

**Maurice
Merleau-Ponty
Die Abenteuer
der Dialektik**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 105

Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) wurde 1944 der Nachfolger Sartres am Lycée Condorcet. Von 1945 bis 1949 lehrte er Philosophie an der Universität von Lyon, danach an der Sorbonne, der Ecole Normale Supérieure und, von 1952 an, am Collège de France.

Die Abenteuer der Dialektik sind die Abenteuer der Politik und der politischen Philosophie in unserem Jahrhundert. Merleau-Ponty versucht sie nachzuzeichnen. Der Generation von 1917 war die Revolution der erhabene Punkt, in dem Wirklichkeit und Werte, Subjekt und Objekt, Individuum und Gesamtheit, Gegenwart und Zukunft zueinander in Beziehung treten. Nach 1917 aber hat sich in Rußland gegen den klassischen Marxismus der Synthese ein Marxismus der Antithesen entwickelt; die Fortdauer der Antinomien spiegelt die Fortdauer der Aktion. Auch Sartre, so argumentiert Merleau-Ponty, gründet seine Verteidigung der kommunistischen Politik auf Antinomien und tritt damit in Gegensatz zu Marx, der im Kommunismus die Verwirklichung der Geschichte sah, während Sartre ihn als deren Überwindung und Zerstörung aus freiem Willen begreift. Der freie Wille reflektiert aber nur den Zwang der Geschichte. Das Abenteuer der Dialektik läuft auf ihre Abschaffung hinaus.

Maurice Merleau-Ponty
Die Abenteuer der Dialektik

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: Les Aventures de la Dialectique.
Aus dem Französischen von Alfred Schmidt (Vorwort, Kapitel I-IV) und Herbert
Schmitt (Kapitel V und Epilog)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 105

Erste Auflage 1974

© der deutschen Ausgabe: Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1968

© Librairie Gallimard, 1955

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-27705-8

Inhalt

Vorwort	7
Kapitel I Die Krise des Verstandes	13
Kapitel II Der »westliche« Marxismus	39
Kapitel III »Prawda«	73
Kapitel IV Die Dialektik in Aktion	91
Kapitel V Sartre und der Ultra-Bolschewismus	115
Epilog	245

Vorwort

Um die Probleme zu behandeln, mit denen wir es hier zu tun haben, bedarf es einer Philosophie der Geschichte und des Geistes. Aber es wäre unangebrachte Strenge, wollte man vollständig ausgearbeitete Prinzipien erwarten, wenn philosophisch über Politik gesprochen wird. Bei der Untersuchung der Ereignisse lernen wir kennen, was für uns unannehmbar ist, und diese interpretierte Erfahrung wird dann zur These und Philosophie. Man kann daher frei – um zunächst einen Überblick zu gewinnen – über sie berichten, mit all ihren Reprises, Auslassungen, Mißverhältnissen. Verfährt man derart, so vermeidet man den falschen Schein systematischer Werke, die gleich den anderen unserer Erfahrung entspringen, sich aber gebärden, als entstammten sie dem Nichts, und daher, sobald sie sich wieder den Problemen der Zeit zuwenden, den Eindruck zu erwecken scheinen, als zeugten sie von einer übermenschlichen Durchdringung des Stoffs, während sie sich darauf beschränken, kunstvoll wieder zu ihren Ursprüngen zurückzufinden. Darum also, bevor es zu einem Lehrbuch kommt, die Idee eines oder mehrerer kleiner Werke, in denen man Proben finden wird, Untersuchungen, Anekdoten aus dem philosophischen Leben, Ansätze zu Analysen, schließlich ein beständiges Hin-und-Her-Überlegen, das Lektüre, Begegnungen und Ereignisse durchzieht.

Aber es gilt, all dies zu verbinden, und das soll in diesem Vorwort geschehen.

Alain sprach von einer Politik der Vernunft, welche die Geschichte als Ganzes nimmt, alle ihre Probleme miteinander verknüpft und sich an einer Zukunft orientiert, die der Gegenwart bereits einbeschlossen ist und in der alle jene Probleme bewältigt wären; die mithin aus einer Strategie die Taktik ableitet, alles bisher von der Menschheit Erlebte als Vorgeschichte behandelt, einen Neubeginn postuliert, eine Umwälzung der bestehenden

Verhältnisse, aus der die Menschheit diesmal lebensfähig hervorgeht... Er stellte dieser großen Politik die des Verstandes gegenüber, die sich, konträr, nicht schmeichelt, das Ganze der Geschichte zu umfassen, sondern den Menschen nimmt, wie er ist, tätig in einer dunklen Welt; eine Politik, die die Probleme nacheinander löst und jedesmal versucht, in die Dinge ein wenig die Werte eingehen zu lassen, die der Mensch, wenn er allein ist, ohne Zögern unterscheidet, und die keine andere Strategie kennt als die Summe dieser unablässigen Befragungen. Unser ganzes Unglück, so dachte Alain, rührt daher, daß wir nicht die Politik des Verstandes praktizieren. Man hat ihm mit Recht geantwortet¹, daß es keine Politik gibt, die nicht ebenso eine des Verstandes wie eine der Vernunft wäre. Niemals ist Politik das Zwiegespräch des Bewußtseins und der nach und nach ablaufenden Ereignisse, und niemals ist sie die einfache Anwendung einer Geschichtsphilosophie; niemals zielt sie direkt auf das Ganze ab. Stets faßt sie partielle Totalitäten ins Auge, einen zeitlichen Ablauf, eine Reihe von Problemen. Sie ist keine reine Moral. Sie ist auch kein Kapitel einer bereits geschriebenen Universalgeschichte. Sie ist eine sich erfindende Aktion.

Der Politiker des Verstandes kann nicht allein aufgrund des Ereignisses urteilen. Wenn die von ihm getroffene, in sich richtige Entscheidung morgen in ihren Folgen die Werte kompromittieren muß, die er anerkennt, wird niemand ihn davon lossprechen, seine Ruhe in diesem Augenblick um jenen Preis erkaufte zu haben. Er hat sich der Geschichte nicht dadurch entledigt, daß er, im Augenblick, dem gemäß gehandelt hat, was ihm richtig erschien. Es wird nicht nur von ihm verlangt, daß er durch die Ereignisse hindurchgeht, ohne sich zu kompromittieren: man wünscht, daß er gelegentlich die Grenzen des Problems verschiebt, daß er sich in die Dinge hineinbegibt, die Verantwortung für sie übernimmt, und sich nicht von dem unterscheidet, was er tut. Anders ausgedrückt: es gibt keine *richtigen Entscheidungen*, es gibt nur eine *richtige Politik*. Es empfiehlt sich, alles Mögliche bei jedem Schritt zu tun und den Rest den Göttern zu überlassen. Woher aber weiß man, wo das Mögliche aufhört? Handelt es sich um einen Generalstreik, so schwört der Politiker des Verstandes

1 Raymond Aron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*.

entweder, den Unterdrückten nicht zu verlassen, weil er als Unterdrückter stets recht hat, und dann ist er vielleicht revolutionär; oder aber er folgt ihm nur bis zu dem Punkt, wo das Eigentum und der Staatsapparat in Frage gestellt werden, und da man niemals genug zur Beruhigung tun kann, wenn man desinteressiert ist, so ist er vielleicht konservativer als irgendein anderer. Ob aus Verachtung oder Respekt, der Verstand läßt alles gelten. Betrachtet man diese offene, ja redliche Politik näher, die in jedem Fall ohne Hintergedanken urteilen möchte, so findet man, daß sie zwischen »Anpassung« und Revolte schwankt. Indem sie auf ihre gebieterische Weise einen reinen Wert und eine faktische Situation einander gegenüberstellt, muß sie bald nach der einen Seite, bald nach der anderen einlenken, und dieses geduldige Handeln, das allmählich die Welt gestalten soll, kann sie nur erhalten wie sie ist oder sie zerstören, und dies stets wider die eigene Absicht.

Muß man konservativ sein oder – da die Erhaltung des Status quo das sicherste Mittel ist, alles in dem Augenblick zu verlieren, wo alles auf dem Spiel steht – muß man vielmehr revolutionär sein, diese schlecht eingerichtete Welt neu einrichten, um aus der Schwierigkeit herauszukommen, muß man alles auf eine neue Zukunft abstellen, die man im Schwanken der Dinge anbrechen sieht? Was aber ist dieses *Ende der Geschichte*, von dem einige alles abhängig machen? Man nimmt eine gewisse Grenze an, jenseits derer die Menschheit endlich aufhört, ein sinnloses Treiben zu sein, und zur Unbeweglichkeit der Natur zurückkehrt. Dieser Gedanke einer absoluten Reinigung von der Geschichte, eines Systems ohne Trägheit, ohne Zufälle und Risiken, ist der umgekehrte Reflex unserer Angst und unserer Einsamkeit. Es gibt einen »revolutionären« Geist, der sich darauf beschränkt, Seelenzustände zu bemänteln. Man spricht von der Weltgeschichte, von der Bewegung des Ganzen und von Wirksamkeit. Aber man hat die Realität, in der man sich einrichtet, nach seinen Herzenswünschen präpariert; sie ist nur die Landschaft, die sich jener Geist entwirft, um seinen Traum zu entwickeln, eine Maskerade der Gemütsart. Die großen Revolutionäre, und vor allem Marx, haben nichts mit ihm zu tun. Sie durchleben die Epoche, anstatt in ihr, wie die kleinen, ein Vergessen ihrer sehr persönlichen Nöte

zu suchen. Sie wissen sehr genau, daß die Weltgeschichte nicht zu betrachten, sondern zu machen ist, und was sie von sich selbst in die Revolution hineinbringen, ist nicht die vage Tiefe einer Lehre vom Tausendjährigen Reich, sondern eine totale Einsicht in die Ereignisse. Marx sprach nicht von einem Ende der Geschichte, sondern von einem der Vorgeschichte. Das besagt, daß der wahre Revolutionär nach wie vor der Revolution tagtäglich, bei jedem Problem, neu entdeckt, was zu tun ist, und daß er ohne Karte und ausgehend von der Gegenwart den Kurs bestimmt. Die Erkenntnis des Geheimnisses der Geschichte liefert nicht die Erkenntnis ihrer Wege. Auf ihre Weise oszilliert auch die Politik der Vernunft zwischen den Werten und den Tatsachen, wobei der einzige Unterschied darin besteht, daß die Werte als *Perspektiven* erscheinen und die persönlichen Entscheidungen als *historische Prozesse*. Als Bucharin 1917 den Krieg gegen Deutschland fortsetzen wollte, der, wie er sagte, zu einem revolutionären Krieg geworden war, angesichts dessen Trotzki zu einem »Weder-Krieg-noch-Frieden« riet und Lenin zu einem unverzüglichen Frieden neigte, ließ ihre Übereinstimmung hinsichtlich der letzten Ziele die Frage des Weges völlig beiseite, und in der Weise, in der jeder ihn skizzierte, drückte sich sein ganzes Verhältnis zur Welt aus. Wer sich jedoch hinsichtlich des Weges täuscht, verrät die letzten Ziele und ist vielleicht in solch einem entscheidenden Augenblick für die Revolution gefährlicher als ein Bourgeois. Es gibt daher keine revolutionäre Brüderlichkeit; die Revolution bekommt Risse, und die Zukunft, die sie leiten sollte, zieht sich ins Gewissen zurück, wird zur Meinung und zum Standpunkt – ein Standpunkt, den man durchzusetzen sucht. Die politischen Unternehmen, gleichviel, ob solche des Verstandes oder der Vernunft, sind ein Hin und Her zwischen dem Wirklichen und den Werten, zwischen dem einsamen Urteil und der gemeinsamen Aktion, zwischen dem Gegenwärtigen und dem Künftigen, und selbst wenn man, wie Marx, glaubt, daß sie sich in einem historischen Faktor, dem Proletariat, wieder vereinigen, der zugleich Macht und Wert ist, so bleibt doch die marxistische Politik wie jede andere unbeweisbar, da es Divergenzen über die Art und Weise geben kann, in der jener Faktor ins Spiel kommt und sich der Geschichte bemächtigt. Der Unterschied be-

steht nur darin, daß die marxistische Politik sich dessen bewußt ist und mehr als jede andere das Labyrinth erforscht hat.

Das ist die Erfahrung dieses halben Jahrhunderts: die vorgebliche Bescheidenheit des Verstandes umgeht das Problem des Ganzen so wenig, wie die sicheren Hoffnungen der Vernunft das der Umstände. Der Verstand wird ins revolutionäre Problem hineingezogen, und die Revolution läßt die Schwierigkeiten des Verstandes nicht verschwinden, sondern findet sie in erweiterter Form wieder vor. Jeder politische Akt ist verstrickt ins Ganze der Geschichte, aber diese Totalität liefert uns keine Regel, der wir uns anvertrauen könnten, weil sie stets bloß Meinung ist. Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Geschichte, Gegenwart und Zukunft, Urteil und Disziplin – wir wissen jetzt, daß diese Gegensätze absterben, fällt die eine Seite aus; daß der Versuch, sie revolutionär aufzuheben, die eine der beiden Reihen auslöscht und daß es gilt, eine andere Lösung zu finden.

Das Buch möchte diese Erfahrung umreißen, nicht auf politischem Gebiet, sondern auf dem der politischen Philosophie. Es beginnt mit dem Augenblick, wo mit Max Weber die Politik des Verstandes ihre Grenzen erkennt, der Liberalismus aufhört, an die ewige Harmonie zu glauben, seine Gegner legitimiert und sich als Aufgabe begreift (Kap. I). Lassen sich die Gegensätze nicht versöhnen, an denen Max Weber in einer heroischen Anstrengung festhalten wollte? Die kommunistische Generation von 1917 vertrat diesen Glauben, und wir finden ihn bezeugt in dem ebenso klugen wie gründlichen Buch, das Georg Lukács 1923 veröffentlichte und das eine Zeitlang die Bibel dessen war, was man den »westlichen« Kommunismus nannte (Kap. II). Die revolutionäre Politik erhob die Synthese zum nächsten Ziel. Man sah, wie in den Tatsachen die Dialektik erschien. Die Revolution, das war der *Gipfel*, auf dem Wirklichkeit und Werte, Subjekt und Objekt, Urteil und Disziplin, Individuum und Totalität, Gegenwart und Zukunft allmählich in Einklang miteinander gelangen mußten, anstatt einander zu widerstreiten. Die Macht des Proletariats war das absolut Neue einer Gesellschaft, die sich selbst kritisiert und von sich aus in einer unendlichen geschichtlichen Arbeit die Widersprüche beseitigt – eine Gesellschaft, deren

Leben in der zur proletarischen Avantgarde organisierten Partei vorweggenommen war. Was verbleibt von diesen Hoffnungen? Es ist nicht so, daß sie enttäuscht worden wären und die Revolution verraten: diese sah sich vielmehr mit anderen Aufgaben belastet, die der Marxismus als gelöst angesehen hatte; und dort, wo ein reifes und starkes Proletariat die Macht hätte ergreifen können, hat es sie nicht ergriffen oder bald verloren. Schon seit 1917 zeichnet sich in Rußland gegen die deutschsprachige² synthetische Philosophie des Marxismus ein Marxismus der Antithesen ab, für den die philosophischen Bücher Lenins das Modell abgeben (Kap. III). Und dieses Fortbestehen der Antinomien in der kommunistischen Philosophie spiegelt ihr Fortbestehen im Handeln (Kap. IV). Es ist bezeichnend, daß Sartre jetzt (Kap. V) seine Verteidigung der kommunistischen Politik auf den Antinomien begründet, welche die Revolution beseitigte, und den Kommunismus als eine völlig willentliche Anstrengung relativ rechtfertigt, über die Geschichte hinauszugehen, sie zu zerstören und neu zu schaffen, während ihn Marx auch als die Verwirklichung der Geschichte begriff.

Aus diesem Ausverkauf der revolutionären Dialektik suchen wir abschließend die Konsequenz zu ziehen.

² Lukács, Révai, Fogarasi und Korsch.

Kapitel I

Die Krise des Verstandes

Max Weber hatte für Freiheit und Wahrheit ein höchst anspruchsvolles, höchst kritisches Empfinden. Aber er wußte zugleich, daß sie nur in gewissen Kulturen auftreten, vermittelt gewisser historischer Entscheidungen; daß sie im übrigen stets unvollendet sind und die wirre Welt, der sie entstammen, nicht in sich aufheben; daß sie also nicht göttlichen Rechtes sind; daß sie keine andere Rechtfertigung haben als dasjenige, was sie für die Menschen tatsächlich leisten; keine anderen Rechtsansprüche als die, die sie in einem Kampf erwerben, in dem sie prinzipiell benachteiligt sind, da sie sich nicht aller Mittel bedienen können. Wahrheit und Freiheit sind von einer anderen Ordnung als der Kampf und können ohne Kampf nicht bestehen. Es ist ihnen gleich wesentlich, ihre Widersacher zu legitimieren und sie anzugreifen. Weil er dem Geist der Forschung und Erkenntnis treu bleibt, ist Weber ein Liberaler. Sein Liberalismus ist darin neuartig, daß er zugesteht, daß die Wahrheit stets einen dunklen Rand hinterläßt; daß sie die Wirklichkeit des Vergangenen und noch weniger die des Gegenwärtigen nicht erschöpft und daß Geschichte der natürliche Ort der Gewalt ist. Er hält sich nicht mehr unbefangen wie der alte Liberalismus für das Gesetz der Dinge; er strebt danach, es zu werden durch eine Geschichte hindurch, die ihn nicht im vorhinein festlegt.

Zunächst einmal glaubt Max Weber die Ordnung der Wahrheit und die der Gewalt einander gegenüberstellen zu können. Wenn es um Erkenntnis geht, sind unsere Beziehungen zur Geschichte von derselben Art wie unsere Beziehungen zur Natur nach Kant: der historische Verstand formt wie der physikalische in dem Maße eine »objektive« Wahrheit, wie er konstruiert und das Objekt nur ein Element in einer kohärenten Vorstellung ist, die unendlich berichtet und präzisiert werden kann, niemals aber mit der Sache selbst verwechselt werden darf. Der Historiker kann an die Vergangenheit nicht herantreten, ohne ihr einen

Sinn zu verleihen, ohne Wichtiges und Nebensächliches, Wesentliches und Akzidentelles, Ansätze und Leistungen, Vorbereitungen und Niedergänge herauszustellen, und bereits diese im kompakten Ganzen der Tatsachen aufgewiesenen Vektoren verunstalten eine Wirklichkeit, in der alles mit gleichem Recht wirklich ist, und überkrusten sie mit unseren Interessen. Man wird das Einbrechen des Historikers in die Geschichte nicht vermeiden können, aber man kann es so einrichten, daß der historische Verstand wie das Kantische Subjekt nach bestimmten Regeln konstruiert, die seiner Vorstellung der Vergangenheit einen intersubjektiven Wert sichern. Die Bedeutungen oder, wie Max Weber sagt, die Idealtypen, die er in die Tatsachen einführt, wird er nicht für die Schlüssel der Geschichte halten dürfen: sie sind nur genaue Anhaltspunkte, um die Spanne zwischen dem, was gewesen ist, abzuschätzen und den von jeder Interpretation hinterlassenen Rest hervorzuheben. Jede Perspektive dient also nur dazu, andere vorzubereiten. Sie ist nur dann begründet, wenn mitgedacht wird, daß sie partiell ist und die Wirklichkeit noch jenseits von ihr liegt. Das Wissen ist niemals unbedingt gültig; es unterliegt stets näherer Prüfung. Nichts kann machen, daß wir die Vergangenheit sind: sie ist nur ein Schauspiel vor uns, das wir zu befragen haben. Die Fragen stammen von uns, die Antworten erschöpfen also prinzipiell eine historische Realität nicht, die nicht auf sie gewartet hat, um zu bestehen.

Im Gegenteil, wir sind die Gegenwart; sie wartet darauf, unser Einverständnis oder unsere Ablehnung zu sein. Die Urteilsenthaltung, die hinsichtlich der Vergangenheit am Platze ist, ist hier unmöglich: darauf warten, daß die Dinge eine solche Wendung nehmen, daß man sich entscheiden kann, heißt sich entscheiden, sie so zu lassen wie sie sind. Dabei verschafft uns die Nähe der Gegenwart, die uns für sie verantwortlich macht, keineswegs Zugang zur Sache selbst: diesmal ist es die fehlende Distanz, die uns nur eine Seite sehen läßt. Das Wissen und die Praxis stehen derselben Unendlichkeit des geschichtlich Wirklichen gegenüber, aber sie antworten auf zwei einander entgegengesetzte Weisen: das Wissen, indem es die Gesichtspunkte vermehrt, vermittels vorläufiger, offener, motivierter, das heißt bedingter Schlußfol-

gerungen, die Praxis vermittelt absoluter, parteilicher, nicht zu rechtfertigender Entscheidungen.

Wie aber soll man sich diesem Dualismus gegenüber verhalten? Er ist der Dualismus von Vergangenheit und Gegenwart, der offenkundig nicht absolut ist. Von dem, was ich sah, werde ich morgen ein Bild zu konstruieren haben, und in dem Augenblick, wo ich es sehe, kann ich nicht vorgeben, es nicht zu kennen. Die Vergangenheit, die ich betrachte, ist gelebt worden, und sobald ich in ihre Genese eintreten will, kann ich nicht übersehen, daß sie eine Gegenwart gewesen ist. Einzig aus der Tatsache, daß die Ordnung des Wissens nicht die einzige, nicht in sich geschlossen ist und sie zumindest die klaffende Lücke der Gegenwart an sich hat, ergibt sich, daß die gesamte Geschichte noch Aktion und die Aktion bereits Geschichte ist. Die Geschichte ist eine Einheit, ob man sie als Schauspiel betrachtet oder als Verantwortung auf sich nimmt. Die Lage des Historikers ist von der des handelnden Menschen nicht so sehr verschieden. Er versetzt sich in die Menschen, deren Handeln entscheidend gewesen ist, baut den Horizont ihrer Entscheidungen wieder auf, stellt wieder her, was sie getan haben (mit dem Unterschied, daß er besser als sie den Zusammenhang kennt und schon die Folgen weiß). Nicht daß Geschichte darin bestünde, die Seelenzustände großer Männer zu ergründen: selbst die Erforschung der Motive, sagt Weber, geht durch die Idealtypen hindurch; es handelt sich nicht darum, mit dem, was durchlebt worden ist, zur Deckungsgleichheit zu gelangen, sondern darum, den totalen Sinn dessen, was getan worden ist, zu dechiffrieren. Um ein Handeln zu verstehen, muß der Horizont wiederhergestellt werden, das heißt nicht nur die Perspektive des Handelnden, sondern der »objektive« Zusammenhang. Man kann somit sagen, daß Historie Handeln in der Einbildung oder daß sie das Schauspiel ist, das man sich von einem Handeln macht. Umgekehrt befragt das Handeln die Geschichte, die uns, wie Weber sagt, freilich nicht über das belehrt, was man wollen muß, sondern über den wahren Sinn unserer Willensimpulse. Wissen und Handeln sind zwei Pole einer Existenz. Unsere Beziehung zur Geschichte ist also nicht nur die des Verstandes, des Betrachters und des Schauspiels. Wir wären keine Betrachter, wenn wir nicht in die Vergangenheit verwickelt wären,

und das Handeln wäre nicht so einschneidend, wenn es nicht das ganze Unternehmen der Vergangenheit abschlosse und dem Drama nicht seinen letzten Akt gäbe. Die Geschichte ist ein merkwürdiges Objekt: ein Objekt, das wir selber sind; und unser unersetzliches Leben, unsere Freiheit ist bereits vorgebildet, bereits kompromittiert, bereits in anderen Freiheiten durchgespielt, die heute dahin sind. Weber ist genötigt, das Herrschen der doppelten Wahrheit, den Dualismus zwischen der Objektivität des Verstandes und des moralischen Pathos aufzuheben und jenseits dieses Dualismus die Formel für diese einzigartige Situation zu suchen.

Er hat diese Formel nirgendwo geliefert. Seine methodologischen Schriften bleiben hinter seiner wissenschaftlichen Praxis zurück. An uns ist es, in seinen historischen Arbeiten der Frage nachzugehen, wie er sich dieses Objekt, das dem Subjekt verhaftet ist, aneignet; wie er aus dieser Verlegenheit eine Methode macht; wie er versucht, durch das Schauspiel der Vergangenheit hindurch, die Vergangenheit selbst zu verstehen, indem er sie in unser Leben eintreten läßt. Man kann sich nicht mit der Vergangenheit begnügen, so wie sie ihrem Selbstverständnis nach war, und es versteht sich, daß man stets einen Betrachter unterstellt, wenn man die Vergangenheit, so wie sie an sich war, zu erfassen sucht, und daß man Gefahr läuft, die Vergangenheit nur so zu finden, wie sie für uns ist. Aber vielleicht gehört es zum Wesen der Geschichte, nichts Bestimmtes zu sein, soweit sie gegenwärtig ist, und nur dann völlig wirklich zu werden, wenn sie einmal einer Nachwelt, die Bilanz zieht, ein Schauspiel bietet? Vielleicht sind einzig die »beschwörenden Generationen«, wie Péguy sich ausdrückte, in der Lage zu sehen, ob, was sich verwirklicht hat, zu sein verdiente, die Täuschung historischer Überschriften zu beseitigen und andere mögliche wiederherzustellen? Vielleicht gibt es vor dem Bild, das wir uns von der Vergangenheit machen, nur Abfolgen von Ereignissen, die weder ein System ausmachen, erst recht keine Perspektiven, und deren Wahrheit in der Schwebeliegt? Bestimmt sich Geschichte etwa so, vollkommen nur für den zu bestehen, der spät kommt, ist sie in diesem Sinn an der Zukunft festgemacht? Wenn dem so ist, dann ist die Intervention des Historikers kein Mangel der geschichtlichen Erkenntnis: daß

die Tatsachen den Historiker interessieren; daß sie zum Kulturmenschen sprechen; daß sie sich ihren eigenen Intentionen nach als solche des historischen Subjekts wiederaufnehmen lassen. Was die historische Erkenntnis mit Subjektivität bedroht, gestattet ihr zugleich eine höhere Objektivität, wenn es nur gelingt, das »Verstehen« und das Willkürliche zu unterscheiden, die tiefe Verwandtschaft zu bestimmen, die von unseren »Metamorphosen« mißbraucht wird, welche ohne sie aber unmöglich wären. Geht es beispielsweise darum, die Beziehungen zwischen dem Protestantismus und dem kapitalistischen Geist zu verstehen, so schaltet sich der Historiker erstmals ein, wenn er diese beiden historischen Individuen voneinander trennt. Weber schließt aus seiner Forschung ebenso den abenteuerischen Kapitalismus aus, der sich auf Machtpolitik stützt, wie den Kapitalismus der Spekulation. Er wählt das System zum Gegenstand, das von einem dauerhaften und rentablen Unternehmen einen wiederkehrenden Gewinn erwartet, das also ein Minimum an Buchhaltung und Organisation einschließt, sich auf freie Arbeit beruft und zur Marktwirtschaft tendiert. Auf gleiche Weise umschreibt er in der protestantischen Ethik den Calvinismus, sowohl den des sechzehnten wie den des siebzehnten Jahrhunderts, den er mehr als kollektive Tatsache als in seinen Ursprüngen bei Calvin betrachtet. Diese Tatsachen werden als interessant, als historisch wichtig ausgewählt, das heißt letztlich, weil in ihnen eine Logik durchscheint, die den Schlüssel zu einer ganzen Reihe anderer Tatsachen liefert. Wie kann der Historiker das zu Beginn wissen? Streng genommen weiß er nichts. Seine Aufgliederung nimmt gewisse Ergebnisse vorweg, die er voraussieht, und wird in dem Maße gerechtfertigt, wie sie Tatsachen erhellt, die zu den Ausgangsdefinitionen nichts beigetragen haben. Daß diese Wesenheiten bezeichnen, ist somit nicht sicher; sie gehen nicht aus *genus proximum* und *differentia specifica* hervor; sie vergegenwärtigen nicht, wie die Definitionen der Geometrie, die Genese eines idealen Seins; sie liefern nur, sagt Weber, eine »vorläufige Erläuterung« vom gewählten Gesichtspunkt aus, und der Historiker wählt diesen Gesichtspunkt so, wie man das Wort eines Autors behält oder die Geste eines Menschen: weil man bei der ersten Lektüre glaubt, einen bestimmten Stil hervortreten zu

sehen. Es ist ein Text von Franklin, der Weber diesen ersten Blick auf Beziehungen zwischen Calvinismus und Kapitalismus verschafft; da er dem reifen Puritanismus entstammt und dem vollentwickelten Kapitalismus vorhergeht, liefert er den Übergang des einen in den anderen. Diese berühmten Formulierungen beeindrucken und erhellen, weil sie eine Arbeitsethik ausdrücken. Es ist eine Aufgabe, sein Kapital zu vermehren, stets mehr zu verdienen, ohne zu genießen, was man verdient. Produktion und Akkumulation sind *per se* heilig. Man würde den wesentlichen Punkt verfehlen, nähme man an, daß Franklin hier das Interesse in eine Tugend verkleidet. Im Gegenteil, er geht so weit zu sagen, daß Gott sich des Interesses bedient, um es zum Glauben zurückzuführen. Wenn er schreibt, daß Zeit Geld ist, dann zunächst deshalb, weil er aus der puritanischen Tradition gelernt hat, daß – geistlich gesprochen – Zeit kostbar ist und wir auf der Welt sind, um in jedem Augenblick den Ruhm Gottes zu bezeugen. Das Nützliche konnte erst ein Wert werden, nachdem es geheiligt worden war. Was die Pioniere des Kapitalismus beseelt, ist nicht die Philosophie der Aufklärung und der Immanenz, die Lebensfreude, die später kommen werden: der »strenge, korrekte und harte« Charakter, der ihren Erfolg bedingt hat, läßt sich nur durch das Gefühl der weltlichen Berufung und die Wirtschaftsethik des Puritanismus verstehen. Viele Elemente des Kapitalismus kommen hier und da in der Geschichte vor. Aber wenn man nur in Westeuropa auf das in dem von Weber definierten Sinn rationale, kapitalistische Unternehmen stößt, dann vielleicht deshalb, weil es in anderen Kulturen an einer Theologie gefehlt hat, welche die weltliche Arbeit heiligt und den Ruhm Gottes mit der Umgestaltung der Natur verbindet. Der Text von Franklin liefert uns im Reinzustand eine lebensbestimmende Wahl, eine Art Lebensführung,* die den Puritanismus mit dem kapitalistischen Geist verbindet, und uns gestattet, den Calvinismus als innerweltliche Askese zu definieren, den Kapitalismus als »Rationalisierung« und schließlich, wenn die ursprüngliche Intuition bestätigt wird, von dem einen zum anderen einen einsichtigen Übergang zu finden. Wenn es Weber gelingt, die Tatsachen im einzelnen zu verstehen, indem er die Arbeitsethik auf ihre kalvi-

* Deutsch im Original, A. d. Ü.

nistischen Ursprünge zurückführt und in ihren kapitalistischen Konsequenzen verfolgt, dann deshalb, weil er deren objektiven Sinn wiederentdeckt hat, weil er in die Erscheinungen eingedrungen ist, in denen der Verstand befangen war, und über die vorläufigen und parteiischen Perspektiven hinausgegangen ist, indem er die anonyme Zielrichtung wiederherstellte, die Dialektik eines Ganzen.

Indem er die innerweltliche Askese auf ihre Voraussetzungen zurückführt, findet Weber im Calvinismus das Bewußtsein einer unendlichen Distanz zwischen Gott und den Geschöpfen. Von sich aus verdienen sie nur einen ewigen Tod. Sie vermögen nichts und sind nichts wert, sie gestalten ihr Schicksal nicht. Gott entscheidet über ihre Erwähltheit und ihre Verlassenheit. Sie wissen nicht einmal, was sie in Wahrheit sind: bei der Hinfälligkeit der Dinge weiß Gott allein, ob sie verloren oder gerettet sind. Das kalvinistische Gewissen oszilliert zwischen einer ebenso unverdienten Schuldigkeit wie Rechtfertigung, zwischen einer grenzenlosen Angst und einer bedingungslosen Sicherheit. Dieses Verhältnis zu Gott ist zugleich ein Verhältnis zu anderen und zur Welt. Da es zwischen dem Menschen und Gott eine unendliche Distanz gibt, kann nichts Drittes in ihre Beziehungen eintreten. Die Bande, die der Mensch mit anderen und mit der Welt haben kann, sind von einer anderen Ordnung als jene Beziehungen: er kann im wesentlichen keinerlei Hilfe von einer Kirche erwarten, zu der die Verdammten ebenso wie die Gerechten gehören, nichts von einer Predigt und von Sakramenten, die das *decretum horribile* nicht ändern könnten. Die Kirche ist kein Bereich, in dem der Mensch sich wie in einem anderen, natürlichen Leben befindet: sie ist eine durch den Willen, der mit festgelegten Zwecken verbunden ist, geschaffene Institution. Der Katholik lebt in seiner Kirche, als stünde ihm ein laufendes Konto offen; erst am Ende seines Lebens kommt es zum Ausgleich zwischen dem, was er schuldet, und dem, was er hat. Die Einsamkeit des Calvinisten bedeutet, daß er fortwährend dem Absoluten die Stirn bietet, und zwar nutzlos, weil er nichts über sein Los weiß. In jedem Augenblick stellt sich ihm uneingeschränkt die Frage seines Heils oder seiner Verdammnis, und diese Frage bleibt ohne Antwort. Es gibt im christlichen Leben keinen Erwerb, »Gottes