



José Ortega y Gasset

ÜBER
DAS RÖMISCHE
IMPERIUM

Reclam

José Ortega y Gasset

ÜBER DAS RÖMISCHE IMPERIUM

Aus dem Spanischen übertragen von
GERHARD LEPIORZ

Nachwort von
WILLY ANDREAS

Reclam – Verlag Stuttgart

Titel der spanischen Originalausgabe

Del imperio Romano

Universal-Bibliothek Nr. 7803

Mit Genehmigung der Deutschen Verlags-Anstalt, Stuttgart. Alle Rechte vorbehalten. © Revista de Occidente, Madrid. 1942. Gesetzt in Borgis Garamond-Antiqua. Printed in Germany 1958. Herstellung: Reclam Stuttgart

INHALT

Concordia	3
Wörterbuch und Umstände	5
Vernunft und Schicksal	6
Die Schichten der Zwietracht	9
Eintracht und Glaubensgewißheit	11
Die Auspizien oder Religion und Nachlässigkeit	17
„Libertas“	20
Die Utopie „Gesellschaft“	21
„Libertas“ und Freiheiten	26
Könige, juridisches Gestein und ein paar Manien	29
Leben als Freiheit und Leben als Anpassung	35
Theorem	35
Ansteigende Geschichte	44
Der Staat als Haut	45
Der Volkstribun oder die geniale Irrationalität	48
Theorie der Ergänzungen des kollektiven Lebens	53
<i>Nachwort</i>	58

Concordia

Im Jahre 1926 erschien Rostovtzeffs Werk „Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Reich“ in englischer Sprache. Der Verfasser, von Geburt Russe, war bis 1918 Professor an der Universität Petersburg gewesen. Dann floh er nach England, wo er zwei Jahre blieb, und seit 1920 lehrt er in den Vereinigten Staaten Alte Geschichte und Archäologie, zuerst in Wisconsin und dann in Yale. Das Erscheinen seines Werks erregte in den kleinen Welten derer, die sich für die historischen Wissenschaften interessieren, ungewöhnliches Aufsehen. Der Grund hierfür ist folgender: Es gibt eine Geschichte, die durch ihre Materie und durch den Grad der Reife, den ihre Erforschung erreicht hat, zum Muster für alle übrige Geschichte geworden ist: die Geschichte Roms. Aber diese beispielhafte Geschichte Roms endete dort, wo Mommsen stehengeblieben war: bei Julius Cäsar. Was später kam, die Kaiserzeit, blieb mehr oder weniger eine Legende. Und trotzdem ist es die Epoche in der Geschichte des Mittelmeerraums, die für uns von größter Bedeutung ist. Während dieser Zeit erscheint auf der historischen Bühne das, was später Europa wird; das Abendland wird lateinisch und empfängt für immer grundlegende Formen des Fühlens und Denkens. Die Geschichte des römischen Kaiserreichs, des Imperiums, ist schon die erste Schicht der Geschichte Europas und nicht nur ein Vorläufer wie die Geschichte der Republik oder die Geschichte Griechenlands. Und nun hat dieser russische Emigrant die Kühnheit, die gewaltige Masse der Tatsachen, die diese Epoche anhäuft, zu sichten und erstmalig zu einem Bau zusammenzufügen. Die unverständliche Menge von Daten erhält eine organische Gliederung wie eine anatomische Skizze und vermag uns allmählich etwas zu sagen. Was sie uns sagt, befriedigt unser Bedürfnis nach Klarheit noch lange nicht, aber es ist schon ein Ausgangspunkt für das Verständnis. Das römische Imperium,

das höchstwahrscheinlich die Wirklichkeit von größter Transzendenz ist, die sich bisher in der Geschichte der Menschheit geoffenbart hat, läßt uns zum ersten Male einen Blick in sein gewaltiges Inneres werfen. Daher auch das ungewöhnliche Aufsehen.

Aber über die Erregung hinaus, die dieses Werk bei den Männern der Wissenschaft hervorgerufen hat — bei den armen gespensterhaften Wesen, wie es die Männer der Wissenschaften vom Menschen heute sind —, kommt diesem Buch eine erschreckende Aktualität zu, vorausgesetzt, daß man unter Aktualität nicht nur ihre Oberfläche versteht. Es ist selbstverständlich kein Zufall, daß diese entfernte Vergangenheit uns in der Gegenwart bewegt. Es ist auch nicht so, als stimme ein Buch, das sein Entstehen der persönlichen Eigenart des Autors verdankt, zufällig mit dem überein, was sich in diesen Jahren auf der Welt ereignet. Die guten Bücher sind nicht zufällig. Das Verhältnis ist gerade umgekehrt. Mommsen, der eine Art Herkules der Geschichtsschreibung war, hielt an der Schwelle des Imperiums inne, weil der Horizont seiner persönlichen Erfahrungen und der Erfahrungen seiner Zeit in Politik dort aufhörte. Das 19. Jahrhundert konnte nur das republikanische Rom verstehen, das Rom, das im Aufstieg begriffen war, dessen Glaube an die Götter und an sich selbst noch nicht erschüttert war, das von der „tiefen Eintracht“ lebte und von dem, was es als „Freiheit“ empfand.

Aber die Lebensform, die man römisches Imperium genannt hat, kam gerade deshalb zustande, weil diese beiden Dinge — Eintracht und Freiheit, *concordia* und *libertas* —, zwei ätherische und gleichzeitig höchst substantielle Dinge, sich verflüchtigt hatten. Beide Begriffe stammen von Cicero, der mit ihnen die tiefe Unruhe seiner Seele ausdrückte angesichts des Aspekts, den das Leben um ihn herum annahm. Nun stimmt dieser Aspekt in einigen seiner wesentlichen Züge mit dem überein, den das abendländische Leben in den letzten vierzig

Jahren angenommen hat. Eine neue historische Landschaft taucht vor unseren Augen auf, die völlig verschieden ist von der, die bisher dem ausgereiften Leben Europas als Hintergrund gedient hat. Und im Lichte dieser neuen Gegenwart hellte sich das Dunkel der alten kaiserlichen Jahrhunderte plötzlich überwältigend auf und gewann vor den Augen des Historikers deutlich sichtbare Gestalt. Es stimmte also nicht die Aktualität zufällig mit dem Buche überein, sondern umgekehrt: die Aktualität hat es inspiriert.

Concordia! Libertas! . . . Der echte Sinn, den diese beiden Wörter für Cicero hatten, ich meine, der Sinn, den er in ihnen lebte, wenn er sie schrieb und aussprach, ist meines Wissens noch nicht geklärt worden. So wäre also der Versuch einer Auslegung beider Begriffe vielleicht die passendste Einführung für die Abhandlung.

Wörterbuch und Umstände

Niemand wird behaupten wollen, das Wörterbuch genüge, um uns die Bedeutung eines Wortes zu enthüllen. Es ist schon viel, wenn es ihm gelingt, ein Schema aufzustellen, innerhalb dessen die unendlich vielen tatsächlichen Bedeutungen verzeichnet werden können, deren ein Wort fähig ist. Denn es ist offensichtlich, daß die wirkliche Bedeutung eines Wortes sich erst dann äußert, wenn es gesprochen wird, wenn es seine Rolle bei der menschlichen Tätigkeit des Sprechens spielt; sie hängt also davon ab, wer das Wort sagt und wem man es sagt, und wann und wo es gesagt wird. Das bedeutet also, daß der eigentliche Sinn eines Wortes, wie alles Menschliche, von den Umständen abhängt. Bei dem Vorgang des Sprechens, das heißt, des Sichverständigens durch Worte, ist das, was wir Sprache nennen, nur ein Bestandteil, der relativ feste Bestandteil, der

durch die lebendige Szene ergänzt werden muß, in der man sich der Sprache bedient. Das klarste Beispiel hierfür, das gleichzeitig genau und karikiert ist, haben einige Linguisten angeführt: Man stelle sich einmal vor, was das Wort „dunkel“ alles bedeuten kann! Es sind so viele Bedeutungen, daß sie uns nichts mehr sagen; der Verstand verzichtet einfach darauf, zu verstehen, weil er angesichts der Vielheit unentschlossen ist. Wir brauchen dabei nicht einmal an eine Farbe oder einen Beleuchtungsgrad zu denken, da wir manchmal auch von unserm „dunklen Los“ sprechen. Und trotzdem braucht der Gast in einem Lokal nur „Ein Dunkles“ zu rufen, und schon erscheint der Kellner dienstbeflissen und bringt ein Glas schäumendes dunkles Bier. Alles, was das Wort „dunkel“ nicht von selbst sagt, wird von den Umständen stumm hinzugefügt. Die Sprache ist also ein Text, zu dessen Verständnis man stets Illustrationen benötigt. Diese Illustrationen bestehen in der lebendigen und gelebten Wirklichkeit, von der aus der Mensch spricht: einer Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach unbeständig und flüchtig ist, die kommt und geht, um nicht mehr wiederzukehren. Daraus ergibt sich, daß die wirkliche Bedeutung eines Wortes nicht die ist, die es im Wörterbuch hat, sondern die, die es im Augenblick besitzt. Nachdem wir unsren Verstand fünf- und zwanzig Jahrhunderte lang geschult haben, die Wirklichkeit *sub specie aeternitatis* zu betrachten, müssen wir nun von vorne anfangen und uns eine intellektuelle Technik schaffen, die es uns ermöglicht, sie *sub specie instantis* zu sehen!

Vernunft und Schicksal

Cicero schrieb sein Buch „Über den Staat“ (*De re publica*) mitten im Bürgerkrieg. Er sieht mit voller Klarheit, daß das, was seit zwanzig Jahren in Rom geschehen ist, nicht ein politi-

scher Kampf war, wie sein Volk schon viele erlebt hatte, Kämpfe, wie sie zur normalen Ökonomie des öffentlichen Lebens gehören, in denen der soziale Organismus rasch das durch sein eigenes Wachsen gestörte Gleichgewicht wiederherstellt. Es war gerade eine der Absichten Ciceros bei der Abfassung dieser Schrift, eine große Idee zu entwickeln, die er, wenn er es auch nicht sagt, von Polybius übernommen hatte, dem klarsten historischen oder, wenn man will, geschichtsphilosophischen Kopf, den die Alte Welt hervorgebracht hat.

Polybius kommt in Berührung mit Rom in dem Augenblick, da dieses seine Macht über das ganze Mittelmeerbecken ausdehnt und so zum erstenmal Orient und Okzident miteinander verbindet. Eine politische Macht dieser Art überstieg alle historischen Erfahrungen, die der Mensch bis dahin erworben hatte. Mit genialem Scharfblick, der vielleicht im ganzen historischen Denken nicht seinesgleichen hat, sieht Polybius, der Griech aus Megalopolis, die Geschicke Roms voraus und erforscht die seltsame Beschaffenheit seiner staatlichen Struktur bis auf den Grund. Während die hellenischen Staaten fast immer durch einen Mann begründet worden waren, der sich die Verfassung einfach erdachte, der sie mittels des Zaubers der überlegenden Vernunft erfand, wie Lykurg in Sparta und Solon in Athen, „gelangten die Römer“ — so sagt er im VI. Buch seiner Geschichte — „zur Vollendung ihrer Verfassung nicht auf Grund von Überlegungen, sondern nach zahlreichen Kämpfen und in der praktischen Führung der Geschäfte, wobei sie sich von einer klaren Einsicht in die Wechselseitigkeit des Schicksals am besten leiten ließen“. Wahrlich ein schönes Thema für eine Be trachtung der Gegenwart, eine Gegenüberstellung der beiden gewaltigen historischen Mächte: der Vernunft und des Schicksals! In Wirklichkeit handelt es sich um zwei Formen der Vernunft: einerseits die reine Vernunft, die „von Begriffen ausgeht, mit Begriffen vorgeht und bei Begriffen endet“, wie Platon die Dialektik definiert, andererseits die historische Ver-

nunft, die uns aus den Wechselfällen des Schicksals selbst entgegenkommt, die kraftvoll aus der Natur der Dinge hervorstömt. Die Worte Polybius' leuchten an verschiedenen Stellen des Buches Ciceros hindurch. Zum Beispiel weist er bei der Erzählung von der Vertreibung der Könige und der Einführung der Republik darauf hin, daß diese Ereignisse eine gewisse Mitwirkung des Volkes an der Regierung mit sich brachten. Cicero erklärt, daß dies vielleicht ein Verstoß gegen die Vernunft war, aber häufig sei die Natur der öffentlichen Angelegenheiten stärker als die Vernunft — „*vincit ipsa rerum publicarum natura saepe rationem*“. Nicht weniger klar ist bei Cicero das Bewußtsein hinsichtlich des anderen Punktes, der in dem Satze des Polybius hervorgehoben wird, nämlich, daß die politischen Kämpfe nicht immer ohne weiteres soziale Pathologie und Ereignisse negativer Art sind, sondern daß umgekehrt der bessere Staat erst durch gewisse Kämpfe geschmiedet wird. „Wenn alle einander fürchten, ein Mensch den andern, eine Klasse die andere (*ordo ordinem*), so führt der Mangel an Sicherheit, den ein jeder empfindet, zu einem Pakt zwischen dem Volk und den Mächtigen, aus dem diese unsere Verfassung hervorgeht, die Scipio für die beste hält und in der alle anderen Verfassungen vereinigt sind“ (gemeint sind Monarchie, Oligarchie und Demokratie). Dieser Abschnitt könnte nicht besser in das 19. Jahrhundert passen, da man dort wörtlich vom „Klassenkampf“ und vom Verfassungsvertrag spricht.

Cicero ist also weit davon entfernt, den inneren Frieden zu verhimmeln und sich das öffentliche Leben als ein Dasein vorzustellen, das nur aus Süßigkeit und Zärtlichkeit besteht, sondern er sieht im „Bürgerzwist“ die Voraussetzung, auf der das Wohl des Staates beruht und aus der es erwächst. Wenn ihn also die Ereignisse, die sich während seiner Generation abgespielt haben, erschrecken, so ist es nicht die Tatsache der Kämpfe und Konflikte an sich. Unglücklicherweise ist der Anfang des VI. Buches, wo die Idee des „Bürgerzwists“ entwic-

kelt werden sollte, eines der Stücke, das durch die Einflüsse der Zeit und Witterung am meisten gelitten hat. Einige der erhaltenen Fragmente lassen erkennen, daß Cicero hier versucht hat, das Phänomen des „Zwistes“ zu analysieren, um auf ihn, als ihren eigentlichen Grund, die Revolutionen der Stadt zurückzuführen. Aber gerade in diese Lücke müssen wir selbst mit einer Konstruktion einspringen, um uns seine geistige Verfassung verständlich zu machen, indem wir seine Umwelt in den wesentlichsten Zügen wieder auflieben lassen.

Die Schichten der Zwietracht

Die Bürgerkriege entstehen, so hatte Cicero bei Aristoteles gelesen, weil die Glieder einer Gesellschaft uneinig sind, das heißt, weil sie verschiedener Meinung über die öffentlichen Angelegenheiten sind. Das scheint eine rechte Binsenwahrheit zu sein. Aber wir haben gesehen, daß diese Meinungsverschiedenheit, dieser Zwist, zugleich die Voraussetzung jeder politischen Vervollkommenung und Entwicklung ist. Andererseits ist es offensichtlich, daß eine Gesellschaft dank der Zustimmung, der Übereinstimmung ihrer Glieder in gewissen letzten Fragen besteht. Diese Übereinstimmung oder Einstimmigkeit in der Art zu denken ist das, was Cicero „Eintracht“ nennt und was er in klarer Erkenntnis als „das beste und straffste Band eines jeden Staates“ definiert. Wie läßt sich das eine mit dem andern vereinbaren? Sehr leicht, wenn wir uns die Gesamtheit der Meinungen, von denen das Leben eines Volkes zehrt, als aus einer Reihe von Schichten bestehend vorstellen. Meinungsverschiedenheiten in den oberen oder mittleren Schichten wirken sich vorteilhaft aus, weil die Kämpfe, die sie hervorrufen, sich auf dem festen Boden der Eintracht abspielen, die in den tiefen Schichten fortbesteht. Die Meinungsverschiedenheit hin-

sichtlich oberflächlicher Dinge bestätigt und verstärkt nur das Einvernehmen bezüglich der Grundlage des Zusammenlebens. Dieser Streit stellt gewisse Dinge in Frage, aber es wird nicht alles in Frage gestellt.

Nehmen wir hingegen an, daß der Zwist die grundlegenden Schichten der Meinungen berührt, auf denen letzten Endes die Solidarität des sozialen Organismus beruht, dann wird dieser in zwei Teile zerrissen. Die Sprache drückt es symbolisch aus, indem sie von Herzen spricht, die sich trennen, oder von einem Herz, das entzweibricht: das ist die *discordia* (Zwie-tracht), wie ihr Gegenteil die *concordia* (Ein-tracht). Die Gesellschaft hört dann vollkommen auf, eine zu sein: sie löst sich auf, spaltet sich in zwei Gesellschaften, das heißt in zwei Menschengruppen, deren Meinungen über die letzten Dinge auseinandergehen. Aber zwei Gesellschaften in ein und demselben Raum sind unmöglich. Es bleiben also bloße Versuche einer Gesellschaft übrig, das heißt, der radikale Zwist führt nur zur Vernichtung der Gesellschaft, wo er entstand.

Das aber war es, was Cicero in seiner Umgebung bemerkte. Es war nicht ein Kampf, der etwa heftiger war als die vorhergehenden, innerhalb des menschlichen Bezirks, der die römische Gesellschaft immer gewesen war, sondern ihre totale Vernichtung. Der Geisteszustand, der eine solche Situation hervorruft, gleicht in nichts dem, der zu den Unstimmigkeiten führt, die nicht grundlegend sind. In diesen kämpft der Bürger mit Feuereifer, und im Grunde macht es ihm Freude. Er sieht in dem Gegner, während er ihn bekämpft, keinen totalen Feind, sondern bei aller Gegnerschaft empfindet er ihn weiterhin als Freund: *benevolentium concertatio, non lis inimicorum*. Der Grund dafür ist klar. Für die beiden Streitenden dauern immer noch gewisse gemeinsame Umstände an, die in voller Kraft weiterwirken und auf die sie gewöhnlich zurückgreifen können. Und zwar sind dies die Dogmen über das Universum und das Leben, sittliche Normen, Rechtsgrundsätze, Vorschriften,

die selbst die Form des Krieges regeln. Die Streitenden haben daher den Eindruck, daß sie innerhalb derselben Welt kämpfen, die sie gleichermaßen umgibt, hält und schützt. Während sie kämpfen, sehen sie, daß der Staat um sie herum weiterbesteht. Aber wenn der Zwist radikal ist, hört dies alles auf. Nichts mehr ist den Streitenden gemeinsam. Der Staat wird zerstört und mit ihm die Gültigkeit der Ideen, Normen, Strukturen, auf die man sich stützen könnte. Es ist ganz natürlich, daß die Leute in einer solchen Situation sagen: „Die Welt geht unter!“ Hat der Leser nicht dieselbe Erfahrung gemacht? Nun, das war wörtlich die Meinung Ciceros, als er fühlte, daß die „concordia“ dahin war: Wenn der Staat verschwindet, sich auflöst und ausgelöscht wird, so ist dies, wenn wir Kleineres mit Größerem vergleichen, wie wenn die ganze Welt unterginge und zusammenbräche — „SI OMNIS HIC MUNDUS INTEREAT ET CONCIDAT“.

Wir dürfen also nicht die verschiedenen Situationen verwechseln, indem wir uns durch die Gleichheit der Wörter blenden lassen, mit denen wir sie benennen müssen. Von Eintracht und Zwist kann man in ganz verschiedenen Bedeutungen sprechen. Beide können sowohl oberflächlich als auch radikal sein; die Wirklichkeiten, die sie im einen oder andern Fall benennen, haben kaum noch etwas miteinander zu tun.

Eintracht und Glaubensgewißheit

Schon vor Cicero hatte man den Mangel an Eintracht unzählige Male beklagt. Die Auffassung, daß diese das Fundament der Gesellschaft sei, war seit Aristoteles ein Gemeinplatz. Einer seiner Schüler, Dikaiarch, hatte eine ganze Abhandlung über die Eintracht *óμόνοια* geschrieben, die aber nicht auf uns überkommen ist. Weniger bekannt ist, daß es in einigen griechischen

chischen Staaten, zum Beispiel in Heraklea, während des 4. Jahrhunderts eine Behörde gab, die *έφορος τῆς ὁμονοίας*, das heißt „Aufseher über die Einmütigkeit“ genannt wurde. Oft habe ich mir über diesen so vielsagenden Titel Gedanken gemacht, und obwohl mir jedes öffentliche Amt zuwider ist, so hätte ich dieses doch gerne ausgeübt.

Wie alle gebildeten Römer hat sich Cicero darauf beschränkt, das, was er sieht und was ihn schmerzt, mit Ideen griechischer Herkunft zu denken, wie es schließlich uns nach zweitausend Jahren in nicht geringem Ausmaß auch noch geht. Die mangelnde Übereinstimmung zwischen dem Ausdruck, den er gebraucht und den wir gebrauchen, und der Wirklichkeit, auf die wir uns beziehen, stört durchaus nicht, wenn wir sie einmal bemerkt haben, nur nötigt sie uns, jeweils die Lücke zwischen beiden auszufüllen. Wir beklagen uns über etwas, wenn uns genau genommen etwas anderes schmerzt, wie Heine sagte: „Madame, ich habe Zahnweh im Herzen!“ So fühlt Cicero, daß ihm die Welt einstürzt, und sagt: „Es fehlt die Eintracht“, wie man hundert, zweihundert, dreihundert Jahre vorher hätte sagen können. Aber die Zwietracht seiner Zeit war recht verschieden von der früheren, sie war etwas anderes, sie war . . . unheilbar. Cicero fühlte es, spürte es, und wenn er das Wort „Eintracht“ oder das entgegengesetzte „Zwietracht“ gebrauchte, war er sich durchaus im klaren, daß er etwas anderes sagen wollte, aber er wußte nicht wie, und so gebrauchte er die alten Wörter mit Anhängseln und geistigen Vorbehalten, wie wenn wir sagen: „Ja, es ist nicht das, was ich sage, aber ich weiß schon, was ich meine!“ Beim Reden und Schreiben merken wir schließlich alle, daß wir uns nur selbst verstehen.

Cicero war nicht fähig, sich zwischen den Dingen intellektuell allein zu bewegen. Wo die Denker Griechenlands aufhören, weiß er nicht weiter und hält inne, und in der Frage der Eintracht hatte Aristoteles den Hasen nicht zu Tode gehetzt. In seiner Nikomachischen Ethik sagt uns der griechische Phi-

losoph, die politische Eintracht bestehe nicht darin, daß die Bürger über alle möglichen Dinge derselben Meinung seien. „Von politischer Eintracht kann man nur reden, wenn die Bürger in Dingen des Staates einer Meinung sind, wenn sie in bezug auf den Staat dieselben Ziele verfolgen.“ Auf den ersten Blick hat Aristoteles recht, aber nur insofern, als er den Hasen aus dem Sack läßt. Denn diese Definition ist nicht stichhaltig. Der Beweis dafür ist vor allem, daß er uns keinen Anhaltspunkt gibt, um das Mehr oder Weniger der Eintracht und der Unstimmigkeit abzuwägen. Wenn wir in gewissen Punkten der Politik uneinig sind, so können wir doch in anderen wichtigeren weiterhin einig sein. Die Zwietracht wäre nur dann rein und radikal — und umgekehrt die Eintracht —, wenn es um die letzte und grundlegende Frage im Leben des Staates geht. Und diese Frage ist nicht eine beliebige politische Frage. Sein erstes Beispiel einer politischen Angelegenheit, die zur Eintracht oder Zwietracht führen kann, bringt uns unabsichtlich auf die Spur. „Wenn also“, sagt Aristoteles, „alle im Staate der Ansicht sind, daß die Obrigkeit durch Wahl bestimmt werden muß.“ Das ist tatsächlich die entscheidende Frage. Um das zu bemerken, braucht man sie nur bei ihrem wahren und allgemeinen Namen zu nennen: die Übereinstimmung, wer befehlen soll. „Die Funktion des Befehlens und Gehorchens ist die entscheidende in jeder Gesellschaft. Herrscht in ihr Unklarheit über die Frage, wer befehlen und wer gehorchen soll, so wird auch alles übrige unsauber und verkehrt sein Selbst das persönlichste Leben des Individuums, von genialen Ausnahmen abgesehen, wird gestört und verfälscht sein.“

Die wahre Eintracht setzt eine feste und gemeinsame Glaubensgewißheit voraus in bezug auf den, der befehlen soll. Glaubengewißheit! In meiner Terminologie bezeichnet dieser Ausdruck ein wichtiges und recht präzises Thema, das ich hier nicht entwickeln kann, sondern an anderer Stelle behandeln

* Ortega y Gasset, Der Aufstand der Massen, Stuttgart 1950.

werde**. Jetzt will ich nur folgendes sagen: Eine Glaubensgewißheit ist nicht eine Idee, der wir überlegungsmäßig unsere Zustimmung geben, eine Idee, die uns überzeugt, zum Beispiel eine „wissenschaftliche Wahrheit“. Die Ideen, und besonders die „wissenschaftlichen Wahrheiten“, entstehen, nähren und halten sich in der Diskussion, sie leben von Vernunftgründen. Aber die echten Glaubensgewißheiten stellen sich uns nicht als Ideen dar. Wenn es so wäre, würden wir sie nicht glauben. Etwas glauben heißt, das es uns die Wirklichkeit selbst ist; also etwas, was wir nicht in Frage stellen, noch diskutieren, noch — genau genommen — aufrechthalten würden. Vielmehr sind es die Glaubensgewißheiten, die uns aufrechthalten, den sie stellen sich uns dar als die reine Wirklichkeit, in der wir uns „bewegen, leben und sind“.

Nun ist es aber schwerlich möglich, daß eine Glaubensgewißheit, im strengen Sinn unseres Ausdrucks, in der Form einer individuellen Glaubensgewißheit oder der einer besonderen Gruppe bestehen kann. Die Glaubensgewißheit ist, gerade weil sie nicht eine bloße Meinung, Idee oder Theorie ist, normalerweise eine kollektive Tatsache. Man glaubt normalerweise nicht auf eigene Rechnung, sondern mit den übrigen zusammen: man glaubt gemeinsam. Die Glaubensgewißheit wirkt, in unsere soziale Umgebung eingebettet, in Form einer „kollektiven Gültigkeit“, und das bedeutet, daß sie nicht von einem Individuum oder einer bestimmten Gruppe verteidigt oder gestützt zu werden braucht. Wenn es notwendig ist, daß man für eine Meinung kämpft, damit sie in der Gesellschaft Einfluß ausüben kann, und selbst wenn für sie mehr oder weniger Individuen sterben, so heißt das, daß diese Meinung noch nicht zur effektiven Glaubensgewißheit geworden ist oder nicht mehr eine solche ist. Es wird dann eine private Überzeugung sein, eine Idee, die begeistert und im Kampf für die unser Leben

** Vgl. Ortega, Ideen und Glaubensgewißheiten in „Vom Menschen als utopischem Wesen“, Stuttgart 1951.

einen Sinn gewinnt, aber nichts weiter. Die Überzeugung einer Gruppe führt keineswegs die Eintracht herbei: sie führt zur Revolution.

Man darf also die Sache nicht trivialisieren. Die wirkliche Eintracht, die letzte Grundlage jeder festen Gesellschaft, setzt voraus, daß in der Gemeinschaft eine feste, gemeinsame, unbestreitbare und praktisch auch unbestrittene Glaubensgewißheit darüber besteht, wer befehlen soll. Und das ist schrecklich! Denn wenn diese nicht besteht, ist es zwecklos, zu hoffen, daß die Gesellschaft festen Boden gewinnt. Die Ideen, selbst die großen Ideen, lassen sich improvisieren, die Glaubensgewißheiten nicht. Zweifellos waren sie früher einmal Ideen, aber es waren Ideen, die langsam von der Menge übernommen wurden und so ihren Charakter als Ideen verloren haben, um sich zu „unbestreitbaren Wirklichkeiten“ zu verfestigen.

Aber es kommt noch etwas dazu. Man wird verstehen, daß sich eine Glaubensgewißheit über eine so vielseitige und bewegliche Frage wie die, wer befehlen soll, nicht von allein bilden kann. Ich will damit sagen, daß diese Glaubensgewißheit nur denkbar ist, wenn sie sich von andern Glaubensgewißheiten herleitet, die noch wesentlicher sind und die sich auf das menschliche Leben und auf die Wirklichkeit des Universums beziehen. Das ist der zweite Fehler der aristotelischen Definition der Eintracht. Es war ein Irrtum, zu behaupten, diese bestünde nur in der Übereinstimmung oder Einmütigkeit hinsichtlich der politischen Fragen. So wenig entscheidend diese auch sein mögen, so verlangen sie doch eine Übereinstimmung auf Gebieten, die mit der Politik nichts zu tun haben, sie setzen voraus, daß man sich über das, was man hinsichtlich der Wirklichkeit der Welt glaubt, im Einklang ist. Jeder der europäischen Staaten hat jahrhundertelang in tiefer Eintracht gelebt, weil man blindlings glaubte — jeder Glaube ist blind —, „die Könige von Gottes Gnaden“ müßten befehlen. Dies aber glaubten sie, weil sie in festem gemeinsamem Glauben an die Exi-

stanz Gottes glaubten. Der Mensch stand nicht allein, allein mit seinen Ideen; er fühlte vor sich, stets gegenwärtig, eine Wirklichkeit, Gott, mit der man unbedingt rechnen mußte. Das ist eine Glaubensgewißheit: mit etwas rechnen, weil es für uns da ist. Und das ist eine Wirklichkeit: das, mit dem wir rechnen, ob wir wollen oder nicht. Als die Allgemeinheit aufhörte, an Gott zu glauben, verloren die Könige die Gnade, die sie besaßen, und der Sturmwind der Revolution fegte sie hinweg. Das Bündnis zwischen „Thron und Altar“ war also ebenso gerechtfertigt wie nutzlos.

Man erinnere sich nun an das, was ich in meinem Essay, *Geschichte als System*, sagte: „Der Mensch braucht eine neue Offenbarung. Und zwar handelt es sich immer dann um eine Offenbarung, wenn sich der Mensch in Berührung mit einer Wirklichkeit fühlt, die von ihm verschieden ist. Es kommt dabei nicht darauf an, welcher Art diese ist, wenn sie uns nur absolut als Wirklichkeit und nicht nur als eine Idee erscheint, die wir in bezug auf eine Wirklichkeit haben, als eine Vermutung oder Einbildung einer solchen. Er braucht eine neue Offenbarung, denn er verliert sich in seiner willkürlichen und unbeschränkten inneren Kabbalistik, wenn er für diese kein Gegengewicht findet in etwas, das nach echter und unerbittlicher Wirklichkeit schmeckt. Diese ist der einzige Erzieher und Lehrmeister des Menschen. Ohne ihre unerbittliche und pathetische Gegenwart gibt es wahrhaft weder Kultur noch Staat, und nicht einmal — und das ist das Schlimmste — Wirklichkeit im persönlichen Leben selbst.“

Wenn diese Wirklichkeit, das einzige, was die Menschen automatisch und von innen heraus bindet und in Grenzen hält, durch die Verflüchtigung des Glaubens verlorenginge, so bleiben im sozialen Bereich nur noch Leidenschaften. Der Hohlräum, den der Glaube zurückgelassen hat, füllt sich mit dem Gas der Leidenschaftlichkeit, die den Seelen die Illusion gewährt, sie könnten sich im Raume frei bewegen. Jeder verkün-

det, was ihm sein Vorteil oder seine Laune oder seine intellektuelle Manie eingibt; um der inneren Leere zu entfliehen und um eine Stütze zu fühlen, läuft er irgendeiner Fahne nach, die durch die Straße getragen wird. Häufig ist es die frivole und oberflächlichste Eigenliebe, die entscheidet, wofür einer Partei ergreift. Denn wenn die Gesellschaft in die Brüche gegangen ist, bleiben in ihr nur noch Parteien übrig. In solchen Zeiten fragt man jedermann, ob er „zu diesen oder zu den andern“ gehöre, ganz im Gegensatz zu dem, was in gläubigen Epochen geschieht.

Cicero wußte wohl, daß die Klassen in Rom, die politisch in Frage kamen, nicht mehr an die Institutionen und auch nicht an die Götter glaubten. Dazu brauchte er niemanden zu fragen. Denn er, der ja Pontifex war, glaubte auch nicht. Sein Buch „Über die Natur der Götter“ ist das erstaunlichste, das je ein Pontifex geschrieben hat: in ihm bemüht er sich, im ganzen Universum die Götter zu suchen, die ihm aus der Seele entwischt waren wie der Papagei aus dem Käfig.

Die Auspizien oder Religion und Nachlässigkeit

Trotzdem unternimmt Cicero einen letzten Versuch, um an das tiefe Gewissen seiner Mitbürger zu appellieren, und er schreibt dieses Buch „Über den Staat“, das ich jetzt kommentiere. Zu diesem Zweck beschwört er den Schatten des berühmtesten Römers, des Scipio Aemilianus, und läßt ihn sprechen. Noch mehr: er läßt Aemilianus seinerseits den noch älteren Schatten des anderen Scipio, des Africanus, heraufbeschwören. Infolge dieser Vermengung der beiden Schatten wird sein Buch eine phantastische Verkürzung der römischen Geschichte, wie sie am geeignetsten ist, in die Herzen seiner Zeitgenossen zu dringen. Und die Aufgabe, für die er so berühmte Schatten auf-

treten läßt, ist nichts anderes, als die erhabene Architektonik der Institutionen zu erklären, welche der Stadt, die immer in der Geschichte die Stadt schlechthin sein wird, den Triumph gebracht haben. Cicero zeigt die Wechselseitigkeiten auf, die die römische Verfassung gestaltet haben, aber gleichzeitig weist er darauf hin, daß alle diese späteren Vervollkommenungen zweit-rangig sind: das Entscheidende war der Anfangserfolg des Romulus. In der legendären Gestalt des latinischen Wölfings definiert Cicero die innerste Substanz Roms. Was ist nun die Substanz, von der das große Volk gelebt hat? Ganz einfach: die Schaffung „der beiden wichtigsten Grundlagen unseres Staates, der Auspizien und des Senats“. Nicht mehr als das, und in dieser Reihenfolge. Der Senat war die zentrale Institution der römischen Geschichte, an dessen höchstem Recht zu befehlen man in Rom nie gezweifelt hat bis zur Zeit des großen Bürgerkriegs, während dessen Cicero schrieb. Aber es überrascht uns, daß die Auspizien als etwas noch Wichtigeres als der Senat bezeichnet werden und daß sie auf diese Weise gleichsam das Innerste der Geschichte Roms darstellen sollen.

Nun sind wir, ob wir wollen oder nicht, eben doch die Enkel und Urenkel von Monsieur Homais, und es kommt uns lächerlich vor, daß die Magistrate Roms vor irgendeinem zivilen oder kriegerischen Akt die Auspizien befragen mußten und sich ganz ernsthaft damit befaßten, den Flug der Vögel, ihren Appetit oder ihre Appetitlosigkeit und die verschiedene Stimmung ihres Gesangs zu beobachten. Aber unsere Geringschätzung ist in diesem Fall nichts anderes als eine Form unserer Dummheit. Denn die große Naivität des Vorgangs, in dem der Ritus besteht, zeigt um so deutlicher, wodurch er inspiriert ist. Durch die Beachtung der Auspizien anerkennt der Mensch, daß er nicht allein ist, sondern daß es um ihn herum, man weiß nicht wo, absolute Wirklichkeiten gibt, die mehr vermögen als er und mit denen man rechnen muß. Anstatt sich einfach zu der Handlung treiben zu lassen, die ihm seine Überlegung rät, muß

der Mensch innehalten und diesen Plan dem Urteil der Götter unterbreiten. Ob dieses sich im Vogelflug oder in der Überlegung des verständigen Menschen äußert, ist nebensächlich; wesentlich ist, daß der Mensch mit dem rechnet, was jenseits seiner Sphäre ist. Dies Verhalten, das uns dazu führt, nicht leichthin zu leben, sondern uns mit Bedacht zu betrachten, mit Bedacht vor der transzendenten Wirklichkeit, ist der genaue Sinn, den das Wort *religio* für die Römer hatte, und es ist wahrhaftig der wesentliche Sinn einer jeden Religion.

Wenn der Mensch an etwas glaubt, wenn etwas für ihn unbestreitbare Wirklichkeit ist, dann wird er religiös in bezug auf sie. *Religio* kommt nicht, wie man gewöhnlich sagt, von *religare*, vom Gebundensein des Menschen an Gott. Wie so oft, ist es das Adjektiv, das uns die ursprüngliche Bedeutung des Substantivs bewahrt, und *religiosus* bedeutete „gewissenhaft“, also wer sich nicht leichtsinnig, sondern bedächtig verhält. Das Gegenteil von *religio* ist *negligentia*, Nachlässigkeit, Sorglosigkeit, Sich-nicht-Kümmern, Sich-gehen-Lassen. Gegenüber *re-lego* gibt es *nec-lego*, und *religens* (*religiosus*) steht im Gegensatz zu *negligens*.

Die Auspizien stellen für Cicero den festen und gemeinsamen Glauben im Hinblick auf das Weltall dar, der die Jahrhunderte der großen römischen Eintracht möglich gemacht hat. Sie waren daher das erste Fundament jenes Staates. Es bestand eine so enge Verbindung zwischen diesem und jenen, daß Auspizium schließlich „Herrschaft“ (*Imperium*) bedeutete. Unter den Auspizien von jemandem stehen, hieß, unter seinem Befehl stehen. Und umgekehrt hatte das Wort „*augurium*“ (von dem unser Wort *agüero* Vorbedeutung kommt, sowie *bonheur* und *malheur*) nur Vermehrung, Wachstum, Unternehmung bedeutet. Davon leiten sich *auctoritas* und *augustus* ab. Nun wurde aber *augurium* mit *auspicium* verwechselt und bedeutete schließlich Vorzeichen. Die Begriffe des Glaubens und des Staates durchdringen einander. In der Politik gibt es Epochen

der Religion und solche der Nachlässigkeit, des Bedachten und der Unbedachtsamkeit, der Gewissenhaftigkeit und der Frivolidät.

Aber was konnte in Rom geschehen, als eine feste und gemeinsame Glaubensgewißheit darüber fehlte, wer befehlen sollte? Die Gesellschaft fordert mechanisch eine Befehlsgewalt, und wenn man nicht weiß, wer befehlen soll, verzichtet sie auf eine eigentliche Institution und sucht einen Ausweg.

Cicero hat einen schwachen Plan, in den er selbst nicht viel Vertrauen setzt; er legt ihn in seinem Buche dar. Und dieser Plan Ciceros wird einige Jahre später von Augustus verwirklicht, natürlich ohne Cicero recht zu geben. Dieser Plan war . . . das römische Imperium — ein Ausweg, der berühmteste Ausweg.

„Libertas“

Cicero bemerkt nicht nur, daß die römische Eintracht in den letzten Zügen liegt, sondern auch, daß die Freiheit untergeht. In den Büchern und Briefen aus seiner letzten Zeit taucht das Wort „libertas“ in jedem Abschnitt auf, wie ein hartnäckiges Gespenst, und es klingt wie ein Seufzer oder Heimweh. Mit diesem Wort sagt Cicero einer ganzen Lebensform Lebewohl, und zwar nicht nur einer Form seines persönlichen Lebens, sondern des Lebens seines Volkes. Diesen subjektiven, lyrischen und letzten Sinn, den das Wort für ihn hat, also das, was er wirklich damit sagen will, müssen wir jetzt zu erfassen suchen.

Die Utopie „Gesellschaft“

Vor allem müssen wir uns von der Bedeutung frei machen, die man ihm im letzten Jahrhundert zu geben pflegte. Die „*libertas*“ Ciceros ist nicht die Freiheit des Liberalismus. Oft und seit vielen Jahren protestiere ich gegen die Verengung der Idee der Freiheit, wie sie die liberale Doktrin und Propaganda veranlaßt haben. Vor allem ärgerte mich die Behauptung des Liberalismus, er sei der Entdecker der Freiheit und er allein habe sie verwirklicht. Damit verkennt man nämlich, daß die normale Tatsache der europäischen Geschichte gegenüber der orientalischen das Leben als Freiheit gewesen ist. Jeder, der sich ein wenig ernsthaft mit der Vergangenheit des Abendlandes befaßt hat, ist auf diese offenkundige Tatsache gestoßen. Wer das verstehen will, braucht sich nicht in lange Studien zu vertiefen; es genügt, wenn er ein so einfaches, kurzes und repräsentatives Buch liest wie die „Geschichte der europäischen Zivilisation“ von Guizot, eine Vorlesung, die der Verfasser 1820, als er noch sehr jung war, gehalten hat. Dabei konnte Guizot die späteren Forschungen nicht verwerten, besonders die der letzten fünfzig Jahre, die deutlich offenbaren, daß alles, was in der Vergangenheit Europas einen entschieden liberalen oder antiliberalen Charakter hat, entweder ein neues soziales Phänomen war, das sich nicht vermeiden ließ und dem man bald gesteuert hat, oder umgekehrt ein Überbleibsel des römischen Imperiums, das gezwungenermaßen nur langsam ausgeschaltet werden konnte. Wie bekannt, hat sich herausgestellt, daß jeder Zug des Mittelalters, der uns despotisch oder herabwürdigend erschien, wie zum Beispiel die Leibeigenschaft, sein Entstehen dem römischen Imperium

Aber sei dem nun so oder nicht — es ist unbestreitbar, daß die römische „*libertas*“ praktisch nichts mit dem Liberalismus unserer Großväter zu tun hat. Dieser großväterliche Liberalismus tauschte die große Idee des Lebens als Freiheit für einige

ganz bestimmte Freiheiten im Plural ein, die er über jede historische Dimension hinaus übertrieb, indem er sie in theologische Wesenheiten umwandelte. Es fanden sich bei jener Bewegung gewisse Züge außermenschlicher Zartheit — zum Beispiel der utopische Wunsch, die Minderheiten zu respektieren —, aber diesem Bedürfnis, das Niedliche zu verkünden und zu verteidigen, entsprach nicht die gebührende Aufmerksamkeit gegenüber dem wesensmäßig Häßlichen an den sozialen Notwendigkeiten. Denn das war von Anfang an der Fehler des Liberalismus: zu glauben, die Gesellschaft an sich sei eine niedliche Angelegenheit, die so hübsch läuft wie ein Schweizer Uhrchen. Heute büßen wir mit den entsetzlichsten Qualen diesen Irrtum unserer Großväter und das Vergnügen, mit dem sie sich einem entzückenden und unverantwortlichen Liberalismus ergaben. Es wird in der Welt so lange keine gesunden Verhältnisse im öffentlichen Leben geben, bis man eines Tages klar erkennt, daß die Gesellschaft nicht etwas Niedliches, sondern ganz im Gegenteil etwas Furchtbare ist. Sie ist unbedingte Voraussetzung dafür, daß der Mensch Mensch sein kann, aber zugleich seine wahre Hölle. Ich weiß nicht, ob es jenseits der letzten Dinge noch eine gibt, aber daß es eine Hölle auf dieser Welt gibt, die Gesellschaft, ist unzweifelhaft. Mit den Freuden, die sie in sich birgt, fesselt sie uns, um uns um so mehr und besser quälen zu können. Es würde jetzt zu weit führen, zu erklären, wieso und warum es so ist, aber eine Ahnung davon kann man bekommen, wenn man nur den zweideutigen und utopischen Sinn des Wortes „Gesellschaft“ selbst betrachtet, mit dem wir die Gruppen des Zusammenlebens unter Menschen bezeichnen. Die Tatsache des Zusammenlebens pflegt man zu erklären, indem man sagt, der Mensch sei von Natur gesellig oder sozial. Diese Erklärung ist des Molièreschen Arztes würdig, aber wir wollen sie nicht diskutieren, sondern annehmen, daß die Menschen bis zu einem gewissen Grade gesellig sind, daß sie gewisse soziale Impulse haben, da es ja sonst kein Zusammenle-

ben gäbe. Aber wenn eine Soziologie, nachdem sie dies angenommen hat, nicht sofort auch feststellt, und zwar mit derselben Energie und derselben Betonung, daß die Menschen auch ungesellig, daß sie voller antisozialer Impulse sind, dann versperrt sie sich den Weg zum wahrhaften Verständnis der dauernden Tragödie, die das Zusammenleben der Menschen bedeutet. Wir wollen also festhalten, daß in jeder Gemeinschaft von Menschen ebenso soziale wie antisoziale Kräfte am Werk sind. Ist es dann nicht eine Verfälschung der Tatsachen, die unser Verständnis *a limine* trübt, wenn wir diese Wirklichkeit gleich „Gesellschaft“ nennen? Warum vergißt man in dem Wort die antisoziale Komponente? Wir brauchten das nur zu tun und wir würden schon etwas bemerken, was die Evidenz selbst ist, nämlich, daß keine Gesellschaft je eine solche „Gesellschaft“ ist noch gewesen ist. Oder anders ausgedrückt: es gibt wohl die Tatsache, daß die Menschen zusammenleben, aber dieses Zusammenleben ist nie effektiv Gesellschaft; es ist einfach der Versuch oder die mehr oder weniger heftige Bemühung, es zu werden, wenn es nicht das genaue Gegenteil ist: Zersetzung und Auflösung einer zuvor erreichten relativen Gesellschaftsbildung. Die Gesellschaft ist ebenso wesensmäßig der Ort der Gesellschaftlichkeit wie der Ort der entsetzlichsten Ungesellschaftlichkeit, und das Verbrechertum ist in ihr nicht weniger normal als die Wohltätigkeit. Das Höchste, was sich hat erreichen lassen, ist, daß die hauptsächlichsten Mächte des Verbrechens vorübergehend unterworfen und unterdrückt werden; in Wahrheit aber halten sie sich nur im Untergrund des sozialen Organismus verborgen, stets bereit, wieder *de profundis* hervorzubrechen. Man sage daher auch nicht, die Gesellschaft sei der Triumph der sozialen Kräfte über die antisozialen. Diesen Triumph hat es nie gegeben. Das einzige, was es gibt und was zu sehen ist, ist der dauernde Kampf zwischen den zwei Mächten und das Auf und Nieder, wie es bei jedem Kampfe der Fall ist. Wenn wir von dem zufriedenstellenden

Zustand einer Gesellschaft oder von einer guten Epoche in ihrer Entwicklung sprechen, so denke man immer daran, daß dies nur relativ zu verstehen ist. Denn diesen zufriedenstellenden Zustand gibt es nicht und hat es nicht gegeben, noch ist jemals etwas auf die Gesellschaft Bezugliches gut gewesen in dem Sinn, wie wir von einem guten Bild, einer guten Idee, einem guten Charakter, einer guten Tat sprechen können. Und zwar ist es so, daß wir es nicht einmal bemerken, so sehr sind wir daran gewöhnt, und eine Politik erscheint uns schon ausgezeichnet, wenn sie nicht geradezu miserabel ist, so wie es Sokrates im Gefängnis als Vergnügen bezeichnete, als man ihm die Fußseisen von den Knöcheln abnahm. Alle Vorsicht, alle Wachsamkeit ist zu gering, um zu erreichen, daß bis zu einem gewissen Grad die sozialen Kräfte und Formen über die antisozialen triumphieren. Der Liberalismus hingegen glaubte, man brauche gar nichts zu machen, sondern im Gegenteil *laisser faire, laisser passer*. Er dachte, der Gesellschaft gegenüber müsse man nur eines tun: sie in Ruhe lassen. Das nannte er liberale Politik, und darin bestand sein -ismus. Denn in der Politik ist der -ismus fast immer Paroxysmus, Einseitigkeit, Monomanie.

Er glaubte, die Gesellschaft regle sich auf wunderbare Weise selbst wie ein gesunder Organismus. Natürlich gelingt es ihr, wenn nicht immer, so doch mit größter Häufigkeit, sich zu regeln, aber nicht wunderbar, nicht spontan, wie der Liberalismus annahm, sondern kümmerlich, und zwar dadurch, daß der größte Teil der positiv sozialen Kräfte sich der traurigen Aufgabe widmet, dem antisozialen Rest der sogenannten Gesellschaft eine Ordnung aufzuzwingen. Diese Aufgabe, die aus vielen Gründen schrecklich, aber unbedingt notwendig ist, heißt Herrschaft und ihr Gebiet Staat. In seinem Buch „Über die Gesetze“ stellt Cicero in feierlicher Form fest, daß ohne Herrschaft oder *Imperium* weder ein einfaches Haus, noch eine Stadt, noch ein Volk, noch das Menschengeschlecht selbst be-

stehen kann. Nun sind aber Herrschaft und folglich auch der Staat immer in letzter Instanz Zwang, der in besseren Zeiten geringer, in sozialen Krisen aber schrecklich ist. Der süßliche Liberalismus war wie eine intellektuelle Marmelade; er hat nie klar zu sehen vermocht, was es mit der grausamen Tatsache auf sich hat, die der Staat ist, dieser Notwendigkeit, die jeder „Gesellschaft“ angeboren ist. Hegel, im entgegengesetzten Extrem, vergötlicht ihn mit einem unvernünftigen Mystizismus. Warum erfüllt man nicht die erste Pflicht der Intelligenz und nimmt zunächst einmal die Dinge, wie sie sich zeigen, ohne ihnen etwas zu nehmen oder hinzuzufügen? Was sich in diesem Falle zeigt, ist, daß die sogenannten Gesellschaften ohne Ausübung der Herrschaft, ohne die Energie des Staates unmöglich sind, daß aber gleichzeitig, da diese Ausübung Zwang und noch Schlimmeres bedeutet, was aufzuzählen zu langwierig wäre, „jede Mitwirkung an der Herrschaft von Grund auf erniedrigend ist“, wie Auguste Comte sagt, dessen Politik autoritär war. Soviel ich weiß, ist diese glänzende Formulierung, die ganz gelegentlich und unvermittelt geäußert wurde, bis jetzt noch nicht gewürdigt worden. Was soll aber aus dieser Wirklichkeit, die wir Gesellschaft nennen, werden, wenn es zu ihrer Existenz erforderlich ist, daß die wirklich positiven sozialen Kräfte sich in der Ausübung einer erniedrigenden Aufgabe verbrauchen, durch deren Übernahme sie ihr hohes Verantwortungsgefühl beweisen? Die Feststellung dieser ganz elementaren und grundlegenden Tatsache ist das Prolegomenon jeder künftigen Soziologie. Offenbar kommen wir mit den Ideen über die Gesellschaft, die wir empfangen haben, nicht weiter; wir müssen uns von ihnen frei machen und die Dinge selbst mit neuen Augen gelassen und mitleidslos betrachten.

Mit diesem ganzen „*ex abrupto*“ glaube ich noch nicht gesagt zu haben, was über den Liberalismus zu sagen ist. Dabei ist das Thema äußerst verlockend. Denn jene Richtung hat ihr Ende gefunden, ohne daß ihr jemand einen würdigen Nekrolog

gewidmet hätte. Wir werden noch sehen, daß die Theorie des Liberalismus auch manchen Vorzug hatte, über den später in diesem Essay noch zu sprechen sein wird. Aber ich hatte mir etwas anderes vorgenommen. Ich spreche wohl von der berühmtesten Gesellschaft, von der uns die Geschichte berichtet, dem römischen Imperium; und wie fruchtbar seine mittelbaren Wirkungen auch gewesen sind, so ist doch auch diese Gesellschaft als Gesellschaft ein so schreckliches und entsetzliches, im höchsten Sinne absurdes Phänomen, das vollkommen unverständlich erscheinen würde, wenn man sich ihm mit der rosigen Brille des Optimismus hinsichtlich des Wesens des menschlichen Zusammenlebens näherte. Ob wir über die guten Zeiten Roms sprechen oder über seine schlimmen Tage, jedenfalls empfiehlt es sich, dieses *ex abrupto* in Erinnerung zu bewahren.

„Libertas“ und Freiheiten

Ich wollte eigentlich etwas viel Einfacheres sagen. Ich wollte einfach sagen, daß die römische „libertas“ wesentlich in der Einzahl und als Ganzes verstanden werden muß, während der Liberalismus die Freiheit in eine Vielheit von bestimmten Freiheiten aufteilt, das heißt, daß er den Menschen nur dann für politisch frei hält, wenn sich dieser in ganz bestimmten und ein für allemal festgelegten Dimensionen des Lebens nach seinem Gutdünken betragen kann. Das ist aber ein Irrtum. Prinzipiell gibt es nicht eine einzige bestimmte Freiheit, auf die der Mensch nicht verzichten und sich dabei doch frei fühlen kann. Das klarste Beispiel für das, was ich sagen will, sehen wir in der prosaischsten Freiheit, die aber chronologisch die erste war, für die der Liberalismus Ende des 18. Jahrhunderts eintrat, die für alle übrigen die Richtschnur abgab und zum Ausbau der

liberalen Doktrin führte. Denn man soll nicht vergessen, wie die Dinge lagen, und es ist eine Tatsache, daß der Liberalismus *sensu stricto* damit begann, die Vertragsfreiheit, die Handelsfreiheit zu proklamieren. Die europäische Wirtschaft war an dem Punkt angelangt, da sich der Kapitalismus fähig fühlte, seine größte Expansion einzuleiten. Kapitalismus ist Produktionswirtschaft: von Natur aus entspricht ihm eine unbegrenzte Produktion. Aber diese setzt auch einen unbegrenzten Markt voraus. Diesen praktisch unendlichen Markt fanden die Nationen vor, die sich zuerst auf die Großindustrie verlegten. Bei einem Markt, der unaufhörlich wächst, stören sich die Produzenten nicht ernstlich. Es ist also nichts dagegen einzuwenden, wenn sie in voller Freiheit wirken. Aber es vergingen nicht viele Jahrzehnte, und die Lage änderte sich. Man hat den Einfluß übertrieben, den die Arbeiterbewegung und die Fesseln, die der Staat unter ihrem Druck den Produzenten auferlegte, auf die fortschreitende Einschränkung der wirtschaftlichen Freiheit ausgeübt haben. Entscheidender als all dies war die spontane innere Entwicklung des Kapitalismus, der Industrien schuf (und dazu gehören auch die neuen Formen der Landwirtschaft) in Gegenden, die vorher reine Absatzgebiete waren. So war der Markt bald nicht mehr unbegrenzt, und obwohl das Gesamtvolumen dauernd wächst, so wächst die Produktion doch noch schneller und verringert so die Absatzmöglichkeiten von Tag zu Tag. Auf den immer kleiner werdenden Märkten stoßen die Produzenten aufeinander, stören sich, und so wird die wirtschaftliche Freiheit unmöglich. Nicht unmöglich infolge der feindlichen Einstellung anderer Menschen, sondern weil es sich aus den Dingen materiell von selbst ergibt. Es ist schließlich dasselbe wie im Straßenverkehr. Selbst in den Zeiten schlimmster Tyrannie erfreute sich der europäische Mensch der Freiheit, durch die Straßen zu gehen, wenigstens bis zum Abendläuten. Aber vor kurzem mußten wir auf diese Freiheit wieder verzichten, weil die übergroße Menge von Fahrzeugen

und Fußgängern den freien Verkehr unmöglich mache, und nun muß ein staatlich bestellter Wächter mit magischem Szep- ter und hieratischen Gesten ägyptischen Stils unser Gehen und Stehen regeln. Der Leser würde nicht so unbedingt lächeln, wenn er mit der Geschichte des menschlichen Verkehrs etwas vertrauter wäre, mit den Ängsten und Kämpfen, die er verursacht hat, und wenn ich Raum genug hätte, um hier die streng vorgeschriebenen Linien aufzuzeichnen, denen heute noch der afrikanische Bantuneger folgen muß, um sich je nach Alter, Geschlecht und Stand zwischen den vierzehn Hütten seines Dorfes zu bewegen.

Meine These ist folgende: Es gibt keine konkrete Freiheit, die die Umstände nicht eines Tages materiell unmöglich machen könnten; aber die Annulierung einer Freiheit aus materiellen Gründen erweckt in uns nicht das Gefühl, in unserem Freisein eingeengt zu sein.

Umgekehrt werden eines Tages Dimensionen des Lebens in den Bereich der Befreiung kommen, in denen der Mensch bis jetzt noch nicht frei sein konnte, und einige Freiheiten, die im 19. Jahrhundert so wichtig waren, werden ihn im Laufe der Zeit nicht mehr interessieren. Die menschliche Freiheit — es handelt sich hier nur um die politische — ist also nicht an eine bestimmte Form gebunden. Sogar die liberalen Verfassungen sahen sich gezwungen, dies anzuerkennen, indem sie die mögliche Aufhebung aller Freiheiten unter gewissen — vorübergehenden — Umständen festlegten. Aber diese Umstände, die in einer bestimmten Etappe der Geschichte Ausnahmen waren, können in anderen Zeiten das Normale sein.

Nein, nein: die Frage des Lebens als Freiheit ist tiefer und ernster als die Frage dieser oder jener Freiheiten. Wenn sich der Leser mit etwas Geduld wappnet und mir folgt, so wird er es sehen. In Wirklichkeit könnte dieser Essay über das römische Imperium auch heißen: Leben als Freiheit und Leben als Anpassung.

Könige, juridisches Gestein und ein paar Manien

Der vorhergehende Exkurs war unumgänglich, um den Begriff des „Lebens als Freiheit“ vorzubereiten, der sich auf dem semantischen Grund des ciceronischen Wortes „*libertas*“ bewegt. Wir mußten uns von den „Freiheiten“ befreien, in denen das 19. Jahrhundert mit großer Vermessenheit und Verblendung die ganze Freiheit an sich reißen wollte, indem es sie der früheren europäischen Geschichte absprach. Jetzt können wir in zwei großen einheitlichen Blicken die europäische Freiheit und die römische Freiheit einander gegenüberstellen.

Denn zwischen beiden besteht ein Unterschied. Für Cicero wie für jeden Römer hatte das Wort „*libertas*“ in bezug auf die Politik eine sehr präzise, aber ausschließlich negative Hauptbedeutung. Nämlich: staatliches Leben ohne Könige. Aus verschiedenen Gründen ist es für uns Europäer und Amerikaner heute nicht leicht, den angeborenen Haß des Römers auf das Königtum zu verstehen. Europa hat fast seine ganze Geschichte unter der rauen oder schwachen Hand von Männern gelebt, die eine Krone trugen; es verdankt ihnen einige glückliche Stunden, und als es sich entschloß, sie beiseite zu schieben, geschah dies ohne Haß, wie man ein altes Möbelstück auf die Dachkammer abschiebt. Es ist nicht einmal leicht zu glauben, daß Frankreich den gutmütigen Ludwig XVI. haßte. Es haßte anderes, vieles. Die Französische Revolution war der große Tag der großen Ressentiments. Auf jeden Fall hat kein anderes europäisches Volk wirklich die Könige gehaßt, die es vertrieben hat. Amerika hingegen hat sie nie gekannt; für Amerika sind die Könige fernstehende Gestalten, sagenhafte Märchen- oder Ballettfiguren, und es hat mit ihnen gespielt. Der König ist für den Amerikaner eine unwahrscheinliche Figur der Belustigung wie das Schnabeltier.

Dagegen ist es überraschend, wie sehr das römische Volk durch die Jahrhunderte hindurch seinen Haß auf die Könige

frisch und unversehrt bewahrt hat. Genau genommen hat es ihn nie verloren, und dieser unzerstörbare Haß auf das Königtum ist eine der ständigen Komponenten der seltsamen Regierungsform, die das Kaisertum gewesen ist. Die Wurzeln eines solchen Antimonarchismus sind zahlreich, und es fehlt mir hier der Raum, sie alle aufzuzeichnen. Aber es besteht kein Zweifel darüber, daß die wichtigste die Leidenschaft jenes Volkes für das Gesetz war. Rom repräsentiert bekanntlich in der Geschichte den Geist des Rechts. Aber wenn man auch noch soviel darüber gesagt hat, was für den Römer das Recht war, so hat man immer noch nicht genügend gesagt. Wir verstehen ohne allzugroße Mühe, daß sich ein Volk für den Erfolg, für die Herrschaft, für den Reichtum, für Vergnügen, ja sogar, wie Athen, für die Literatur begeistern kann; aber daß ein Volk das Recht zu seiner Hauptleidenschaft macht, verstehen wir nicht, vielleicht weil wir nicht recht verstehen, was das Recht ist, da wir in einer Zeit geboren sind, die alles Recht mit einem außer-juridischen Maßstab, genannt Gerechtigkeit, zermalmt hat und dummerweise glaubt, das Recht sei Recht, weil es richtig ist, während der echte Römer umgekehrt dachte, daß das Richtige richtig sei, weil es Recht ist. Wäre es nicht der Mühe wert, daß wir ein andermal ein wenig darüber sprächen? Denn jetzt sind wir in Eile und können uns nicht aufhalten.

Das Recht setzt die Verzweiflung am Menschlichen voraus. Wenn die Menschen so weit sind, daß sie gegenseitig ihrer eigenen Menschlichkeit mißtrauen, dann versuchen sie, etwas vorsätzlich Unmenschliches zwischen sich einzuschalten, um miteinander verkehren und handeln zu können: das Gesetz. Der Mensch, der zur Zeit des Augustus am reinsten und klarsten den alten römischen Geist zu bewahren wußte, vielleicht weil er verstand, im geheimen zu leben und ohne Aufhebens von sich zu machen, der große Titus Livius sagt (11,3): „*Leges rem surdam, inexorabilem esse, nihil laxamenti neque veniae habere, si modum excesseris.*“ „Das Gesetz ist taub und un-

bittlich, und es läßt sich auch vor der geringsten Übertretung nicht erweichen und nicht mildern.“ Ist diese Definition des Gesetzes nicht wunderbar? Allerdings sind seine Attribute damit dieselben wie die des Steines. Das Gesetz ist unerbittlich und hart wie ein Gestein. Es gleicht mehr dem Eisen als dem Fleisch. Deshalb sind alle Menschen vor ihm gleich. Das Gesetz kann die größten Verschiedenheiten in Rang, Stand und Pflichten festlegen, aber all dies geht doch vom Gesetz aus, und keiner, selbst nicht der Meistprivilegierte, wird dem Gebote näher oder ferner stehen als irgendein anderer. In der Monarchie ist es umgekehrt: die Untertanen stehen unter dem Gesetz, aber der Monarch ist selbst Gesetz, und die gesetzliche Vorschrift wird durch den Willen eines einzelnen ersetzt. Ein Volk, das dem Recht gegenüber überempfindlich ist, muß so etwas rasend machen.

Aber diese negative Bedeutung der „*libertas*“: staatliches Leben ohne Könige, hat selbstverständlich auch ihre positive Seite, nämlich: staatliches Leben nach den republikanischen und traditionellen Institutionen Roms. Das ist das Zweite und schon Wesentlichere, was Cicero sagen wollte, wenn er dieses Wort gebrauchte. Cicero fühlte sich also frei, wenn ihm von der Obrigkeit entsprechend den Gesetzen, die die römische Vergangenheit bis damals festgelegt hatte, befohlen wurde. Dabei hatten diese Gesetze nie eine der Freiheiten bewilligt, die der zeitgenössische europäische Liberalismus verkündet hat, ja, nicht einmal eine ähnliche. *Die politische Verfassung Roms war nie „liberal“*. Und trotzdem fühlte sich Cicero unter ihr frei, und als man sie ihm nahm, hörte er, in seiner Villa in Tusculum zusammengekauert wie ein verwundeter Hund, nicht auf zu klagen: *Libertas, libertas!*

Hier sieht man am deutlichsten den Unterschied zwischen der römischen und der europäischen Freiheit, das heißt eben der Freiheit, die zu jeder normalen Zeit der abendländischen Vergangenheit in Geltung war. Denn jetzt erkennt man, was

der zeitgenössische Liberalismus an ewiger europäischer Tradition in sich birgt. Seine übertriebenen und übertreibenden „Freiheiten“ sind ein Irrtum; seine Lehre von der Gesellschaft als einem sich automatisch selbst regelnden Organismus ist eine süße Träumerei, aber im Liberalismus kommt ein dauerndes Prinzip der europäischen politischen Inspiration zu monomanischem und daher übertriebenem Ausdruck. Ihm gegenüber steht die Manie des Römers gegen die Könige, das heißt seine Überempfindlichkeit gegenüber dem, der befehlen soll. Es gibt aber nichts Besseres, als unter Maniatikern zu verkehren, um wieder zur Vernunft zu kommen und die Dinge klar zu sehen.

Gegenüber der unumgänglichen Tatsache der politischen Macht, die der Mensch, mag er wollen oder nicht, schon bei seiner Geburt vorfindet wie die Schwere seines Körpers und den Hunger seines Magens, müssen wir uns jetzt mit einer dieser beiden vollkommen verschiedenen Fragen befassen: einmal, wer es sein soll, der uns befehlt, dann aber, in welchem Umfange man uns befehlen soll oder nicht, gleichgültig wer es sei. Das erste ist die Frage nach dem Subjekt der politischen Macht, das andere ist die Frage nach den Grenzen der politischen Macht.

Die beständige Überempfindlichkeit des Europäers bis in die letzten Jahre betraf die letzte Frage. Es kam ihm weniger darauf an, wer ihm gebot — ob König, Kaiser, Parlament, allgemeines Wahlrecht —, als darauf, die Grenzen dieser Herrschaft sicherzustellen. Der wesentliche Liberalismus ist keine Doktrin hinsichtlich des Trägers der politischen Gewalt, sondern hinsichtlich seiner Beschränkungen. Diese Beschränkungen oder Freiheiten waren je nach den Zeiten verschieden. Ihre ältesten Namen waren „Franchise“ und „Privilegien“. Der Europäer hat es nie geduldet, daß die staatliche Gewalt seine ganze Person umfaßte: das Gesetz selbst mußte einen privaten Raum abgrenzen, wo jene nichts zu suchen hatte. Daher kommt

unser Wort Privileg, in dem sich für einen Römer zwei unvereinbare Dinge verbanden, und war so, daß die römische Bedeutung des Wortes der unsrigen genau entgegengesetzt ist: Gesetz *gegen* ein Individuum. Auch in dieser Bedeutung ist es Cicero unheimlich; unsere Vorfahren, sagt er, haben das nie geduldet. Gibt es etwas Ungerechteres als das Privileg, das Vorrecht? Ist es nicht gerade die Stärke des Gesetzes, daß es eine Anordnung ist, die für alle festgesetzt ist?

Für die Römer dagegen hat die staatliche Macht keine Grenzen, der Römer ist „totalitär“. Er versteht überhaupt nicht, was ein Individuum abseits der Gemeinschaft, der er angehört, sein kann. Der Mensch ist seiner Ansicht nach nur Mensch als Glied einer Stadt. Diese ist vor ihm da. Die Stadt ist nicht eine Summe von Individuen, sondern eine legal gebildete Körperschaft mit ihrer ausschließlich kollektiven Struktur. Das Individuum existiert politisch nur und handelt nur durch die staatlichen Organe: Kurie, Tribus, Zenturie. Als Individuum und unmittelbar kann es nichts tun.

Die Vorstellung von der Welt und dem menschlichen Leben, die das Dasein des Römers orientierte, ließ ihn zwangsläufig so denken. Leben war für ihn nicht eine rein menschliche Aufgabe: es war ein Zusammenleben mit den Göttern, die vor allem Götter der Gemeinschaft sind. Das römische Individuum konnte sich nicht direkt an sie wenden: es gab keine „Freiheit des Gebets“. Die Stadt hatte ihre Behörden, und die Aufgabe einer derselben war es gerade, mit den Göttern nach vorbestimmten Riten zu verkehren. Daraus ergibt sich alles übrige. Das Individuum konnte nicht zum Volk sprechen. Diese Tätigkeit war das ausdrückliche Attribut gewisser Behörden. Es gab also keine „Freiheit der Rede“. Daß ein Privatmann sich einfach ans Volk wandte, war die revolutionärste und verbrecherischste Handlungsweise, die sich der Römer denken konnte. Wenn sich also Cicero darüber beklagt, es gebe keine *libera oratio*, keine Freiheit der Rede, darf man nicht an etwas Ähnli-

ches wie unsere Redefreiheit denken. Auch Tiberius beliebt es, in den ersten Jahren seiner Herrschaft im Senat zu sagen: „Die Rede und das Denken sollen in einem Staate frei sein.“ Beide beziehen sich aber auf die Redefreiheit der Magistrate und Senatoren. Die Freiheiten kamen also nicht den Individuen zu, sondern waren Attribute der Herrschaft als solcher. Daher fordert Cicero in seinem Buch „Über den Staat“ angesichts der Tatsache, daß man die Komödienschreiber auf der Bühne Unverschämtheiten vorbringen läßt, das Einschreiten der staatlichen Macht und bezeigt ganz energisch eine Entrüstung, der wir Beifall spenden, wenn wir nicht mit der „Freiheit der Unverschämtheit“ sympathisieren, dem Nachschlüssel, mit dem die Intellektuellen ohne Talent, das heißt ohne eigenen Schlüssel, ihre Ziele zu erreichen suchen. Eine Analyse der gesunden Institution, wie sie die römische Familie war, würde uns zeigen, wie auch hier keine private Freiheit existierte, eine Abgrenzung und Schranke für die staatliche Macht, die den Quinten wie eine Art *Indian Reservation* erschienen wäre.

Angesichts dieser beiden verschiedenen Landschaften der Freiheit merken wir wohl, daß es sich um zwei Stile derselben handelt, zwei Abarten der gemeinsamen Gattung „Leben als Freiheit“. Denn wie es ein Irrtum war, die europäische Freiheit auf die Freiheiten des Liberalismus zu beschränken, so ist es ein Irrtum, das „Leben als Freiheit“ auf die besondere Form zu beschränken, die es in Europa angenommen hat. Auf diese Weise wird der Begriff des „Lebens als Freiheit“ von all dem gereinigt, was ihm nicht wesentlich ist, und auf seinen tiefsten, aber entscheidenden Wert beschränkt, so daß er nun verstanden werden kann und wir uns der wahrhaft gewaltigen Veränderung bewußt werden, die das Leben des Römers erfuhr, als diese höchste Substanz der Freiheit verschwand und Leben nicht mehr Freisein bedeutete — auf diese oder jene Art —, sondern etwas radikal Verschiedenes. Und was war das?

Leben als Freiheit und Leben als Anpassung

Die europäische und die römische Freiheit erschienen uns wie zwei Profile von einer gewissen Ähnlichkeit, von denen aber doch jedes ein anderes Gesicht aufweist. Der europäischen Freiheit war immer darum zu tun, der öffentlichen Gewalt Grenzen zu setzen und zu verhindern, daß sie vollkommen in die individuelle Sphäre der Person eindringe. Die römische Freiheit dagegen ist mehr bestrebt, Sicherungen zu treffen, daß nicht eine individuelle Person herrsche, sondern das gemeinsam von den Bürgern aufgestellte Gesetz. Letzteres ist das, was für Cicero die traditionellen republikanischen Freiheiten Roms darstellten, und innerhalb dieser zu leben, nannte er „*libertas*“. Da uns dies zunächst nicht genügen würde, um uns politisch „frei“ zu fühlen, müssen wir Cicero gegenüber eine der beiden Haltungen annehmen: entweder erklären wir willkürlich, daß es kein anderes freies politisches Leben gibt als das besondere, dem wir den Vorzug geben, und verweigern den Römern mit lächerlichem Dogmatismus das Recht, sich während der besten Jahrhunderte ihrer Geschichte frei gefühlt zu haben, oder wir anerkennen umgekehrt, daß Leben als Freiheit — im politischen Sinn — jedes Leben ist, das die Menschen innerhalb der von ihnen gewollten Institutionen leben, mögen diese sein, wie sie wollen. In diesem Falle wäre unsere alte „*liberale*“ Freiheit Freiheit, nicht weil sie „*liberal*“ war, sondern weil sie die Form der staatlichen Macht war, die von der politischen Inspiration des Abendlandes gewollt war. Die Frage läuft also nun darauf hinaus, was es ist, eine Institution zu wollen oder nicht.

Theorem

Denn der Leser hat, ebenso wie ich, im ersten Augenblick gedacht, daß sich Cicero in dem alten Gerüst der traditionellen

Institutionen frei fühle, einfach weil sie alt waren, weil er an sie gewöhnt war. Der Mensch gewöhnt sich an alles, und in der Gewohnheit paßt er sich an, macht sich's bequem, ruht sich aus und findet Gefallen daran. Aber Cicero war zwar konservativ, aber keineswegs ein Traditionalist und kein . . . Gewohnheitsmensch. Erstens waren diese Institutionen, die er unter der Bezeichnung „*libertas*“ zusammenfaßte, keine unveränderliche und dauernde Erscheinung im Laufe der römischen Geschichte. Im Gegenteil, sie waren nach und nach, wie es die Umstände erforderten, entstanden. Und nachdem sie einmal da waren, hatten sie dauernd Veränderungen erfahren, die ihre ursprüngliche Physiognomie vollkommen verwandelten. Zweitens will ja Cicero gerade mit seinem Buch „Über den Staat“, das in einer Zeit scheinbarer und relativer politischer Ruhe entstanden ist — zwischen 54 und 52 — den Boden für eine entscheidende Verfassungsreform bereiten, deren Annahme ihn größte Mühe kosten konnte, die aber seiner Auffassung nach die Fortführung des republikanischen Verfassungstorsos ermöglichen sollte. Wir dürfen also nicht sagen, „frei sein“ bedeute für Cicero soviel wie Gewohntsein und Einwurzelung gewisser bürgerlicher Formen in das Leben eines Volkes. Auch genügt es, genau genommen, nicht, eine Institution lange Zeit hindurch starr beizubehalten, um diese Eingewöhnung oder volle Anpassung prompt zu erreichen. Der deutlichste Beweis hierfür ist das römische Imperium selbst, das fünf Jahrhunderte dauerte — ebensolang wie die Republik —, ohne daß man sagen könnte, die Römer hätten sich daran gewöhnt. Rom lebte in der Kaiserzeit in dauernder Unruhe, ohne heute zu wissen, wie morgen die Institution der öffentlichen Gewalt sein werde. Es waren eher die unterworfenen Völker, die sich an das Imperium gewöhnten, und zwar so sehr, daß sie — wie wir sehen werden — schließlich an seine Ewigkeit glaubten, an die *Roma Aeterna*, und sich erst im 16. Jahrhundert entschließen konnten, die

Wirklichkeit oder wenigstens die Idee des Imperium *ad acta* zu legen.

Folglich ist sich frei fühlen, weil man innerhalb der bevorzugten Institutionen lebt, eine menschliche Wirklichkeit oder eine Seite davon, die recht verschieden ist von der einfachen Gewöhnung. Es handelt sich dabei um folgendes:

Der Staat ist immer und seinem Wesen nach Druck der Gesellschaft auf die Individuen, die sie bilden. Er besteht in Herrschaft, Gewalt, also in Zwang, und ist ein „ob du willst oder nicht“. In diesem Sinne könnte man sagen, daß der Staat die Antifreiheit ist. Zweifellos könnte man das sagen, aber es wäre ein Spiel mit Worten. Denn wir legen dann dem Wort denselben Sinn bei, wie wenn wir sagen, die Wand unseres Zimmers schränke unsere Freiheit hindurchzugehen ein. Der Mensch ist geboren und lebt in der physischen Welt, die aus harten Körnern besteht, die sich der reinen Willkür seiner Bewegungen widersetzen. Heute wissen wir, daß selbst die Luft hart wie Stahl ist, wenn wir unsere Geschwindigkeit entsprechend steigern. Ähnlich wird der Mensch geboren und lebt immer, ob er will oder nicht, in einer sozialen Welt, die auch aus Widerständen besteht, aus anonymem Druck, der auf ihn ausgeübt wird; die Gewohnheiten, Bräuche, die geltenden Normen usw. Der Staat ist auch ein solcher sozialer Druck, allerdings der stärkste, umfassendste Druck. Die Begrenzung unseres freien Willens, die er zweifellos darstellt, gehört derselben Ordnung an wie diejenige, die die Härte der Körper unsrer Muskeln auferlegt, das heißt, diese Antifreiheit gehört zum Wesen des Menschen und bildet einen unveräußerlichen Teil unseres Seins. Die Idee, der staatliche Zwang sei nicht so „natürlich“ und mit dem menschlichen Schicksal verbunden wie der Widerstand der Körper, war der gewaltige Irrtum, den besonders die „Philosophen“ des 18. Jahrhunderts begingen, wenn sie glaubten, die Gesellschaften würden vom Menschen freiwillig gebildet und seien nicht etwas, in dem man sich unabänderlich befindet,

ohne ihm entwischen zu können. Das ist meiner Auffassung nach das erste Prinzip der Soziologie, ein Prinzip, auf dessen Transzendenz hier nicht hingewiesen zu werden braucht.

Die Tatsache des staatlichen Zwangs ist also dem Menschen eingeboren; davon können wir also gleich absehen, wenn wir den Unterschied suchen zwischen einem öffentlichen Leben, das den Charakter der Freiheit besitzt, und einem, das ihn nicht hat. Oder noch klarer ausgedrückt: die politische Freiheit besteht nicht darin, daß der Mensch sich nicht unterdrückt fühlt, denn eine solche Situation gibt es nicht, sondern in der Form der Unterdrückung. Ebensowenig läßt sich der Mensch ohne atmosphärischen Druck denken oder ohne den Widerstand der Elemente, und trotzdem sprechen wir, auch wenn wir sie fühlen, von unserer Bewegungsfreiheit. Wir spannen uns einen Riemen um den Leib und fühlen uns ganz wohl dabei, aber bindet man uns mit demselben Riemen die Hände, dann schreien wir Zeter-mordio, weil man uns gefesselt hat.

Es ist also nicht der Druck selbst, den der Staat ausübt, sondern vielmehr die Form dieses Drucks, von der es abhängt, ob wir uns frei fühlen oder nicht. Denn der staatliche Druck äußert sich immer in einer konkreten Form, die wir „Institutionen“ nennen. Hier drängt sich unsere Frage zusammen ohne irgendwelche Ausflucht. Der Mensch ist nicht frei, dem ständigen Druck der Gemeinschaft auf seine Person zu entgehen, den wir mit dem nichtssagenden Namen Staat bezeichnen, aber gewisse Völker haben zu gewissen Zeiten diesem Zwang aus freien Stücken die institutionelle Form gegeben, die sie vorzogen, sie haben den Staat ihren Lebensbedürfnissen angepaßt.

Das und nichts anderes ist das Leben als Freiheit. Aber es gibt Zeiten, in denen, aus den verschiedensten Gründen, eben für diese Völker die Möglichkeit schwindet, irgendwelchen Institutionen vor andern den Vorzug zu geben; vielmehr drängen sich diese durch eine mechanische und unerbittliche Notwendigkeit auf, ohne die Möglichkeit einer Wahl. Niemand

will sie eigentlich, wenn man unter Wollen versteht, daß man einer Sache den Vorzug gibt. Man denke nun nicht an die „Tyrannis“; diese ist im Vergleich zu der Wirklichkeit, die ich jetzt schematisch darstelle, eine höchst oberflächliche Erscheinung. Die Tyrannis ist eine politische Anekdote, die vorübergehend in den Zeiten des „Lebens als Freiheit“ auftaucht und diese voraussetzt, wie man ganz deutlich feststellen kann, wenn man die griechischen Gewaltherrschaften in der Zeit vor Alexander studiert. Jetzt handelt es sich um Epochen, in denen nicht nur der staatliche Druck unvermeidlich ist, sondern wo auch seine konkrete Form, soweit sie wirksam und nicht bloßes „*slogan*“ ist, den sozialen Körper überfällt, ohne daß dies irgend jemand will, nicht einmal die Menschen, die scheinbar diesen Druck auferlegen und die doch nur die sichtbaren Organe einer unsichtbaren historischen Mechanik sind. In diesen Zeiten fließt das menschliche Leben nicht unbehindert in den institutionellen Bahnen, die nach seinem Maße und unter seiner Zustimmung geschaffen wurden, und es ist auch nicht die leidenschaftliche, letzten Endes aber immer freudige Bemühung, die Härte des Staates den eigenen Bedürfnissen anzupassen, mögen diese nun den sogenannten „Idealen“ oder der sogenannten „Zweckmäßigkeit“ entsprechen. Es ist vielmehr gerade umgekehrt: bloße Anpassung jeder individuellen Existenz an die eiserne Form des Staates, eine Form, für die niemand verantwortlich ist und die niemand gewollt hat, sondern die unwiderstehlich wie ein Erdbeben kommt. Dies und nichts anderes ist „Leben als Anpassung“. Es handelt sich also nicht darum, daß in einer solchen Zeit die Menschen sich anpassen wollen, daß dies ihre Vorliebe sei, sondern umgekehrt, daß das öffentliche Leben nicht mehr eine Frage des Wollens oder Nicht-Wollens, also keine Frage der Wahl ist. Mit einem seltsamen Automatismus wird der Staat zum bloßen Anspruch gegenüber den Individuen und duldet keinerlei Bedingungen, Vorbehalte, Bedenken. Genau genommen duldet er nicht ein-

mal die Mitarbeit, sondern nur einfache Hingabe. Die Mitarbeit ist nur in zweitrangigen Dingen möglich, aber nicht im Wesentlichen, was für den Staat die Herrschaft und ihre Form sind. Es bleibt also nichts anderes übrig, als sich anzupassen, denn die Anpassung ist die Grundform, die das öffentliche Leben angenommen hat. Nach dem Triumph Cäsars kann sich Cato in Utica das Leben nehmen, aber damit hat er nur die äußerste Form der Anpassung gezeigt.

Mit all dem, was vorangeht, habe ich nur ein Theorem aufgestellt. Theoreme sind imaginäre Figuren, die wir mit Linien von geometrischer Reinheit ausarbeiten. Aber die Wirklichkeit stimmt nie ganz genau mit den Theoremen überein. Trotzdem gibt es keine andere Möglichkeit, die Wirklichkeit zu verstehen, als ihre immer unbestimmten Züge durch diese irrealen Profile zu betrachten, die unsere Phantasie geschaffen hat. Das Theorem ermöglicht uns, uns in der Verwirrtheit, die jede Wirklichkeit zunächst ist, zu orientieren, und erlaubt uns sogar, genau zu messen, inwieweit die Wirklichkeit und das Spinnengewebe unserer Ideen auseinanderklaffen. Denken ist ein ironischer Vorgang; was wir sagen, ist die „reine Wahrheit“, aber wir sagen sie im Bewußtsein dessen, daß die Dinge ein wenig von ihr verschieden sind, denn alle Dinge sind die unreine Wahrheit. Nur wer nicht denkt, nur der Tor meint, was er sagt, sei ohne weiteres die Wirklichkeit selbst.

Wir hätten also nun Gelegenheit, im Lichte des obigen Theorems die Einzelheiten der politischen Geschichte Roms zu betrachten, zuerst von den Königen bis auf Julius Cäsar, und dann von Julius Cäsar bis zum Ende des Imperiums. So könnten wir schon direkt die Wirklichkeit dessen sehen, was jenes staatliche Leben war, mit all dem Reichtum seiner Widersprüche und Windungen. Das Leben ist immer gewunden, offenbar spielt der Sinus in ihm eine große Rolle, der zugleich Ausbuchung und Einbuchtung ist. Aber jenes Panorama würde viel-

leicht den Leser überzeugen, daß unser Theorem kaum eine Übertreibung enthält.

Es ist aber nicht möglich, hier etwas derartiges zu versuchen, denn es wäre ein Ozean von Arbeit. Beschränken wir uns also darauf, die allgemeine Linie der Entwicklung, die im Kai-sertum endet, aufzuzeigen.

Mit der Vertreibung der Könige beginnt Rom sichtbar sein Leben als Freiheit. Schon in dieser Tatsache offenbaren sich alle charakteristischen Züge dieser Form politischer Existenz. Cicero erklärt der Legende folgend die republikanische Revolution aus den Mißbräuchen, in die die Könige verfallen waren. So hat man alle Revolutionen erklärt, solange es keine wahren Geschichtsschreiber gab. Es ist die Erklärung, wie sie Politiker geben: ein Schlagwort für die politische Versammlung und den Leitartikel. Im Gegensatz zur Revolte scheint es aber jeder Revolution eigentlich zu sein, daß sie sich gegen die Bräuche und nicht gegen die Mißbräuche wendet. Der alte Brauch, in dem man sich einst wohlfühlte, beginnt eines Tages unerträglich zu erscheinen. So war es in Rom. Die Könige stellten die etruskische Vorherrschaft dar. Unter ihrem Zepter machte die Zivilisation der Römer Fortschritte, es wurde die Stadt gegründet, deren Name etruskisch ist, die Bevölkerung wuchs an, der Reichtum nahm zu, und jene eichenharten Köpfe wurden etwas kultiviert. Die griechischen Städte Siziliens, Campanien und der Osten Italiens entsandten aus der Ferne sanfte Ströme der Kultur: zarte Bilder von Göttern und Riten, Kriegsgeschichten, politische Illusionen. Ein neues, noch primitives Leben, aber voll frischer Bestrebungen und Pläne steigt aus den archaischen latinischen Wurzeln auf mit dem Drang eines jeden Frühlings. Man empfindet die Notwendigkeit der Könige als eine öffentliche Notwendigkeit. Inwiefern war es unerlässlich, notwendig, den Monarchen aus dem Mittelpunkt zu entfernen? Offenbar handelte es sich nicht um eine schicksalhafte Notwendigkeit. Ganz im Gegenteil: es als notwendig zu empfinden war schon

eine Schöpfung, ein lyrischer Aufschwung, der in den Gemütern ganz von selbst entstanden war. So sehr war dies der Fall, daß die Unerträglichkeit der monarchischen Herrschaft nicht der Grund und das Primäre war, sondern die Wirkung und das Sekundäre der Bewegung, die zuvor schon in den Seelen eingesetzt hatte. In diesen hatte sich die lockende Vorstellung von einer neuen bürgerlichen Organisation eingenistet, von einem unpersönlichen Staat, in dem die Herrschaft nicht von dem Willen irgendeines Individuums ausgehen sollte, sondern von einer anonymen Befehlsgewalt, an deren Bildung alle, mehr oder weniger, mitwirken sollten und die sich in dem anonymen Wort äußert, das das Gesetz ist. Der Regierende sollte nicht mehr nach eigenem Gutdünken herrschen, sondern auf seine eigene Persönlichkeit verzichten, um zum automatischen Vollstrecker des Gesetzes zu werden. *Magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum*^{*}. Diese Idee, die in der innersten Inspiration Roms spontan aufgetaucht war, wie die poetischen Bilder auftauchen, mit denen sie letzten Endes verwandt ist, wurde zum „Ideal“ und wirkte mit seiner unbeswingbaren Saugkraft auf den Willen ein. Denn die Ideale saugen uns das Hirn aus. Aber die einfache geistige Gegenwart jener Idee führte rückwirkend dazu, daß die Existenz der Könige unerträglich erschien. Das ist der Mechanismus eines jeden politischen Wandels, sei er revolutionär oder evolutionär, in den Zeiten des Lebens als Freiheit. Alles in ihnen entsteht frei, das heißt spontan, und entströmt einer tiefen Inspiration. So erklärt sich die seltsame Umkehrung der chronologischen Reihenfolge, die natürlicher scheinen würde zwischen der Lösung und der Notwendigkeit, die sie befriedigt. Denn das erste ist die Lösung, das Ideal, und dieses schafft, wenn nicht das Bedürfnis selbst, so doch seine Erfüllung. Das bedeutet aber, daß das Bedürfnis nicht absolut und unabdingbar ist, sondern daß es nur ein Bedürfnis bis zu einem gewissen Grade ist; man will es als

* Cicero, *De re publica*, III, 1.

Bedürfnis fühlen, und nur deshalb ist es eines. Dieser Vorrang des Ideals ist das, was Danton am 13. August 1793 im Konvent sagt: „Die Revolution steckte in den Köpfen mindestens zwanzig Jahre, bevor sie ausgerufen wurde.“ Es ist notwendig, das zu unterstreichen, denn in den Zeiten des Lebens als Anpassung ist es gerade umgekehrt. Die politische Notwendigkeit erweist sich dann als absolut und unumgänglich, und nicht weil sie als solche gefühlt wird — man neigt eher dazu, sie nicht fühlen zu wollen, so beängstigend ist sie —, und sie zeigt sich so absolut und unumgänglich, gerade weil es keine Lösung gibt, keine echte Lösung, der die Geister hoffnungsvoll zustimmen könnten. Denn daran gibt es nichts zu deuteln: eine Lösung ist für uns Menschen einzig die „ideale Lösung“. Das andere nennen wir nicht so, und streng genommen ist es auch nicht eine Lösung, sondern eine Medizin für den Notfall, ein bloßes Pflaster, das wir auflegen, weil es sonst kein Mittel mehr gibt. Das römische Imperium ist das erschütterndste und räumlich und zeitlich gewaltigste Beispiel eines unvermeidlichen Hilfsmittels.

Demzufolge gewinnt das öffentliche Leben das leuchtende Bild der Freiheit, wenn folgende drei Bedingungen zusammentreffen: 1. Im Innern der Gemeinschaft dürfen keine Probleme auftauchen, die ihrer Art nach absolut unvermeidlich sind, wie es zum Beispiel eine anarchische Situation wäre. 2. Bei den politischen Veränderungen muß die Lösung, wenigstens in ihrer allgemeinen Inspiration, den Problemen vorausgehen und dazu beitragen, diese aufzurollen, oder mit anderen Worten, in den Seelen müssen wahre „Ideale staatlichen Lebens“ wirksam sein. 3. Alle Glieder der Gesellschaft müssen sich gewissermaßen als Mitwirkende bei der Herrschaftsausübung fühlen, also eine aktive Rolle im Staate spielen.

Diese Kennzeichen sind in der römischen Geschichte dauernd vorhanden, und sie fehlen auch nicht an einem einzigen Tag von der Vertreibung der Könige bis zum Jahre 50 v.Chr.

Dieses Datum stellt nur eine symbolische Präzisierung dar; immerhin ist zu bemerken, daß gerade in diesem Jahr die Klagen Ciceros um die sterbende Freiheit beginnen. War dieser radikale und entscheidende Wandel im staatlichen Leben Roms ein bloßer Zufall, der sich hätte vermeiden lassen, oder gibt es Gründe, die vermuten lassen, daß jede „freie“ Gesellschaft an einen Zeitpunkt in ihrer Geschichte gelangt, wo ihr keine andere Lebensform mehr übrig bleibt als der Mechanismus der Anpassung? Aber selbst wenn wir annehmen, dieses letztere sei das, was die Erfahrung bis zum heutigen Tage lehrt — ist damit gesagt, daß jede künftige Gesellschaft unabänderlich zu demselben Schicksal verurteilt ist? Körperliche Krankheiten waren auch unheilbar, bis eines Tages eine zweckentsprechende, gar nicht komplizierte Technik erlaubte, ihrer Herr zu werden. Ist eine Technik der Gesellschaft, eine Hygiene, eine Medizin, eine Chirurgie des Kollektiven absolut undenkbar? Aber diese Dinge werden, wenn sie möglich sind, sicherlich und in erster Linie Wissenschaft sein und nicht ihr Gegenteil: Politik.

Ansteigende Geschichte

Die politische Geschichte Roms, seines Wachsens und seiner elastischen Ausdehnung von dem elenden Dörflein, das das Septimontium darstellt, bis zu der kaiserlichen Stadt aus Marmor, ist von einem der Vollendung nahen ansteigenden Rhythmus, daß sie uns nicht als etwas Geschichtliches, sondern Musikalisches erscheint. Wenn man uns diese Geschichte erzählt, wissen wir nicht, ob wir eine Chronik oder eine Symphonie hören. Daher hat sie einen paradigmatischen Wert und ist im tiefsten Sinn des Wortes „klassisch“. „Hellas“, sagte Mommsen, „ist das Prototyp der rein humanen, Rom nicht minder für alle Zeiten das Prototyp der nationalen Ent-

wicklung.“ Das erstere ist fraglich, weil sich das Menschliche nicht auf die Künste und Wissenschaften beschränkt, das zweite nicht. Im Vergleich mit der römischen, hat die politische Geschichte Asiens und Afrikas und — wenn auch aus anderen Gründen — selbst Griechenlands gewissermaßen einen intra-humanen, vegetativen, aus sich selbst herausgesponnenen Charakter; ich meine, daß dort die Menschen sich nicht im lyrischen Kampf gegen Schicksal und Zufall ihre eigene Geschicke schaffen. Es sind Geschichten, die mehr erduldet als inspiriert sind. Die politische Geschichte Roms bis Julius Cäsar dagegen strömt aus dem Innern der Römer wie das Wasser aus der Quelle.

Der Staat als Haut

Als die Könige vertrieben waren, bewahrte der Staat, die öffentliche Gewalt oder Herrschaft — drei Synonyma — dieselbe Einfachheit im Aufbau, die er in der monarchischen Epoche gehabt hatte und die sich in einen Rat der Alten, den Häuptern der alten Geschlechter (*gentes*), und in einen Magistrat zusammenfassen läßt, der durch Wahl bestimmt wird und dem die Exekutive übertragen wird, der also die Erfüllung der Gesetze überwacht und das Heer führt. Der ursprüngliche Name dieses Amtes war wahrscheinlich „Prätor“. Eine so einfache Staatsform genügte für ein Volk, das sich erst entfaltete. Aber die römische Gemeinschaft nimmt zahlenmäßig an Mitgliedern zu und differenziert sich im Innern in soziale Gruppen oder Klassen. Die alten Familien haben Generation um Generation den dreifachen Schatz angehäuft, der es erlaubt, eine Aristokratie zu bilden: Adel, Reichtum, Geschicklichkeit. „Adlig“ sein heißt bekanntlich ursprünglich nur „bekannt“ sein, das heißt, bekannt, ehe man selbst etwas getan hat, durch die Taten der

Vorfahren, die jedermann gegenwärtig sind, wenn man nur den Namen hört. Aber auch Reichtum und Geschicklichkeit setzen normalerweise, besonders in jenen ersten Zeiten, die erbliche Anhäufung voraus. Nicht so sehr die Individuen erreichen sie als vielmehr die Geschlechter. All dies hat eine soziale Vormachtstellung zur Folge. Um den Adel steht der „unbekannte Bürger“, die Plebs, ein Wort problematischen Ursprungs, in dessen Wurzel man aber die ursprüngliche Bedeutung „Menge“ vermuten darf. Die Plebs wurde alsbald sehr zahlreich, und auf ihrer Menge beruht im Anfang ihre wachsende soziale Macht. Daher bezeichnete man in Griechenland die beiden Gruppen mit den zwei ausdrucksvollen Worten, die man nie hätte aufgeben sollen: die „wenigen“ und die „vielen“.

Es ist wunderbar, wie der Staat dieser wachsenden Verwicklung der römischen Gesellschaft schrittweise entspricht durch die Schaffung neuer Institutionen, die die Macht verteilen, indem sie sie in eine Menge von Gewalten aufgliedern, die miteinander verbunden sind. Der Prätor gibt die oberste Gewalt in der Stadt und im Heer an zwei neue Beamte ab, die Konsuln, deren kollegiale Amtsführung die Möglichkeit der Tyrannis eines einzelnen Mannes ausschaltet. Die Prätor übernimmt die Aufgabe, das Privatrecht zu überwachen. Die Aedilen sorgen für die Stadt. Die Quästoren befassen sich mit den Finanzen.

Jede wichtige Veränderung in der sozialen Struktur führt zu einer öffentlichen Notwendigkeit, die, wenn sie wirklich dies ist, eine Staatsfrage aufwirft. Denn der Staat ist die soziale Tätigkeit, die sich mit dem Notwendigen, dem Unvermeidlichen befaßt. Und es ist wirklich spannend zu sehen, wie auf jede dieser Veränderungen die fruchtbare politische Erfolgskraft der Römer mit einer so genauen, konkreten, originellen und geistreichen Institution reagiert, daß sie wie ein Stück genialer Ingenieurkunst erscheint und sich mit wunderbarer Genauigkeit an die schon bestehende Staatsmaschinerie anpaßt. Eben weil

sie nicht ein abstrakter Schwindel, noch der ehrgeizige Ausdruck vager Reformgelüste ist, sondern das, was die Umstände erfordern, wirkt jede dieser Institutionen wie das, was der Mathematiker die „glückliche Idee“ nennt, der elegante und treffliche Einfall, der die Lösung des Problems beschleunigt. Und diese Lösung kommt so gelegen und funktioniert mit solcher Leichtigkeit und fügt sich so natürlich in den bestehenden Rechtsorganismus ein, als hätte man es mit dem Einsatz der Flöte oder Oboe in dem wohlgeordneten tönenden Wald einer Symphonie zu tun. Kurz, der Staat schmiegt sich an den sozialen Organismus an, wie sich die Haut über dem Körper bildet. Auch unsere Haut engt uns ein und umgibt uns, aber die Linie ihres Drucks fällt mit den Krümmungen unserer Muskeln zusammen. So fühlen wir uns in ihr so frei, daß es geradezu das höchste Symbol der Freiheit ist, wenn man sich „wie in seiner Haut“ fühlt. Man beachte das wesentliche Paradox, das dies bedeutet, denn es handelt sich darum, daß ein Druck, der gegen uns ausgeübt wird, als etwas Eigenes empfunden wird, als wäre es ein Teil von uns. Was im reinen Theorem „Leben als Freiheit“ genannt wird, kann ich jetzt noch plastischer „der Staat als Haut“ nennen. In den Epochen des „Lebens als Anpassung“ dagegen fühlen wir den Staat nicht mehr als unsere Haut, sondern wie einen orthopädischen Apparat. Jetzt wird es wohl klar werden, was ich in diesem Aufsatz sagen wollte.

Aber wenn die neue Institution sich so wundervoll dem neuen sozialen Muskel, dem neuen Bedürfnis oder Erfordernis anpaßt, so deswegen, weil die öffentliche Meinung nicht gezwungen war, ohne die Möglichkeit der Wahl das einzige Hilfsmittel anzuwenden, „das einzige, was da ist“, und das sich unserem Willen mechanisch aufdrängt, weil kein anderes zur Hand ist. Vielmehr war die öffentliche Meinung frei und konnte mehrere Lösungen ins Auge fassen und davon eine auswählen, die am besten zu den Umständen paßte und die am genauesten mit der Idee des Lebens übereinstimmte, die, in den Seelen

verborgen, sie mit Auftrieb und Illusion erfüllte. Die bevorzugte Lösung und das „einzigste Mittel“ stehen einander gegenüber wie der dichterische Reim und das unvermeidliche Füllwort.

Wenn wir diese Institutionen in der römischen Geschichte auftauchen sehen, sind wir immer überrascht wie von einem genialen, zugleich treffenden und unvorhergesehenen Fund. Und das ist auch der Beweis dafür, daß diese Institutionen, mit denen der Römer seinen Konflikten die Stirn bot, ihm nicht gewaltsam auferlegt und kein Notbehelf aus der Schublade waren. Dagegen sind die Verfassungen, die sich die europäischen Philosophen seit dem 17. Jahrhundert ausgedacht haben, alles andere als überraschend, und schon ihre Lektüre langweilt uns. Sie langweilt uns genau so, wie wenn wir eins, zwei drei zählen. Diesem Musterbeispiel der geistigen Trägheit geben unsere Vorfahren den erhabenen Namen „reine Vernunft“; unser Geist arbeitet aber dabei so wenig aufgeweckt, daß die Ärzte das Zählen als erfolgreiches Mittel im Kampfe gegen die Schlaflosigkeit empfehlen.

Die römischen Institutionen wurden also nicht unter dem Druck der Umstände geschaffen, sondern waren inspiriert, aber nicht von einer formalistischen und abstrakten Vernunft, sondern von den Umständen, auf dem Grunde fester Glaubensgewissheiten, die die Seele einer Nation ausmachen, solange eine Nation eine Seele hat. Jedes Volk, das dazu imstande ist, wird ein großes Volk sein.

Der Volkstribun oder die geniale Irrationalität

Ein gutes Beispiel für das Gesagte ist der „Volkstribun“. Vergegenwärtigen wir uns die Situation: die entscheidende Stunde ist gekommen, wo die Plebs, die zahlenmäßig stark angewachsen ist und ein Element der Hilfe in den Kriegen bil-

det, eine soziale Kraft wird, während dies vorher nicht der Fall war. Dieser neuen kollektiven Wirklichkeit, dieser neuen Gleichung der öffentlichen Dynamik entspricht eine neue Aufteilung der staatlichen Macht. Die Staatsgewalt muß ihre Form dem neuen sozialen Biceps, der die Plebs ist, anpassen, oder, ohne Euphemismus ausgedrückt, die Plebs muß mitherrschen. Aber die Plebs ist noch — und wird es auch noch lange sein — die gesunde Plebs einer gesunden Gesellschaft, sie ist noch nicht die ewig unruhige, zur Kanaille gewordene Masse. Sie glaubt mit lebendigem Glauben an dasselbe Bild des Universums und des Lebens, an das die Patrizier glaubten; sie glaubt an Rom und an sein Schicksal, mit dem sie sich bis ins Innerste solidarisch fühlt, und sie glaubt auch an die tatsächlichen Vorzüge der Adligen, die Jahr um Jahr ihre Kämpfe für die Stadt kämpfen und für das Gemeinwohl Reichtum, Länder und Ruhm erwerben. Andererseits, und mit nicht weniger Entschiedenheit — beim Römer der guten Zeit ist noch alles entschieden und rücksichtslos —, will die Plebs an der Herrschaft teilhaben. Aber da sie, im Gegensatz zur „Masse“, weiß, daß sie von der Sache nichts versteht, daß sie von Strategie, Recht, Diplomatie und Verwaltung keine Ahnung hat, begreift sie, daß ihre Rolle bei der Ausübung der Herrschaft nicht leitend und positiv sein kann. Aus demselben Grund waren die Adligen, die auch aus hartem Holz geschnitzt waren und sich vor der Menge nicht fürchteten, nicht geneigt, während sie dabei waren, ihr Rom zu gestalten, jeden beliebigen an der Herrschaft mitwirken zu lassen. So kam es zu großen und langwierigen Kämpfen. Zu Kämpfen, aber nicht zur Revolution, denn die Streitenden waren miteinander unterirdisch durch die radikale Eintracht verbunden, die auf gemeinsamen Glaubensgewißheiten und auf der unerschütterlichen Solidarität, ein Volk sein zu wollen, beruht. Das ist der Grund, weshalb die Plebejer in diesem Kampf als letzte Waffe etwas wählen, dessen Schilderung uns schon als Kinder so sehr bewegt hat: die ganze Plebs, mit

ihrem Anführer an der Spitze, zieht sich auf einen Berg zurück, auf den Heiligen Berg, den Aventin. Damals blühten die Ortschaften auf den Hügeln. Der Rückzug auf einen Berg bedeutete soviel wie eine symbolische Drohung, eine neue Stadt gegenüber der alten zu gründen. Ein revolutionäres Volk, das nicht eine bestimmte und konkrete Reform erstrebt, sondern die Vernichtung eines Staates, um auf dessen Ruinen einen zauberhaft neuen, vollkommen verschiedenen zu gründen, tut genau das Gegenteil. Anstatt mit der Gründung einer neuen Stadt zu drohen, wird es versuchen, sich der alten zu bemächtigen und die Adligen zu ermorden oder zu vertreiben. Die Stunde kommt noch, da auch die römische Plebs in die blutige und widerwärtige Phase der Revolutionen gerät. Vorläufig genügt aber die Drohung des Separatismus. Und die Adligen geben nach. Aber wie wird die Lösung sein? Fichte sagt mit Bezug auf Napoleon, das Geheimnis der großen Politik sei, einfach dem Ausdruck zu geben, was ist. Und das geschah damals: Der Führer der Menge trat unter der Bezeichnung Volkstribun in die Herrschaft oder Regierung ein, das heißt, er wurde zum Magistrat mit dem Charakter eines Vertreters der Plebs, nicht der ganzen Stadt. Vom Gesichtspunkt der reinen Vernunft aus ist dies schon sehr sonderbar und irrational. Es bedeutet, einen Teil der Macht über die ganze Stadt einem Teil von ihr oder einer Partei als solcher zu übertragen. Im übrigen wird dieser Magistrat, der kein Magistrat ist und dem daher auch nicht die entsprechenden Ehren erwiesen werden, furchtbar herrschen, ohne eigentlich zu herrschen. Der Tribun kann tatsächlich nicht gebieten, dies oder jenes zu tun, aber er kann gebieten — und zwar mit ungeheurer Wirksamkeit —, daß weder dies noch jenes geschehe. Seine Hauptbefugnis ist das Veto. Wie das Fabeltier, das alles lähmt, was es anblickt, konnte der gewaltige Tribun mit einer Geste jeder Handlung eines anderen Magistrats, und sei es der Konsuln, Einhalt gebieten: er konnte den ganzen Staat zum Stillstand bringen. Seine Be-

fehlsgewalt bestand also darin, jeden Mißbrauch der Herrschaft zu verhindern: er war die Bremse der Herrschaft, die Gegenherrschaft.

Und zu diesem Zweck bewilligte man ihm etwas Wirksames als alle Ehren: man erklärte seine Person für geheiligt, unverletzlich, tabu. Wer an einen Tribun Hand anlegte, war ein toter Mann. Der Tribun war der Basilisk als Institution. Wenn sich die Plebs zurückzieht, so erzeugt sie, wie der Kolben im Zylinder, die Leere in der Stadt und bringt sie zum Ersticken. Man versteht, daß das so entstandene Amt ein negatives und verkehrtes war, sozusagen ein konkaves oder hohles Amt, dessen Bild seit fünfundzwanzig Jahrhunderten die denkende Vernunft aufreizend herausfordert.

Tatsächlich war aber diese tribunizische Institution, in der das rationalistische Staatsrecht nur eine überspannte Extravaganz sah, das wunderbare staatliche Werkzeug, das Jahrhunderte hindurch die Solidarität zwischen Senat und „Volk“, zwischen Patriziern und Plebejern sicherte. Wenn wir das Jahr 471 v. Chr. als das wahrscheinliche und ungefähre Datum seiner Einrichtung einsetzen, können wir sagen, daß das Tribunat Rom dreieinhalb Jahrhunderte lang vor der schiefen Ebene der Revolution bewahrt hat. Und vielleicht, vielleicht hätte die Eintracht noch viel länger gedauert, wenn Rom weiterhin abgeschlossen gelebt und nur von der eigenen Kraft gezehrt hätte. Aber, wie wir sehen werden, stand es durch seinen unerhörten Triumph über die Welt ringsum geistig wehrlos fremden Einflüssen von höherer Wirkung offen. Man vergesse nicht, daß Tiberius Gracchus, der erste Revolutionär Roms, einen Graeculus namens Blossius neben sich hatte, einen rationalistischen Schmalspurphilosophen, eine geistige Spinne, die ein Netz von trivialen Utopien spann. Aber das starke Rom der schöpferischen Zeiten war das des S. P. Q. R. — *Senatus Populusque Romanus*. Denn diese zähe Kaste, die nicht genug Einbildungskraft hatte, um heuchlerisch zu sein, die das Wirkliche so

nahm, wie es sich zeigte, die wie eine Lochzange dachte und sprach, erkannte immer, daß die nationale Einheit die Einheit wenigstens einer Zweiheit ist, daß jede Stadt gewissermaßen in zwei Städte zerfällt, in die der Reichen und in die der Armen, die der Berühmten und die der Namenlosen, die schöpferische oder poetische Stadt und die vulgäre Stadt, in Senatus und Populus, von denen jedes, ob man will oder nicht, seine Rechte hat. Ich will der Versuchung widerstehen zu analysieren, was diese beiden Namen bedeuten, besonders der Name *populus*, der so geheimnisvoll und rundlich ist wie der Bauch der großen schwarzen Wolke, in der die Gewitter ziehen. Die Sache würde mich zu weit führen, und es müßte die Leser sehr verwirren, wenn ich jetzt, beide Hände am Rande des Vortragspults, ausrufen sollte: „Meine Herren, das Wort *populari* bedeutete zunächst . . . verwüsten, entvölkern. Das wird Sie überraschen, aber ich möchte feststellen, daß dies eine sprachwissenschaftliche Feststellung ist und keine Anspielung auf irgendwelche ‚Frente Popular‘.“^{*}

Was jetzt zu sagen wäre, ist nur, daß diese Zweiheit „Senat und Volk“ dank dem Tribunat wie ein Scharniergelenk ineinandergriff. Das Tribunat war der legale Weg, auf dem die Plebs ihre fortschreitende Mitwirkung in der Ausübung der Herrschaft erlangte, in dem Maße, wie in ihr Männer mit ausreichenden Fähigkeiten auftauchten.

Noch etwas ist zu sagen: Als sich fünf Jahrhunderte später die römische Republik verflüchtigt hatte und man von all ihrem Ansehen und ihren feierlichen Ämtern, die man so lange verehrt hatte, nur noch den Makel sah und die Schmach, in die sie gefallen waren, als ein Dutzend blutiger Bürgerkriege jede mögliche Freiheit erstickten und die Flut der Morde die Foren und Kurien mit blutigem Rot befleckt hatte und kein Mensch mehr an etwas glaubte, und als die allgemeine Angst die Überlebenden nach einem Menschen suchen ließ, der mit absoluter

* Frente Popular (span.) = Volksfront. (Anm. des Übersetzers.)

Gewalt einen Staat schaffen und die Staatsgewalt wieder aufrichten sollte, da fand man keine andere juristische Form, um seine Herrschaft zu stützen, als die des Volkstribunen. Von der alten römischen Galeere, die völligen Schiffbruch erlitten hatte, treibt nur noch unversenkbar die Galionsfigur, diese seltsame Institution. Und so sagt Tacitus: „Als Augustus die tribunische Gewalt wiederaufnahm, um sein hohes Amt zu decken, vermied er es, den Namen eines Diktators oder Königs anzunehmen, und gleichzeitig sicherte er den Vorrang seiner Herrschaft vor allen übrigen Gewalten.“

Theorie der Ergänzungen des kollektiven Lebens

Es genügte nicht, abstrakt von dem zu sprechen, was gewollte oder inspirierte Institutionen sind. Es war notwendig, wenn auch nur in einer elementaren Zeichnung, die vollständige Physiognomie einer derselben zu entwerfen. So bereiten wir den Gegensatz zu der gewaltsamen, mechanisch entstandenen Institution vor, wie sie der Prinzipat oder das Kaisertum war. Erst dann werden wir die letzte Klarheit erreichen. Aber ebenso hätten wir die Diktatur wählen können, ein weiteres Beispiel für den römischen Realismus, der, ohne mit der Wimper zu zucken, anerkannte, daß in den Gesellschaften das Anomale äußerst normal ist. Das Konsulat und die Prätor passen gut für den Alltag, aber für die Stunde besonderer Gefahr von außen und die Stunde der Unruhe im Innern muß ebenfalls im Gesetz mit der nötigen Unverfrorenheit vorgesorgt sein. Zu diesem Zweck schuf man die Diktatur, wenn auch der römische Rechtssymbolismus verlangt, daß der Diktator in der Dunkelheit der Nacht gewählt wird. Sehr gern hätte ich auch das Zensoramt hervorgehoben. Später wird der Grund für diese Vorlie-

be zu sehen sein und auch, warum ich sie jetzt nicht befriedigen kann.

Das Volkstribunat hat uns jedoch besonderen Eindruck gemacht, denn dort äußert sich am deutlichsten eine Frage von höchster Bedeutung, die ich mir absichtlich für den Schluß aufgespart habe. Was ich über das Tribunat gesagt habe, läßt sich in zwei Punkte zusammenfassen. Erstens: Im Lichte der „reinen Vernunft“ betrachtet muß die Übergabe exekutiver, nicht etwa nur beratender Gewalt an den Vertreter der Interessen und Wünsche eines Teils der Gesellschaft und vor allem das Zugeständnis einer so leichten und bequemen Tätigkeit, wie es die Ausübung des Veto-Rechts ist, zum Anhalten der Regierungsmaschinerie führen und folglich zum Staatsstreich oder zur Revolution, die dieses Hindernis beseitigt. Das abstrakte Denken führt uns unweigerlich dazu, diese Institution für unmöglich zu erklären. Zweitens: Trotzdem ist es Tatsache, daß diese Einrichtung eine ruhmreiche und langjährige Wirklichkeit gewesen ist. Wie sagt doch Don Juan:

Die Toten, die ihr tötet,
sie sind noch recht gesund.

Warum täuscht sich unsere „reine Vernunft“? Einfach weil sie etwas als vereinzelte — abstrakte — Sache behandelt, was nicht vereinzelt ist und nicht vereinzelt sein kann. Sie spricht von einer Institution, als bestünde ihre Wirklichkeit nur darin, daß sie funktioniert, wie es im Gesetze steht. Oder anders ausgedrückt: wie wenn beim wirklichen Funktionieren einer Institution nur das mitspräche, was das Gesetz darüber sagt. Nun wirkt aber die Institution im Rahmen der anderen und wird von diesen begrenzt und gestützt. Aber außerdem — und jetzt wird es nämlich interessant — wirkt jede Institution oder ihre Gesamtheit, der Staat, in unauflöslicher Verbindung mit den übrigen sozialen Tätigkeiten, die vom Staat verschieden sind, und zwar verschieden, aber nicht getrennt, da sie auch nicht zu

trennen sind. Das kollektive Leben ist ein System von Funktionen, von denen sich jede auf die andern stützt und diese voraussetzt. In unserem Fall bedeutet dies, daß eine Institution wirklich nicht in ihrem eigenen juristischen Profil anfängt und endet, sondern daß sie bei anderen sozialen Kräften beginnt und aufhört, sich auf diese stützt, sich nach ihnen richtet und von ihnen nährt. Das schönste Beispiel hierfür ist das Tribunat. Dieses vertrat in der Befehlsgewalt die Interessen der Plebs, aber nicht einer abstrakten oder beliebigen Plebs, sondern der römischen, die jahrhundertelang neben ihren privaten Interessen mit nicht geringerer Anteilnahme am Schicksal Roms interessiert war, einer Plebs, deren feste religiöse und irdische Glaubensgewißheiten jedem Menschen die Zügel der Disziplin und des Gehorsams anlegten, die in spontaner Begeisterung den Adel, den Reichtum und die Geschicklichkeit seiner Adligen achtete und bewunderte. Das ist eine Tatsache, deren Ebenbild wir in dem finden, was noch vor einer Generation in England der Fall war; es ist eine Tatsache, die wir nicht ausklügeln können wie einen Begriff, sondern die uns jemand erzählen muß. Aber wenn man uns einmal davon erzählt hat, dann ist die tribunizische Gewalt, die uns im Lichte der „reinen Vernunft“ irrational und unverständlich schien, das natürlichste und verständlichste Ding der Welt. Was für die „reine Vernunft“ unklar ist, wird vor einer erzählenden Vernunft klar, und dies ist die „historische Vernunft“. Das Volkstribunat war das juristische Organ, das dazu beauftragt war, innerhalb der Regierung diejenigen Dinge zu vertreten, in denen sich die Plebs mit dem Senat nicht einig fühlte; dies war aber ohne schwere Erschütterung möglich, weil in der Plebs, abgesehen von ihrer Mitwirkung im Staat, eine übermächtige Solidarität mit dem Staat selbst und mit dem ganzen Leben Roms vorhanden war. Jene Institution lebte also von etwas, das außerhalb ihrer und des Staates lag, von einer Ergänzung, die zwischen den tiefen ultrajuridischen Einbuchtungen der Gesellschaft ruhte — kurz,

das Gesetz lebte wieder einmal von den Bräuchen. Die Horazsche Formel „*Leges sine moribus vanae*“ — die Gesetze sind nichts ohne die Sitten — ist eines der großen soziologischen Prinzipien. Nur muß es noch von der Unklarheit befreit werden, mit der man es bisher verstanden hat, mittels einer Theorie von den extralegalen Komponenten, die jedes Gesetz braucht.

Hier spüren wir die Unübertragbarkeit, die zu jeder echten Institution gehört. Wenn wir sie von dort wegnehmen wollen, wo sie entstanden ist, um sie in unser Land zu verpflanzen, wissen wir nicht, wo wir sie abschneiden sollen. Wo beginnt, wo endet diese Wirklichkeit, die die Sprache mit ihrer magischen Fähigkeit, Traumbildern Gestalt zu verleihen, uns einzeln und isoliert darstellt mit den Namen „Tribunat“ oder „Parlament“ oder „Pressefreiheit“? All dies endet nicht an einer bestimmbaren Linie, sondern seine Wirklichkeit erstreckt sich auf das ganze kollektive Leben, wo es entstanden ist und wo es seine unerlässlichen Komponenten empfängt, seine Kraft und sein Korrektiv. Wer eine Einrichtung von einem Volk in ein anderes verpflanzen will, muß mit dieser zwangsweise das ganze Volk, wie es lebt und lebt, mitnehmen.

Die Gesetze einer fremden Nation mögen als Ansporn dienen und auch als Orientierung für unsere eigene politische Erfindungsgabe: so hat sich auch Rom nicht selten an den juristischen Bildern Griechenlands orientiert. Aber in letzter Instanz muß man sie selbst erfinden. Die Nachahmung in der Politik gehört zur Sozialpathologie. Nicht von der offensichtlichen Oberfläche, die der fremde Staat unserem Blick darbietet, muß man die Institutionen nehmen, sondern in der Tiefe der Existenz des eigenen Staates muß man sie entdecken, wenn man das Leben aufrechterhalten will, das „Freiheit“ ist. Von dieser Höhe aus sieht man klar die Frivolität und Inhaltslosigkeit des „Liberalismus“. Als ob die Freiheit einfach darin bestünde, in einem x-beliebigen Land plötzlich x-beliebige Freiheiten aus-

zurufen! Das „Leben als Freiheit“ setzt die vollkommene Kontinuität des kollektiven Lebens von der Tiefe seiner Glaubensgewissheiten bis an seine Haut, die der Staat ist, und von dieser wieder zurück bis ins Innerste seines Glaubens.

Die Klippen, die bei der Überfahrt vor uns auftauchen, schwimmen nicht losgelöst auf dem Meer, sondern gehören zu dem Gebirge, das sich vom Meeresgrund erhebt und dessen höchste, sichtbare Punkte sie sind. Etwas Ähnliches sind die Institutionen.

Doch dies ist nur das unterste Stockwerk einer Theorie über die Ergänzungen im kollektiven Leben. Es gibt noch ein anderes, Höheres und Feineres, aber . . .

NACHWORT

Der Verfasser der Schrift „Über das Römische Imperium“ ist deutschen Lesern kein Unbekannter mehr. Aber die Bekanntschaft ist verhältnismäßig jungen Datums. Immerhin, Ortega y Gasset sieht heute, wo er das siebzigste Lebensjahr vollendet, sein Oeuvre im vollen Licht von Ansehen und Wirkung. Im Unterschied von anderen Denkern kann er seine Berühmtheit noch bei Lebzeiten genießen. Das paßt zum Bilde eines so glücklichen, scheinbar mühelos sich mitteilenden Ingeniums, dieser nach geistigen Eroberungen der Wirklichkeit begierigen Persönlichkeit und ihrer Fähigkeit, Zugang zu den verschiedensten Erscheinungen der europäischen Umwelt zu finden.

Ortega, ein geborener Madrider (9. Mai 1883), war dreiundzwanzig Jahre alt, als er sich nach Marburg zum Studium der Philosophie begab, das er dann in Berlin fortsetzte. In Marburg, wo ihn seine Lehrer Hermann Cohen und Paul Natorp in den Neukantianismus einführten, hat einst sein philosophischer Werdegang begonnen. Hier in dem Städtchen an der Lahn, schreibt er selbst einmal, habe er die Tag- und Nachtgleiche seiner Jugend verlebt, ihm verdanke er die Hälfte seiner Hoffnungen und fast seine ganze Ausbildung. Marburg gab ihm, was ihm das damalige Spanien, weil bloße Stoff- und Wissensanhäufung dort noch allzuviel bedeutete, nicht geben konnte, vor allem geistige Zucht, strenge Arbeitsweise und das gründliche Wissen um Kant, dessen Kenntnis zu den unerlässlichen Voraussetzungen für jede Art modernen Philosophierens gehört. Doch kam von dem kritischen Idealismus der Marburger Neukantianer nicht die einzige Befruchtung seines Denkens. Auch Berlin schenkte ihm durch Simmel Anregungen. Stärker wurde der Einfluß Diltheys, dessen Schriften er verhältnismäßig spät kennenlernte. Denn gerade er, der Begründer der modernen Geisteswissenschaft, ihrer Erkenntnistheorie und Psy-

chologie, besaß ein bewunderungswürdiges historisches Empfängnisvermögen und eine feine literarische Ader. Der junge Ortega mußte, wie sein ganzes späteres Schaffen beweist, gerade durch diese Eigenschaften Diltheys angesprochen werden. Daß Ortega von keiner der namhafteren in Deutschland und Frankreich hervortretenden philosophischen Richtungen des zwanzigsten Jahrhunderts ganz unberührt blieb, so von Bergson, Scheler, Husserl und Heidegger, schränkt die Eigenständigkeit seines Denkens schwerlich ein, bekundet aber die Ausbreitung dieses rastlosen Geistes, seinen unerschöpflichen Drang, immer Neues kennenzulernen, und nicht zuletzt die Fähigkeit, sich Fremdes anzuverwandeln oder an der Bewegung des eigenen Denkens zu messen. Auf Einzelheiten dieses jahrzehntelangen Prozesses kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Ein spanischer Gelehrter, Julian Marias, hat jüngst in einem kleinen inhaltreichen Buch Ortegas' Entwicklung als Philosoph und systematischer Denker dargelegt. Sie gipfelt in seiner Metaphysik, deren Hauptbegriff der der Razon vital — der lebendigen Vernunft ist.

Bald nach seiner Rückkehr in die Heimat wurde dem jungen Gelehrten ein Lehrstuhl für Metaphysik an der Universität Madrid anvertraut (1910). In diesem Amt wirkte er bis zum Ausbruch des Bürgerkrieges. Freilich, ganz ist Ortega im Pflicht- und Wirkungskreis der akademischen Laufbahn nie aufgegangen. Es drängte ihn darüber hinaus, und eben diese Polyphonie seiner Neigungen macht Wesen und Reiz seiner Persönlichkeit aus. Er begründete eine literarisch-politische Monatsschrift, die Revista Occidental, sprang in die Politik hinein und scharfte eine Gruppe gleichgesinnter Freunde um sich. Einer der größeren Parteien schloß er sich nicht an. Dazu war er innerlich zu unabhängig, zu sehr Individualist. Nichtsdestotrotz errang er sich großes Ansehen, und es gab Augenblicke, wo er durch seine Beredsamkeit das Parlament zur Begeisterung hinriß.

In romanischen Ländern ist die Personalunion von Wissenschaft und aktiver Teilnahme am öffentlichen Leben nicht so selten wie in Deutschland; Ortega y Gasset war kein vereinzelter Glücksfall. Eine um die Jahrhundertwende einsetzende Welle geistig-politischer Bewegtheit kam Ortegas eigenem Aufbruch entgegen. Der fatalistischen Bescheidung, eine größere Vergangenheit gehabt zu haben, war man müde. Das Bedürfnis nach Regeneration verdrängte in den denkenden Köpfen die Resignation. Die schwere Niederlage im Krieg gegen die Vereinigten Staaten Amerikas und der Verlust Kubas (1898) hatten Kräfte der Selbsteinkehr und des Stolzes geweckt. In den verschiedensten Weltanschauungslagern mühte man sich, zur Besinnung über Wesen und Aufgabe Spaniens, über seine Stellung in der Welt und zu Europa zu gelangen. Eine mit Elektrizität geladene Atmosphäre, die für ein Temperament wie Ortega viel Anspornendes haben mußte.

Die Philosophie stand der Entfaltung seiner Aktivität nicht im Wege. War sie doch ohne fachliche Enge, von weltfremdem oder wirklichkeitsscheuem Gelehrtentum weit entfernt. In seiner Art nachzudenken und seine Gedanken aufzubauen war vielmehr etwas von der ritterlichen Unternehmungslust seiner Vorfahren, auch vom spanischen Abenteuersinn, der auf Entdeckungen auszieht. Man verspürt darin aber auch den bohrenden Ernst der Versenkung und die scharfe Fechterdialektik, eine gewisse Eigensinnigkeit — alles Eigenschaften, die der spanischen Geistesverfassung nachgesagt werden. Nicht zu vergessen seine sprudelnde, oft mutwillige Lebendigkeit und die Freude am Paradoxen, die Ortegas Feder auszeichnen. Ortegas philosophische Haltung ist der geschichtlichen Welt nicht feindlich, sondern verbunden. Aus ihr bezieht sie Beispiele in Hülle und Fülle. Geschichte ist eben ein Teil des Lebens, dem sein Denken beikommen will, und nicht zuletzt macht die Durchdringung mit ihr die Wirklichkeitsnähe seiner Betrachtungsweise aus. Wir erkennen uns und die Welt dadurch, daß

wir uns auch durch das Medium der Geschichte sehen. Vergangenes ist nicht bloß gewesen, nicht einfach tot, es wirkt als Lebensatem in tausend erkennbaren und geheimnisvollen Verästelungen auch in der Gegenwart. Von Ortegas Geschichtsauffassung ginge allerdings keine so starke Anziehungskraft aus, verhielte sie sich bloß abstrakt-spekulativ oder verflüchtigte sie sich zur bloßen Ideengeschichte. Das von deutschen Historikern leider so oft vernachlässigte Ringen der Gesellschaftskräfte und die wirtschaftlichen Hintergründe des Ortegaschen Geschichtsbildes machen es gegenständlicher, geben ihm Farbe und erhöhte innere Lebendigkeit, wie denn auch hier der Romane vor dem Deutschen einen Vorsprung hat und größere Wirklichkeitsnahe erreicht, weil Historie und Soziologie — freilich eine sehr erfahrungsgesättigte, nicht bloß formalistisch oder begrifflich zerfasernde — im Bunde miteinander stehen.

Die Fülle seiner geschichtlichen Bildung ist jedoch Ortega nicht zur hemmenden Last für die Erfassung der Gegenwart geworden, und den Willen, ihrem Anspruch auf Eigengestaltung zu genügen, hat sie nicht gelähmt. Im Gegenteil: mit einer merkwürdigen Folgerichtigkeit münden Ortegas Themen, so sprunghaft sie zu wechseln scheinen, in sie ein. *Hic Rhodus, hic salta!* — Selten hat das Wort Aktualität einen so weitreichenden und so vornehmen Sinn empfangen wie durch die Schriften des Ortega y Gasset. Es ist, als sei sein Geist, indem er aus dem Arsenal der Geschichte schöpft, womöglich noch geschmeidiger, sein Verstand noch stoßkräftiger und angriffs-lustiger geworden. Die Schärfe seiner Analyse historischer und politischer Situationen hat sich durch die gewonnenen Vergleichsmöglichkeiten eher verfeinert. Der Kult geschichtlicher Mythen und völkischer Selbsttäuschungen kann in ihm nur einen Widersacher und Entlarver finden. So enthalten denn auch seine Schriften rückhalt- und rücksichtslose Bemerkungen über Gebrechen der spanischen Geschichte, und er findet sie

nicht bloß in den späteren Phasen unzweideutigen Niedergangs, sondern auch in Zeiten der Macht und des Glanzes.

Der Kenner der europäischen Kultur wurde zu ihrem Kritiker. Die anschwellende Problematik des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts hat in diesem Verächter liberalen Fortschrittsdünkels einen tiefblickenden und weitschauenden Interpreten gefunden. Dem Phänomen des Massenzeitalters ist wohl kaum jemand so entschlossen auf den Leib gerückt wie der Verfasser der berühmten, mitunter auch mißverstandenen Schrift, die den Titel „Der Aufstand der Massen“ führt. Man wird sie in der Tiefe und Tragweite ihrer Erkenntnisse über das Wesen unserer Zeit geradezu ein epochales Buch nennen dürfen. In den letzten beiden Jahrzehnten, seit ein Verleger vom Range Gustav Küppers Ortegas Genie auch in Deutschland Bahn gebrochen hat, ist eine bedeutende Veröffentlichung der anderen gefolgt. Ob nun Ortega in „Espana inverte-brada“ die Diagnose eines schwierigen nationalen Krankheitsprozesses stellt oder das Wesen geschichtlicher Krisen überhaupt deutet, ob er über die zur Übernatur gewordene Dämonie der Technik spricht oder über die teils lächerliche teils tragische Rolle des Intellektuellen in einer wesensfremden Normalumgebung, stets stößt er ins Zentrum der Dinge vor, und immer wieder zwingt sich der Eindruck auf: Dominante ist der Krisencharakter der allerneuesten Zeit, sei es Krise des Individuums, sei es Krise einer Nation, Krise der Völker und Europas schlechthin. Daher kaum eine Betrachtung des temperamentvollen Spaniers, die nicht offene oder verhaltene Mahnung, Warnung, Proteste oder Parolen enthielte! In allen aber ist der Mensch der Gegenwart zur Besinnung aufgerufen.

Ortegas Aufgeschlossenheit für die verschiedensten Zeiterscheinungen und die universale Spannweite seiner Interessen entfaltet sich voll im Essai. Dieser erlaubt dem Autor seine Individualität in feineren Nuancen auszuleben als in großen,

streng wissenschaftlichen Werken. Hier darf er ganz Mensch und er selber sein mit Ein- und Ausfällen, in Vorlieben und Abneigungen. Man gestattet ihm Launen, Freiheiten der Rede und der Form, die er sich bei feierlichen Gelegenheiten versagen würde. Ortega ist ein Meister dieser Kunstgattung, die von jeher in England und in romanischen Ländern häufiger, auch mit größerem Geschick und Erfolg gepflegt wurde als in Deutschland, wo gut und anziehend schreiben zu können mitunter dem Wissenschaftler, namentlich von Kollegen, die es nicht können, etwas verübelt wird. Manche meinen, man müsse sich in Hemdärmeln zeigen, um ernst genommen zu werden. Andere halten ein gelungenes literarisches Kunstwerk allenfalls für den Ausfluß einer glücklichen Begabung, weil ihnen die Mühe handwerklicher Vorarbeiten verborgen bleibt. Es ist kein Zeichen guten Geschmacks, wenn sich bei uns selbst in wissenschaftlichen Kreisen bisweilen Untersuchungen, Abhandlungen, Aufsätze mit der Bezeichnung Essai schmücken. Ein Mißverständnis, wenn nicht gar ein Mißbrauch; sie bedürfen der Klärung. Essai heißt ja in des Worts ursprünglicher Bedeutung Versuch, und damit ist bereits Wesentliches ausgesagt, was auch für den Essayisten Ortega zutrifft. Verwickelte politische, literarische oder psychologische Bestände lassen sich überraschend auf einen Nenner bringen oder ergeben unerwartete Perspektiven. Wie oft bietet sich der Essai auch der kühnen wissenschaftlichen oder politischen These als Mittel an, Menschen aufzurütteln oder zum Widerspruch zu reizen. Alle Möglichkeiten lassen sich überdies hundertfältig abwandeln je nach der Persönlichkeit des Schriftstellers und nun schon gar, wenn diese selber vielstimmig instrumentiert ist. Ortega ist diese Kunstrform wie auf den Leib geschnitten, und er handhabt sie souverän. Als Politiker mag er Widersacher haben, seine philosophischen Theorien können anfechtbar sein, seine Meisterschaft als Essaischreiber von europäischem Format wird niemand zu bestreiten wagen. Hier ist er ganz und gar er selbst

und unnachahmlich in seinem funkelnden Esprit, der Gelehnkigkeit seines Denkens, der Eleganz und Treffsicherheit seines Stils und Urteils. Die Überraschungen, die Ortega dem Leser mitunter bereitet, regen an und stacheln auf. Man möchte diese Beisätze nicht missen. Ebenso ist es mit den „Exageraciones“ und den geistreich-paradoxen Wendungen, die er liebt. Sie beunruhigen, aber sie zwingen zum Nachdenken. Offenbar gehört gerade dies zur ursprünglichsten Wesensart Ortega y Gassets. Nicht immer entspringen sie seiner Pointenfreudigkeit und der Koketterie, obwohl ihm diese nicht fremd ist. Er sieht es eben nicht als die Sache des Philosophen an zu sagen, was alle sagen, er will vielmehr das Denken seiner Mitmenschen anspornen und auf den richtigen Weg leiten. So hat er sich selbst einmal ausgedrückt.

Mit den Jahren hat sich eine ganze Reihe von Essais und Vorträgen zu den größeren Schriften und Büchern gesellt. In Ortegas Gesamtwerk nehmen sie einen nicht geringen Raum ein. Es sind darunter Stücke, denen das heimatliche Kolorit seine besondere Farbe und eine impressionistische Unmittelbarkeit gibt, so jener ziemlich frühe Reisebericht (1915) über die Gesichter Asturiens, die Meditation über den Escorial aus derselben Zeit (1915) und der spätere Essai vom Anfang der dreißiger Jahre, den er Theorie Andalusiens überschreibt. In dem Tagebuch einer Sommerfahrt (1925) wechseln anmutige Plauderei über Landschaftsbilder, Menschen, Völker und politische Seitenblicke mit tiefsinngigen Betrachtungen über den Tod. Man wünschte, daß die vielen Touristen, die Spanien mit überlebten romantischen Vorstellungen aufsuchen, sich vorher in das Buch vertieften, das unter dem Titel „Stern und Unstern“ Ortegas Gedanken über Spaniens Landschaft und Geschichte zusammenfaßt.

Der in unserem Bändchen abgedruckte Essai über das Römische Reich will ebensowenig wie andere historische Essais nur mit Maßstäben der Fachwissenschaft gemessen werden,

obwohl Ortega ihr mancherlei verdankt. Der Sachkundige wird darin leicht die Spuren von Historikern, Soziologen und Juristen wie Mommsen und Max Weber, Leopold Wenger, Gaetano de Sanctis erkennen. Andere werden vielleicht vermissen, daß der Verfasser nicht auf Dinge eingeht, die von den zünftigen Vertretern der Altertumskunde viel erörtert werden, so etwa das römische Sendungsbewußtsein, verkörpert in der Maiestas Populi Romani, oder die weitverbreitete, jedoch nicht unangefochten gebliebene Maxime des Divide et Impera. Man könnte auch daran erinnern, wie stark neuere Forschungen die sittlichen Grundkräfte des Römischen Wesens, besonders der Fides und der Pietas herausarbeiten, während Ortega ein anderes Begriffspaar von grundlegender Bedeutung, Concordia und Libertas, in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen rückt und von einer einmaligen Situation, nämlich den Sorgen und der Schrift Ciceros „Über den Staat“ (*De Re Publica*), ausgeht. Kritische Randbemerkungen dieser und ähnlicher Art ließen sich leicht mehren. Vor allem durch die eine: weit früher noch als Rostovtzeffs unvergleichliches Werk bricht Ortegas Erörterung ab, an der Schwelle der Kaiserzeit mit ihren heute in der Geschichtswissenschaft so eifrig erforschten zwei Hauptphänomenen von Principat und Dominat. Sei dem, wie ihm wolle! Sowohl die Absicht des Verfassers wie die Eigenart des Essais wären damit verkannt. Darin eben besteht dessen Freiheit, daß er, was er sagen will, an einem entscheidenden Entwicklungspunkt ansetzt und von da Ausschau hält. Er ist weder zur Ausführlichkeit epischer Geschichtserzählung noch zur Erschöpfung der historischen Tatsachen verpflichtet. Er darf einzelne Partien herausheben, ja überbelichten, wenn sie in seinen Blickwinkel passen, andere im Dunkel lassen. Auch diesmal gilt Ortegas eigentliche Erkenntnisleidenschaft einer Verfallsentwicklung, der Ablösung eines gesunden Zustands durch eine Erkrankung des Staats- und Volkskörpers, der Zersetzung einer von Hause aus fest, sinnvoll gefügten und trotz ihrer Klassen-

gegensätze gut ausgewogenen, lebensvoll gebliebenen Gesellschaft. Dazu eine Reihe brennend interessanter Formulierungen und — nicht zu vergessen — jene Analyse des Volkstribunats, historisch, soziologisch, aber auch darstellerisch und stilistisch ein Kabinettstück.

Wir brechen hier ab und streifen zum Schluß noch einmal die Gestalt des Spaniers, der nunmehr in das achte Jahrzehnt seines Lebens hinüberschreitet, mit dem Blick. Die Stürme, die sein Vaterland durchtobten, haben ihn treffen und seine Bahn stören, nicht aber ihn entwurzeln können. Nach Ausbruch des Bürgerkriegs flüchtete Ortega unter dem Druck der Roten, die Madrid besetzt hatten, mit seiner Familie ins Ausland — zunächst nach Frankreich, von dort für mehrere Jahre nach Argentinien, wo er lehrend und schriftstellernd eine lebhafte Tätigkeit entfaltete. Als der Kampf sich seinem Ende zuneigte, kehrte er nach Europa zurück. Seinen Wohnsitz nahm er zunächst in Lissabon, siedelte aber von da wieder nach Madrid über, um sich hier in dem von ihm gegründeten Institute de Humanidades einer freien Lehrtätigkeit zu widmen. In den Jahren der zunächst erzwungenen, dann freiwilligen Emigration hat sich Generalísimo Franco wiederholt bemüht, den inzwischen zu Weltruhm aufgestiegenen Philosophen zur Wiederaufnahme seines akademischen Lehrberufs zu bewegen. Dazu konnte sich Ortega nicht entschließen. Es widerstrebt seiner Natur, sich irgendwelche Bindungen aufzuerlegen. So lebt er zur Zeit ohne Amt teils in Madrid, teils in Lissabon als unabhängige Persönlichkeit, wir würden sagen als Privatgelehrter und freier Schriftsteller.

Möge ihm sein rastloser Schaffensdrang und seine ungeborene Vitalität noch lange Jahre erhalten bleiben! In diesem Wunsch werden sich viele Verehrer in unserem auseinandergerissenen Deutschland mit den aller Orten vorhandenen guten

Europäern zusammenfinden, die die andauernde Zerklüftung
unseres Erdteils beklagen.

Im April 1953

Willy Andreas