Demokratischen vereinbar, die einem sittlich zulässigen Begriff von Herrschen entsprechen. Ein solcher läßt sich durch verschiedene Staatsformen realisieren, auch wenn man den höchsten aufstellt: das Herrschen ist ein Dienen zum Besten des Beherrschten. Da in jeder ihrem integralen Begriff genügenden Demokratie das Volk zugleich Subjekt und Objekt des Herrschens ist, trifft hier die Definition im eminenten Sinne zu. Daß es unzulässig ist, „to confuse ideals and actual conditions“, versteht sich von selbst. An historischen Motiven zur Polemik gegen die Demokratie ist, wie gegenüber anderen Staatsformen, kein Mangel. Man darf aber, wenn schlecht musiziert wird, nicht von der Musik als Kunstform sagen, daß sie nichts taue.

Soziale Demokratie und politische Demokratie

Beim Durchdenken der auf die Lincoln'sche Formel bezüglichen Fragen wird vor allem das eine klar, daß, wie überhaupt alle totalitären Formen der Regierung, so insbesondere die sowjetische, vom Begriff der Demokratie auszuschließen sind, weil hier das „by the people“ nicht erfüllt wird. Der angelsächsischen Definition steht auf russischer Seite nicht nur eine andere Anschauung (view) von Demokratie, sondern die Nicht-Demokratie einer an die „Marxist political philosophy“ gebundenen Diktatur gegenüber. (Nationalsozialisten und Kommunisten waren jederzeit gegen eine wirkliche Volksvertretung und gegen die Grundrechte Andersdenkender.) Die marxistische Theorie kann im Westen innerhalb von Demokratien und Monarchien um Geltung und Einfluß ringen, aber sie bestimmt nicht die Staatsform wie im heutigen Rußland. Die Diskussion über die Beziehungen von „by“ und „for“ hat also – dies sei gegen Bertrand Russell gesagt – nur im Westen ihren Sinn. Hier aber ist nicht das „for“, sondern das „by“ der springende Punkt. In dieser Präposition liegt nicht nur eine, sondern eine Mehrzahl von Formen der Verwirklichung des Gemeinwohls beschlossen, die bei aller Verschiedenheit darin einig sind, daß sie unvereinbar sind mit mechanischer Gleichförmigkeit politischer Anschauungen und Einrichtungen. Das „by“ ist für den europäischen Westen schon im Hinblick auf die historischen Bedingungen nicht so eindeutig wie für Amerika. In seiner Rede auf dem Schlachtfeld von Gettysburg bezeichnete Lincoln selbst die amerikanische Nation als eine Nation, die „geschaffen wurde“. In der Tat, hier schuf sich ein Volk seinen Staat, indem es eine Verfassung zustandebrachte. Angesichts der Gräber forderte der Präsident zu dem Gelöbnis auf, „daß diese Nation unter Gottes Führung einen neuen Frühling der Freiheit erlebe und daß es eine Regierung des Volkes, (nämlich) durch das Volk und für das Volk geben soll, solange es Menschen gibt.“ Die Worte sind offenbar aus der Situation des amerikanischen Volkes und für dieses gesprochen. Mögen die Worte auch den Willen einschließen, der übrigen Welt ein Beispiel zu geben: jedenfalls ist die geschichtliche Bedingtheit der Demokratie in Europa eine andere, weil sie hier in den Staatsgefügen, Verfassungen und Traditionen mit einer politischen Wirklichkeit als dem Stoff zu rechnen hat, in und an welchem sie formend wirken kann, ohne daß sie aber neu und frei mit sich beginnen könnte. Die ganze Geschichte der westlichen Demokratien – für Deutschland z. B. auch die alte Unterscheidung zwischen Demokratie und Demokratismus (d. h. demokratisches Streben, das nicht die Demokratie als Staatsform zum Endziel zu haben braucht) – müßte aufgerollt werden, um das „by“, statt es aprioristisch zu definieren, auf die verschiedenen Möglichkeiten seiner Realisierung zu untersuchen.

Bei den Fragen 10–15¹ möchte ich das logische Bedenken erheben, ob nicht

¹ 10. To what extent do you find this opinion on the nature of the opposition between the two conceptions borne out by the facts?

The problem set by the relation between by and for can be broken down into a set of sub-

ein *circulus vitiosus* im Spiele ist, und zwar in der Form der *petitio principii*. In das Verfahren, durch das auf Grund historischen Materials ein fester Begriff von Demokratie gewonnen werden soll, mengt sich ab und zu, so bei den Zitaten aus Tocqueville und Bryce, ein schon vorgefaßter Begriff als Urteilsmaß für Demokratie-Begriffe von anderem Umfang oder auch Inhalt. Worauf die Sätze der beiden Autoren hinausführen, sind nur die stillen Voraussetzungen, von denen sie ausgegangen sind. Tocqueville sagt eigentlich nur: Demokratie ist keine Tyrannei, also ist Tyrannei keine Demokratie und ist der Sozialismus keine, weil er die Freiheit tötet. Richtig! Aber der Gedankengang

problems that are not always kept apart in current controversies:

11. There is the terminological problem: should "democracy" be used to cover a narrow concept, a political concept designating methods of decision-making, or should it be used to cover a broad concept, a socio-political concept designating conditions and methods as well as results of decision-making?

12. There is the psychological and sociological problem: can a "democracy" in the narrow sense fulfil any of the requirements it involves if nothing is done to make it "democratic" in the broad sense?

13. There is the political problem, the problem of priorities, of relations between means and ends; is "political democracy" the best means to achieve the goal of "social democracy"? Is "social democracy" the best means to achieve the goal of "political democracy"? Is "political democracy" a means to any single goal at all? Are the two concepts at all related as means to ends?

The opposition between a "narrow" political concept and a "broad" social concept of "democracy" became acute for the first time in the 1848 crisis in Western Europe. The problems raised might be said to focus on the social and economic implications of the introduction of universal suffrage. Socialists and Communists conceived of "democracy" as logically and necessarily implying the extension of the equality of rights from the political to the social and economic field, i. e. the abolition of privileges, the reduction of class distinctions, and even the socialization of the means of production. The reaction among Liberals and Conservatives was to a large extent a terminological one; they made efforts to prove that the term "democracy" was exclusively a political one with no necessary implications whatever in the social and economic field. In a famous speech in the *Assemblée Constituante* on 12 September 1848, Alexis de Tocqueville gave vent to this line of opinion in these words:

"No, gentlemen, democracy and socialism are not necessarily interconnected. They are not only different, they are opposed. Are you perchance trying to tell me that democracy consists in the creation of a more voracious, more meddling and more restrictive form of government than any other, with the sole difference that you let the people elect it and make it act in the name of the people? But then what would you have done but confer on tyranny an air of legality which it did not possess and ensure for it the force and independence it lacked. Democracy extends the sphere of individual independence, socialism contracts it. Democracy gives to every man an agent, an instrument, a cipher. Democracy and socialism are linked only by the word "equality"; but note the difference: Democracy wants equality in freedom, socialism wants equality in constraint and enslavement."

14. Could you contribute to a broader outline of the historical development of those opposed conceptions of "democracy"?

15. To what extent and in which senses of the words involved would you hold any of Tocqueville's arguments valid for the situation in our time?

The distinction stressed by Tocqueville has been vigorously carried through in a long series of Western treatises on political philosophy and political science. In his classical work on *Modern Democracies*, the late Lord Bryce stated his position in the following way:

"... Democracy - which is merely a form of government, not a consideration of the purposes to which government may be turned - has nothing to do with economic equality, which might exist under any form of government, and might possibly work more smoothly under some other form... Political equality can exist either along with or apart from equality in property".

ist eine Bewegung im Kreise. Demokratie, sagt Bryce, ist nur Regierungsform, hat nichts mit ökonomischer Gleichheit zu tun – also kann sie nur in der politischen Gleichheit (mit oder ohne Gleichheit des Eigentums) bestehen. Richtig – aber müßig wie jeder Zirkelschluß. Die Diskussion sollte sich nicht nur mit diesen Sätzen, wie sie stehen, befassen, sondern mit den Grundlagen, auf denen sie gemeinsam beruhen: der Frage nach dem möglichen Umfang unserer Freiheit, nach dem Wesen menschenwürdiger Gesellschaft als einer Welt unauflösbarer individueller, sozialer und ökonomischer Unterschiede.

Anders gesagt: der politischen Frage „wie sollen wir es machen?“ liegt voran die metaphysische „was dünkt euch um den Menschen?“ Agere sequitur esse. Erklärt man diese Frage als Privatsache des einzelnen in der Demokratie, so hat auch eine solche Demokratie zum Fundament jenes Belieben der Meinungen, das in Griechenland von den Wortführern des politischen Denkens als zerstörend erkannt wurde, das im Mittelalter, von anthropologischen Häresien in Anspruch genommen, den Gesellschaftsbau bedrohte, das seit den radikalen Nominalisten Machiavelli und Hobbes die absolute Staats- oder Fürstensouveränität zum Grab der Freiheit macht, das in Rousseau, in der französischen Revolution und dem ihr folgenden Sozialismus die tragische innere Dialektik auch der demokratischen Freiheit an den Tag bringt.

Ich möchte hier auf ein Paradoxon bei Rousseau verweisen, das der Ausdruck einer realen Antinomie ist. Er kann sich nicht verhehlen, daß auch bei völliger Gleichheit die Interessen der einzelnen auseinandergehen könnten und die Majorität darüber entscheiden müßte, welche maßgebend sein sollen. Da nun die Majorität die Freiheit vertrete, stehe der Andersdenkende unter ihrem Zwang, der ein Ausfluß der Freiheit selbst ist. „Der Gesellschaftsvertrag enthält stillschweigend die Verbindlichkeit, daß, wer sich weigert, dem allgemeinen Willen zu gehorchen, durch die Gesamtheit dazu gezwungen werde – was nichts anderes bedeute, als daß man ihn zwingen werde, frei zu sein: on le forcera d'être libre.“ (Contrât social I 7) Ein solcher mag mit Cicero wünschen: Ne plurimum valeant plurimi (de rep. II 22). – Auch Tocquevilles Demokratie als „equality in freedom“ könnte also die von der *volonté générale* Dissentierenden nicht vor „contraint and enslavement“ bewahren, die, nach seinem Wort, der Sozialismus nötig hat. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß auf beiden Seiten völlig verschiedene Auffassungen von Mensch, Volk und Gesellschaft zugrunde liegen, aber die Freiheit der Demokratie, in der die größere Zahl bestimmend ist, kann der Minorität nicht das Schicksal ersparen, daß ihre Freiheit unter der materiellen Macht, die die Zahl ist, um die Wirkung kommt.

Die Unterscheidung von politischer und sozialer Demokratie ist von der Geschichte her logisch und sachlich berechtigt. Aber die Geschichte belehrt uns auch über folgende Tatsachen.

1. Demokratie als bloß formale, als „method of decision – making“, respektiert den Willen und das Votum der Majorität. Wille und Votum aber sind doch eo ipso schon von Inhalten bestimmt. Man kann nicht wollen, ohne *e t w a s* zu wollen, und jeder Votierende verfolgt einen *Z w e c k*. Wie im-

mer eine Demokratie strukturiert sein mag, so ist sie von den in ihr befaßten Menschen als Mittel und Weg zu bestimmten Inhalten gemeint.

2. Die tatsächliche Geschichte bestätigt auch die Regel, daß „politische“ Demokratien mit dem Bestreben eines starken Teils des Volkes, aus ihr eine „soziale“ zu machen, rechnen müssen. Als im 19. Jahrhundert der „vierte Stand“ seine Ansprüche erhob, konnte er von einer „formalen“ Demokratie allerdings keine Hilfe erwarten. Dies förderte die sozialistische Bewegung, den Durchbruch eines Erlösungsprogramms für das Proletariat, das mit Demokratie nicht mehr vereinbar ist. Nur der Name blieb im Gebrauch, um den Ruin der Idee zu verdecken. So kann, wie vormals bei Saint-Simon und Proudhon, am Ende dieser Entwicklung bis zu Lenin und Stalin auch nur vom Ende der politischen und sozialen Demokratie gesprochen werden. Tocqueville und Lenin haben schlechterdings nichts mehr gemeinsam, wenn der eine und der andere von „Demokratie“ und von „Freiheit“ sprechen. Ihr „disagreement“ – nur terminologisch? Keiner ihrer Grundbegriffe – Volk, Staat, Freiheit, ja auch Mensch – hat hier und dort den gleichen Sinn. Demokratie und „Demokratie“ verhalten sich wie der Große Bär am Himmel und der Bär, der das geschlagene Opfer unter seiner Tatze hält.

3. Das russische Ergebnis kann darüber belehren, daß die Idee der sozialen Gleichheit mit der Idee der Freiheit notwendig in Konflikt gerät und sie schließlich preisgeben muß, – obzwar die Sache der Freiheit allgemein von solchem Ansehen ist, daß man dort, wo sie faktisch verloren ist, den Namen und die Illusion derselben doppelt nötig hat.

Andererseits sollte man sich nicht verhehlen, daß in Demokratien, die in ihrer Struktur nicht von der Idee der sozialen Gleichheit geformt sind, von Demokratie und Freiheit nur die Namen bleiben, wenn in der Konkurrenz großer wirtschaftlicher Verbände um die Macht über das innerpolitische Leben Volk und Staat und öffentliche Einrichtungen Mittel zu Eigenzwecken dieser Verbände werden. Trusts und Pressekonzerne liefern Beispiele genug, wie Demokratie (Volks-Herrschaft) als Herrschaft von wenigen über das Volk praktiziert wird.

Toleranz und Verrat

Das Widerstandsrecht gehört zum Begriff der bürgerlichen Freiheit überhaupt. In Demokratien sollte die legale Ausdehnung dieses Rechts so weit als möglich gehen. Aber wie es für das Individuum vom sittlichen Naturgesetz gebotene Grenzen der Freiheit in der Verfügung über sich selbst gibt, so ist für das Gemeinwesen, insbesondere das demokratische, in dem der positive Wille der Mehrheit entscheidet, die Grenze des Widerstandsrechtes dort zu suchen, wo der (verstehet sich aktive) Widerstand den Bestand und die staatliche Ordnung des Ganzen zerstören müßte. Und ebenso, wie beim Individuum die Freiheit als Freiheit der Selbstzerstörung den Sinn seiner Freiheit zunichte machte, so im Gemeinwesen die absolute Indifferenz und Toleranz gegenüber

öffentlich geäußerten Meinungen, die durch ihre praktische Verwirklichung es zerstören müßten.

John Stuart Mill, der als Nominalist, Pragmatist und Utilitarist eine absolute Wahrheit leugnet, fordert die unbedingte Freiheit der Meinungsäußerung. So liege es, sagt er (*On the Liberty*), im Interesse der menschlichen Gesellschaft. Alle Fragen ohne Ausnahme, und die höchsten zuerst, müßten der freiesten Diskussion unterstellt und keine dürfe von der bürgerlichen Autorität unterdrückt werden. Denn die unterdrückte sei entweder wahr oder falsch. Im ersteren Falle sei die Unterdrückung ein Raub an der Menschheit, im anderen Falle werde übersehen, daß nur in stetem Kampfe gegen Anzweiflung die Wahrheit sich bewähre und lebendig erhalte.

Man sieht, ohne den Posten „Wahrheit“ (obzwar pragmatistisch gemeint) kommt auch Mill in seiner Rechnung nicht aus. Wenn er aber sagt, daß Selbstschutz der einzige Zweck sei, der Menschen berechtigt, vereinzelt oder vereinigt die Freiheit anderer zu beschränken, so kann dies logischerweise auch von staatlich geformten Ganzen gesagt werden. (Übrigens hat derselbe Philosoph a. a. O. cap. 5 die rechtmäßige Gewalt des Staates sogar auf Heiratsverbote aus wirtschaftlichen Gründen ausgedehnt, dem Staate also die Einmischung ins Allerpersönlichste zugestanden.) Den Begriff der staatszerstörenden Häresie hat schon Platon (in den „Gesetzen“) geformt, und selbst der Katalog der Menschenrechte, den die französische Revolution aufgestellt hat, enthält in dem Passus über die freie Äußerung der Gedanken und Ansichten, die jedem Staatsbürger zugestanden wird, die Einschränkung: nur muß er sich in den vom Gesetze vorgesehenen Fällen über den *Mißbrauch dieser Freiheit* verantworten. Also – Selbstschutz der revolutionären Freiheit durch Freiheitsgrenzen; ein Beispiel der inneren Paradoxie *auch* der politischen Freiheit.

Die Demokratie steht vor der Alternative, gewisse Wahrheiten und Grundsätze über den Menschen und seine Stellung in der Gemeinschaft dogmatisch aufzustellen, festzuhalten und zu verteidigen oder eine Willkür des öffentlich sich äußernden Denkens zu gestatten, die über kurz oder lang ihre eigenen Fundamente zerstört. Aus der Anarchie des Geistes droht der Gesellschaft auch die politische Anarchie.

Pax est tranquillitas ordinis. (Augustinus)

Ordinaria non voluntatis, sed rationis est. (Thomas v. A.)

Der Teufel hat mehr Freude über eine falsche Idee als an allen Verbrechen eines Jahrhunderts.

Mit dem Gesagten ist zum Teil schon Antwort auf die von E. H. Carr aufgeworfene Frage gegeben². Ich möchte noch deutlicher werden. Spricht man

² Analysing the general opposition between the two conceptions of democracy, the English political scientist, Edward Hallet Carr arrives at the following conclusion on this point: "The question posed by the recent impact of Soviet Democracy on the west is whether that toleration of dissentient opinions which is declared to be the essence of democracy means toleration of all dissentient opinions, even of these hostile to democracy, or whether it means toleration of dissentient opinions on specific issues among those who accept the fundamentals of democracy. This is not an academic question, and it has not yet been answered by the spokes-

schon, wie Carr, von „fundamentals of democracy“, so kann nur etwas Festes, Tragendes gemeint sein. Was ist dies in der Demokratie? Zunächst, scheint es, das System der positiven Gesetze, in dem gewisse Rechte und Pflichten des Bürgers aufgestellt sind. Aber einem solchen System liegt immer schon etwas „Ideologisches“ zugrunde, das doch wohl selbst, um ernst genommen zu werden, mit dem impliziten Anspruch auftreten muß, wahr und gültig zu sein. Anders könnten die beiden großen Kundgaben der „Menschenrechte“ nicht „Fundamente“ sein.

Es sind also letztlich philosophisch-dogmatische Sätze, auf denen die Demokratie beruht. Ihre Preisgabe „ad libitum“ auf Grund der Voraussetzung „Alles ist gleich wahr und gleich falsch“ muß auch in Demokratien zum Bruch der „Fundamente“ führen – dadurch nämlich, daß alsdann der rechtliche Boden für die absolute Toleranz geschaffen wird. Hier stellt sich von selbst der Begriff der dogmatischen Intoleranz ein, den die katholische Kirche kennt und dem der privaten, praktischen Toleranz entgegensetzt, d. h. der sittlichen Forderung, fremde subjektive Überzeugung zu achten und nicht die irrende Person wegen des Irrtums zu schädigen. Im Staatlichen schafft die absolute dogmatische Toleranz eine gefährliche Disposition zur Anarchie des politischen Denkens, unter der auch die freieste Demokratie bald ausgespielt hätte. Libertas ohne jede Bindung ist Freigabe des libitum, schließlich also der libido als politischen Faktors. Alsdann ist die Stunde gekommen, in der sich im Namen der Ordnung, der festen Steuerung und des Volkswohls die Diktaturen bilden.

„Toleration of all dissentient opinions, even of these hostile to democracy“ – das besagt die absolute dogmatische Toleranz. Durch sie ist die Demokratie nicht nur in ihrer geschichtlichen Existenz bedroht, sondern schon dem höheren Gattungsbegriff „Herrschaftsform“ entfremdet, da „Form“ in jedem Sinne doch Begrenzung und Beschränkung bezeichnet.

„Toleration of dissentient opinions on specific issues among these who accept the fundamentals of democracy“ – das besagt nicht nur die praktische, sondern auch dogmatische Toleranz gegenüber allen „opinions“, mit denen der Begriff von Demokratie überhaupt noch vereinbar ist, einer Staatsform also, in der ein Volk politisch sich selber steuert. Diese dogmatische Toleranz hat ihre Grenzen wenigstens an den evidenten Wahrheiten, am Naturrecht und am natürlichen Sittengesetz. (Es bleibt als offenes Gebiet der Schwierigkeiten das Verhältnis zum positiven göttlichen Gesetz, bei dem eine andere Art von Gewißheit und andere Motive der Zustimmung in Frage kommen. Aber ausgeschlossen von dieser dogmatischen Toleranz sind die einer jeden Demokratie „hostile opinions“. Auch dann verbleibt noch Freiheit genug für die immer notwendige Dialektik des Geistes wie für den gesunden Antagonismus der menschlichen Anlagen und Interessen.) –

Der menschliche Organismus braucht gleicherweise Skelett und Fleisch:

men of western democracy. Neither of the alternative answers if free from difficulty.“

The Soviet Impact on the Western World
London 1946 – p. 34

auch das menschliche Gemeinwesen braucht sie beide. Das Skelett hält das Fleisch, sonst fiel es zu einer formlosen Masse zusammen. Wovon aber wird das Skelett in seiner Form gehalten? Vom Fleische. Eines hält das andere in seiner Ordnung, und diese Gegenseitigkeit bedingt die Ordnung des leiblichen Ganzen. Wir sprechen von der Demokratie. In ihr ist das formale Prinzip, ihr Lebensprinzip, also das sittliche Prinzip der Freiheit, nicht zu halten ohne den Wechseldienst zwischen Ordnung, die die Menschen trägt, und den Menschen, die die Ordnung tragen. Damit das Ganze lebe und gedeihe, braucht es etwelche stabile Tektonik des Geistig-Moralischen; braucht es ebenso von Seiten der Gemeinschaft ein Halten zu diesem Ordnungsideal „Demokratie“, damit das instabile Element der Freiheit und das stabile des Gesetzes einander sichern und bewahren. – Wird dies möglich sein unter dem Grundsatz des Laissez faire gegenüber aller und jeder öffentlichen Äußerung und Propaganda?

Unter den erregenden Bakterien des Leibes gibt es solche, die das Leben fördern, andere, die es schädigen oder, wenn sie nicht überwunden werden, zum Tode führen. Im Lebenshaushalt einer Demokratie braucht es die erregenden Energien von Gegensätzen, soweit sie mit Wesen und Begriff von Demokratie vereinbar sind. Die Toleranz gegen die pathogenen Bakterien ihres Organismus ist lebensgefährlich, dumm und unverantwortlich.

Welche Prinzipien zu tolerieren seien, welche nicht?

Das Grundprinzip der sich selbst bestimmenden Freiheit in der Demokratie begünstigt die fortgehende Differenzierung, aber auch Chaotisierung des geistigen Lebens. Wenn hieraus Philosophien und Doktrinen hervorgehen, deren politische Konsequenzen der Demokratie stracks entgegen sind, so fehlt es ihr ebenso an Organen einer regelnden Autorität (wie sie den totalitären Systemen eigen sind), als an dem Willen zur Einmischung – selbst gegenüber Lehren, von denen ihr Bestand bedroht ist. Sie muß einen Hegelschen Idealismus und Staatsabsolutismus, sie muß auch den philosophischen Materialismus gewähren lassen, welche beide zu mächtigen Grundlagen des Faschismus und des Bolschewismus geworden sind. Was sie heute als Hort der Geistesfreiheit geschehen läßt, kann morgen schon gegen sie aufstehen und alle Freiheiten bis zur letzten begraben.

Ich wüßte nicht, wie dieser tragischen Selbstbedrohtheit der modernen Demokratien abzuhelfen wäre. Das Auge für die tragische Struktur aller Geschichte ist bei den angelsächsischen Völkern noch weniger als bei den romanischen entwickelt, es ist auch in der vorliegenden Rundfrage nicht zu bemerken. (Was aber i s t , das i s t so, auch wenn es nicht gesehen wird.) Die mehrfach erwähnten Konflikte in der demokratischen Situation gründen als metaphysische Probleme zuletzt in einer Tiefe, die zwar den politischen Menschen nicht von der Diskussion um der scharfen Erkenntnis willen, die Gemeinschaft nicht von der Aufwendung aller praktischen Kräfte gegenüber Schäden und Gefahren dispensiert, aber mehr noch als vom Verstand und vom Willen die Antwort vom Glauben bezüglich Mensch und Sinn des Daseins fordert.

Über diesen Glauben hat am wenigsten eine Demokratie von Staats wegen

zu befinden. Wenn aber nach ihrem Halt an letzten Prinzipien gefragt wird, so wird man ihr, da unter ihrer Protektion alle unsicher geworden sind, nur den negativen Rat geben können, den Menschen nicht an seiner Freiheit verwildern zu lassen. Auf die politische Aufgabe gesehen, ist nach meinem Dafürhalten die Prinzipienfrage so zu stellen: Welche sittlich vertretbaren Prinzipien sind geeignet, das Umschlagen der Demokratie in Diktatur (das auch in allmählicher Metamorphose vor sich gehen kann) aufzuhalten? Anders gefragt: Wie ist die demokratische Freiheit vor einem Selbstmißbrauch zu bewahren, dem notwendig ein System der totalen Unfreiheit, ja des Terrors folgen müßte?

Der Mensch ist der Sinn und das Maß des Staates. Das für den einzelnen Rechte und Gute ist auch das Beste des Ganzen. Das Maß aber, das dem einzelnen gesetzt ist, läßt sich allgemein in dem unbestreitbaren, für die Demokratie im besonderen wichtigen Satz aussprechen: **D e r M e n s c h i s t g e s c h a f f e n , u m d i e O r d n u n g d e r D i n g e z u e r k e n n e n u n d s i c h s e l b s t i n O r d n u n g z u b r i n g e n .**