

Massenwahntheorie und Friedenspoetik

Massenwahntheorie und Friedenspoetik

Hermann Broch und die bedrohte Demokratie
des 20. Jahrhunderts

Herausgegeben von
Sarah McGaughey, Elisa Risi, Daniel Weidner
und Doren Wohlleben

DE GRUYTER

Gefördert durch



Deutsche
Forschungsgemeinschaft

Dickinson



VolkswagenStiftung

ISBN 978-3-11-121921-9

e-ISBN (PDF) 978-3-11-122239-4

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-122255-4

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111222394>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein. Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2023935140

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: Zeichnung Rudolf von Ripper (1939) (Hermann Broch Archive. Yale Collection of German Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library).

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com



Paul Michael Lützeler zum 80. Geburtstag

Inhalt

Sarah McGaughey, Elisa Risi, Daniel Weidner, Doren Wohlleben

**Einleitung. Massenwahntheorie, bedrohte Demokratie und Friedenspoetik –
Herkunft, Horizonte, Aktualität — 1**

Moderne und Massenwahn

Kirk Wetters

Hermann Broch's *Massenwahntheorie* Today — 9

Barbara Picht

Wissensnetzwerke des Exils

**Brochs Korrespondenzen, gelesen als Vorveröffentlichung zentraler Aspekte
der Massenwahntheorie — 33**

Demokratie und Friedenssemantik

Sarah McGaughey

***The Death of Virgil and The Sleepwalkers: The Democratic-Pacifist Mission of
Translation — 51***

Thomas Borgard

**Frieden, Mord, Sterblichkeit: Sozialontologische und literaturanalytische
Überlegungen zu Hermann Brochs *Die Schlafwandler* und *Der Tod des
Vergil* — 69**

Tod, Frieden und Erlösung

Jürgen Heizmann

***Pax Augusta* und messianischer Frieden im *Tod des Vergil* — 93**

Christoph Zeller

**In Frieden sterben. Idyllen-Referenzen in Hermann Brochs *Der Tod des
Vergil* — 107**

Anthropologie und politische Theorie

Elena Agazzi

Brochs „Menschenrecht und Irdisch-Absolutes“ in anthropologisch-politischer Perspektive — 125

Daniel Weidner

Irdisch-Absolut

Hermann Brochs Arbeit an der Politischen Theologie — 141

Emigration und politische Praxis

Sebastian Wogenstein

Hermann Broch und das *City of Man*-Projekt — 165

Patrick Eiden-Offe

Essayismus und Politik

Zu Georg Lukács und Hermann Broch — 185

Propaganda und Erziehung

Martin Klebes

Law and Consciousness: Broch on Democratic Propaganda — 205

Doren Wohlleben

Akademie der Demokratie

Hermann Brochs realpraktische Vorschläge zu einer Internationalen Universität — 223

Schuld und Nachleben

Daniela Douth

(Un-)Frieden durch Berührung in Hermann Brochs *Die Schlafwandler* — 241

Agnieszka Hudzik

Broch weiterlesen: Gemeinschaft in Literatur und Theorie — 255

Autorinnen und Autoren — 279

Sarah McGaughey, Elisa Risi, Daniel Weidner, Doren Wohlleben

Einleitung. Massenwahntheorie, bedrohte Demokratie und Friedenspoetik – Herkunft, Horizonte, Aktualität

Der radikale Zivilisationsbruch, die Zukunft und Verteidigung der Demokratie, der Kampf gegen Totalitarismus und Massenwahn, der Einsatz für Menschenrechte sowie das utopische Potential einer Literatur, die antike und romantische, christlich-theologische und jüdisch-mystische sowie neuzeitlich-staatpolitische Friedensvisionen verschränkt, beschäftigten den jüdischen Intellektuellen Hermann Broch (1886–1951) während und nach seiner Emigration 1938 von Österreich über Großbritannien in die USA. Bis dahin als Schriftsteller und Essayist hervorgetreten, widmete er sich in den Jahren des amerikanischen Exils vor allem der Politik: der politischen Tätigkeit in zahlreichen Emigranteninitiativen sowie der politischen Theorie in dem großen Projekt einer *Massenwahntheorie* und einer Reihe von politischen Schriften, die nicht nur den Erfolg der ‚totalitären‘ Regime zu erklären suchen, sondern auch an einer Konzeption der Demokratie arbeiten, die, so Broch, gegen jene Regime nur dann bestehen könne, wenn sie neu und anders begründet werde.

Obwohl diese Überlegungen zu Brochs Lebzeiten nur geringe Wirkung hatten, sind sie gerade heute wieder aktuell: Angesichts von Populismus und Autokratie, von Fake News, Krieg in Europa und Krise der Demokratie erlauben sie eine anregende und komplexe Perspektive auf zentrale Theoriezusammenhänge von Demokratie, Menschenrechten, Universalismus, Massengesellschaft und Totalitarismus und werden zum Anlass, die wichtigen Fragen nach den Grundlagen unserer politischen Ordnung zu verhandeln – gerade in der Krise. Dass es sich dabei um eine transatlantische Konstellation handelt – Broch betont immer wieder, dass er ohne die amerikanische Erfahrung niemals verstanden hätte, was Demokratie bedeute –, lässt sie umso relevanter werden.

Der Band diskutiert Brochs politisches Denken, das sich von seinem friedenspoetologischen Reflektieren über Möglichkeiten und Grenzen einer „Utopie des Weltfriedens“ im Medium der Literatur nicht trennen lässt, im Kontext zeitgenössischer Debatten, antiker Traditionsbezüge sowie heutiger gesellschaftspolitischer Diskurse: Er ist aus zwei internationalen Tagungen hervorgegangen, der von der VolkswagenStiftung finanzierten Tagung „Verteidigung der Demokratie“. *Hermann Brochs amerikanische Erfahrung und die Aktualität seines politischen Denkens*, die am 4. und 5. Juni 2020 unter der Leitung von Paul Michael Lützeler und Daniel Weidner am Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)

stattfind, sowie der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Tagung *Hermann Brochs Friedenspoetik – Transatlantische Perspektiven*, die vom 4. bis 6. Mai 2022 von Sarah McGaughey, Elisa Risi und Doren Wohlleben mit zusätzlicher finanzieller Unterstützung des Dickinson College, Carlisle (USA) sowie des Marburger Internationalisierungsfonds an der Philipps-Universität Marburg ausgerichtet wurde.

Hermann Broch erlebte in der Zwischenkriegszeit und vor allem in den 1930er Jahren nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland eine allgemeine politische und gesellschaftliche Krise Europas: die Selbstauflösung der Demokratie, die Manipulierung der Massen mit Hilfe einer ausgeklügelten Propaganda, die Missachtung von Bürger- und Menschenrechten, die Inhaftierung und Internierung Andersdenkender, die Versklavung und schließlich systematische Tötung bestimmter Gruppen wie der Juden. Angekommen in den USA wollte Broch zunächst eine interdisziplinäre Gemeinschaft von Psychologen, Soziologen, Politologen, Historikern etc. zusammenbringen, die diese Phänomene untersuchen sollte, und erarbeitete konkrete, friedenspolitische Vorschläge für eine Internationale Universität. Mit unermüdlichem Engagement und beträchtlichem Erfolg beteiligte er sich an verschiedenen Initiativen wie etwa dem von ihm und Antonio Borgese initiierten *The City of Man*-Projekt. Als er mit seinen Ideen zur Gründung eines Instituts nicht weiterkam, entschloss er sich, selbst den Versuch zu wagen, ein Buch zum Thema zu schreiben: eine große Theorie des Massenwahns, die nicht nur die Entstehung eines bestimmten Bewusstseinstypus – des modernen Massenmenschen im „Dämmerzustand“ – in bestimmten historischen Krisen beschreiben wollte, sondern auch das Programm einer „Gegenbekehrung“ der Massen zur Demokratie. Seit Anfang der 1940er Jahre arbeitete Broch an diesem Projekt, das ihm zunehmend zum Hauptwerk wurde, und das er zwar nicht abschließen konnte, aus dem heraus aber eine ganze Reihe von Aufsätzen, Kritiken, Programmen und Ideen hervorging, die Broch breit in seinem Freundes- und Bekanntenkreis diskutierte – etwa mit Thomas Mann und Hannah Arendt, Eric Voegelin und Erich von Kahler, H.G. Adler und Ruth Norden, Volkmar von Zühlsdorff und Ea von Allesch. Postum ist die *Massenwahntheorie* (KW 12)¹ in einem Band der *Kommentierten Werkausgabe* erschienen, ein weiterer enthält die *Politischen Schriften* (KW 11). Aber auch seine anderen Texte aus der Exilzeit, etwa der *Tod des Vergil* (KW 4), eine Reihe literaturkritischer und -theoretischer Texte und die umfangreichen Korrespondenzen sind tief von politischen Fragen, Friedensreflexionen und werttheoretischen

¹ Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützeler herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

Überlegungen geprägt, deren Anfänge sich bereits auf den dritten Teil seines ersten Romans der frühen 1930er Jahre *Die Schlafwandler* (KW 1) zurückverfolgen lassen.

Brochs Schriften und Korrespondenzen zur Politik sind vor allem aus drei Gründen faszinierend und erhellend:

Erstens sind sie historisch im eminenten Sinn des Wortes, insofern sie gleichzeitig mit den Ereignissen entwickelt wurden. Anders als die größtenteils retrospektive Beschreibung des Totalitarismus analysiert Broch die totale Herrschaft nicht im Rückblick, im Wissen des Sieges der ‚freien Welt‘, sondern in einer Situation von Unsicherheit und existentieller Gefährdung. Wenn Broch etwa schon Anfang der 1940er Jahre von der Vernichtung der Juden als einer „Tatsache“ spricht oder zum selben Zeitpunkt die Möglichkeit erwägt, dass auch die USA sich zum Faschismus wenden könnten, so zeugt das von der Dringlichkeit der hier artikulierten Erfahrung und ist nicht nur Deutung, sondern auch Zeugnis einer Zeitgeschichte der Theorie. Die „Ungeduld der Erkenntnis“ drückt sich in der Notwendigkeit aus, das Unvorstellbare auch mit unvollkommenen Mitteln und ohne die angemessene zeitliche und professionelle Distanz zu denken. Besonders interessant ist dabei, inwiefern sich literarische und theoretische Schreibweisen beeinflussen und befruchten, wie etwa die modernistische negative Poetik des *Tod des Vergil* und die negative Politische Theologie, die Broch in den 1940er Jahren entwickelt.

Zweitens sind Brochs Gedanken radikal. Für ihn verlangt der Erfolg der totalitären Regimes auch eine Neubegründung der Demokratie, ja des politischen Denkens überhaupt. Daher ist seine politische Theorie nicht nur äußerst umfassend und umgreift etwa die Ökonomie ebenso wie die kulturelle Produktion, sondern er nimmt die liberale Demokratie auch nicht einfach als etwas Gegebenes an. Wie viele andere Emigranten, beispielsweise Hannah Arendt, Franz Neumann oder Carl J. Friedrich, hatte sich Broch in der Zwischenkriegszeit stark auf antidemokratische Traditionen bezogen und verändert allmählich seine Perspektive. Die amerikanische Erfahrung einer demokratischen Tradition wird zu einem Lernprozess, aus dem zum Teil Überlegungen von erstaunlichem Weitblick entstehen – wenn Broch etwa die Politik der Menschenrechte antizipiert –, zum Teil aber auch Konstruktionen wie die „Totaldemokratie“ oder die „demokratische Propaganda“, die heute eher problematisch erscheinen. Gerade die Radikalität dieser Überlegungen erlaubt es, die Grenzen und blinden Flecken anderer Traditionen – etwa der Politischen Theologie, des Liberalismus – zu diskutieren und nach den epistemischen Folgen dessen zu fragen, was später „Zivilisationsbruch“ genannt wird.

Drittens schließlich ist auch Brochs intellektuelle Praxis ambivalent. Denn die Konsequenzen, die Broch aus seiner Einschätzung der Lage zog, sind durch äußerste Spannungen geprägt. Auf der einen Seite leidet er wie viele Exilanten an der Isolation und mangelnden Resonanz im Exil, die seinem Denken idiosynkratische und autodidaktische Züge gibt. Auf der anderen Seite gelingt es ihm auch unter diesen

Bedingungen, eine erstaunliche Wirksamkeit zu entfalten: durch Resolutionen, gut platzierte Veröffentlichungen und vor allem durch ein dicht geknüpfted Netzwerk von Korrespondenzen, mittels derer Broch einen eigenen Raum politischer Öffentlichkeit initiiert.

Dass dieser politische sowie literarische Denk- und Handlungsraum Hermann Brochs bis heute Resonanz erfährt, ist maßgeblich einer Person zu verdanken: Paul Michael Lützeler, dem Herausgeber der *Kommentierten Werkausgabe*, Initiator des anlässlich des 50. Todestages Hermann Brochs zusammen mit Michael Kessler im Jahr 2001 begründeten *Internationalen Arbeitskreises Hermann Broch (IAB)*, der inzwischen mehr als 220 Mitglieder aus Amerika, Europa und Asien zählt, sowie dem großen Biografen²: Er stellte nicht nur seine Forschung in das Zeichen des Lebens und Werks Hermann Brochs – sechs Monografien³ und 21 Sammel- und Tagungsbände⁴ hat er bislang verantwortet –, sondern auch seine akademische

2 *Hermann Broch. Eine Biographie* (1985).

3 *Hermann Broch, Ethik und Politik: Studien zum Frühwerk und zur Romantrilogie ‚Die Schlafwandler‘* (1973); *Die Entropie des Menschen. Studien zum Werk Hermann Brochs* (2000); *Hermann Broch, 1886–1951. Eine Chronik* (2001); *Kulturbruch und Glaubenskrise. Hermann Brochs ‚Die Schlafwandler‘ und Matthias Grünewalds ‚Isenheimer Altar‘* (2001); *Hermann Broch und die Moderne. Roman, Menschenrecht, Biografie* (2011); *Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt* (2021).

4 *Materialien zu Hermann Broch ‚Der Tod des Vergil‘* (1976); *Hermann Brochs ‚Verzauberung‘* (1983); *Hermann Broch* (1986); *Hermann Broch. Das dichterische Werk. Neue Interpretationen. Akten des internationalen, interdisziplinären Hermann Broch-Symposiums, 30. Okt. – 2. Nov. 1986* hg. zusammen mit Michael Kessler (1987); *Brochs theoretisches Werk* hg. zusammen mit Michael Kessler (1988); *Brochs Tod des Vergil* (1988); *Hermann Broch. Visionary in Exile. The 2001 Yale Symposium* hg. zusammen mit Matthias Konzett und Willy Riemer (2003); *Hermann Broch. Politik, Menschenrechte – und Literatur?* hg. zusammen mit Thomas Eicher und Hartmut Steinecke (2005); *Hermann Brochs literarische Freundschaften* hg. zusammen mit Endre Kiss und Gabriella Rác (2008); *Hermann Broch. Religion, Mythos, Utopie. Zur ethischen Perspektive seines Werks. Recherches germaniques. Revue annuelle. Hors série 5* hg. zusammen mit Christine Maillard (2008); *Elias Canetti und Hermann Broch* hg. zusammen mit Penka Angelova und Marianne Gruber (2009); *Hermann Broch und die Künste* hg. zusammen mit Alice Stašková (2009); *Hermann Brochs Schlafwandler-Trilogie: Neue Interpretationen: Das Lancaster-Symposium von 2009* hg. zusammen mit Graham Bartram (2012); *Hermann Broch und die Romantik* hg. zusammen mit Doren Wohlleben (2014); *Hermann Brochs Vergil-Roman. Literarischer Intertext und kulturelle Konstellation* hg. zusammen mit Elena Agazzi und Guglielmo Gabbiadini (2016); *Hermann-Broch-Handbuch* hg. zusammen mit Michael Kessler (2016); *Hermann Broch im Kontext der Donaumonarchie* hg. zusammen mit Tomislav Zelić (2017); *Hermann Broch und die Ökonomie* hg. zusammen mit Jürgen Heizmann und Bernhard Fetz (2018); *Hermann Broch und ‚Der Brenner‘* hg. zusammen mit Markus Ender (2020); *Aussteigen um 1900: Imaginationen in der Literatur der Moderne* hg. zusammen mit Barbara Mahlmann-Bauer (2021); *Hermann Broch und die österreichische Moderne. Literatur, Kunst und Wissenschaftsphilosophie*, hg. zusammen mit Thomas Borgard (2023).

Lebenspraxis. Kaum ein Germanist des 21. Jahrhunderts dürfte sich auf Tagungen und Kongressen weltweit mit solcher Verve und positiv intellektuellem Elan für friedenspolitische und – auch im wissenschaftspolitischen Kontext – demokratische Praktiken eingesetzt haben wie Paul Michael Lützeler. Immer wieder gelingt es ihm dank seiner Gabe zum wissenschaftlich profunden und zugleich persönlich empathischen, Fächer- und Ländergrenzen überbrückenden Gespräch, auch Jungforscherinnen und -forscher für kulturhistorische und literaturtheoretische Fragen sowie deren aktuelle politische Relevanz zu begeistern.

Erneut haben sich Studierende sowie wissenschaftliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von Brochs Werk faszinieren lassen und tatkräftig bei den Tagungen mitgewirkt. Einige von diesen haben sich zudem durch professionelle Gegenlektüren beim Lektorat verdient gemacht – namentlich wird Paul Blick, Claudia Hein und Laura Relitzki sehr herzlich gedankt. Die Zusammenarbeit mit Marcus Böhm und Katrin Hudey vom De Gruyter-Verlag war eine Freude, die Drucklegung mit Open-Access-Option wurde durch die großzügige finanzielle Unterstützung der VolkswagenStiftung, des Dickinson Colleges, Carlisle (USA) sowie durch Berufungsgelder der Philipps-Universität Marburg ermöglicht.

Von Herzen beglückwünscht sei, last but not least, der Spiritus Rector der beiden transatlantischen Veranstaltungen, Paul Michael Lützeler: Ihm ist der Band anlässlich seines 80. Geburtstages am 4. November 2023 gewidmet – im Zeichen der Demokratie, des Weltfriedens und der von ihm vorbildlich und nachhaltig gelebten Idee einer Internationalen Universität!

Sarah McGaughey, Elisa Risi, Daniel Weidner, Doren Wohlleben
Carlisle, Berlin/Halle, Marburg im Februar 2023



Moderne und Massenwahn

Kirk Wetters

Hermann Broch's *Massenwahntheorie* Today

Mid-20th-century studies of fascism, authoritarianism, totalitarianism are enjoying a renaissance. Representative of this trend is Verso's 2019 republication of *The Authoritarian Personality*, originally released 1950 under the co-authorship of Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson and R. Nevitt Sanford.¹ The new spine of this thick volume features a long quote from Molly Worthen of the *New York Times*, exclaiming that "Adorno and his colleagues could easily have been describing Alex Jones's paranoid *InfoWars* rants or the racist views expressed by many Trump supporters." If this seems a little too on-the-nose, one might instead refer to the Peter Gordon's preface, which concludes: "Most troubling of all, however, is the sense that we did not really learn the first time around how to address the deeper reasons for fascism's lasting appeal" (Gordon 2019 [1950], xxxix).

Understandably absent from Gordon's thorough mapping of the pre- and post-history of *The Authoritarian Personality*'s watershed investigation into the psychosocial sources of fascism is Hermann Broch's fragmentary mass psychology, which was also a product of the 1940s (1939–1948). The 1959 Rhein Verlag edition of Broch's works only contained a fraction of what was later published in 1979 under the title of *Massenwahntheorie* [theory of mass delusion] as Volume 12 of the *Kommentierte Werkausgabe* [collected works with commentary]. The latter remains a fragment in the sense that it was never completed or published by Broch in his lifetime; also because there were significant changes and developments in Broch's conception over the course of the decade (partly based on changing imperatives of the wartime and postwar period); and numerous overlaps and connections with his other projects, such that the *Massenwahntheorie* cannot be fully separated from Broch's varied literary, political, theoretical and philosophical projects of his last two decades. Given these complex conditions of its genesis and correspondingly limited reception, it is not at all surprising that Peter Gordon omitted Broch in his survey of the tradition of mass psychology.

Broch's theory was never translated into English, and it had only a very limited impact in the postwar social sciences – except perhaps indirectly through Hannah Arendt (Lützeler 2021, 185–204). These factors of the reception are further com-

¹ Quotations from *The Authoritarian Personality* (AP) refer to the new edition, which retains the same pagination as the original publication. Space does not allow me to thoroughly review the older and newer scholarship, but only to mention the two journal issues edited by Robyn Marasco (2018 and 2022).

plicated by Broch's tendency to conceptually and discursively isolate his theory from the major traditions to which it contributes. To some extent the same can be said about Broch's work as a whole, which has tended to function as a lens through which to look outward at the landscape of the long 20th century, without this gaze having been systematically returned by the major intellectual histories to which Broch belongs. The related and contemporaneous work on human rights, as Paul Michael Lützeler (2021) has shown, was at once more accessible and more effective as a practical engagement, even though the work's importance is more in the form of an anticipation of future developments. By comparison, the *Massenwahntheorie* can be characterized as more academic and philosophical (to the point of hermeticism), and, at least in part, more pessimistic about the long-term compatibility of 'mass' and 'democracy.' Given this situation, which caused Broch to frequently be left out of the conversation, the present contribution will read the *Massenwahntheorie*, first of all, in a relatively systematic way – as if it were a finished theory and not a fragment. This requires a degree of interpretive forcefulness and runs the risk of distortion. Nevertheless, the more established discourse surrounding *The Authoritarian Personality* generally should allow for Broch's work to be comparatively integrated and evaluated within that framework. What follows is thus a preliminary orientation based on the assumption that these two works' interconnectedness lies in a shared impulse to understand fascism's psycho-social causation in order to prevent its return.

Within the broader intellectual histories, Broch's Frankfurt School adjacency is well-established in scholarship going back decades – not least thanks to the editors and contributors of the present volume.² My paper thus initially offers only a differently accentuated version of the existing consensus. In the concluding sections of the paper, however, I will offer a preliminary framework for reassessing Broch's *Massenwahntheorie* in light of the current international re-emergence of right-wing, authoritarian, and anti-democratic forces. Generally, I would emphasize that reading Broch's *Massenwahntheorie* in the 2020s shares the same fascination and sense of missed opportunity that Gordon attributes to *The Authoritarian Personality*. Broch, like Adorno, would hardly be surprised that fascism has endured within modern democracies – including and especially in the United States. From his perspective, what would need explaining is rather the fifty years of relative dormancy of Western fascism, the major outlines of which were already

² In a crowded field, I would mention as representative: Paul Michael Lützeler (2000 and 2011), the 1986 Yale Broch Symposium, published as *Hermann Broch: Literature, Philosophy, Politics* (which contains multiple contributions that seek to introduce Broch to the U.S. critical theory conversation), Friedrich Vollhardt (1986, 13–14), and Patrick Eiden-Offe (2011).

clearly visible in the rise of European fascism in the 1930s, as well as in the post-war U.S. in a phenomenon like McCarthyism.³

1 Post-Weberian Theory

A general affinity between Broch's diagnosis of modernity and that of Max Weber has been regularly attested, despite the fact that in all of Broch's work the number of unambiguous references to Weber is exceedingly small.⁴ For present purposes, however, I am setting aside the question of direct and indirect influences, while taking it as axiomatic that during Broch's lifetime the main questions that motivated him were centrally posed by Weber, his followers and his critics. What I am calling 'post-Weberian theory' thus refers to a wider comparative space, a field or cohort of authors (not necessarily academics or professional sociologists) whose work falls within the forcefield of Weber's most well-known theses. This approach follows, for example, Jürgen Habermas's often referenced suggestion, specific to the case of Carl Schmitt, that Weber's theoretical legacy might be conceived through his 'legitimate pupils' or 'natural children' (Habermas 1965, 81).⁵ In this sense, the proper name 'Weber' refers to pervasive assumptions and interconnected frameworks while downplaying questions of who-took-what-from-whom.

3 Gandesha (2022) and Zaretsky (2022) offer complementary accounts of the U.S. context for mass and crowd psychology from the post-War to the present. Müller-Funk (2003) situates Broch's *Massenwahntheorie* in the mid-20th century Austrian context along the trajectory Freud-Broch-Canetti. Müller-Funk concisely and comparatively introduces Broch's main theoretical claims in a way that the present essay will not attempt. My goal, rather, will be to think about the general disciplinary and epistemological framework for such theories and thus to go beyond the reconstructive-comparative approach. I seek to consider Broch more in the exile context of the U.S. and to bridge his *Massenwahntheorie* in the direction of the more well-established international frameworks of (critical) theory.

4 Harrington (2006), following Lützel (2000), has documented the material traces and connections; Lützel (2021, 13–15) reconfirms Broch's general affinity for Weberian questions and themes. Eiden-Offe (2011, 53–54) also develops contexts relevant to Weber, following Vollhardt (1986) and LaCapra (1988, 49–50).

5 This way of handling Weber has numerous precedents, for me especially: Martin Green (1974), Wolf Lepenies (1985) (the chapter on Weber and Thomas Mann), and Nicolaus Sombart (1991). Within the discipline of sociology, Thomas Burger has argued that Weber's work, for all its centrality, was in many ways abandoned and without 'legitimate' successor: "Weber's work has come to reflect the pre-existing disagreements that have characterized the discipline. His sociology has become akin to a building in which, after the owner's heirless death, many groups claim squatters' rights but, lacking the key to the main entrance, have access to portions of it only through backdoors, chimneys, or second-floor windows" (Burger 1987, 265).

Weber and his work existed at a level of overall cultural eminence that makes it almost superfluous to actually name or footnote him when engaging with his most well-known theoretical concepts (e.g. secularization, *Entzauberung* [disenchantment], *Rationalisierung* [rationalization]). The *Massenwahntheorie* in particular presupposes a reader with a high level of overall theoretical fluency. Broch typically avoids footnotes and only rarely refers to contemporary figures, while carefully tailoring his terminology and philosophical concepts in ways that allow him to tacitly recognize and set himself apart from the dominant theoretical and philosophical genealogies. For this reason, it is necessary to be extremely cautious in reading conceptual traces in view of their ‘sources.’ Broch’s peculiarly resonant and literary way of writing theory might also be seen as an outgrowth of the “Zerfall der Werte” [collapse of values] excurses of the third part of *Die Schlafwandler* [The Sleepwalkers], and this birth of theory out of the spirit of literature may in turn be a response to the particular literary-dialogical formatting of ‘theory’ typical of Thomas Mann’s *Der Zauberberg* [The Magic Mountain] (Harrington 2006, 2–3), which itself has numerous precursors and successors.

‘Post-Weberian theory’ thus defines the field of ‘critical theory’ in a way that includes Broch and begins to account for the difficulty of positioning him within and between various schools of thought. This relabeling also helps to prevent a retrospective over-privileging of the ‘Frankfurt School,’ which, like any other school, can only loosely define a multigenerational intellectual configuration, the cumulative importance of which also relies on the long-term effects of institutionalization and canonization. My approach supposes that ‘schools’ are not primarily interesting for their doctrines but as frameworks within and behind which a variety of options can be selectively activated or modified. Broch never belonged to any school, which has certainly hindered the reception of his work – but it is also an advantage insofar as he also cannot be easily labelled, disparaged or coopted based on his identification with a certain school. In this context, Broch’s *Massenwahntheorie* stands as something like an ‘alternate draft’ of the program for an anti-fascist critical theory that emerged in the 1940s and 1950s (in strong association with the names Horkheimer and Adorno). Broch, I will argue, was in a position to accomplish an early working through of the dominant theoretical positions of the 20th century and postwar period. For example, but not limited to: (Western) Marxism, phenomenology, the logical positivism of the *Wiener Kreis* [Vienna Circle], psychoanalysis, post-Weberian social theory. At the same time, as a literary author, he maintained a robust interface with the defining humanistic-aesthetic developments of the period. Broch was, in short, a literary and theoretical ‘modernist’ whose work was able to anticipate later developments in a kind of prismatic projection (which I will attempt to briefly sketch in the pages to follow).

If one starts to think about the specific and overlapping horizons of different intellectual-historical generations and cohorts,⁶ it might be observed, for example, that the degrees of social, biographical and ideological separation between Adorno and Broch are surprisingly few. It seems reasonable to imagine that they were well aware of each other's existence and activities prior to the U.S. exile. The German-speaking world of the 1910s and 1920s was still a relatively small one. Alban Berg, for example, Adorno's friend and musical mentor, maintained a friendship with Broch since school days (Yamaguchi 1988). Broch was born in 1886, Berg in 1885, while Adorno, born 1903, arguably already belonged to a different generation. Georg Lukács, on the other hand, born in 1885, would belong to the cohort of Broch and Berg. The intellectual connections between Lukács and Broch are well documented (Lützeler 1986; LaCapra 1988, 43), centering around an in-person meeting in 1920. Despite the fact that Broch and Lukács diverged in later years (in the wake of the East-West divide), Lukács's 1916 *Die Theorie des Romans* [The Theory of the Novel] evidently played a crucial role in Broch's poetics of the novel, as well as in his wider theory of modernity. From the perspective of the later Lukács, one could say that Broch remained resolutely 'romantic anti-capitalist,' which is to say: he continued to work within a theoretical formation that was particular to the Lukács of the 1910s. Following recent Lukács scholarship, the young Lukács was not only a 'legitimate pupil' – and budding opponent – of Max Weber, but had also fully immersed himself in the neo-Kantian philosophy of Emil Lask and Heinrich Rickert (Westerman 2019; Kavoulakos 2018; Hoeschen 1999). At roughly the same time, the young Broch was following a parallel path, but, unlike Lukács, he never ceased to employ Rickert's and Weber's concept of *Wert* [value] as the cornerstone of his theoretical writings (Borgard 2016).

Broch in the 1920s, like Lukács, probably understood himself more as an opponent than a follower of Weber.⁷ The turn away from Weber is not just an individual personal preference, but can be more generally understood in the context of a wider and often politically motivated search for a new intellectual style and tone for theory. Max Horkheimer's famous 1937 essay, "Traditionelle und kritische Theorie" [Traditional and Critical Theory] and Husserl's fragmentary 1936 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [The

6 This follows Erhart (2000), who points to the interconnectedness of the wider generational experience, the institutional frame of academic generations, and the cross-generational alignments of critical schools, trends and movements.

7 Reitter and Wellmon's recent chapter on Weber portrays him as a lightning rod for critics coming from many different positions on the right, left and center. Among these critics was Broch's friend, Erich von Kahler, who rejected Weber's "scholarly asceticism" (Reitter and Wellmon 2021, 201).

Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology] might be taken as exemplary culminations and turning points of this counter-tradition. In the same way that interwar and wartime critical theory points toward the postwar period, Paul Michael Lützeler has noted how Broch anticipates postwar theoretical trends, especially French theory or, even more broadly, literary and artistic postmodernism and its corresponding theories (Lützeler 2000, 15 and 2011, 125–145). Nowhere is this more the case than in the *Massenwahntheorie*, which reflects awareness of German philosophy and theory from Schiller to Freud and Husserl, while at the same time seeming to anticipate numerous later theories. To account for this, one might hypothesize that by the 1940s the dominant theoretical frameworks were already mostly established (e. g. Husserlian phenomenology, Weberian sociology, Heideggerian or Sartrean existentialism, Freudian psychoanalysis and cultural theory, Lukácsian Marxism), but that Broch’s polymathic, compendious and contemporary relation to such theories did not yet treat them as the monoliths they would become. Most of the theories’ initiators were still alive (even if in their final years), and Broch’s active awareness of this canon in the making allowed him to produce a highly individual, prismatic projection of the theoretical constellation that would unfold in the coming decades. This perhaps improbable-seeming hypothesis gains plausibility if one considers that Broch’s thesis on “*der Zerfall der Werte*” from *The Sleepwalkers*, or his theory of kitsch, or the later chapter on “*die fröhliche Apokalypse*” [the gay apocalypse] from *Hofmannsthal und seine Zeit* [Hofmannsthal and his Times], also bridge the major theoretical concerns of modernism and postmodernism.⁸ The crucial difference, however, which may have gotten lost in the postwar decades, is that Broch offers a much more pessimistic diagnosis of modernity *in toto* (including phenomena associated with postmodernism) as underpinned by an acute socioeconomic and ideological crisis. This diagnosis corresponds, moreover, to his assumption, typical of the mid-century German and Austrian intelligentsia, that the dissolution of the binding quality of inherited traditions and authorities will not produce a happy or stable state.

A small example helps to more specifically set up connections and the stakes of Broch’s unwillingness to assent to Weberian modernity as an inevitable status quo. One need only briefly recall (following Harrington 2006; LaCapra 1988 and Eiden-Offe 2011) that the central claim of *The Sleepwalkers* and *Die Massenwahntheorie*, of a “collapse” (*Zerfall*) or “splintering” (*Zersplitterung*) of values,⁹ corre-

⁸ For a more extensive inventory of Broch’s intermediary and anticipatory role in the middle years of the 20th century, see Lützeler (2011).

⁹ *Zersplitterung* is the preferred term of the *Massenwahntheorie*. It is more precise in the sense that, rather than simply diagnosing a “decline” or “collapse” (*Zerfall*), *Zersplitterung* (“splintering”) reflects a clear polemical engagement with the sociological hypothesis from Durkheim and Weber

sponds to the metanarrative of secularization and disenchantment (*Entzauberung*) from Weber's 1918/1919 vocation lectures, which bore the general heading "Geistige Arbeit als Beruf" [Intellectual Work as Profession]. The thesis of *Wertzerfall* [value collapse] in *The Sleepwalkers* expands upon and amplifies the theoretical tropes such as the notorious 'iron cage' (*stahlhartes Gehäuse*), Lukács's *Verdinglichung* [reification], or Weber's super-pessimistic diagnosis from the end of *Politik als Beruf* [Politics as Profession]: "Nicht das Blühen des Sommers liegt vor uns, sondern zunächst eine Polarnacht von eisiger Finsternis" [It is not the flourishing of summer that lies before us, but primarily a polar night of icy darkness] (Weber 1988b, 559). Given such a constellation, Broch aligns more with Lukács in his strong divergence from Weber's barely implicit message of resignation. If winter is coming, Weber suggests that all we can do is wait it out, learn to live with it – buy warm clothes. Broch consistently rejects the stiff-upper-lip style of masculine *Sachlichkeit* that lies behind Weber's call to cultivate *Verantwortungsethik* [ethics of responsibility] in a time when a *Gesinnungsethik* [ethics of conviction] appears childish. The latter only acts for the sake of acting, based on rigid principles but without giving a damn about the consequences, thereby only escalating political strife and conflict. If Lukács's 1919 "Taktik und Ethik" [Tactics and Ethics] reads like an impassioned refutation of Weber's late political ethics, the title character of the third part of Broch's *Schlafwandler*-trilogy, *Hugenau oder die Sachlichkeit* [Hugenau or Realism] (1932), similarly exemplifies a more extensive and historically reflected illustration of the results of pure *Verantwortungsethik* unmixed with *Gesinnungsethik*. Broch's Hugenau, the human epitome of instrumental reason, pursues the Machiavellian political and economic self-interest of "ein wertfreier Mensch" [a value-free person] (KW 1, 693).¹⁰ In this single word, "wertfrei[]," which remains strongly associated with the tradition of Max Weber, Broch makes his stance crystal clear.¹¹

up through Luhmann and beyond, according to which the main characteristic of modernity is the *differentiation* of society into quasi-autonomous systems and subsystems (Lützeler 2011, 16). Though the later theories sometimes dispense the seemingly normative language of "value" (*Wert*), for Broch modern social systems are by definition "value systems."

10 Hermann Broch's works are cited from the *Kommentierte Werkausgabe* published by Suhrkamp Verlag between 1974 and 1981 in Frankfurt am Main and edited by Paul Michael Lützeler; citations are labeled KW followed by volume and page numbers. All English translations are my own [K.W.].

11 See Weber's "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften" [The Meaning of 'Value Freedom' in the Sociological and Economic Sciences] (Weber 1998a). Broch, like many of his contemporaries (notably Carl Schmitt), seems to react mostly to the implicit semantics of the word *Wertfreiheit* as a complete loss of values and ethical-moral order, without engaging the complex theoretical and political stakes as Weber presents them. Ac-

Returning to the *Massenwahntheorie*, I would posit that what makes it dated but at the same time of enduring importance is its effort to work through the dominant ‘right-wing epistemology’ (as Lukács called it) and cultural theory of the period. The suggestion that German thought of the 1910s and 1920s was dominated by ‘right-wing epistemology’ comes from Lukács’s 1962 *Vorrede* [preface] to the republication of his *Die Theorie des Romans* (Lukács 1971, 15–16).¹² The combination of right-wing epistemology (*rechte Epistemologie*) and left-wing ethics (*linke Ethik*) can stand as a definition of ‘romantic anti-capitalism.’¹³ According to this analysis, ‘right epistemology’ is an aspect of the dominant tone of political resignation and cultural pessimism in the face of a capitalist modernity that seems to define reality in its entirety without offering any alternatives or escapes. The ultimate incompatibility of ‘left ethics’ and ‘right epistemology’ is what led Lukács to Marx, while Broch, one might say, went actively in search of a viable (non-Marxist) ‘left epistemology’ that could lend support to his left-ethical goals. In effect, this is a question of the (limited) compatibility of ‘left ethics’ with liberal-democratic culture and ideals against the backdrop of the ‘iron cage,’ the never-ending ‘polar night’ – in short, capitalism. Insofar as the clash of ‘right epistemology’ and ‘left ethics’ has constantly re-emerged over the past century, this formulation helps to explain Lukács’s position as a perpetual forerunner of Western Leftism. For Broch, as for us today, this becomes a question of the sources, scope and validity of ‘right epistemology’ – which is essentially synonymous with the political theology of the status quo.

Confronted with such dilemmas, Broch seeks to bridge the implicitly ‘realist’ outlook of Weberian or even ‘German’ theory with a more ‘Western’ perspective on the possibility of a progressive and emancipatory history associated with de-

cording to Weber (whom Broch would in this regard mostly follow), the question of *Wertfreiheit* essentially pertains to the precarious possibilities of the social and human sciences to establish themselves as authoritative discourses separate from the wider arenas of politics, religion, culture. Especially today, Weber’s conception may be worth defending insofar as it can be read as a plea on behalf of a sociologically qualified concept of scientific truth.

12 The concepts of ‘left ethics’ and ‘right epistemology’ are introduced as follows: “Die Theorie des Romans’ ist, soweit ich diesen Fragenkomplex zu übersehen imstande bin, das erste Buch, in welchem eine linke, auf radikale Revolution ausgerichtete Ethik mit einer traditionsvollkonventionellen Wirklichkeitsauslegung gepaart erscheint” [‘The Theory of the Novel’ is, to the extent that I am in a position to survey complex of interconnected questions, the first book in which a left ethics, oriented toward a radical revolution, was paired with a completely traditional-conventional account of objective reality] (Lukács 1971, 15).

13 Though this much-used term does not appear in the 1962 *Vorrede*, the specific contradiction of a ‘left’ (altruistic, revolutionary-messianic) ethics with a ‘right’ epistemology (positing the binding force of the existing capitalist reality) very well describes *Die Theorie des Romans* and the basic problem of ‘romantic anti-capitalism.’

mocracy and a normative-universalistic conception of human rights. What the old Lukács called 'right epistemology,' can thus be understood in the context of Broch's *Massenwahntheorie* as a confluence of the theory itself and Weber's specific personal and political style. For example, his *verbissen*-stoic, paradoxical idea that political convictions are the bane of modern politics; and the so-called 'Gewaltpragma,' his Hobbesian thesis on cyclical violence as the basis and medium of human society (Weber 1988c, 547; Sombart 1983). Aside from Weber, the heading *rechte Epistemologie* might also include an intellectually diverse cast of characters located at the margins of the *Massenwahntheorie*: Gustave Le Bon's *Psychologie des foules* [The Psychology of Crowds] (1895), but also Freud's *Massenpsychologie und Ich-Analyse* [Mass Psychology and Ego Analysis] (1921); in a more popular vein, Oswald Spengler's *Der Untergang des Abendlandes* [The Decline of the West] (1918/1922), as well as a later work like Arnold Gehlen's *Der Mensch* [Man] (1940). (Gehlen was to become a postwar representative of 'right epistemology' for the Frankfurt School.) Such sources are held at a distance in the *Massenwahntheorie*, as is everything that might be captured under the heading of 'conservative revolution' – whose agenda Broch specifically rejects: "Es gibt kein Zurück in der Geschichte, es gibt keine konservative Revolution, es gibt kein Zurück zu einem Goldenen Zeitalter" [In history there is no going backwards, there is no conservative revolution, there is no return to a golden age] (KW 12, 150).

What ultimately unites the figures of *rechte Epistemologie* (and defines their potential popular appeal) is their powerful sense of heteronomy, the 'negative autonomy' of everything that is not the autonomous individual. Right epistemology, in other words, constantly reaffirms the inalterability of impersonal social, economic and historical forces or structures which produce a history on autopilot while determining and constraining the individual at every moment. Weber's famous *Zwischenbetrachtung* (*Intermediary Reflection*) from his sociology of religion uses the untranslatable term *Eigengesetzlichkeiten* to refer to such 'reality principles' (Weber 1988c, 536–573).¹⁴ Against this backdrop of frequently very real structural constraints that need to be de-realized more than reaffirmed and reified, Broch's goal is to create space, theoretically and practically, for a set of values – *linke Ethik* – that are still meant by terms like freedom, agency, subjectivity. What is specifically powerful about Broch's theoretical work is that he does not simply celebrate such positive terms as if they were actually existing and achieved. Rather, he rec-

¹⁴ My book, *Demonic History* (Wetters 2014), attempted to trace such forces in their symptomatic aspects, through the various rhetorical functions attributed to them in the word 'demonic' (*dämonisch*) – which was ubiquitous in the middle decades of the 20th century. Broch avails himself of the semantics of the demonic throughout his *Massenwahntheorie*, the very goal of which is *Entdämonisierung* (KW 12, 318–405).

ognizes the cogency of many aspects of *rechte Epistemologie*, which leads him to pursue his project of left ethics from a standpoint of unflinching pessimism. Working through and against a dominant tradition, he seeks to locate the sources of modern cultural crises in the context of the rise of fascism, in order to lay foundations for the philosophy and politics of a normatively democratic culture. To this end, he also seeks (in this not unlike other more well-known traditions of critical theory) to develop a new language and tone for theory and philosophy at the outskirts of increasingly compromised official academic institutions. The result is idiosyncratic, debatable but also a deeply impressive work-in-progress, the open form of which (in pursuit of many moving targets) may have advantages in comparison to ingrained approaches and more familiar terminology.

2 Drawbacks and Advantages of the Theory of Mass Aberration

The last half of this paper focuses as compactly as possible on the ‘drawbacks’ of Broch’s theory, while recognizing throughout that many problems and limitations can also emerge as advantages and assets, depending on how they are understood. Drawbacks and advantages are always intertwined. The highest priority is to understand the fundamental obstacles and methodological challenges that confront not only Broch’s theory but social-psychological research in general. In this broader context, my goal has been to highlight the specific aspects of Broch’s theorization that may continue to prevent it from being a part of the wider conversation about the sources of fascism. But before focusing on the drawbacks, however, several potential advantages of Broch’s approach can be briefly noted:

1) Especially for those who find *The Authoritarian Personality* too empirical, Broch offers a genuinely philosophical social theory of fascism. This work is philosophically robust and interdisciplinary in ways that exceed the theoretical capacities of the social sciences of the period (and perhaps of any period). Broch is, however, not opposed to empirical research, but seeks (like Weber before him and Luhmann after) to provide the conceptual framework for research.

2) Though anti-Semitism is, for understandable reasons, a prominent area of concern in Broch’s theory (see especially KW 12, 386–419), he generally approaches anti-Jewish animus in a broadly comparative framework among other forms of discrimination, including the U.S. history of slavery, racism and white supremacy,

which for Broch exist on the same plane as European fascism.¹⁵ Broch indeed makes anti-slavery – fighting slavery in all its forms, including socioeconomic – into the fundamental premise of his theory of human rights (KW 12, 456–510; Lützel 2021, 82–105).

3) Broch's terminology, though not easy to get comfortable with, has a certain intuitiveness and often appears to be translatable into more contemporary vocabularies and ways of thinking. What we call 'de-radicalization,' for example, is simply *Bekehrung* for Broch – 'conversion,' explicitly relying on the religious history of the concept (KW 12, 61–63; Lützel 2021, 89–90). The idea of *Vor-Panik* [pre-panic] (KW 12, 19–22), the state of generalized anxiety that results from socioeconomic insecurity, gives a name to the affective vulnerabilities corresponding to the more recent notion of 'precarity.' Broch's unique term *Superbefriedigung* [super-satisfaction] (KW 12, 33, 56–57, 61 and *passim*) posits that the states of *Panik* and *Vor-Panik* are not resolved by a return to normalcy following the crisis. Instead, the damaged psyche demands a massive surplus, a super-surplus or overcompensation in the form of revenge and retribution in order to feel secure and satisfied. The concept of *Superbefriedigung* is noteworthy in that it has no obvious equivalent in contemporary language (though it bears a family resemblance to Lacan-inspired *jouissance*-theories of nationalism).

4) The thesis on *Superbefriedigung* posits that 'the fascisms' (characteristically plural in Broch) are able to supply violent delights which are by definition off limits to democracies, thereby indirectly raising questions about the status of mass culture. Broch's theorizations point in quite different directions than Adorno-Horkheimer's more well-known claims about the culture industry (*Kulturindustrie*). In a word, the *Massenwahntheorie* poses the question of the possibility or necessity of what one might call *Ersatz-Superbefriedigungen* [compensatory super-satisfactions] in modern culture; about whether the *Superbefriedigungen* themselves are essentially narrative, aesthetic or ludic (thus subtending the differences between truth/falsehood, reality/fiction/illusion); about whether the lesser and *Ersatz*-forms of *Superbefriedigung* – 'victory' (*Sieg*) and 'success' (*Erfolg*) – are themselves highly pernicious insofar as they comprise the very psychological medium of modern capitalist societies and their self-representations (e.g. in the central cultural institution of sports), or if they are not (also) essential to these very societies in their ability to provide forms of super-satisfaction without which the fall into fascism would only be accelerated.

15 On the limitations of a theory of fascism without consideration of the history of racism and the transatlantic slave trade, see Weheliye (2014).

5) Broch's *Massenwahntheorie* seeks to provide a conception of democracy as the correlate and opponent of fascism. Whether this is truly a theoretical asset depends on the details of the theory itself. But merely the prominent place of the question of democracy in Broch's work sets it apart from many authors of critical theory, who frequently expressed (sometimes with good reasons) a high degree of doubt about the viability of modern democratic form and its institutions. Many aspects of the form, stability and viability modern democracy have tended to be presupposed in the theoretical 'classics.' For Broch, on the other hand, democracy is not so self-evident and taken for granted, not so dysfunctional or obsolescent as to be not even worth talking about.

6) Broch's theory argues – again an ambiguous asset – that modern democracy has specific political-theological preconditions, insofar as the democratic ideal of equality is derived from the equality (and un-sacrificeability) of all humans before the Creator-God (see especially KW 12, 364–379). On this basis, Broch sees a correlation between the rise of fascism and the dwindling of religion as a binding social force.

Arguably, the main drawbacks of Broch's *Massenwahntheorie* fall under a general category of objections that are regularly raised against the whole tradition of mass psychology starting with Le Bon. As desirable as it may be to seek a therapy for the collective dysfunctions, modern ethics and epistemology require that we think about and work with individuals. The basic assumptions of mass psychological approaches are held to be misguided insofar as they tend to pathologize the whole field of political opinion and thereby themselves contradict the basic democratic principle of individual autonomy (Jay 2022). Broch is very aware of this problem (see, for example, KW 12, 36–42), but on this point one can also quote Adorno's defense of the social-typological to individual psychology approach in *The Authoritarian Personality*:

The reason for the persistent plausibility of the typological approach, however, is not a static biological one, but just the opposite: dynamic and social. The fact that human society has been up to now divided into classes affects more than the external relations of men. The marks of social repression are left within the individual soul. [...] People form psychological "classes," inasmuch as they are stamped by variegated social processes. This in all probability holds good for our own standardized mass culture to even higher a degree than for previous periods. [...] Individualism, opposed to inhuman pigeon-holing, may ultimately become a mere ideological veil in a society which actually is inhuman and whose intrinsic tendency towards the "subsumption" of everything shows itself by the classification of people themselves. In other words, the critique of typology should not neglect the fact that large numbers of people are no longer, or rather never were, "individuals" in the sense of traditional 19th-century philosophy. (Adorno 2019 [1950], 747)

Broch is hyper-aware of this problem, which he addresses in the 1943 “Methodologische Vorbemerkungen” [Methodological Preliminary Remarks] on the topic “Historische Gesetze und Willensfreiheit” [Historical Laws and Free Will] (KW 12, 101–111). In these remarks, Broch distances himself from what he understands as the deterministic naturalism of *Geschichtsphilosophie* [the philosophy of history], but he nevertheless maintains that, insofar as historical regularities *can* be shown exist, these by definition represent a countermovement to human freedom. Hence the italicized conditional sentence with which he begins his remarks: “*Wo historische Gesetze gelten sollen, da kann es keine Willensfreiheit geben*” [Wherever historical laws are thought to prevail, there can be no free will] (KW 12, 101). The *Vorbemerkung* also concludes in the conditional: “soweit und nur soweit der Mensch ‘traumhaft’ dahinlebt, soweit ist er Objekt geschichtstheoretischer, geschichtsgesetzlicher Erkenntnis” [insofar as humans go about their lives in a ‘dreamlike’ state, and only to this extent, are they the object of knowledge based on theories of history or historical laws] (KW 12, 111). This is the setup for the next chapter, “Phänomenologie des Dämmerzustandes” [Phenomenology of the Twilight State], in which Broch re-theorizes the ‘sleepwalker problem’ of his novel trilogy.¹⁶ His goal is to hypothetically isolate specific layers of human existence where automatism, merely reflexive behavior, *Eigengesetzlichkeiten* or – in short – zombie-like qualities begin to encroach upon autonomous individuality and free will. This ‘phenomenology of dim consciousness’ could hardly be portrayed in more drastic terms, culminating in a cyclical model of history. Broch argues that, contrary to the requirements of human freedom, there is in fact a degree of predictability to the way that highly centralized value-systems become intrinsically threatened by hypertrophy, leading them to collapse and be succeeded by periods of value-splintering (*Wertzersplitterung*), the loss of shared values and the competition between contradictory value systems, until a new central value system is eventually reestablished. The Protestant Reformation is a major point of reference throughout this analysis. Thus, as much as Broch opposes vulgar Spenglerism (see especially KW 12, 184), the possibility of cyclical history remains on the table. Unlike Spengler, however, Broch does not affirm the naturalness or absolute inevitability of cyclical transformations, but instead argues that we need to develop our empirical understanding of the sources of the cycles in order to more effectively predict and prevent periods of somnambulist mass aberration.¹⁷ The phe-

¹⁶ Recent scholarship has noted Hans Blumenberg’s recognition of the importance of Broch’s concept of the *Dämmerzustand* (Lützel 2021, 92).

¹⁷ Müller-Funk states that Broch’s “philosophy of history [...] resembles Spengler’s [...], at least in two of Broch’s versions” (Müller-Funk 2003, 100). Though Müller-Funk here allows that Broch diverges from Spengler, I would want to more sharply emphasize the numerous differences.

nomenology of the *Dämmerzustand* thus emerges as historical theory of consciousness with fairly clear connections to Lukács's 1923 *Geschichte und Klassenbewusstsein* [History and Class Consciousness] (see especially KW 12, 308). But, contra Lukács, Broch has significant reservations about whether the idea of class consciousness suffices to theorize what appears to him as a much more widespread phenomenon which, especially in the case of the fascisms, cuts across all classes. Broch also expresses reservations about a consciousness-based approach to politics, which may only lead to a kind of arms race of consciousness-raising propaganda which would only further *Massenwahn* (as exemplified by the parallel rise of fascism and Stalinism, with the bipolar world of the Cold War appearing on the horizon).

Space does not permit me to go into detail on the remaining potential drawbacks, so I will again only briefly note them:

1) Broch's theory seems to offer no way out of the problem of ideology – and may even have the tendency to make it unsolvable (KW 12, 521–533, on the challenges of 'democratic ideology').¹⁸ Broch highlights the tendency of democracies to fall back into statist, nationalist and imperialist configurations (KW 12, 522), as well as the extreme practical limitations of modern governments and societies to fight mass aberration by conventional political means. Despite his strong stance against relativism – the *Massenwahntheorie* is if nothing else an anti-relativist program – it often seems (and Broch admits) that there is no public authority or authorized instance through which *Massenwahn* could be treated or policed. There is no anti-ideological instance, no critique of ideology, that would not be itself potentially ideological or risk being perceived or portrayed as ideological. This makes sense theoretically insofar as *Wertzersplitterung* and its corresponding *Zerrissenheitswahn* [psychic rupturing] belong (for Broch) to the epistemic foundations of modernity – and are not merely a matter of individual psychology, which one can set oneself above by invoking an idea of 'sane' consciousness or, on the social plane, a higher, more centralized authority capable of providing stability. The lack of such an authority is what *Wertzersplitterung* means. Practically, this is an all-too-familiar problem. At present in the U.S., for example, critical race theory, the academic

¹⁸ For example: "[W]enn auch das, was Whitman schuf, tatsächlich eine demokratische Ideologie war, vielleicht die erste und letzte, ein echter und echt demokratischer Wunschtraum, es fehlte ihm die sozial verbindliche Plausibilität, die in der Tradition steht und auf die sich Tradition gründen läßt; es war bloß die Selbstplausibilität des dichterischen Genius" [If (Walt) Whitman's creations were in fact a democratic ideology, perhaps the first and last of its kind, a true and truly democratic dream and wish, it nevertheless lacked the socially binding plausibility, which rooted it in tradition and upon which a tradition may be founded; it was only the self-plausibilization of poetic genius] (KW 12, 528).

theory of systemic racism, has become a wedge issue for the Right, with possible consequences ranging from electoral victories to the erosion of the very idea of public education. Broch's theory is attuned to such scenarios, which can lead to the demonization of the academic-educational-therapeutic discourse itself. CRT, working against the anti-democratic lie of racism and against the *Massenwahn* of the historical legacy of slavery and white supremacy, itself becomes the object and medium of *Massenwahn*. Broch is painfully aware of such political challenges and frequently admits that the fascists hold the advantage when it comes to successful propaganda. For this reason, the final chapters of the *Massenwahntheorie*, from 1948, focus on deepest structural levels of society. Broch writes about human rights, abolition of the death penalty, equitable punishment in criminal justice, and attempts to chart a course away from all forms of slavery (including that of free market capitalism). These goals remain as a part of the Left's enduring agenda, but Broch does not offer a specific solution as to how this agenda can be moved forward politically – and democratically. Ultimately, his work partakes in the 'preventionism' that was characteristic of postwar theory (and also many forms of political practice). Theory in this mode reckons with extremely long time-frames, within which preventing the worst (the return of fascism) is almost as good as social or historical progress.¹⁹ In short, such a mode of theory defaults to 'right epistemology.'

2) *Wertphilosophie* [the philosophy of value], the basis of Broch's theory, did not age well. The point is debatable because it depends on the readers' familiarity with the dominant philosophical schools of the 20th century. The Rickertian-Weberian lingo is at any rate no longer prominent in the contemporary social sciences and humanities, and it can be too easily confused with other philosophical and non-philosophical discourses on 'values.'²⁰ The massive reliance on value-theory and related concepts in the first parts of the *Massenwahntheorie* was presumably off-putting to Broch's first U.S. readers, and it remains an obstacle to the theory's wider accessibility in comparison, for example, to *The Authoritarian Personality* or Hannah Arendt's *Origins of Totalitarianism*, the theoretical idioms of which are relatively unspecialized. As much as the language of value opens up philosophical dimensions that were important for Broch, precisely these aspects may fall in the category of 'academic' or 'historical' interest. On the one hand, the quasi-Weberian philosophy of value makes Broch's case interesting – for example in comparison to

¹⁹ Developing the wider logic and legacy of 'preventionist' – catechontic – thought in modernity, see Hell (2019).

²⁰ Müller-Funk thus notes, not incorrectly: "Value in Broch means something similar to Cassirer's symbolic form" (Müller-Funk 2003, 97). The need for such a 'translation' of Broch's concepts is an indication of a problem. In short, it has become difficult to read Broch on his own terms.

Lukács, Schmitt and countless others whose work developed within the space of ‘post-Weberian theory.’ Broch in this sense is an absolutely unique bridge between modernist literature and a wide range of philosophies of modernity. But, on the other hand, the potential for misunderstanding the conjunction and conjuncture of ‘value’ (and also ‘system’) in the *Massenwahntheorie* may be a major roadblock to the general appreciation of both Broch’s theoretical work and his literary writings.²¹ The latter are arguably even less approachable than the theories insofar as the typical reader of literature (to the extent that there is such a thing) expects intelligibility without theoretical or philosophical preconditions. Broch’s theories are ultimately not more ‘difficult’ than any others of comparable vintage. They are written in a highly individual language, which can be learned with time investment. But in comparison to a figure like Adorno, the traditions of reading and interpreting Broch are much less established and broadly disseminated. My main point, ultimately, is that the language of value/*Wert*, particularly in combination with the idea of ‘system,’ may be irreparably overused, and that, at a minimum, such terms require careful historical-contextual-theoretical specification and excavation if they are to be a resource for present-day political and social theory. The expiration date of the *Wert*-language in particular can be seen in sociology’s tendency to dispense with it (for example in the case of Luhmann), or in Carl Schmitt’s postwar polemic, *Die Tyrannei der Werte* [The Tyranny of Values], which seems to reflect a more general shift – while sharing many basic premises of Broch’s thesis on the *Zerfall der Werte* (with the twist that for Schmitt the incessant talk about ‘value’ is itself a symptom of *Wertzersplitterung*). In U.S. public political discourse, finally, the language of ‘values’ has been so thoroughly taken over by cultural conservatism (e.g. in terms like ‘family values’ and ‘values voter’) that it would be difficult to salvage for a left-leaning politics.

3) Assuming one follows Broch to the point of agreeing that *Wertzersplitterung* is in fact the fundamental problem of modern culture, which was the main question of the earliest phase of the *Massenwahntheorie* (1939–43) in its engagement with fascism, then his philosophy of history posits very low chances of an effective long-term solution. The theory of historical cycles of value-unification, hypertrophy, and fragmentation supposes a logic of amelioration and acceleration with respect to the loss of unity (while resisting the consequence that disunity and difference per se are positive values). This leads Broch to a distinction between open vs.

21 This is arguably a problem even with the word ‘system’ in Luhmann, whose theory is explicitly constructivist (*differenztheoretisch*) but is often casually or deliberately misunderstood as representing more substantialist or even organicist and hence deterministic conception of autopoiesis. Habermas’s system/lifeworld distinction, which emerged in the context of debates with Luhmann, arguably already understood the concept of ‘system’ in a completely different way.

closed systems, with the positive value-accent landing on the open ones, which are also conceived as more robust and sustainable (less prone to hypertrophy, ossification and collapse). This opens up a space of unresolved negotiation between 'right epistemology' (closed systems) and 'left ethics' (the possibility of conceiving open systems as both a theoretical and practical goal). Broch's overall development in the 1940s led, one might schematically say, from the wartime theory of *Massenwahn* (as an attempt to diagnose the sources of the fascisms) to the postwar practice of human rights advocacy on the basis of the idea of anti-slavery and "Irdisch-Absolutes" [the earthly-absolute] – a set of 'universal minimums' without which democracy cannot sustain itself (Lützel 2021). The wartime theory is, however, not abandoned, and our attention may once again be drawn to it in the context of the rise of neo-fascist states like Putin's Russia and Xi's China (not to mention Trump's America or Bolsonaro's Brazil) – states which are, in effect, opposed to the kinds of minimal standards of human rights for which Broch advocated. The underlying diagnosis of modernity in *The Sleepwalkers* and the earlier parts of the *Massenwahntheorie*, whether as a historical *Zerfall* or *Zersplitterung der Werte*, seeks to explain the rise of fascist and totalitarian systems out of a fundamental legitimation deficit of modern social systems. Such conceptions were not unique to Broch but proliferated across the political spectrum. Given this context, Broch deserves credit for steering clear of messianic Spenglerism and 'conservative revolution.' For our own present context, any thesis on the '(re)unification of value difference' would need to be carefully specified based on the developments of the past seventy years. The *Zerfall/Zersplitterung* model of modernity (whether by way of Broch or otherwise) risks characterizing modernity as 'valueless' and thus playing into the hands of cultural conservatism and pessimism. 'Value-pluralism,' in other words, as diversity of opinion within a multiethnic and multicultural democracy, needs to be substantively defended, not as a 'gay apocalypse' or decadent 'postmodernism,' but as a positive and indeed essential feature of modernity.²² Reading Broch today thus requires a complex reactivation

22 "Je intoleranter die Demokratie in jedem einzelnen Fall des 'Schutzes der Menschenwürde' auftritt, d. h. je totalitärer sie die 'Bill of Rights' verteidigt, desto toleranter, relativistischer und liberaler kann, darf, muß sie sich gegenüber den von dieser gewährleisteten Bürgerfreiheiten verhalten" [The more intolerant democracy's action in each individual case of 'the protection of human rights,' i. e. the more totalitarian its defense of the 'Bill of Rights,' the more tolerant, relativistic and liberal it can, may, must be with respect to the civil freedoms that that Bill of Rights guarantees] (KW 11, 171; Lützel 2021, 99). This emphatic premise, though convincing at some levels, may yet revert to an unresolvable either/or – under the wrong political circumstances or through the lens of a specifically Manichean worldview. Carl Schmitt in this sense declared that Hans Blumenberg's *The Legitimacy of the Modern Age* "setzt die Nicht-Absoltheit absolut" [posits non-absoluteness as absolute] (Blumenberg and Schmitt 2007). Blumenberg, like Broch, sought to

of multiple layers of his theories in dialogue with the ideals and goals ('values') of actually-existing pluralist democracy as we have come to understand it (Fraser 1990, 2007).

Broch desperately wanted to strengthen and deepen these ideals and sought in a serious way to open up the corresponding theoretical dialogue. He also believed that science, *Wissenschaft*, to the extent that it was able to maintain itself an 'open system,'²³ was the only remaining viable candidate able to offer a basis for the future re-centering of cultural value. But whatever one makes of such proposals (for example in dialogue with Husserl's 1936 *Krisis*, which also wrestles with the problem of the ultimate unity of knowledge), the situation seems very different today, when any kind of cultural re-centering would need to account for the constantly changing and volatile dynamics of mass media and social media. These systems, as has been made stunningly obvious in the past few years, are barely able to provide a consensual basis of facts and information, and they evidently play a major role in re-intensifying the forms of cultural decentering that Broch called *Wertzersplitterung* and *Massenwahn* based on the European situation in the 1930s and 1940s. Thus, to whatever extent Broch's overall philosophy of history seems coherent, his hope for a future re-centering of value systems on the other side of modernity may at once support and be subtly in tension with the particular vi-

defend the legitimacy of modernity as an open and pluralist system against absolutism. In *Arbeit am Mythos* (1979), still in clear dialogue with Schmitt, Blumenberg theorizes existence *nach dem Absolutismus der Wirklichkeit* [after the absolutism of reality] as life in light of the vagaries and indeterminacies of a polytheistic *Gewaltenteilung* (Wetters 2012). Such a thought, still evidently in the 'post-Weberian' mode, accords with the consequences of the *Massenwahntheorie's* distinction between open and closed value-systems.

23 "[D]ie Vernunft [darf] als der Prototypus eines *offenen Systems* angesprochen werden; ihr erkenntnismäßiger Ausdruck ist das Gesamtorganon der Wissenschaft, vor allem dort, wo die Wissenschaft rein rational ist, also der Naturwissenschaft. [...]m allgemeinen kann gesagt werden, daß bei allen Systemen mit mathematischem Gehalt Offenheitscharakter vorherrscht, während außermathematische Systeme (z.B. Marxismus oder Psychoanalyse) stets eine Tendenz zur Geschlossenheit aufweisen" [Reason may be considered as the prototype of an open system; its epistemic expression is the entire organon of science, above all in the instances where science is purely rational, in the natural sciences. [...] Generally it is possible to say that in all systems with a mathematical content, the character of openness prevails, while non-mathematical systems (such as Marxism or psychoanalysis) always have a tendency toward closure] (KW 12, 251). The chances for the wider social epistemology to conceive itself as an open system thus appear, at least in this context, to be rather limited. The later theorization from 1948 of human rights as "ir-disch-absolut" (KW 12, 456–510) represents a different, so to speak, juridical approach that is very much in line with present-day considerations of human rights, law and social justice (Lützeler 2021, e.g. 185–186 in connection to Agamben and *passim*).

sion of liberal modernity that constituted itself in the postwar era.²⁴ Or perhaps one could say that the postwar era is entering into a tension with itself, as the sources of anti-democratic ‘value differences’ override the most basic forms of consensus. In any case, there is no doubt that Broch would have viewed the rise of the ‘neoliberal’ free market and the corresponding increase in social and economic inequality as fundamentally connected to the new global rise of right-authoritarian, ethno-nationalist political movements (fueling and fueled by an online information economy that lends itself to propaganda and misinformation). Given such scenarios, Broch’s model produces a somewhat ambiguous result. Its main thesis is a familiar one: Without democratic political systems powerful enough to get to the historical roots of inequality, modern social systems have no chance of self-stabilizing as open systems. Thus the problem of social and economic inequality must begin (again) to be addressed globally, or else Weber’s ‘polar night’ will continue in the volatile cycles of crisis, dissolution and reconstruction that were typical of the 20th century.²⁵ Given these two scenarios, perhaps the most important things to be learned from Broch, especially given the very hard past three years, is to never give up, no matter how bad things get. For the 21st century, he offers an unusual combination of engaged perseverance in the face of an appropriately realistic-pessimistic outlook.

Epilogue

In 2021, 100 years after the publication of Freud’s *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, it is worth looking back a mere 30 years, to the 1990s, to read Reimut Reiche’s introduction to the 1993 Fischer paperback edition of Freud’s classic study. Reiche contends that the mass psychological approach has been definitively overcome. Reiche justifies this claim by evoking Habermas’s *Theorie des kommunikativen Handelns* [Theory of Communicative Action], which is presented as both culmina-

²⁴ I use the word ‘tensions’ but would avoid the stronger term ‘contradictions.’ Müller-Funk concludes: “Broch’s deterministic historic-philosophical point of view contrasts with his fight for humanistic or post-humanistic culture” (Müller-Funk 2003, 100). This is (in a sense) also my point – but Müller-Funk’s theoretical typology risks simplifying or ‘pigeon-holing’ Broch to an extent that makes the *Massenwahntheorie* seem uninteresting or unsophisticated. In part, this would seem to be a question of how much ‘Spenglerism’ can be ethically tolerated or epistemologically justified at any given historical moment.

²⁵ Perhaps this pessimistic either/or is too stark, but in light of Russia’s invasion of Ukraine, Broch’s wartime question of what to do about ‘the fascisms’ would seem to be tragically vindicated in its contemporary relevance.

tion and final critique of the tradition of Freud's cultural theory. According to this history of ideas, 'left ethics' wins – or indeed has already won to such an extent that it itself can be understood as an integral part of the status quo, thereby effectively dissolving the grounds of Lukács's left/right distinction, which highlighted a specific tension between ethics and epistemology. As an indicator of what this dissolution implies, one line of Reiche's introduction is especially striking: "Das Gegensatzpaar Führung/Masse ist historisch überholt; es taugt nicht mehr zur Erklärung gesellschaftlicher Realität" [The dichotomy between leadership and mass has been historically surpassed; it no longer has any utility for the explanation of social reality] (Reiche 1993, 28). As much as one might want to agree with this declaration (which seems to claim that the time of 'the fascisms' is over), precisely this claim reflects a philosophy of history to which Broch never would have ascribed, and which, moreover, feels completely inadequate to the challenges of the 21st century. Today everyone is again fixated, at all levels of academic and popular discourse, on the re-emergence of the figure of the authoritarian leader (who, however, arguably never completely vanished), as well as on the even greater mysteries of the motivation of the followers. These discourses themselves may well be problematic, but in the U.S., especially after January 6, 2021,²⁶ when democratic authoritarianism crossed the line into antidemocratic authoritarianism²⁷ and everyone is an amateur mass psychologist, Broch's analytical framework deserves reconsideration. Reading Freud or Broch today gives a sense, at a minimum, of the timeliness of different theoretical models in relation to the horizon of expectations produced by concrete historical events and changes. In the 2020s, we may need to try to reposition ourselves, epistemologically and ethically, and Broch's para- or metatheoretical approach to mass aberration may make him more contemporary to the present post-theoretical age than to the icons of the age of high theory (such as Weber, Freud and countless others). The risk at present,

26 Müller-Funk (2003) concludes his reassessment of the *Massenwahntheorie* with an evocation of the "11th of September 2001". Thus, one could observe a periodic return to these themes, whenever they flare up, in the context of an overall lack of theoretical or political resolve to pursue the kind of agenda Broch was proposing. Müller-Funk concludes his essay with the crucial point: "[T]he existence of the modern masses is due not least to the existence of media that organize virtually millions of people on a national and global level" (101). Perhaps one should not overrate the role of (new) media, but in the past two decades a manifold and massive transformation of crowd theory and the public sphere has undeniably taken place (Bunz 2014).

27 On this point, Adorno's "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda" speaks of "the abolition of democracy through mass support against the democratic principle" (Adorno 2001/1991 [1951], 133). Adorno pursues a comparable agenda to Broch through the primary means of Freud exegesis. This has advantages in comparison to Broch's more 'homemade' approach to theory, whereas the drawback of Adorno is a problematic consolidation of Freud's authoritativeness.

the understanding of which Broch may still be able to contribute to, is, in a word, that the global Right is busy inventing its own version of 'left ethics' (seeking the revolutionary transformation of society), while the Left in the mode of Reimut Reiche may end up to holding onto post-1989 version of 'right epistemology' (in effect: technocracy and status quo).

Bibliography

- Adorno, T.W. "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda". *The Culture Industry*. London and New York: Routledge, 2001 and 1991 [1951]. 132–157.
- Adorno, T.W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson and R. Nevitt Sanford (eds.). *The Authoritarian Personality*. London and New York: Verso, 2019 [1950].
- Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Blumenberg, Hans, and Carl Schmitt. *Briefwechsel 1971–1978*. Ed. Alexander Schmitz and Marcel Lepper. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Borgard, Thomas. "Philosophische Schriften". *Broch Handbuch*. Ed. Michael Kessler and Paul Michael Lützeler. Berlin and Boston: De Gruyter, 2016. 359–400.
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe in 13 Bänden*. Ed. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Bunz, Mercedes. *The Silent Revolution: How Digitalization Transforms Knowledge, Work, Journalism and Politics without Making Too Much Noise*. Basingstoke, UK and New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Burger, Thomas. *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*. Durham, NC: Duke University Press, 1987.
- Eiden-Offe, Patrick. *Das Reich der Demokratie: Hermann Brochs "Der Tod des Vergil"*. München: Fink Verlag, 2011.
- Erhart, Walter. "Generationen. Zum Gebrauch eines alten Begriffes für die jüngste Geschichte der Literaturwissenschaft". *Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung*. Ed. Jörg Schönert. Stuttgart and Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000. 77–100.
- Fraser, Nancy. "Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World". *Theory, Culture & Society* 24.4 (2007): 7–30.
- Fraser, Nancy. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". *Social Text* 25/26 (1990): 56–80.
- Gandesha, Samir. "How do People Become a Mass?" *The Authoritarian Personality Now: A Special Issue*. Ed. Robyn Marasco, Christina Gerhardt and Kirk Wetters. *Polity* 54.1 (2022): 84–106.
- Gordon, Peter. "Introduction". *The Authoritarian Personality*. Ed. T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson and R. Nevitt Sanford. London and New York: Verso, 2019 [1950]. xxiii–xl.
- Green, Martin. *The Von Richtofen Sisters: The Triumphant and Tragic Modes of Love: Else and Frieda von Richtofen, Otto Gross, Max Weber, and D. H. Lawrence, in the Years 1870–1970*. New York: Basic Books, 1974.
- Habermas, Jürgen. "Diskussion über 'Wertfreiheit und Objektivität'". *Max Weber und die Soziologie heute: Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965. 74–81.
- Harrington, Austin. "Hermann Broch and Max Weber: Protestantism, Rationalization and the 'Disintegration of Values'". *History of the Human Sciences* 19.4 (2006): 1–18.

- Hell, Julia. *The Conquest of Ruins: The Third Reich and the Fall of Rome*. Chicago: University of Chicago Press, 2019.
- Hoeschen, Andreas. *Das "Dostoyevski"-Projekt: Lukács' neukantianisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext*. Tübingen: Niemeyer, 1999.
- Kavoulakos, Konstantinos. *Georg Lukács's Philosophy of Praxis: From Neo-Kantianism to Marxism*. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- Jay, Martin. "The Authoritarian Personality and the Problematic Pathologization of Politics". *The Authoritarian Personality Now: A Special Issue*. Ed. Robyn Marasco, Christina Gerhardt and Kirk Wetters. *Polity* 54.1 (2022): 124–145.
- LaCapra, Dominick. "Broch as Cultural Historian". *Hermann Broch: Literature, Philosophy, Politics. The Yale Broch Symposium 1986*. Ed. Stephen D. Dowden. Columbia, SC: Camden House, 1988. 42–53.
- Lepenies, Wolf. *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. München and Wien: Carl Hanser Verlag, 1985.
- Lukács, Georg. "Taktik und Ethik". *Georg Lukács Werke 2*. Neuwied and Berlin: Luchterhand, 1968. 45–53.
- Lukács, Georg. *Die Theorie des Romans*. Neuwied and Berlin: Luchterhand, 1971.
- Lützeler, Paul Michael. "Zur Avantgarde-Diskussion der dreißiger Jahre: Lukács, Broch und Joyce". *Zeitgeschichte in Geschichten der Zeit: Deutschsprachige Romane im 20. Jahrhundert*. Bonn: Bouvier, 1986. 109–140.
- Lützeler, Paul Michael. *Die Entropie des Menschen: Studien zum Werk Hermann Brochs*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Moderne: Roman, Menschenrecht, Biographie*. München: Fink, 2011.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Menschenrechte: Anti-Versklavung als Ethos der Welt*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2021.
- Marasco, Robyn (ed.). *The Authoritarian Personality*. *South Atlantic Quarterly* 117.4 (2018).
- Marasco, Robyn, Christina Gerhardt and Kirk Wetters (eds.). *The Authoritarian Personality Now: A Special Issue*. *Polity* 54.1 (2022).
- Müller-Funk, Wolfgang. "Fear in Culture: Broch's Massenwahntheorie". *Hermann Broch: Visionary in Exile*. Ed. Paul Michael Lützeler. Rochester, NY: Camden House, 2003. 89–104.
- Reiche, Reimut. "Einleitung". *Sigmund Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse – Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1993. 7–30.
- Reitter, Paul, and Chad Wellmon. *Permanent Crisis: The Humanities in a Disenchanted Age*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2021.
- Schmitt, Carl. *Die Tyrannei der Werte*. Berlin: Duncker & Humblot, 2011.
- Sombart, Nicolaus. "Der Kaiser und seine Kritiker: Zur Problematik der Beurteilung Wilhelm II". *Wissenschaftskolleg – Institute for Advanced Study – zu Berlin: Jahrbuch 1982/83*. München: Siedler Verlag, 1983. 309–334.
- Sombart, Nicolaus. *Die deutschen Männer und ihre Feinde: Carl Schmitt, ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*. München: Carl Hanser Verlag, 1991.
- Vollhardt, Friedrich. *Hermann Brochs geschichtliche Stellung: Studien zum philosophischen Frühwerk und zur Romantrilogie "Die Schalfwandler"*. Tübingen: Niemeyer, 1986.
- Weber, Max. "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften". *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1988a. 489–540.

- Weber, Max. "Politik als Beruf". *Gesammelte Politische Schriften*. Ed. Johannes Winkelmann. Tübingen: Mohr-Siebeck, ⁵1988b. 505–560.
- Weber, Max. "Zwischenbetrachtung". *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1988c. 536–573.
- Weheliye, Alexander G. *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durham and London: Duke University Press, 2014.
- Westerman, Richard. *Lukács's Phenomenology of Capitalism: Reification Revalued*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.
- Wetters, Kirk. "Working over Philosophy: Hans Blumenberg's Reformulations of the Absolute". *Telos* 158 (2012): 100–118.
- Wetters, Kirk. *Demonic History from Goethe to the Present*. Evanston: Northwestern University Press, 2014.
- Yamaguchi, Koichi. "Alban Berg und Hermann Broch: Die Oper *Wozzeck* und der 'Gegen-Mythos'". *Modern Austrian Literature* 21.2 (1988): 13–22.
- Zaretsky, Eli. "Liberalism and Mass Psychology: The American Experience". *The Authoritarian Personality Now: A Special Issue*. Ed. Robyn Marasco, Christina Gerhardt and Kirk Wetters. *Polity* 54.1 (2022): 59–83.

Barbara Picht

Wissensnetzwerke des Exils

Brochs Korrespondenzen, gelesen als Vorveröffentlichung zentraler Aspekte der Massenwahntheorie

Im *Hermann-Broch-Handbuch* (Kessler und Lützelner 2016) werden die Briefe Brochs mit gutem Grund als sein „epistolarisches Werk“ (Bartram 2016, 461) bezeichnet. Schon allein ihres Umfangs wegen scheint das gerechtfertigt. Sie machen in der kommentierten Werkausgabe drei der 13 Bände in 17 Teilbänden aus und die weiteren publizierten Briefwechselbände sind da noch nicht einmal mitgezählt.¹ Als ein Werk-Bestandteil können diese Briefe aber vor allem deshalb angesehen werden, da Broch in seiner Korrespondenz zentrale Gedanken seiner Arbeit entwickelt und mit Freunden und Kollegen diskutiert hat.

Für die Beschäftigung mit Brochs amerikanischer Exilerfahrung ist das epistolarische Werk allemal unverzichtbar und dies wiederum unter dem Werk-Gesichtspunkt. Broch sah seine Studie über den Massenwahn sowie seine Arbeiten zu Demokratie und Menschenrechten als sein wichtigstes nichtliterarisches Exil-Werk an. So vorbildlich ediert, wie die *Massenwahntheorie* und die *Politischen Schriften* seit mehreren Jahrzehnten vorliegen, und so detailliert erforscht, wie sie mittlerweile sind, kann beinahe aus dem Blick geraten, dass diese Texte zu Brochs Lebzeiten weitestgehend unveröffentlicht blieben. Nur ein sehr kleiner Teil der politischen Schriften war in Form von Zeitschriftenaufsätzen erschienen.

Der Werkbezug in den Briefen Brochs bekommt dadurch für die Exiljahre eine besondere Bedeutung. Er kann, was ja auch geschehen ist, als ein Selbstkommentar gelesen und in die Interpretation einbezogen werden. Doch wie für den ebenfalls erst posthum veröffentlichten Roman *Die Verzauberung* stellen auch für Brochs größte nichtliterarische Anliegen im Exil, also für die Massenwahn- und die Demokratietheorie, seine Briefe diejenige Form von ‚Veröffentlichung‘ dar, welche dieser Werkbestandteil zunächst überhaupt erfuhr. Eine Auswertung der Briefe mit Blick darauf, welche Form der ‚Vorveröffentlichung‘ zentrale Thesen Brochs mittels seiner Korrespondenz erfuhren, ist aber bislang nicht systematisch erfolgt. Mit wem und zu welchem Zeitpunkt hat Broch die Demokratie- und die Massenwahnthematik besprochen? Welchen Einfluss nahmen seine Korrespondenzpartner auf seine publizistischen Pläne, welche auf sein Vorhaben, ein Institut für Massen-

1 Die Briefeditionen und ergänzenden Textausgaben sind aufgelistet bei McGaughey (2016, 550–551).

wahnerforschung zu gründen, und was hielten sie von seinen theoretischen Vorannahmen? Und hatte umgekehrt Brochs briefliche Diskussion drängender Fragen der Zeit Einfluss auf die Arbeit derjenigen, die zu dem von ihm im Exil geknüpften Wissensnetzwerk gehörten, das dem inhaltlichen Austausch ebenso diente wie der nie abreißenden Suche nach Stellen und Stipendien?

Im Folgenden soll anhand der Briefe und Korrespondenzen rekonstruiert werden, in welcher Form und in welchem Maß das große, zu seinen Lebzeiten unpubliziert gebliebene Exil-Werk Brochs die beschriebene Art der Vorveröffentlichung erfahren hat. Dieser Rekonstruktionsversuch wird sich auf die *Massenwahntheorie* konzentrieren. Sie ist von den *Politischen Schriften* nicht klar zu trennen. Das Phänomen des Massenwahns zu verstehen und ihm eine selbstverteidigungsfähige Demokratie entgegenzustellen, das waren ‚Gift‘ und ‚Gegengift‘ in Brochs Analyse der Zeitläufte, das war sein überanstrengendes Arbeitsprogramm im Exil. Doch da sich im vorliegenden Band der Beitrag von Patrick Eiden-Offe mit den *Politischen Schriften* befasst, erscheint hier diese Schwerpunktsetzung sinnvoll.²

1 Versuch der Institutsgründung

Schon vor seiner Emigration plante Broch, sich mit Fragen der politischen Psychologie und Massenwahrscheinungen eingehend zu beschäftigen, und diese Pläne erreichten auch früher als er selbst sein Exilland USA. An Albert Einstein nach Princeton schickte Broch 1937 seine „Völkerbund-Resolution“ (KW 13/1, 467–468),³ damals noch nicht ahnend, dass er selbst in dieser Universitätsstadt sechs Jahre und damit beinahe die Hälfte seines dreizehnjährigen Exils verbringen würde. Auch den ausgearbeiteten „Vorschlag zur Gründung eines Forschungsinstitutes für politische Psychologie und zum Studium von Massenwahrscheinungen“ (KW 12, 11–42), der als Idee in der „Völkerbund-Resolution“ eine erste Erwähnung findet, sandte Broch an den Nobelpreisträger des Jahres 1921. Mittlerweile war Broch selbst als Exilant in den USA angekommen und dies mit Hilfe eines Affidavits von Albert Einstein, Thomas Mann und dem amerikanischen Filmproduzenten Edward A. Blatt (besorgt hatte diese Unterstützer Ruth Norden; vgl. Broch und Norden 2017, 16). Das Wissensnetzwerk Brochs, so wird hier schon sichtbar, war jedenfalls in Teilen identisch

² Zu den Überschneidungen, Wiederholungen und immer neuen Systematisierungsversuchen, die *Massenwahntheorie* und die *Politischen Schriften* verbinden, vgl. Ritzer (2016, 436).

³ Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützeler herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

mit jenem Netzwerk, das Broch erst die Flucht ermöglichte und dann das Überleben in den USA mit meist schmalem und unregelmäßigem Einkommen zu sichern half. Einstein als einen Unterstützer seiner Vorhaben zu gewinnen, schien Broch sicher der Prominenz Einsteins wegen geboten. Das langjährige Engagement des Physikers in der internationalen Friedensbewegung stellte die inhaltliche Verbindung zwischen ihren Anliegen dar. Einstein riet von der Institutsgründung zwar eher ab, sagte aber Broch seine Hilfe zu, falls er selbst ein Buch zum Problem des Massenwahns schreiben wolle (KW 13/2, 87).

Im Juni 1939 ließ Broch seine Institutspläne auch dem Psychoanalytiker René A. Spitz zukommen, einem Fachmann für Säuglingsforschung und Entwicklungspsychologie, der im Jahr zuvor in die USA emigriert war und wie Broch aus Wien stammte. Mit Spitz beriet sich Broch unter anderem über die Zusammensetzung eines wissenschaftlichen Komitees und über Finanzierungsfragen. Wie Brochs Schreiben an Spitz zu entnehmen ist, schlug er parallel zur Institutsgründung eine erste Veröffentlichung vor. In einem wissenschaftlichen Sammelwerk sollten Psychologen, Analytiker, Soziologen und Vertreter weiterer Fächer ein detailliertes Programm entwickeln, auf dem die Arbeit des geplanten Instituts werde fußen können. Die *American Guild* habe sich, so Broch, zur Herausgabe schon bereit erklärt (KW 13/2, 82–85).

Organisatorisches und die Frage der Finanzen hatte Broch auch mit Hubertus Prinz zu Löwenstein besprochen, dem Begründer der Hilfsorganisation *American Guild for German Cultural Freedom*, der ihm wiederum riet, mit Paul Federn in dieser Sache ins Gespräch zu kommen (KW 12/2, 84). Federn war ein Freud-Schüler, den Broch schon aus Wien kannte und der ebenfalls im Jahr 1938 in die Vereinigten Staaten emigriert war. Einstein hatte Broch zudem den Kontakt zu Hadley Cantril vermittelt. Dass es zu der von Broch geplanten Institutsgründung schließlich nicht kommen sollte, lag nicht zuletzt daran, dass der in Princeton lehrende Psychologe bereits ein ähnliches Institut gegründet hatte, das *Office of Public Opinion Research* (KW 13/2, 85). Seit 1937 stand Cantril zudem dem in New York gegründeten *Institute for Propaganda Analysis* vor, hatte also in institutioneller Hinsicht hier ebenfalls ein Thema bereits besetzt, das zu Brochs Anliegen zählte. Auch mit Oscar Oeser besprach sich Broch in diesen Dingen, einem zunächst in Schottland, dann Australien lehrenden Psychologen. Oesers Eltern stammten aus Deutschland und er selbst hatte neben Pretoria, wo er geboren worden war, in Cambridge und Marburg studiert, so dass Broch mit ihm auf Deutsch korrespondieren konnte, was ihm das briefliche Gespräch leichter machte.⁴ Last but not least ging der Vorschlag, ein In-

4 Broch hatte Oeser bei den Muirs in St. Andrews kennengelernt, vgl. Lützelner (1988, 327).

stitut zur Erforschung von Massenwahnerscheinungen zu gründen, auch an Alvin Johnson, den Direktor der *New School for Social Research* in New York (KW 12, 42).

Unter den amerikanischen Fachleuten, die Broch zur Mitarbeit am vorbereitenden Komitee einzuladen plante, waren zudem der an der Yale University lehrende Soziologe und Wirtschaftswissenschaftler Edward W. Bakke, zu dessen Forschungsschwerpunkten Arbeitslosigkeit und ihre Folgen für den Einzelnen sowie Organisationstheorie zählten, die Psychologen Gordon W. Allport von der Harvard University, der als einer der Begründer der Persönlichkeitspsychologie gilt, und Edward C. Tolman, der an der University of California in Berkeley lehrte und von dem Broch sich auch eine wissenschaftspolitische Unterstützung seines Institutsplans erhofft haben mag, denn Tolman war institutionell gut vernetzt und hatte 1937 als Präsident der *American Psychological Association*, dem größten nordamerikanischen Fachverband für Psychologie vorgesessen. Auch der Psychologe Ernest R. Hilgard von der Stanford University, der wie Tolman intensiv Lernprozesse erforschte und sich unter anderem für Friedensinitiativen engagierte, stand auf Brochs Liste, ebenso wie der britische Arzt und Psychoanalytiker Edward Glover, der 1933 den Essayband *War, Sadism and Pacifism* veröffentlicht hatte. Unter den Emigranten, die in Frage kamen, fiel Broch angesichts ihrer „zu große[n] Anzahl“ (KW 13/2, 121–122) die Wahl schwer. Namentlich erwähnt wird in den Briefen der aus Wien in die Vereinigten Staaten emigrierte Psychoanalytiker Erik H. Erikson.

Deutlich wird damit aus der Korrespondenz, dass Broch, der im Oktober 1938 in den USA angekommen war, im Juni des folgenden Jahres alle Hebel in Bewegung zu setzen begann, um die Gründung eines Forschungsinstituts für politische Psychologie und zum Studium von Massenwahnerscheinungen zu erreichen. Das zu diesem Zweck im Frühjahr 1939 verfasste Papier bildet heute den ersten Text in der *Massenwahntheorie*, wie sie als zwölfter Band in der Kommentierten Werkausgabe vorliegt. Auf 31 Seiten ist dort nachzulesen, womit Broch an einen Kreis von vornehmlich Psychologen, aber auch Soziologen und Politologen heranzutreten plante, um das Forschungsprojekt zu initiieren. Kennt man die vielen Briefstellen aus späteren Jahren, in denen Broch über die Uferlosigkeit des Massenwahnthemas klagt und darüber, dass er sich in breite Forschungsfelder und ganze Disziplinen überhaupt erst einarbeiten müsse, dann kommt einem dieser Plan des Anfangs, ein interdisziplinär besetztes Institut von Fachleuten zu initiieren, weitsichtig und wohlbegründet vor. Broch unterschätzte Größe und Anspruch des Themas nicht und hatte zunächst nicht vor, es alleine zu bearbeiten.

Zugleich trägt das Gründungspapier unverkennbar Brochs Handschrift. Wer es zugeschiedt bekam, dem wurde darin zwar versichert, das vorgelegte Arbeitsprogramm habe modellhaften Charakter und müsse sich im Lauf der praktischen wissenschaftlichen Detailarbeit erst bewähren (KW 12, 12). Doch auf diese einleitende Zusicherung folgt eine dezidierte Definition des Massebegriffs, von dem

Broch auszugehen plante (und der sich von dem Le Bons oder Canettis deutlich unterscheidet; KW 12, 42; KW 9/1, 59). Hierauf folgt Brochs These von der Irrationalbereicherung, die anzustreben, und der Rationalverarmung, die zu bekämpfen sei. Sie wiederum stützt Broch durch einen längeren werttheoretischen Exkurs (KW 12, 32–36). Damit gab er dem Gesamtvorhaben schon sehr deutlich eine bestimmte Richtung vor, die auf seinen bisherigen Überlegungen und Arbeiten fußte. Dass möglicherweise nicht alle angesprochenen Fachleute diese Vorüberlegungen teilen würden, war Broch offensichtlich bewusst. Er rechtfertigte sich im Juni 1939 gegenüber Oscar Oeser:

Ob Sie mit der Fundierung im Werttheoretischen einverstanden sein werden, weiß ich nicht. Ich fühlte mich zu dieser Fundierung des Modells gedrängt, nicht nur, weil ich über die erkenntnistheoretische und logische Stellung des Wertbegriffs schon viel nachgedacht habe, sondern noch weit mehr, weil man zu jedem Arbeitsgebiet – besonders wenn es quasi erstmalig umrissen werden soll – eine übergeordnete Bestimmungssphäre benötigt. (KW 13/2, 87–88)⁵

Möglicherweise hatte Albert Einstein Broch auch dieses spezifischen Ansatzes wegen statt zur Institutsgründung zu einem Projekt in Eigenregie geraten (KW 13/2, 87). Wie er wies auch Alvin Johnson zudem auf die Schwierigkeit hin, die notwendigen Gelder aufzutreiben (Lützeler 2014, 223).

Aus den Briefen lässt sich das genaue Datum, wann Broch die Institutspläne aufgab, nicht herauslesen. Doch schon sein Schreiben an René Spitz vom 29. August 1939 klingt etwas entmutigt (KW 13/2, 136–138), wofür allerdings die weltpolitische Lage – drei Tage später bricht der Zweite Weltkrieg aus – ausschlaggebend gewesen sein dürfte als die Mühen einer Institutsplanung. Rekonstruiert man die Vorgänge anhand der überlieferten Korrespondenz, verläuft sich der Plan im Spätherbst 1939 im Sande. Broch wird in den Jahren seines Exils weder jemals wieder einen so großen Expertenkreis für die Massenwahrnehmungsforschung zu gewinnen versuchen, noch werden es im selben Ausmaß amerikanische Wissenschaftler sein, mit denen er über das Thema ins Gespräch kommen will. Sicher verzerrt zwar der Quellentypus ‚Korrespondenz‘ das Bild etwas, da der mündliche Austausch darin nicht enthalten ist, und Broch bis zuletzt nicht gerne auf Englisch schrieb, weshalb die englischsprachigen Briefe vor allem durch ihre geringe Anzahl und Kürze auffallen. Hatte er aber mit Blick auf das geplante Forschungsinstitut noch ganz systematisch die amerikanische Instituts- und Forschungslandschaft und dort die einschlägigen Fachleute zu adressieren versucht, wird es in den kommenden Jahren unter den amerikanischen Experten vor allem Hadley Cantril sein, der über

⁵ Ähnlich äußerte sich Broch auch gegenüber René A. Spitz (KW 13/2, 83), vgl. dazu auch Lützeler (1988, 272).

Brochs Massenwahnforschung detailliert informiert ist. Das hat mit den gemeinsamen Forschungsinteressen, mit der Wertschätzung Cantrils für Brochs Arbeiten auf diesem Gebiet und nicht zuletzt damit zu tun, dass Cantril viel für Broch tun konnte. Wieder also greifen Wissens- und Fördernetzwerk ineinander.

Der nach dem „Vorschlag zur Gründung eines Forschungsinstituts“ zweite Text, durch welchen Brochs Massenwahnforschung zu seinen Lebzeiten einem wenigstens kleinen Kreis zur Kenntnis gelangte, ist Brochs „Entwurf für eine Theorie massenwahnartiger Erscheinungen“ (KW 12, 43–66). Broch schrieb diesen Entwurf 1941 mit dem Ziel, an Cantrils Princeton Institut eine Gastwissenschaftlerstelle zu bekommen, finanziert durch die *Rockefeller Foundation*. Neben Cantril selbst ist es vor allem Christian Gauss, Literaturwissenschaftler und von 1925 bis 1943 Dekan an der Princeton University, der diesen Plan unterstützt. Broch kannte Gauss aus dem *City of Man*-Projekt. Aus diesem Kreis befürworteten auch Frank Aydelotte, der damals das *Institute for Advanced Study* in Princeton leitete, Giuseppe Antonio Borgese, Alvin Johnson und Thomas Mann die Rockefeller-Bewerbung. Zustimmung verhielten sich aus Brochs Freundes- und Bekanntenkreis zudem Henry Seidel Canby, Anglist in Yale, Albert Einstein, Henry Allan Moe, Sekretär der Guggenheim-Foundation, Erich von Kahler, Philosoph, Kulturhistoriker und enger Freund, sowie der ebenfalls aus Wien stammende Historiker und Philosoph Paul Schrecker. Ob sie alle Brochs Exposé gelesen haben, kann nicht rekonstruiert werden (dass Kahler es tat, geht aus den Briefen Brochs an ihn hervor; Broch 2010, 17–18). Über sein Massenwahnprojekt gut informiert waren sie fraglos.

Cantril, der nachweislich beide Texte kannte, konnte aus dem Entwurf ersehen, dass Broch im Vergleich zum „Vorschlag zur Institutsgründung“ den werttheoretischen Teil ausgearbeitet und nun die an Karl Popper erinnernde Unterscheidung zwischen offenen und geschlossenen Wertsystemen eingeführt hatte (Popper 2003a, 2003b). Auch um eine ‚Theorie der Bekehrung‘ sowie einen Abschnitt zur ‚Demokratischen Bekehrung‘ hatte Broch den zwei Jahre zurückliegenden ersten Text ergänzt. Dieser Bekehrungstheorie liegt die ebenfalls im Entwurf zum ersten Mal entwickelte Vorstellung von psychischen Zyklen in der Geschichte zugrunde (KW 12, 54–55; Ritzer 2016, 446–447). Sie geht von vier Phasen aus, die alle Wertsysteme immer wieder durchliefen. In der ersten Phase strebe jedes Wertsystem nach Absolutgeltung. Sei sie erreicht, habe sich in einer zweiten Phase ein geschlossenes System gebildet. Dieses allerdings müsse als hypertrophiertes System auf Dauer in Konflikt mit der Realität geraten, womit die dritte Phase eingetreten sei. Sie werde von der vierten Phase abgelöst, die durch die Auflösung des Zentralwertsystems gekennzeichnet sei. Untersysteme würden frei, der Zustand des Wertzerfalls sei eingetreten. Unter Bekehrung versteht Broch die Bewusstmachung dieses Zustandes mittels eines neuen, höheren Zentralwertes. Solche Bekehrung habe in der Geschichte die katholische Mission geleistet. Angesichts der Faschismen des 20. Jahr-

hundreds liege die Bekehrungsaufgabe bei der Demokratie (zusammenfassend Lützel 2014, 225–226).

Brochs erweitertes Konzept konnte offensichtlich überzeugen: Er erhielt die Gastwissenschaftlerstelle an Cantrils Institut und war so dank der Zuwendung der Rockefeller Stiftung von Mai 1942 bis Ende 1944 finanziert.

2 Debatten um Grundannahmen der Massenwahntheorie

Was erfuhren in den 1940er Jahren die Freunde, Freundinnen und Bekannten über den Fortgang der Arbeit am Massenwahnprojekt? Broch erwähnt das Projekt in der Korrespondenz immer wieder, nicht selten im Ton leiser oder auch lauter werdender Verzweiflung, weil ihm selbst schein, dass das Vorhaben nicht zu bewältigen sei. So schrieb er dem Verleger und Freund Daniel Brody im Juni 1943 aus Princeton:

[...] je tiefer ich in diese Massenpsychologie (soweit man das überhaupt Psychologie nennen kann) hineinsteige, desto ausgedehnter und tückischer wird das Thema [...]. Was man da alles an Soziologie, Geschichte, Psychologie, aber auch noch überdies an Methodologie und Logik wissen müßte, geht in einen einzelnen Kopf überhaupt nicht hinein, und da ich hiezu zwecks Verschärfung auch noch die ganze, mir völlig unbekannt gewesene amerikanische Literatur verwenden muß, ist schon das Studium allein eine schier unbewältigbare Aufgabe, die etwa zwei Drittel meiner Zeit erfordert. Doch ich hoffe, daß die Sache sich schließlich lohnen wird, trotz all dieser Fronarbeit oder eben deswegen. (KW 13/2, 333)

Doch auch Kurzcharakteristiken wie diese finden sich: Es gehe in der Massenwahntheorie um eine Wiederhumanisierung der Welt, schreibt er unmittelbar nach Kriegsende an Aldous Huxley und legt dem Schriftstellerkollegen den inneren Zusammenhang des *Vergil* mit der Massenwahntheorie dar (KW 13/2, 454). Beide handelten von den Prozessen, welche den Menschen zu Verlust und Wiedergewinnung seiner religiösen Haltungen führten. Doch anders als vom *Vergil* erhoffte sich Broch von der Massenwahntheorie eine praktische Wirkung. Nicht zuletzt deswegen legte er sich die Arbeit daran als Selbstverpflichtung auf. Frank Thiess, dem Schriftsteller und guten Freund, erläutert Broch im Mai 1948, seine Massenpsychologie versuche, eine neue Fundierung der demokratischen Struktur vorzuzeichnen (KW 13/3, 222–223). Und Karl Ludwig Schneider, einem Germanisten, der in der von ihm begründeten studentischen Kulturzeitschrift *Hamburger Akademische Rundschau* Brochs Rezension von Kahlers *Scienza Nuova* gebracht hatte, teilt er 1949 mit, er habe ein Buch über die psychologischen Grundlagen der heutigen Weltpolitik fertigzubringen (KW 13/3, 308). Wiederholt und ausführlich tauscht sich Broch zwischen 1942 und 1945 auch mit dem Schriftsteller und Freund Hans Sahl

über das Massen-Zeitalter aus, über die Gestalt des Heilsbringers, über den Zusammenhang von Bewusstseinsentwicklung und Humanität (KW 13/3, 329–230, 366, 375–376, 380–381, 382–383, 485). Immer wieder verweist Broch dabei auf seine Arbeit am Massenwahnbuch (vgl. die entsprechenden Briefe in Broch 1981b):

Jede Humanitätserschwerung äußert sich in zunehmend grauslicheren Rückfällen, jeder Rückfall wird mit zunehmender Humanität beantwortet. Daß diese Beantwortung erfolgen kann, ist dem Wunder der Bewußtseinsentwicklung zu verdanken, die den einzig wirklichen ‚Fortschritt‘ darstellt (mit dem Nebenerfolg der technischen Neugefährdung). Das ist keine ‚Prophezeiung‘, sondern eine Funktionalgleichung. (Näheres hierüber in der Broch’schen Massenpsychologie). (KW 13/2, 382)

Von einem ausführlichen, Inhalte auch debattierenden Austausch über die Massenwahntheorie ist ohne Zweifel zwischen Broch und Erich von Kahler auszugehen, in dessen Princeton Haus Broch vom Juli 1942 an sechs Jahre lang lebte. In dieser Zeit arbeitete Kahler an seinem Buch *Man the Measure. A New Approach to History*, Broch an seiner Massenwahnstudie. Paul Michael Lützel hat in der Einleitung zu den Briefen Brochs an Kahler auf die Unterschiede zwischen den beiden Ansätzen hingewiesen, die Broch in einer Rezension auch selbst benannte (Broch 2010, 10). Broch gefiel zwar Kahlers anthropologischer Ansatz und er sah es als ein Verdienst von *Man the Measure* an, die Grundnatur des Menschen herausgestellt zu haben, wodurch Kahler auch eine Entdogmatisierung der Geschichtsphilosophie gelungen sei, doch es fehle dem Buch die erkenntnistheoretische Systemevidenz, weshalb Broch Kahler riet, die epistemologischen Voraussetzungen des Ganzen in einem zweiten Band darzulegen, was an Brochs eigene Vorarbeiten zur Massenwahntheorie denken lässt. Kahler befolgte den Rat des Freundes allerdings nicht.

Die erkenntnistheoretische Systemevidenz noch nicht hinreichend dargelegt zu haben, ist einer der Gründe, weshalb Broch Vorabveröffentlichungen von Teilen der Massenwahntheorie so sehr scheute, wie er 1946 dem deutsch-schweizerischen Psychologen Paul Reiwald schrieb, dessen Buch *Vom Geist der Massen* Broch rezensiert hat (KW 13/3, 101). Sicher nicht zufällig ist der erkenntnis- und werttheoretische Ansatz der Massenwahntheorie ein wiederkehrendes Argument auch in Brochs Korrespondenz mit Volkmar von Zühlsdorff, dem Juristen, Schriftsteller, Diplomaten und engen Mitarbeiter Hubertus Prinz zu Löwensteins. Wie Kahler war auch Zühlsdorff (und übrigens auch Prinz zu Löwenstein) von Werk und Gestalt Stefan Georges fasziniert, dessen „Monumentaldenken“ (KW 13/3, 100) Broch als ein Spiel mit Wolkenmassen kritisierte und dem er die Gedichtzeilen „zehntausend muß die heilige seuche raffен, Zehntausende der heilige krieg“ (KW 13/3, 270) nicht verzieh. Zühlsdorffs Optimismus mit Blick auf das Nachkriegsdeutschland und den dort scheinbar verschwundenen Antisemitismus hielt Broch entgegen, womit er sich seit Jahren beschäftigte: die Psychologie der Massen. Die Wieder-Humanisie-

rung sei eine langwierige und schwierige Aufgabe. „Im Übrigen“, schrieb er Zühlendorff in der Auseinandersetzung über diese Fragen, „bekommen Sie sehr bald ein Kapitel des Massenwahnes; das sei Ihnen nicht erspart“ (KW 13/2, 473).

Zwei der Briefwechsel zur *Massenwahntheorie* stechen als die wohl substantziellsten und kritischsten Auseinandersetzungen mit Brochs Exilstudien zum Massenwahn hervor, die in brieflicher Form überliefert sind. Beide befassen sich mit Themen, die Broch in einem dritten Teil der Massenwahntheorie zu verhandeln plante. Dieses letzte Großkapitel sollte den Übergang von der Analyse des Ist-Zustandes, der in den ersten beiden Teilen als „Dämmerzustand“ untersucht wird, zum „Kampf gegen den Massenwahn“ und damit zum politischen Handeln leisten (KW 12, 101, 258, 331).

Eric Voegelin, dem Gesprächspartner und Freund aus Wiener Tagen, und Hannah Arendt, die Broch erst im amerikanischen Exil kennenlernte, schickte Broch Texte zu, aus denen seine Konzeption des neuen „Zentralwerts“ (KW 12, 96) Menschenwürde ersichtlich wird und in denen er darlegt, wie eine politische Bekehrung mit den Mitteln der Demokratie zu erreichen sei.⁶ Voegelin und Arendt erhoben beide Einwände, wenn diese auch unterschiedlich motiviert waren.

Voegelin, dem Broch im März 1945 eine Entwurfsfassung seiner *Bemerkungen zur Utopie einer ‚International Bill of Rights and of Responsibilities‘* (KW 11, 243–277) geschickt hatte mit dem ausdrücklichen Hinweis, die dort dargelegten Maßnahmen würden als Bestandteil einer Theorie der staatlichen Totalität in seine *Massenwahntheorie* eingehen, glaubte nicht an die Umsetzbarkeit von Brochs Forderung, die Würde des Menschen durch Gesetze zu schützen (Hollweck 2007b, 28–29).⁷ Um zu gewährleisten, dass auch nichtdemokratische Staaten darauf verpflichtet würden, sah Broch eine internationale Gerichtsbarkeit vor (wie sie in Gestalt des Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte 1959 auch etabliert wurde). Voegelin hielt dieser Idee entgegen, es sei illusorisch, Personen, die zum Hass anstifteten, vor Gericht zur Verantwortung zu ziehen. Dieser Logik nach müsse man Stalin, aber auch verschiedene englische und amerikanische Politiker ins Gefängnis werfen (Hollweck 2007b, 30). Dass Broch Kriege als ein Verbrechen gegen die Menschenwürde bezeichnete, las Voegelin zudem als eine generelle Absage an jeglichen Krieg. Er aber wollte Kriege als legitime Formen des Widerstands auf internationaler Ebene verstanden wissen.

Broch nahm Voegelins Einwände zum Anlass, seinen Text zu überarbeiten und zu erweitern, ohne von seinen Grundanliegen und -annahmen abzuweichen (vgl.

⁶ Zu den Freundschaften mit Voegelin und Arendt vgl. Hollweck (2007a); Lützelner (1996).

⁷ Voegelin kannte bereits den Vorläufer der „Bemerkungen“, die Broch'sche „Völkerbuch-Resolution“, die er mit ihm noch in Wien diskutiert hatte, worauf er selbst hinweist, vgl. Hollweck (2007b, 28).

dazu ausführlich Hollweck 2007a, 46–48). Zu der präzisierten und detaillierteren Argumentation aber hatten ihn Voegelins Zweifel veranlasst. Die briefliche Diskussion mit ihm blieb damit nicht ohne Auswirkung auf Brochs Arbeit an einem Papier, das als Stellungnahme zu der von der UN-Kommission für Menschenrechte unter Vorsitz von Anne Eleanor Roosevelt erarbeiteten *International Bill of Human Rights* gedacht war und das Broch unter anderem an das State Department zu schicken plante (Lützeler 1996, 245; Hollweck 2007b, 72).

Die Überarbeitung, ihm wiederum zugeschickt, nahm Voegelin zum Anlass, auf Unterschiede zwischen seinem und Brochs Demokratieverständnis zu sprechen zu kommen, in der Annahme, hier liege die eigentliche Differenz zwischen ihnen begründet: „Sie nehmen z. B. an, dass die amerikanische Verfassung demokratisch sei. Das scheint mir geschichtlich zweifelhaft“ (Hollweck 2007b, 33). In Reaktion auf die sogenannte Rebellion von Shays, als 1786 amerikanische Kleinbauern gegen hohe Schulden und Steuern mit einem bewaffneten Aufstand protestierten, hätte die Oligarchie die ‚drohende Demokratie‘ durch eine Demokratisierung des Wahlrechts zu verhindern gewusst, ohne dass die amerikanische Verfassung deswegen demokratisch und der oligarchische Charakter des *ancien régime* wirklich überwunden worden sei. „Wenn Hitler und Mussolini die wahre Demokratie für sich in Anspruch nehmen, so haben sie, fürchte ich, recht“ (Hollweck 2007b, 34), schreibt Voegelin. Er sah gerade im oligarchischen Charakter der amerikanischen Gesellschaft den Grund für ihre Widerstandskraft gegen den Faschismus, im Faschismus deutscher Prägung allerdings eine „echt demokratische Bewegung“ (Hollweck 2007b, 34), welche nicht mehr durch die Standards des *ancien régime* gehemmt sei.

Broch verweist in seiner Antwort – einmal mehr – auf sein geplantes Buch zur Massenpsychologie. Dort hoffe er zeigen zu können, dass „die eigentliche Dichotomie nicht in der Alternative Demokratie-Nichtdemokratie, sondern durchaus in der von Human-Nichthuman liegt (was freilich eine genaue Definition von Human voraussetzt.)“ (Hollweck 2007b, 36). Die Demokratieskepsis Voegelins beantwortet Broch damit werttheoretisch. Und er wird die briefliche Debatte zum Anlass nehmen, seine Position im Manuskript des Massenwahnbuches unter der Überschrift „Zeitgenössische Entwicklungen und die Bekehrung zur Humanität“ in einem eigenen Kapitel ausführlicher darzulegen (KW 12, 510–564). Da die erste posthume Ausgabe der *Massenpsychologie* (Broch 1959), die im Rhein-Verlag erschien, dieses Kapitel nicht enthält, erfuhr Voegelin, der 1985 starb, von diesem Ergebnis ihres Austauschs nicht mehr (Hollweck 2007a, 50).

Der Zentralwert Menschenwürde und wie sein Schutz rechtlich durchzusetzen sei, stand auch im Mittelpunkt der brieflichen Debatte Brochs mit Hannah Arendt. Ihnen beiden war gemein, dass sie in ihrer Sorge um die politische Zukunft der westlichen Welt der Menschenrechtsfrage höchste Bedeutung beimaßen (Müller-Funk 2009). Auch Arendt hatte Brochs *Bemerkungen zur Utopie einer ‚International*

Bill of Rights and of Responsibilities‘ gelesen, und sie hatte selbst in einem zornigen Artikel, der auf Englisch in der *Modern Review*, in deutscher Übersetzung 1948 unter dem Titel *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht* in der *Wandlung* erschien, auf die ‚Allgemeine Erklärung der Menschenrechte‘ durch die UN reagiert. Anders als Broch veröffentlichte sie ihre zugehörige große Exilstudie, *The Origins of Totalitarianism*, zu Lebzeiten. Der Artikel von 1948 ging dort in überarbeiteter Fassung als das berühmt-umstrittene Kapitel *Aporien der Menschenrechte* ein. Es enthält Arendts Forderung eines Rechts, Rechte zu haben, welches wiederum nur durch die Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen gewährleistet werden könne. Dahinter stand ihre – und nicht allein ihre – Erfahrung der Staatenlosigkeit (vgl. zu diesem autobiografischen Kontext Diner 2007).

Um den gesetzlichen Schutz der Menschenwürde ging es auch Broch. Zwei seiner Grundannahmen allerdings teilte Arendt nicht. Weder sah sie wie er die Todesstrafe als ‚negativen Pol‘ des Rechtswesens an. Es sei, wird sie 1955 in der Einleitung zu dem von ihr herausgegebenen Essayband Brochs schreiben, „angeichts unserer Erfahrungen vielleicht an der Zeit, die philosophische Dignität der Schmerzerfahrung zu entdecken“ (Arendt 1955, 20). Das Teuflische des modernen Terrors bestand in ihren Augen darin, dass er wisse, „daß Menschen vor Schmerzen mehr Angst haben können als vor dem Tode“ (Arendt und Broch 1996, 95), wie sie Broch in ihrer Antwort auf das ihr zugeschickte Manuskript über ‚Menschenrecht und Irdisch-Absolutes‘ im Februar 1949 schrieb. Nicht weniger als 500.000 Leser wünschte Broch sich für die dort versuchte Neufundierung des Naturrechtes, die er eigentlich als eine Art (Vor-)Veröffentlichung zu einem der zentralen Themen der Massenwahntheorie beim Verlag Alfred A. Knopf herauszubringen geplant hatte (Arendt und Broch 1996, 91). Er bat die Freundin deswegen um rasche Lektüre und Reaktion. Arendt, die Brochs Konzept als großartigen Entwurf bezeichnete, riet ihm dringend zur separaten Veröffentlichung, zu der es aber nicht kam. Der Text bildet heute ein Unterkapitel im dritten Teil der *Massenwahntheorie* (KW 12, 456–510), jenes Teiles also, über den Broch auch mit Voegelin das Gespräch gesucht hatte.

Dass Broch das Menschenrecht als ein Erbe des Naturrechtes definiert, überzeugte Arendt allerdings ebenfalls nicht. Broch schickte ihr im Mai 1949 einen der wenigen politischen Aufsätze, die er zu Lebzeiten auch veröffentlichte: *Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie*, der 1950 in der *Neuen Rundschau* erschien (KW 11, 364–396). Er bat nicht allein um ihre Lektüre, sondern listete eine Reihe von Fragen dazu auf, die Arendt durch Ankreuzen von entweder Ja oder Nein beantworten sollte (Arendt und Broch 1996, 114). Sie entschied sich gegen dieses ‚Multiple Choice-Verfahren‘ und legte in ihrem eher kurz gehaltenen Antwortbrief vor allem Veto gegen seine Annahme ein, Menschenrechte seien angeboren.

Ich persönlich glaube daran nicht mehr, habe dementsprechend meine Menschenrechte vollkommen umgeschrieben mit aller gebührenden Vorsicht. Aber ich bin fest überzeugt, daß dies Sie nichts angeht; denn wenn es ein Naturrecht gibt, dann kann es nur so neu begründet werden, wie Sie es vorschlagen. Mir scheint, daß wir auf dem Wege sind, uns von der Natur genau so zu emanzipieren, wie der Mensch des 18. Jahrhunderts sich von der Geschichte emanzipiert hat, gegen die ja die Rechte, die mit uns geboren, formuliert wurden – gegen Privilegien, Gewohnheitsrecht etc. (Arendt und Broch 1996, 118)

Damit wählt Arendt – Eric Voegelin nicht unähnlich – die interessante Strategie, das briefliche Gespräch mit Broch in aller Ernsthaftigkeit zu führen, ohne sich darüber Illusionen zu machen, dass ihre Positionen in Übereinstimmung gebracht werden könnten. Beide Korrespondenzen zeugen vielmehr davon, dass sowohl Broch als auch Arendt und Voegelin die eigenen Argumentationen in den schriftlichen Diskussionen schärften, in Reaktion auf die jeweilige Kritik auch weiter ausarbeiteten, aber in grundlegenden Fragen (weiterhin) unterschiedliche Standpunkte vertraten. Zu diesem Ergebnis kommen auch die beiden Herausgeber der Briefwechsel. Laut Paul Michael Lützeler trafen in Gestalt von Arendt und Broch „die Meinungen einer skeptisch-pragmatischen Analytikerin des Ist-Zustands und eines utopisch-pragmatischen Zukunfts-Visionärs“ (Lützeler 1996, 249) aufeinander. Auch Thomas Hollweck, der den Briefwechsel Brochs mit Voegelin ediert hat, konstatiert, dass dort zwei Auffassungen von Politik sichtbar würden, die nicht zur Deckung zu bringen seien. Ob Hollweck Brochs *Massenwahntheorie* aber gerecht wird, wenn er sie als das Werk eines Künstlers bezeichnet, das dieses ‚künstlerischen‘ Charakters wegen vom politikwissenschaftlichen Œuvre eines Voegelin so verschieden sei, darf bezweifelt werden (Hollweck 2007a, 50–51). Allein die von Hollweck selbst betonte Aktualität der Broch’schen Analyse der Gefährdungen moderner Demokratien spricht dafür, dass mit dem Etikett ‚künstlerisch‘ Brochs politiktheoretische Arbeit mindestens missverständlich eingeschätzt wird.

3 Zwischen Idiosynkrasie und Gesprächsbedarf

Deutlich wird an dem brieflichen Austausch der 40er Jahre, dass es nach den anfänglichen Institutsgründungsbestrebungen und ihrem Scheitern vor allem eine Exil-Öffentlichkeit ist, der Broch in kurzen Hinweisen, längeren Ausführungen oder mittels verschickter Manuskripte Einblick in seine Arbeit zum Phänomen des Massenwahns gibt. Das spiegelt einerseits die Zusammensetzung seines Bekannten- und Freundeskreises in der Emigration wider und spricht andererseits für geteilte thematische Anliegen unter den Geflohenen.

Bleibt noch auf das *Vorläufige[] Inhaltsverzeichnis*“ (KW 12, 67–98) hinzuweisen, das Broch im Frühjahr 1943 ausarbeitete und mit dem er sich zunächst –

vergeblich – um eine Verlängerung der Assistentenstelle bei Cantril bewarb (Broch 1979, 67–98). Zwei Jahre später reichte er es mit mehr Erfolg bei der *Bollingen Foundation* ein, die ihm auf dieser Grundlage von Anfang 1946 an ein Stipendium für anderthalb Jahre gewährte. Broch schickte dieses Inhaltsverzeichnis schon 1943 auch Kurt Wolff zu, der im New Yorker Exil den Pantheon Verlag gegründet hatte, in dem Brochs Vergil-Roman 1945 auf Deutsch und Englisch erschien. Auch Stanley Young, Herausgeber der von der *Bollingen Foundation* in New York finanzierten *Bollingen Series*, die im Pantheon Verlag erschienen, erhielt ein Exemplar.

Im Vergleich mit den beiden früheren Texten führt Broch hier den Begriff „Dämmerzustand“ ein, unterscheidet nun zwischen ‚magischer‘ und ‚rationaler‘ Rechtsprechung im Zusammenhang mit der Diskussion über die Todesstrafe und verwendet erstmals den Terminus „Totaldemokratie“ (vgl. dazu ausführlich Lützel 2014, 227–229).

Im Abstand von jeweils zwei Jahren hatte Broch damit Exposés der Massenwahnstudie verfasst. Sie sind neben dem erwähnten Aufsatz *Trotzdem: Humane Politik*, der 1950 in der *Neuen Rundschau* erschien und den Broch dezidiert als eine Vorveröffentlichung zur *Massenwahntheorie* verstanden wissen wollte, die ausführlichsten Texte aus dem großen, unabgeschlossenen Exil-Werk, die bereits zu Lebzeiten Brochs eine kleine, aber ausgesuchte Leserschaft erreichten. Selbst wenn die Spuren, die dieser Austausch in den jeweiligen Werken fand, weniger in einer Annäherung der Standpunkte als in einer Schärfung der je eigenen Position zu sehen sind, trug Brochs Arbeit zu solcher Profilierung mindestens im Werk Hannah Arendts und wohl auch dem Erich von Kahlers und Eric Voegelins bei.

Er selbst erscheint im Licht der Briefe als ein zwar stets den Austausch suchender, zugleich aber in den eigenen theoretischen Grundannahmen nicht zu beirrender Autor; wodurch die für Hermann Broch typische Spannung zwischen der Idiosynkrasie seines Werks und der unermüdlichen und für ihn auch unerlässlichen Gesprächsbereitschaft darüber entsteht. Durch die Diskussion zentraler Bestandteile der Massenwahntheorie mit anderen Emigrantinnen und Emigranten war dieses Exil-Werk wenigstens schon in Teilen bereits zu seinen Lebzeiten ‚in der Welt‘.

Die allerletzte Erwähnung der *Massenwahntheorie* findet sich in den veröffentlichten Briefen Brochs im Brief vom 23. Mai 1951 an den österreichischen Schriftsteller Ernst Schönwiese, Herausgeber des *silberboot*, den Broch schon seit den Wiener Jahren kannte. „Langsam beginne ich an der Fertigstellung zu verzweifeln“, schrieb er ihm. „Warum ich darüber so verzweifelt bin, weiß ich eigentlich nicht, denn schließlich wird es mir im Grab vollkommen wurst sein, was ich zurückgelassen habe. Aber eine umsonstige 30jährige Arbeit [Broch zählt hier die Jahre seiner Beschäftigung mit Fragen der Werttheorie hinzu; B.P.] wurmt einen halt doch“ (KW 13/3, 546).

Broch starb sieben Tage später. Mit Blick auf die Rezeption⁸ der posthum veröffentlichten *Massenwahntheorie* kann seine Arbeit daran glücklicherweise nicht als ‚völlig umsonst‘ bezeichnet werden.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah. „Einleitung: IV Das Irdisch-Absolute“. *Hermann Broch: Dichten und Erkennen. Essays*. Bd. I. Hg. Hannah Arendt. Zürich: Rhein-Verlag, 1955. 5–42.
- Arendt, Hannah, und Hermann Broch. *Briefwechsel. 1946 bis 1951*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Bartram, Graham. „Brochs epistolarisches Werk“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützeler. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 461–505.
- Broch, Hermann. *Massenpsychologie*. Hg. Wolfgang Rothe. Zürich: Rhein-Verlag, 1959.
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe Hermann Broch*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Broch, Hermann. *Briefe an Erich von Kahler*. Hg. Paul Michael Lützeler. Berlin und New York: De Gruyter, 2010.
- Broch, Hermann, und Ruth Norden. *Transatlantische Korrespondenz*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.
- Diner, Dan. „Kaleidoskopisches Denken. Überschreibungen und autobiographische Codierungen in Hannah Arendts Hauptwerk“. *50 Klassiker der Zeitgeschichte*. Hg. Jürgen Danyel, Jan-Holger Kirsch und Martin Sabrow. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. 37–41.
- Hollweck, Thomas. „Der Mensch im Schatten der Katastrophe“. *Eine Einführung in den Briefwechsel zwischen Hermann Broch und Eric Voegelin*. München: Eric-Voegelin-Archiv, 2007a.
- Hollweck, Thomas. *Hermann Broch – Eric Voegelin. Ein Briefwechsel im Exil. 1939–1949*. München: Eric-Voegelin-Archiv, 2007b.
- Kessler, Michael, und Paul Michael Lützeler (Hg.). *Hermann-Broch-Handbuch*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch. Eine Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Lützeler, Paul Michael. „Nachwort des Herausgebers“. *Hannah Arendt – Hermann Broch: Briefwechsel. 1946 bis 1951*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. 227–250.
- Lützeler, Paul Michael. „Genese eines Exilprojekts: Hermann Brochs Entwürfe zur ‚Massenwahntheorie‘“. *Weimarer Beiträge* 60.2 (2014): 216–233.
- Lützeler, Paul Michael: *Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2021.
- McGaughey, Sarah. „Hermann-Broch-Bibliographie (1985–2014)“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützeler. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 549–626.
- Müller-Funk, Wolfgang. „Angst in der Kultur. Hermann Brochs *Massenwahntheorie* im historischen Kontext“. *Komplex Österreich. Fragmente zu einer Geschichte der modernen österreichischen Literatur*. Hg. Wolfgang Müller-Funk. Wien: Sonderzahl, 2009. 230–244.

⁸ Vgl. als aktuelles Beispiel für diese Rezeption Lützeler (2021).

Popper, Karl R. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. I: Der Zauber Platons*. Tübingen: Mohr Siebeck, ⁸2003a.

Popper, Karl R. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*. Tübingen: Mohr Siebeck, ⁸2003b.

Ritzer, Monika. „Massenwahntheorie“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützeler. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 433–457.



Demokratie und Friedenssemantik

Sarah McGaughey

***The Death of Virgil* and *The Sleepwalkers*: The Democratic-Pacifist Mission of Translation**

When Hermann Broch began the work of completing and publishing his first major literary work, the trilogy *Die Schlafwandler*, in the early 1930s, French and English were the two languages into which he wanted his work to be translated. A businessman by training, Broch was always writing his publishers with ideas for expanding his audience – a fact that led to suggestions on the languages, packaging and advertising of the trilogy and which often drove his editors and publishers, Daniel Brody and Georg Friedrich Meyer, to reprimand his efforts on such matters (Broch and Brody 1971, 31–32; 34).¹ Translation was also a part of his literary landscape in Central Europe and in Vienna; it informed his decision to publish *Die Schlafwandler* with the Rhein Verlag, the publisher of the German translation of *Ulysses* (KW 9/1, 92).² As the German-language market and audience shrank with the Nazi censorship of literature and the impact of forced exile, genocide, and war, translation became a means of economic survival for Broch. As a practitioner of the modernist novel, Broch positioned his German-language novels and his reflections on translation within an international literary and political context, as did the English-language translators of his major works *Die Schlafwandler* and *Der Tod des Vergil*, Edwin and Willa Muir and Jean Starr Untermeyer. In the post-war context of institutional and international peace building, translation and its relationship to nation and national culture became a topic that extended into a global context, and the field of translation became a professional and academic endeavor.

This article explores the translation of Broch's major interwar and post-war novels into English at this transitional moment of the twentieth century.³ It begins with an overview of Broch and his translators' work before exploring the ways in which this work laid the foundation for conversations on and explorations of innovation in modernism. It then turns to the ways in which the four authors –

1 Correspondence between Broch and Brody as well as Georg Friedrich Meyer is cited from *Briefwechsel 1930–1951* edited by Bertold Hack and Marietta Kleiß in 1971.

2 Hermann Broch's works are cited from the *Kommentierte Werkausgabe* published by Suhrkamp Verlag between 1974 and 1981 in Frankfurt am Main and edited by Paul Michael Lützeler; citations are labeled KW followed by volume and page numbers.

3 For more on the published translations of Broch's works in English, see Bartram et al. (2019, 237–256).

Broch, Edwin and Willa Muir, and Untermeyer – formulated ideas on translation and translation theory. For Broch and the Muirs, work on *Die Schlafwandler* was an endeavor in linguistic exploration and literary experimentation in the early 1930s, a modernist task. In the 1940s and later, however, this aesthetic task no longer seemed adequate in a post-Holocaust and post-war setting. With the work on *Der Tod des Vergil* and reflections on translation experiences into the 1960s, Broch, the Muirs, and Untermeyer turned to the political and ethical responsibility at stake in translation. Thus, these authors and their work on translation are embedded in the optimistic context of modernism, but through the risks and complexities of translation, they later place translation within a post-WWII political context of democracy. Bringing these two elements to existing scholarship shifts our attention away from these narratives of translation as conflicted or idealized experiences of understanding and empathy. They become a part of a larger global interest in literary translation as experimentation and creative production.

1 Broch and his Translators

As George Steiner (1992 [1975], 336) notes in his seminal work on hermeneutic translation *After Babel*, Broch was “extraordinarily fortunate” in his translators. In 1931, the Scottish couple Edwin and Willa Muir, the self-proclaimed “sort of translation factory” of German-language literature at the time, began work translating *Die Schlafwandler* (Muir 1968, 217). The job became the foundation of a friendship, as Broch continued his extensive correspondence with the couple, particularly Willa, even after the publication of *The Sleepwalkers*. The Muirs translated Broch’s next novel *Die Unbekannte Größe* [*An Unknown Quantity*] as well as a play and short stories. The friendship deepened and in 1938, thanks to their support, Broch was able to stay with them in St. Andrews, Scotland, on the way to exile in the US. The connection between the three broke off in the 1940s, however, and Broch was left to find a new translator for his *Tod des Vergil*.⁴ While in residence at the writers’ and artists’ colony Yaddo Springs in Saratoga, NY, in 1939, Broch met Jean Starr Untermeyer, who shared her translations of German poetry

4 The issue of the Muir’s rejection of Broch’s *Vergil* was of discussion in *The Times Literary Supplement* after a title page review of his collected works in 1963 suggested that they did not like the novel (Wilkins and Kaiser 1963, 210; Untermeyer 1963, 373). The Muirs were no longer translating German-language literature at the time *Der Tod des Vergil* was published in 1945 and had slowed down their pace of translation by 1940. In his *An Autobiography*, Edwin writes of a slowdown in translation due to the war (E. Muir 1968 [1954], 244), while Willa claims in *Belonging* that she did not care for *Vergil* and was too tired to translate it (W. Muir 1968, 200).

with him (Untermeyer 1965, 233). Impressed by those translations, Broch asked her to translate the elegies from his manuscript and so began their five-year-long translation process that ended in the simultaneous publication of *Der Tod des Vergil* and *The Death of Virgil* in 1945.

Both translation experiences were representative of a close and productive working relationship between author and translator. In both cases, the translators were working on their translation as the novel was being finished. To keep abreast of the changes and to maintain equivalences between the original and the translation, Broch sent meticulous information about changes he made to the manuscript. The translators were able to ask him about challenging sections of translation or request clarification on idiomatic phrases. This is best documented in the correspondence with the Muirs, whose letters from Scotland established their close working relationship. For example, Willa Muir began the correspondence with Broch with a question about the word “Götzzitat” (KW 13/1, 134). The Muirs, whose work in translation was based in an interest in contemporary German-language literature, did not recognize the reference to Goethe on the first page of *Esch oder die Anarchie*. Broch’s response is evasive, for he does not want to use improper language to describe a crass comment, so he points Willa to the right place in Goethe’s collected works. As humorous as this propriety is today, the exchange was also indicative of the interpretive comments he made when communicating with his Scottish colleagues, for he ends his letter with a quip: “gar so wichtig ist die Stelle nicht” (KW 13/1, 133). The topics of correspondence between the Muirs and Broch range widely from conversations about specific passages to detailed changes to the manuscript and included discussions about the theoretical foundation of the novels. All of this correspondence emphasizes Broch and his authority as author.

Broch’s authorial control became even more exacting when he worked with Untermeyer on *The Death of Virgil*, in part because he had had more experience with translation at the start of their project but also due to the complex personal relationship between Untermeyer and Broch. As she describes in her memoir *Private Collection* (Untermeyer 1965), and John Hargraves (2003) elaborates in his study of her *Nachlass*, Untermeyer and Broch were caught in a love affair that ended and yet transferred over into a fraught working relationship. The five-year translation process included arguments over their personal relationship to one another, challenges to each author’s health and well-being, and at times, base accusations with the intent to punish one another. Indeed, Hargraves prefaces his study of the conflicted relationship with a warning to translators wishing they could work with authors: “the case of Broch and Untermeyer represents a cautionary tale as to the vaunted advantages of working with a living poet” (2003, 217). While the two exchanged barbs over their intellectual and artistic capacities, they also spent hours going through the manuscript together to make sure that

the details of the translation were just right (KW 13/2, 335–36; Untermeyer 1965, 235).

The primacy of Broch as author and the importance of authorial intent is but one common assumption of translation that these relationships affirm. The Muirs and Untermeyer both valued the works they were translating. Willa makes that clear in her first letter to Broch referring to his “masterly work” (KW 13/1 134), and Untermeyer emphasizes the significance in comments such as “so important of a book” (1965, 234). For Broch, this support buoys him through intense work and writing processes. While Edwin haughtily maintained translation was “a secondary art” (Muir and Muir 1959, 93), Willa and Untermeyer emphasize the broader cultural and literary exchange as both intuitive and scientific. Upon the conclusion of the translations, Broch does not seem to agree with Edwin, however, for he is clear in his praise of both translations as literary accomplishments. *The Sleepwalkers*, he notes, should be translated back into German for it to be a good book (KW 13/1, 174), and he praises Untermeyer’s *Virgil* as a “piece of art” (KW 13/2, 446).

Both translation experiences were exceptional. Broch’s translators were published authors and poets before they chose to translate Broch’s works. Edwin was an established critic and had written his first novel *The Marionette* in 1927, while Willa’s first novel *Imagined Corners* appeared in 1931 when they began translating *Die Schlafwandler*. Edwin used his English literary connections and was able to publish their translation of Broch’s philosophical essay “The Disintegration of Values” in T.S. Eliot’s *Criterion* in 1932, the same year *The Sleepwalkers* was published (E. Muir 1932, 664–675). Willa was the linguist of the couple and spearheaded the management of their translation work, even translated works on her own.⁵ It was Edwin, though, and not Willa who published on Broch’s trilogy to broaden the audience of English-language modernism. The prominence of his work leads many scholars to assume that Edwin was the intellectual of the couple (Woods 2014, 45–46). Indeed, in *Criterion*, Willa was credited incorrectly for the translation as “Christina Muir” (E. Muir 1932, 675). As Michelle Woods explains in her study of the Muirs as translators of Kafka, Willa only later and only in her private journal became defensive and insistent upon her role as primary translator despite “the whole current of patriarchal society” (Woods 2014, 46). Her public persona extolled the work of her husband, to whom even her memoir, *Belonging*, was dedicated.

⁵ In her 1953 journal entry of 20 August, Willa noted that she really was the translator, and Edwin took credit because it was socially acceptable to do so (qtd. in Woods 2014, 44). Appendix I in *Dangerous Writing* by Carmen Luz Fuentes-Vásquez includes a complete list of translations by Willa Muir (2013, 255–258).

Like Willa, Untermeyer was married to a poet, Louis Untermeyer, whose reputation was larger than her own, despite her impressive volume of published work. When she began working on the translation of Broch's *Der Tod des Vergil*, she had just published *Love and Need*, her fifth volume of poetry, and concluded a residency as Ford Madox Ford Chair of Creative Literature at Olivet in Michigan. Despite these accomplishments, she and Willa shared the experience that women were rarely considered prominent poets, authors, and critics in the first half of the twentieth century. Even the contemporary biography of Untermeyer at *Poetry Foundation* stresses her social literary connections before enumerating her body of work, an approach that she herself takes in her memoirs *Private Collection*. Unlike the Muirs, Untermeyer was not an established translator. Instead, Untermeyer had come to literature and translation after giving up a career in music, a background that was particularly important for her work on *The Death of Virgil*, her translation of *Schubert, The Man* by Oscar Bie (1928), and likely also for her later volume of poetry translated from German, French, and Hebrew *Re-Creations* (1970). This musical background informs, for instance, her criticism of Broch's *Vergil* manuscript, when she tells Broch that he should write in less Wagnerian a fashion (Hargraves 2003, 222).

2 Broch and International Modernism: Translation and Exchange

Untermeyer and the Muirs were not passive conduits of Broch's works into English. Broch's work with them on literary translation offered a place in an international community of authors and literary critics, a community of which Broch wanted to be a part as a student and practitioner of the modern novel. Even before working with the Muirs, Broch saw his *Schlafwandler* within the contemporary literary landscapes that produced the novels he so admired, such as *The Counterfeiters*, *Manhattan Transfer*, and his most admired book *Ulysses*. Central to his Viennese surroundings at the time were translation and multilingualism, as Michaela Wolf (2015) shows in her *The Habsburg Monarchy's Many-Languaged Soul: Translating and Interpreting, 1848–1918*. Wolf studies the languages of the monarchy, with a particular emphasis on Italian, and traces the modes of formal and informal translation within it. Broch's network of literary connections and journal work in the 1920s extended into many parts of the former monarchy, including Hungary and Czechoslovakia. He also read many works in translation, and in them he found experimentation with language and the foreign in the search for new forms.

The Muirs, too, were contributors and critics of innovation and experimentation in the language and literature of Modernism, and immediately Broch's letter exchange with Willa exhibits the verve with which both were dedicated to exploring the potential of the novel form. In May 1931, Broch urges Willa to be patient for *Huguenau*, which he hopes will impress "in technischer und stilistischer Beziehung" (KW 13/1, 133). In her second letter to Broch, Willa compares Broch to Joyce, and in response, Broch writes at length about Joyce's revolutionary novel. For Broch, the similarity lies in the "Möglichkeit neuer Ausdrucksformen" (KW 13/1, 140). That Willa and Edwin are peers is not just evidenced by Broch's extensive letters on the theory of the novel but also in their work to promote Broch as a new author. Edwin was fascinated by the psychological and historical narratives of Broch's *Schlafwandler* and soon committed to introducing them to an English-speaking audience of modernist literature. After publishing the translation of the disintegration essay in *Criterion*, he writes an article titled "Hermann Broch" for the New York-based *Bookman*. Here, he stresses Broch's significance to modernism, describing *Die Schlafwandler*: "it is, moreover, quite new in conception and method; and it resolves many of the problems with which the more advanced novelists, during these last two decades of experimentalism, have been struggling" (E. Muir 1932, 664). Edwin's four-page article places Broch in good company, referring to major Modernists such as Eliot, Huxley, Kafka, and Proust. The excitement Broch feels at finding both excellent translators and soul mates in the pursuit of the modern novel drives the correspondence and friendship.

The exchange of ideas was significant for the Muirs. *The Sleepwalkers* and the other novels they translated are exemplary of the import of multilingualism, translation, and linguistic experimentation. Catriona MacLeod traces the ways in which Willa in particular used translation as a form of play with vernacular English as well as German. She concludes: "the Muirs approach literary English through and by means of translation from a foreign tongue" (2018, 56). The German-language novels they translated, amongst them those of Kafka and Feuchtwanger, also offered the literary couple an alternative to the British and English-language dominated modernism located in London. For Edwin, this engagement with German-language modernism transformed his own writing, as Ritchie Robertson shows in his article "Goethe, Broch, and the Novels of Edwin Muir" (1983). Here, Robertson traces the influences of Edwin's intense interpretive experience with *Die Schlafwandler* in *Poor Tom*, which appeared in 1932 (1983, 152–156). While Robertson notes that Edwin's narrative voice creates "a stylistic unity which *Huguenau* intentionally lacks," he sees it as "a departure from the conventional novel form" with *Die Schlafwandler* as its inspiration (1983, 155). The extent of the influence of translation on the Muirs and their literary voice and framework extends beyond the novel and into their understanding of modernism as an international move-

ment. In their work on the Muirs, Elizabeth Huberman (1989; 1990) and Scott Lyall (2019) also show the various ways in which the Muirs used language and translation to explore new forms and innovate Scottish modernism on their terms, avoiding the radical Scottish nativism of contemporaries like Hugh MacDiarmid or Lewis Grassie Gibbon.

In his “Translation Studies and Modernism”, a contribution to *A Handbook of Modernism Studies*, Steven G. Yao notes that Modernist translation and multilingualism sought cultural renewal, linguistic and literary innovation (new rhythms and forms), the definition or expansion of cultural borders, and a revolution in the act of reading (2013, 215–217). Yao analyzes the ways in which translation appears in modernist literature, listing the translation work and the use of foreign languages by authors such as Mina Loy, Ezra Pound, Hilda Doolittle, James Joyce, John Dos Passos, and Ford Madox Ford. Translation and the use of foreign languages in modernism, Yao explains, was a practice that modernists used as “each sought solutions to the various problems and issues that have come to be understood as central thematic concerns of modernism in its continental and transatlantic formations” (2013, 212). Translation tested the literary and cultural limits of language, as in the work of T.S. Eliot’s *Criterion*, or reflected the multilingualism of Europe and the US, and here Yao refers to German-language literature with the example of the inclusion of French in Thomas Mann’s *Zauberberg* (Yao 2013, 217). Yao locates his conception of translation, multilingualism, and modernism in a predominantly English-language context, both in its emphasis on authors who wrote primarily in English and in its assumptions about the dominance of a single national language.

As Broch knew through the work of his son, Armand Broch de Rothermann, for the Viennese International Literary Agency in the 1920s, translation was a part of the business of literature in Central Europe (KW 13/1, 209). The impact of translation in modernism is, however, not as extensively explored in the German-language novel. In Robert Musil’s *Der Mann ohne Eigenschaften*, Agatha’s reading of traditional Schlegel translations of Shakespeare at her father’s funeral (1988, 35) becomes the starting point for Andreas Poltermann to explore the role of translation in modernism through the theory of the novel (Bakhtin) and theories of translation (Schleiermacher; Benjamin, and others). He argues that this scene emphasizes translation as a form of experimentation with language. While Poltermann’s starting point is Musil’s novel, he stresses: “die ‘Sprache der Übersetzung’ [scheint] aber auch ein Modell zu sein für die ‘Sprache des modernen Romans’” (1988, 37).

Neither explicit references to translation nor the use of foreign language appear in *Die Schlafwandler* and *Der Tod des Vergil*. Characters do not speak another language, like in Mann’s *Zauberberg* or read translated texts as in Musil’s *Der*

Mann ohne Eigenschaften. For instance, the Alsatian Huguenau in *Die Schlafwandler* does not slip into French. Broch's classical and contemporary characters speak standard German, even if they are speakers of other languages or dialects historically or geographically. Nevertheless, translation experience was an essential complement to Broch's work on his novels. The work with the Muirs led to Broch's translation of poems by Edwin Muir, which in turn was followed by a small publication history of translations of English poetry into German. In 1936 and 1946 respectively, Broch published his translation of T.S. Eliot's poems "Morning at the Window" and "Preludes I, II" in *das silberboot* (KW 13/1, 396). Alice Kahler contextualizes and presents Broch's translation work, which she counts as seven poems in total (1980, 207). The playfulness of translation and poetry is perhaps most evident in Broch's exchanges with Erich Kahler's mother, Antoinette von Kahler, characterized and to some extent reprinted in Nicola J. Shilliam's cover note to her ribbon collection for *The Princeton University Library Chronicle* (2013, 141–152) and described in detail in Jeffrey Berlin's "Hermann Broch and Antoinette von Kahler: Friendship, Correspondence, Poetry" (1994, 39–76). While their written notes to one another showcase their play with German, "Mama Kahler", as Broch called her, was also central to his exposure to Greek and Latin (Shilliam 2013, 151). Even Untermeyer experienced and contributed to these exchanges. As she notes in *Private Collection*, she translated verse from "Mamma", as she calls her, about her well-prepared *Salzburger Nockerl* (Untermeyer 1965, 243). Translation, experimentation, and poetry were all part of Broch's literary exploration.

Untrained in classical philology, Broch often turned to the Kahler family with whom he lived at One Evelyn Place in Princeton, and to his friend and historian Erich Kahler, to discuss the nuances of passages from Virgil's works (Kahler 1980, 215; Lützel 2021, 205–206). Broch relied on translated classical texts for *Vergil* to raise contemporary issues through classical themes. Still, the lack of English and Latin, even a word here or there, is quite striking in *Vergil*, particularly given the pervasiveness of foreign language use in the work of authors Broch admired like Joyce, whose *Finnegan's Wake* includes words from over sixty languages. Yet, Broch created language. As Untermeyer describes in retrospect, Broch always had to be translated: "This, let me add was the gist of what he wrote, for his letters and even his conversation had to be translated. They were in what he himself called 'a kind of English,' a mixture of both languages" (1965, 237). In Untermeyer's description, one finds Broch has a new language; one that is created out of necessity and through translation and linguistic experimentation.

3 Politics of Language and Translation

Broch did not make poetic decisions without reflection, and his choice to write *Der Tod des Vergil* in German meant more to him than a choice of linguistic comfort or expertise. For many years, however, he was unconvinced that an English translation was possible. Nonetheless, he recognized that an English *Virgil* was a necessary part of his professional survival in exile (Untermeyer 1965, 238), and he knew a German *Vergil* had a cultural import that extended beyond the boundaries of personal fluency. Long questioning the role of art in the contemporary world, Broch spent many years devoted to political engagement and the social science of mass hysteria in exile, but he never rejected literature entirely, despite often lamenting the ineffectiveness of literature. *Vergil* needed to be finished, he noted repeatedly. In a letter dated 14 January 1940 to his *Schlafwandler* publisher and friend, Daniel Brody, Broch addresses the power of writing *Vergil* in German:

Ich glaube mit Recht sagen zu dürfen, daß der *Vergil* ein Werk ist, welches unbedingt der deutschen Sprache erhalten werden muß, u. Z. umsomehr als es von einem Juden stammt. Hier ist entgegen allem Antisemitismus, der Beweis für die Bereicherung eigentlichen Deutschtums von jüdischer Seite wieder erbracht worden – das erste Mal geschah dies durch Kafka —, und wenn man ein wenig pathetisch das Wort “Kulturart” verwenden will, so sei es hier gestattet: das Buch ist Kulturart, es ist eine alte Dichtung, und die Herausgabe wird gleichfalls Kulturart sein. (Broch and Brody 1971, 412; 723–24)

Here, Broch reveals a belief in the cultural impact of literature. His literary work, penned in the German language, becomes an act against antisemitism. Stressing that even a Jew and one living in a country away from his native language can create an innovative work of German cultural and linguistic heritage, Broch challenges the notion of national heritage propagated by the Nazis; it is not birth or soil that makes a German but the use of the language and through language a continued, revolutionary participation in German culture.

Willa Muir did not agree with Broch that language use and innovation can disrupt national, political constructions of Germanness. In her contribution to “Translating from the German”, the Muirs’ essay in two parts, Willa equates national language with national politics. In a post-Holocaust world, Willa sees the German language as an articulation of its speakers’ fanatic power; German speakers exercise control over the meaning of sentences with the withholding of verbs (Muir and Muir 1959, 95). Austrian German, however, is not the language of fascism or “classical German”, for Austrian is “a less rigid, less clotted, more supple German” (Muir and Muir 1959, 96). For Willa, the challenge of translating from the German is the challenge of translating the language of fascism: “But to turn classical Ger-

man into sound democratic English – there is the difficulty” (Muir and Muir 1959, 96).

Willa sees a political conflict in translation of German where Broch sees political impact. For Broch, language is not the source of politics, and German is not the language of fascism. Instead, his comment to Brody shows that he positions his writing as a reflection of the power of language to subvert political assumptions and militaristic expansion; his innovative German language and literature defies attempts to silence and eradicate German-speaking Jews.

After the end of World War II, Broch returns to the issue of language, translation, nation, and politics. In 1946, after the publication of *Der Tod des Vergil* and *The Death of Virgil*, Broch wrote a lecture on translation for Untermeyer to give at the German Club of Yale University. The lecture, published posthumously in *Dichten und Erkennen* and again in Paul Michael Lützeler’s *Kommentierte Werkausgabe* remains his most substantive piece on language and translation in a post-WWII world. The lecture grounds translation in a philosophy of language, but early in the lecture, Broch interrupts his philosophical reflections with a political idea: the mission of a translator is a democratic-pacifist one (“Und gerade der Übersetzer in seiner eminent demokratisch-pazifistischen Mission”, KW 9/2, 61). Once paired, the concepts of democracy and pacifism do not reappear in Broch’s “Bemerkungen”.

Given the period in which Broch pens his lecture, the comment likely refers in part to the professional context of translation. Already early in his US exile, Broch understood the growing need for translation into English for the purpose of fighting fascism and building international democracy. As he wrote to his son, foreign language skills were not needed in the US in literature as they once were in interwar Vienna, but instead in politics: “Wenn Sprachen heute irgendwo in Amerika gebraucht werden, so in Washington” (KW 13/2 95). Indeed, Broch de Rothermann ended up using his language skills in war and in international peace building, first as a part of his work for the Office of Strategic Services and then as an interpreter with the United Nations (Rizzo 2003, 180). Broch de Rothermann’s career – one begun not with professional training but with language experience – occurred at a time when academic and professional training in translation and interpretation rose to meet international political peace-keeping needs (Wilss 1999, 46). This push to institutionalize translation and interpretation met a growing movement in supranational structures for “better communication, more democratic behaviour and greater transparency and accountability” which led “many supranational organizations [to] adopt policies of multilingualism”, as Fernand de Varennes notes in his study “Language policy at the supranational level” (2012, 149). Thus, Broch’s democratic-pacifist mission of translation was taking place across Europe and the US.

4 Of Monsters and Miracles: English-German Translation in a Post-WWII Era

Broch's "Bemerkungen", however, is about the task and philosophical approach of the translator, and as the lecture continues, translation is not one of practical purpose but of a literary nature. Broch's philosophy of language begins with what he calls the "doubled mystery of language". The first is the mystery of human nature ("Mysterium der Menschennatur") (KW 9/2, 61). There are two structures which make languages both possible and translatable: a necessary unity of structure ("Struktur-Einheitlichkeit") and the unity of content and form whose purpose ("Zweck") is to express something specific (KW 9/2, 62). These have the human as their "tertium comparationis" (KW 9/2, 61). The common foundation for translation is the human spirit ("Menschengeist") (KW 9/2, 62). Human spirit itself is invisible. Language, Broch explains, is the way in which humans make their spirit visible: "Der Menschengeist als solcher ist nichts Sichtbares; sein Dasein wird erst an seinen Äußerungen wahrnehmbar [...]" (KW 9/2, 62). Broch continues to explain the mystery of the unified structure of language ("Struktur-Einheitlichkeit") as apparently random ("willkürlich") in terms of the freedom to combine sounds but nonetheless determined by the natural development of a given language ("Symbolsprache") (KW 9/2, 63). Translation, it would follow, is both a recognition of and respect for the mystery of the human spirit.

Broch's insistence that the translator's mission is both democratic and pacifist thus begins with this explanation of language as communication. Language is a shared form of communication that is built upon a shared ability of all humans. A good translation must respect both source and target languages as an expression of the human spirit. Any attempt to disregard the human spirit expressed in language by the translator constitutes an undemocratic and violent act that attacks human nature itself. Indeed, about ten years earlier, when translating the poetry of Edwin Muir, Broch fears that he does just that:

[D]iese sinnüberfüllten, bedeutungs-überfüllten Gedichte, in ihrem vollen Sinn und voller Bedeutung überhaupt nur assoziativ zu erfassen, für den Nicht-Engländer also noch viel weniger (und für einen so schlechten Engländer, wie ich es bin, noch viel viel weniger) sind der Gefahr einer Vergewaltigung in jeglicher Übersetzung ungeheuer ausgeliefert und ich fürchte daher sehr, diesem Sinn große Gewalt angetan zu haben. (KW 13/1, 199)

Broch stresses the imminent danger of violence contained in the act of translation; the violation of the meaning contained in these poems. In this, Broch understands the power of the translator at the same time as he notes the immense risk of translation.

In “Translating from the German” both Willa and Edwin address the challenge of the translator as one of identifying the tipping point at which change must occur, yet not allow the original to be violated. Willa acknowledges that translation changes a work, for “the very shape of thought has to be changed in translation” (Muir and Muir 1959, 94), but Edwin echoes Broch from years prior: “one must change the order of the words, and to do that with a great prose work is to commit an irremediable yet unavoidable injury against it” (Muir and Muir 1959, 93). The translator both recognizes the inevitable change that must take place in translation, while navigating the extent of that change. Translation is a task of recognizing the difference between necessary transformation and violation of thought.

In these reflections on the nature of translation, there remains an emphasis on the original and its unique quality that cannot be faithfully translated. Yet, the risk involved is not without consequences for the translator. Edwin adds: “A German translator of [Henry] James would be forced to contort his own language, and perhaps himself”, a condition that he admits that he and his wife faced: “The late Hermann Broch’s fine trilogy, *The Sleepwalkers*, almost reduced my wife and myself to that pass” (Muir and Muir 1959, 94). Untermeyer is much more dramatic. The work creating *The Death of Virgil*, as she describes it, “began with a sentence, but it turned into a life sentence” (1965, 234). This incarceration in the name of a work of art by another had consequences for her own work: “It took nearly ten years for me to rid myself of this possession, to get back into my own skin and begin to do my own work” (Untermeyer 1965, 245).

For Broch, however, the translator does not contort him or herself, but instead creates contorted figures or “monsters of syntax”, as he notes in his “Bemerkungen” (KW 9/1, 73). *The Death of Virgil*, he believes, avoids the monster of syntax. His concern, however, turns from form to content and myth. Here he continues to refer to other monstrous figures and fantastical forms in an analysis of the German language of the poem “Abendlied” by Matthias Claudius. Broch describes the fairy tale heritage of the poem as forests, elves, and dragons to proclaim: “Wohl in jedem deutschen Sprachkunstwerk ist etwas von alldem vorhanden, und der Übersetzer hat es mitzuerfassen, wenn er den Geist der deutschen Sprache erfassen will” (KW 9/1, 85). “Abendlied” allows Broch to elaborate on a notion of national culture without assuming that a language produces a certain type of politics or culture. He thus can evade Willa’s mistake while asserting nonetheless that German is both structured differently than other languages and expresses a spirit different from other cultures.

This part of Broch’s lecture goes largely ignored in George Steiner’s three-page analysis of *The Death of Virgil* and *Der Tod des Vergil* in his *After Babel*, which continues to be the most prominent close analysis of Broch’s “Bemerkungen” (1992, 336–337). For Steiner, the significance of this example of translation is the way

in which *The Death of Virgil* becomes an interlinear and complementary work to be read with *Der Tod des Vergil*. He proposes that the novel and its translation are about the risks of language and of translation – the very limits of understanding (Steiner 1992, 337). Steiner weaves a narrative of “symbiosis” from the relationship between the translators and into the translation itself, figuring the risks of translation as abstract. Citing only one passage from the 500-page tome, Steiner stresses that language and the movement toward and away from silence is the focus of the complete novel (1992, 338). The “Untermeyer-Broch” product, or translation, is dependent upon and a necessary addendum to the original: “There is from the bilingual weave of *The Death of Virgil* (1945) no necessary return to either English or any German text except Broch’s own” (Steiner 1992, 338). With this lofty analysis, Steiner elevates *Vergil/Virgil* into a language beyond language. Certainly, Broch would have been pleased; it is the fulfilment of his own theory of language and translation.

Untermeyer knows Broch’s lecture well when she writes her own. Indeed, five years of collaborative translation are presented to her in Broch’s articulation of his theory and philosophy of translation, once again proclaiming his authority over the work and the process. This hierarchical relationship is the focus of Sherry Simon’s *Gender in Translation*, a work which covers a broad range of feminist issues in translation. For Simon, Untermeyer’s relationship to Broch is an example of “the emotional dynamics” of translation relationships “where the unequal positions of writer and translator are intensified by their gendered identities” (1996, 67). Simon sees Untermeyer’s “neglected intellectual and literary work” as Untermeyer portrays it in *Private Collection*. By raising the idea of translation as a cultural task in Untermeyer’s comments, Simon asserts the value of Untermeyer’s works without looking at the mechanics of Untermeyer’s own construction of translation.

It begins with the fact that Untermeyer refuses to read Broch’s theory as her own and insists that her completed translation is perhaps not a miracle but a monster (Untermeyer 1965, 268). Published in her *Private Collection*, her lecture “Is Translation an Art or a Science?” is as much a response to Broch as it is a description of her own approach to translation. She begins by affirming her own experience as valid and states quite simply and directly that she has no theory of translation (Untermeyer 1965, 249). Indeed, she argues, to claim to have one would be to construct a fallacy. Instead, she uses the word “einfühlen” to describe her experience translating (Untermeyer 1965, 254). With this moment, Untermeyer shifts the hierarchies of creativity.

Although she is clear to distinguish her work from Broch’s, she does not refrain from echoing Broch’s ideas, for she respects his concern for language and his *Vergil*. Untermeyer walks the tightrope of translation. She does not falter in asserting the power of Broch’s work throughout her description of the experience of

its translation. Indeed, she maintains the image of his genius in her memoir, and her lecture emphasizes the power of his intellect repeatedly and his significance for the German language: “In our time the German pantheon was represented chiefly by Kafka, Mann, and Broch” (Untermeyer 1965, 276). In her explanation of her identification with Broch, whom she refers to as Broch-Virgil, she recognizes the structures and tones of the novel as innovative and genius (Untermeyer 1965, 253). She also repeatedly draws connections between *Vergil* and the canon of English-language literature, showing her English-language audience that Broch’s work is a part of world literature. She builds comparisons to Walt Whitman and T.S. Eliot into the text of her chapter (Untermeyer 1965, 258, 276). Translation, she implies, reveals literary connections among works across languages. As translator, she has not just conveyed a work of literature for a new audience, but she has also lifted the work’s significance for the human spirit beyond language. She has fulfilled Broch’s expectations with this lecture, just as Steiner does about a decade later.

Untermeyer builds up the seriousness of her subject matter – the power of a literary genius to create a literary spirit of the time – in her crafting of the lecture. Her lecture, and her characterization of translation itself, provides a subtle yet assertive approach to translation as a powerful act of creation. Her reflections in *Private Collection* and the documents of the translation experience create a rhythm of back and forth, a push and pull – both a fraught one that certainly justifies Hargraves’ warning to the translator wishing to work with the author and an idealistic one that results in Steiner’s “bilingual weave”. She revises Broch’s attempts in letters, in his lecture, in his work with her on the translation, to maintain authorial control.

The seriousness of this is undercut before the chapter “Midwife to a Masterpiece” in *Private Collection* concludes and begins with her recollection of a friend’s comment on her translation. She describes a scene in the translation work with the Austrian psychoanalyst Dr. Hanns Sachs:

He would look at me enigmatically and say: “When I read the German I am convinced it can never be translated. When you read me what you have done, I find it absolutely perfect. Yet I have the same feeling as the rustic who stood in the zoo before the cage of the giraffe and said: ‘There just ain’t no sech animal.’” (Untermeyer 1965, 268)

The scene has elements of realism. Sachs was a friend of Untermeyer and Broch; he did, indeed, hear and read sections of *Virgil* and *Vergil* in advance of their publication, as did many others. The extensive process of writing both *Vergil* and *Virgil* included many readings, rough translations, re-translations, and test audiences. Both Broch and Untermeyer included friends and colleagues over the course of

the five years to help in the creation and refinement of these two novels. Sachs' clever expression about the (im)possibility of translation also stands in for the many voices who thought Untermeyer had accomplished the inconceivable with her translation; even Broch himself, who had thought an English translation unfeasible.

With "he would look at me", however, Untermeyer turns the possible event into a recurring one and reveals the poetic construction of this anecdote. Both colorful and intentionally playful, the image of the country zoo visitor standing before the giraffe pushes Untermeyer to an alternative conclusion to her paper or "an affectionate joke on the author of the evening, Hermann Broch" (Untermeyer 1965, 268). She reads Broch's extensive description of the cultural heritage of Claudius' language in "Abendlied" as a type of joke as well: "I myself thought his pedantic enterprise read like a parody on the new critics, at the same time remaining an ingenious analysis" (Untermeyer 1965, 268). In this sentence, Untermeyer pokes fun at Broch ("pedantic"), turns this negative characteristic into a skill ("parody"), and ends with praise ("ingenious"), only to present her excellent translation of "Evensong". This pattern of exposing Broch's intensity through humor and praise is characteristic of the essay, even the chapter, in *Private Collection*. It is the same pattern visible in her signature of *The Death of Virgil*; she mirrors and parodies Broch's own dates of authorship at the end of his *Schlafwandler*: "Translation begun November, 1940, / finished October 1944. / J.S.U." (Broch 1995 [1945], 482). She takes responsibility for the translation, and she asserts it as a creative act of her own.

With *The Sleepwalkers* and *The Death of Virgil* the work of English-language translation on Broch's major works spans two decades of change in translation history. Over the course of translation, Broch himself moves from an Austrian cultural context and a European project with Edwin and Willa Muir in which translation is a literary endeavor to a post-WWII US context in which democracy and pacifism take a front seat in translation as international peace building becomes a global focus. For the Muirs, translation was a part of transforming modernism from a local or national context into a European one. For Broch, translation provided a community of writers and thinkers that allowed him to explore new forms of expression and clarify his own ideas on the revolutionary novel form. As the 1940s and 50s progressed, politics entered the work of these translators and authors and with it a discussion of the risks of translation. Through a re-reading of Broch's essay on translation and Untermeyer's response to it, Broch's notion of translation as an expression of the human spirit takes on a new dimension. Untermeyer at once affirms Broch's theory and wrests the unilateral power of creativity from Broch as author. Her work presents English-language translation as it was over

the course of Broch's literary career – a collaborative, democratic act of expanding linguistic and national boundaries.

Bibliography

- “Jean Starr Untermeyer”. *Poetry Foundation*. <https://www.poetryfoundation.org/poets/jean-starr-untermeyer> (5 April 2023).
- Bartram, Graham, Sarah McGaughey and Galin Tihanov (ed.). *A Companion to the Works of Hermann Broch*. Rochester, NY: Camden House, 2019.
- Berlin, Jeffrey B. “Der unveröffentlichte Briefwechsel zwischen Antoinette von Kahler und Hermann Broch unter Berücksichtigung einiger unveröffentlichter Briefe von Richard Beer-Hofmann, Albert Einstein und Thomas Mann”. *Modern Austrian Literature* 27.2 (1994): 39–76.
- Broch, Hermann. *The Death of Virgil*. New York, NY: Vintage International, 1995 [1945].
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe Hermann Broch in 13 Bänden*. Ed. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Broch, Hermann, and Daniel Brody. *Briefwechsel 1930–1951*. Ed. Bertold Hack and Marietta Kleiß. Frankfurt am Main: Buchhändler-Vereinigung, 1971.
- Fuentes-Vásquez, Carmen Luz. *Dangerous Writing: The Autobiographies of Willa Muir, Margaret Laurence and Janet Frame*. New York, NY: Brill, 2013.
- Hargraves, John. “Beyond Words’: The Translation of Broch’s *Der Tod des Vergil* by Jean Starr Untermeyer”. *Hermann Broch. Visionary in Exile: The 2001 Yale Symposium*. Ed. Paul Michael Lützeler, in cooperation with Matthias Konzett, Willy Riemer and Christa Sammons. Rochester, NY: Camden House, 2003. 217–230.
- Huberman, Elizabeth. “The Broch/Muir Correspondence: Teaching Each Other”. *Modern Austrian Literature* 22.2 (1989): 45–57.
- Huberman, Elizabeth. “Translating Broch’s *The Sleepwalkers*: Ordeal and Reward”. *Edwin Muir. Centenary Assessments*. Ed. C. J. M. MacLachlan and D. S. Robb. Aberdeen: Assoc. for Scottish Lit. Studies, 1990. 47–57.
- Kahler, Alice von. “Broch als Übersetzer”. *Modern Austrian Literature* 13.4 (1980): 205–221.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2021.
- Lyll, Scott. “Minor Modernisms: The Scottish Renaissance and the Translation of German-language Modernism”. *Modernist Cultures* 14.2 (2019): 213–235.
- MacLeod, Catriona. “Displaced Vernaculars: Edwin and Willa Muir, Kafka, and the Languages of Modernism”. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 93.2 (2018): 48–57.
- Muir, Edwin. “Hermann Broch”. *The Bookman. A Review of Books and Life (1895–1933)* 75.7 (Nov 1932): 664–668.
- Muir, Edwin. *An Autobiography*. New York, NY: The Seabury Press, 1968 [1954].
- Muir, Edwin, and Willa Muir. “Translating from the German”. *On Translation*. Ed. Reuben A. Brower. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959. 93–96.
- Muir, Willa. *Belonging: A Memoir*. London: Hogarth Press, 1968.
- Poltermann, Andreas. “‘Die Sprache der Übersetzung.’ Historische Beobachtungen zu einer Poetik der literarischen Übersetzung mit Rücksicht auf den modernen Roman Musils”. *Die Übersetzung literarische Texte am Beispiel Robert Musil. Beitrag des Internationalen Übersetzer-Kolloquiums in Straelen vom 8.–10. Juni 1987*. Ed. Annette Daigger. Stuttgart: Heinz, 1988. 35–56.

- Rizzo, Roberto. “‘Great Theater’ and ‘Soap Bubbles’: Broch the Dramatist”. *Hermann Broch: Visionary in Exile: The 2001 Yale Symposium*. Ed. Paul Michael Lützeler, in cooperation with Matthias Konzett, Willy Riemer and Christa Sammons. Rochester, NY: Camden House, 2003. 159–186.
- Shilliam, Nicola J. “Cover Note”. *The Princeton University Library Chronicle* 75.1 (2013): 141–152.
- Simon, Sherry. “Translating Relationships”. *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London and New York: Routledge, 1996. 67–77.
- Steiner, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press, 1992 [1975].
- Untermeyer, Jean Starr. “Hermann Broch.” *The Times Literary Supplement*, 3195 (24 May 1963): 373. The Times Literary Supplement Historical Archive. link.gale.com/apps/doc/EX1200328136/TLSH?u=carl22017&sid=bookmark-TLSH&xid=0ef7def4 (5 April 2023).
- Untermeyer, Jean Starr. *Private Collection*. New York: Knopf, 1965.
- Varenes, Fernand de. “Language policy at the supranational level”. *The Cambridge Handbook of Language Policy*. Ed. Bernard Spolsky. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012. 149–173.
- Wilkins, Eithne, and E. Kaiser. “A Writer’s Conscience”. *The Times Literary Supplement* 3187, (29 March 1963): 209–210. The Times Literary Supplement Historical Archive. link.gale.com/apps/doc/EX1200327465/TLSH?u=carl22017&sid=bookmark-TLSH&xid=5d677fb7 (5 April 2023).
- Wilss, Wolfram. *Translation and Interpreting in the 20th Century. Focus on German*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1999.
- Wolf, Michaela. *The Habsburg Monarchy’s Many-Languaged Soul: Translating and Interpreting, 1848–1918*. Trans. Kate Sturge. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2015.
- Woods, Michelle. *Kafka Translated: How Translators Have Shaped Our Reading of Kafka*. New York, NY: Bloomsbury, 2014.
- Yao, Steven G. “Translation Studies and Modernism”. *A Handbook of Modernism Studies*. Ed. Jean-Michel Rabaté. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2013. 209–223.

Thomas Borgard

Frieden, Mord, Sterblichkeit: Sozialontologische und literaturanalytische Überlegungen zu Hermann Brochs *Die Schlafwandler* und *Der Tod des Vergil*

1 Das semantische Feld ‚Frieden‘; pragmatischer und moralischer Sinn und die ‚Blutsverwandtschaft‘ von Ethik und Technik

Eine Durchsicht der in der *Kommentierten Werkausgabe* publizierten Werke Brochs zeigt, dass das Wort ‚Frieden‘ im theoretischen Werk des Schriftstellers erstmals 1933 verwendet wird, und zwar im Radiovortrag *Die Kunst am Ende einer Kultur*. Im epistolarischen Werk findet es sich zuerst 1937 in einem längeren Brief an den Exponenten des *Renouveau catholique*, Jacques Maritain. Die Wortvorkommen häufen sich in der Nähe des Gangs ins amerikanische Exil (1938) und erreichen ihren Höhepunkt zwischen 1939 und 1949 in den zehn Folgejahren seit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs.

Wer über den ‚Frieden‘ spricht, bewegt sich sprachlich in einem semantischen Feld, das auch Begriffe wie ‚Ethik‘, ‚Ethos‘, ‚Humanität‘, ‚Menschenrecht‘, ‚Menschenwürde‘, ‚Moral‘, ‚Wert‘ und weitere umfasst, derer sich Broch ebenfalls bedient. Die folgenden Ausführungen nehmen eine exemplarische Analyse vor und konzentrieren sich zumeist auf die expliziten Nennungen des Wortes ‚Frieden‘ und das jeweilige textliche Umfeld.

Brochs Verwendungsweisen lassen sich typologisch zuordnen. Der erste Typus setzt den Frieden ins Verhältnis zum Krieg. Frieden erscheint hier als die Abwesenheit von Konflikten – im Sinne des griechischen Wortes *εἰρήνη* (*eirēnē*) oder der römischen *pax*. Hinsichtlich der historischen Verlaufsformen ergibt sich ein Zustand, in dem sich Krieg und Frieden abwechseln, der Krieg ist also nur zeitweilig abwesend. Kurz: *εἰρήνη* (*eirēnē*) und *πόλεμος* (*pólemos*), Kampf, Krieg, stehen in einem Verhältnis zueinander.¹ Dazu einige Beispiele. In *Die Kunst am Ende einer*

1 Zum Aspekt der Relativität und Negativität im griechisch-römischen Friedensverständnis vgl. Biser (1972).

Kultur (1933) spricht Broch von „Perioden des Glückes und des Friedens“ (KW 10/1, 54);² in dem Essay *Zur Diktatur der Humanität innerhalb einer totalen Demokratie* (1939) ist die Rede von „Friedensschlüssen ohne Kriegsführung“ (KW 11, 67); und in einem Brief an Carl Seelig vom 28. August 1939 konstatiert Broch: „Heute stehen wir zwischen Krieg und Frieden“ (KW 13/2, 135).

Eine wechselhafte Epoche umfassen die drei Romane der *Schlafwandler* (1930–1932), die mit ihren jeweiligen Titeln die Jahreszahlen 1888, 1903 und 1918 benennen und damit die Wilhelminische Epoche (Kaiser Wilhelm II. regierte von 1888 bis 1918). Der dritte Roman *1918 – Huguenau oder die Sachlichkeit* führt die titelgebende Figur als einen Menschen ein mit dem „Ruf [...] eines strebsamen, umsichtigen und soliden Kaufmanns“, den man 1917 „zu den sogenannten Waffen rief“ (KW 1, 385). Der Roman enthält die in den Text eingeschobene neunteilige Essayfolge zum „Zerfall der Werte“ einschließlich eines ‚Epilogs‘. Mit ihrem abstrakten Duktus zeugen diese Exkurse von Brochs philosophischen Kenntnissen des Südwestdeutschen Neukantianismus, der Wertphilosophie Heinrich Rickerts, und seinen Wiener Studiererfahrungen (1925–1930), welche ihm den Logischen Empirismus des Wiener Kreises näherbrachten, sowie von einem umfangreichen mathematischen Wissen (Borgard 2023). Was für Zeitgenossen wie Max Weber oder Helmuth Plessner gilt, kann für die Essays der *Schlafwandler* ebenfalls in Anspruch genommen werden. Hier findet eine Auseinandersetzung statt mit „makrosozialen Phänomenen anhand großer kultureller Ideen“ (Stritzelberger 2018, 220), deren langfristige historische Verlaufsform zwischen Mittelalter und Gegenwart aufgespannt ist. Der Rückblick weist zunächst eine Verlustbilanz aus: „Es war ein im Glauben ruhendes, ein finales, kein kausales Weltganzes, eine Welt, die sich durchaus im Sein, nicht im Werden begründete“ (KW 1, 497). Nüchtern konstatiert werden aber auch die fortschreitenden wissenschaftlichen Kenntnisse, insbesondere die „Entfesselung des Logischen“, wodurch der „Plausibilitätspunkt auf eine neue Unendlichkeitsebene“ (KW 1, 497) verlegt werde. Für Broch ist dieses ‚Unendliche‘ mehrfach konnotiert: Es ist ein mathematischer Ausdruck und zugleich Kennzeichen der niemals abbrechenden wissenschaftlichen Fragenketten. Im Bereich „der modernen Ökonomik“ erkennt Brochs Aufsatz *Philosophische Aufgaben einer Internationalen Akademie* eine „(im Grund mathematische) Entfesselung all ihrer Kombinationsmöglichkeiten“ (KW 10/1, 76). Erstens geht es hier darum, „die Realität mit Hilfe [...] von Kalkulationsmethoden abzubilden“ (Chiapello 2015 [2009], 151); daraus ergibt sich, zweitens, die „Herauslösung“ der ökonomischen Aktivität

² Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützeler herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

„aus dem Gesamtsystem gesellschaftlicher Beziehungen und Austauschprozesse“ (Chiapello 2015, 160). Wie in anderen Bereichen moderner Lebens- und Arbeitsweisen übersteigen auch hier, so Broch, die Resultate der „Schöpfungen“ des Menschen seinen Verstand, das heißt sie werden „für ihn irrational“ (KW 10/1, 76).³ Brochs Gedanken bewegen sich in einem Wortfeld, das die Termini ‚Unendlichkeit‘, ‚Unbekanntheit‘, ‚Undurchschaubarkeit‘, ‚Unfreiheit‘ und ‚Unheil‘ (KW 10/1, 76–77) enthält. Es werden Kontingenzerfahrungen thematisiert, die nicht das Ergebnis von Naturkatastrophen sind, sondern die Folge des techno-ökonomischen Zugriffs auf Raum und Zeit. In dieser ‚gemachten‘, künstlichen Welt wird die Zweckrationalität unterlaufen durch die Verselbständigung der Mittel; und es ist hinzuzufügen: Durch die „industrielle Motrozität“ (Leroi-Gourhan 1980 [1964–1965], 317) verliert die Welt ihre gemeinschaftsstiftende Anschaulichkeit. Schon Weber führte im Zuge seiner Entzauberungsthese in der Rede *Wissenschaft als Beruf* einen Ökonomen an, um zu zeigen, dass die „zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung [...] nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen [bedeutet], unter denen man steht“ (Weber 1992 [1917/1919], 86–87).⁴ Broch protokolliert,

die ökonomischen wie die staatlichen wie all die sonstigen Machtgebilde sind hypertrophisch-anonyme Riesenmechanismen geworden, denen ungeachtet ihrer scharf rationalen Einrichtungen der Fluch irrationaler Undurchschaubarkeit anhaftet. (KW 10/1, 77)

Nach Auffassung Brochs beruhen die modernen Lebensweisen auf einem Vorgang der Differenzierung, bezeichnet durch den Ausdruck „Partialwertesystem“ (KW 1, 698).⁵ Doch werden daraus von dem im humanwissenschaftlichen Rahmen der

3 1944 veröffentlichte der ungarisch-österreichische Wirtschaftshistoriker Karl Polanyi im amerikanischen Exil sein Hauptwerk *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*; darin behandelte er „die Machtergreifung selbstregulierender Märkte [...], und zwar insbesondere dort, wo sie sich auf die drei fiktiven Güterkategorien Boden, Arbeit und Geld erstrecken und damit das gesellschaftliche Gefüge zerstören“ (Chiapello 2015, 161).

4 Dazu heißt es in Webers Rede weiter: „Wenn wir heute Geld ausgeben, so wette ich, daß, sogar wenn nationalökonomische Fachkollegen im Saale sind, fast jeder eine andere Antwort bereit halten wird auf die Frage: Wie macht das Geld es, daß man dafür etwas – bald viel, bald wenig – kaufen kann?“ (Weber 1992, 86).

5 Der Begriff kommt nur an dieser Stelle in den *Schlafwandlern* vor; man findet aber auch die Begriffe „Partialgebilde“ und „Partialsystem“. Im „Epilog“ heißt es über den „Prozeß des Wertzerfalls“, dieser bedeute „die Auflösung des Gesamtsystems in Partialgebilde, und am Ende dieses Prozesses steht neben einer entfesselten autonomen Vernunft ein entfesseltes autonomes irrationales Leben“ (KW 1, 691). In dem 1949 entstandenen Aufsatz *Die Demokratie im Zeitalter der Versklavung* wird von „Partialvernunften, der militärischen, der kommerziellen usw.“ (KW 11, 181), gesprochen; und in den Schriften zur Theorie des ‚Massenwahns‘ entwickelt Broch sein ge-

christlich-abendländischen Philosophie denkenden Autor nicht dieselben optimistischen Schlüsse gezogen, wie sie für den Differenzierungsevolutionismus der kybernetischen Sozial- und Systemtheorie kennzeichnend sind.⁶

Broch hebt in seinen Analysen der techno-ökonomischen ‚Hypertrophie‘ den Kontrast hervor zwischen subjektiven Zwecken und objektiven Folgen, den er im Gegensatz zur Systemtheorie pessimistisch deutet. So konstatiert er in *Philosophische Aufgaben einer Internationalen Akademie* die „Diskrepanz zwischen der Friedenssehnsucht und der Kriegsverfallenheit des Menschen“ sowie die menschliche „Versklavung durch die von ihm selber geschaffenen Institutionen“ (KW 10/1, 78). Im sechsten Exkurs zum „Zerfall der Werte“ werden beispielhaft die Wirkungsbereiche des „Soldaten“, des „Militärs“, des „Wirtschaftsführers“, des „Malers“, des „Revolutionärs“ und des „bürgerlichen Faiseurs“ aufgeboten. Ihre jeweilige „Logik“ wird formal bestimmt, wobei sich die individuellen Entscheidungen nach überindividuellen Notwendigkeiten richten:

Zur Logik des Soldaten gehört es, dem Feind eine Handgranate zwischen die Beine zu schmeißen; zur Logik des Militärs gehört es überhaupt, die militärischen Machtmittel mit äußerster Konsequenz und Radikalität auszunützen und wenn es nottut, Völker auszurotten, Kathedralen niederzulegen, Krankenhäuser und Operationssäle zu beschießen; zur Logik des Wirtschaftsführers gehört es, die wirtschaftlichen Mittel mit äußerster Konsequenz und Absolutheit auszunützen und, unter Vernichtung aller Konkurrenz, dem eigenen Wirtschaftsobjekt, sei es nun ein Geschäft, eine Fabrik, ein Konzern oder sonst irgendein ökonomischer Körper, zur alleinigen Domination zu verhelfen [...]. (KW 1, 495–496)

schichtsmächtiges Konzept ‚psychischer Zyklen‘, welches die „heutigen Weltverhältnisse als Zustände der Hypertrophie verschiedener Partialsysteme betrachtet“ (KW 12, 83).

⁶ Im Erstlingswerk *The Structure of Social Action* (1937) betrachtet Talcott Parsons den Vorgang ‚sozialer Differenzierung‘ im Lichte seiner Lektüre von Émile Durkheims Analyse der arbeitsteiligen Gesellschaft; dabei werden „division of labor“ und „social differentiation“ von Parsons einander gleichgesetzt (Parsons 1949 [1937], 308). Nach dem Zweiten Weltkrieg werden die fragwürdig gewordenen traditionellen Utopien abgelöst durch Episteme der Steuerung und Kontrolle des Bestehenden und Künftigen: „In der Kybernetik treffen sich [...] Differenzierungserfahrung und Kohärenzverlust mit Einheitsträumen und Ganzheitsversprechen“ (Pias 2004b, 20). Der mit der Wende zur Kybernetik wiedererlangte geschichtsphilosophische Optimismus basiert, wie der Medienhistoriker Claus Pias schreibt, auf der epistemologischen und informatischen „Auflösung ‚des Menschen‘, dessen Epoche vielleicht mit Kants Frage ‚Was ist der Mensch?‘ begann und nun, in den späten 1940ern, zu enden scheint“ (Pias 2004a, 303). Pias zitiert den Begründer des ‚kybernetischen Managements‘, Stafford Beer; für diesen bedeute Freiheit „a computable function of effectiveness“ (Pias 2004a, 318). An die Stelle der aufgeklärten Anthropozee tritt hier der das nachfolgende Säkulum bis zur präbenedikten ‚Wissensgesellschaft‘ unserer Tage bestimmende Komplex Technodizee/Oikodizee. Zum Begriff einer ‚Oikodizee‘ vgl. Borgard (2014, 291–292): „Das Unbeabsichtigte und Ungewollte erscheint in der Tauschrelation einseitig auf seine wohlthuenden Wirkungen, ‚auf das happy end der Ordnung‘ fixiert“; vgl. Kondylis (1999, 25).

Der ‚logische‘ Kern der angeführten Verhaltensmuster ist die Zweck-Mittel-Relation. Ohne moralische Bewertungen vorzunehmen, werden stets die sich bietenden Opportunitäten genutzt, so dass sich im Unterschied zur mittelalterlichen glaubenszentrierten Finalität eine „niemals zu einer Vollständigkeit der Kausalketten“ (Frey 1958, 61) führende Verknüpfungsform herausbildet. Da die ‚instrumentelle‘ Rationalität auf nicht ethische und sogar unethische Verhaltensweisen ebenso zutrifft wie auf ethische, tritt sie als ihre gemeinsame Wurzel hervor; es gilt die „Blutsverwandtschaft von Ethik und Technik“ (Kondylis 1999, 572), der ein positiver wie negativer Zug zu eigen ist. Ethische Zwecke, individuelles Wohlverhalten, der soziale Frieden, das Menschenrecht stellen Maximen oder Gebote dar, mit denen derjenige, der sie vertritt, von einer ethisch (noch) missfälligen Situation aus auf einen künftigen, ethisch befriedigenden Zustand blickt. Sodann stellt sich die Frage nach den geeigneten Mitteln, um dieses Ziel zu erreichen, während beim unethischen Handeln, dies ist der negative Bezug, entgegengesetzte Ziele verfolgt werden.

Walter Benjamin weist in seinem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* (1921) die Gewalt dem Bereich der Sittlichkeit zu und stellt sich sogleich „die Frage, ob Gewalt überhaupt, als Prinzip, selbst als Mittel zu gerechten Zwecken sittlich sei“ (Benjamin 1965 [1921], 29). Der Ausschluss von Gewalt ist nicht die alleinige Domäne der Ethik, geht doch auch nicht ethisches Handeln, wie das von Broch dargestellte ökonomische Machtstreben, mit der Bändigung der Bereitschaft zur (physischen) Gewaltausübung durch (rationale) Selbstkontrolle einher. Wer danach fragt, wann Gewalt jeweils gerechten oder ungerechten Zwecken dient, akzeptiert die moralische Indifferenz der Mittel, die dadurch einen rein technischen Charakter erhalten. Aus der Perspektive der Mittel betrachtet besteht also zwischen einem Heiligen oder einem Arzt und einem Diktator kein Unterschied. An dieser Stelle kollabiert die traditionelle Unterscheidung zwischen irrationaler Macht und rationaler Ethik.

Huguenaus Mord an Esch erfolgt allerdings nicht in kühler Berechnung,⁷ sondern – „da übermächtig es ihn wie eine Erleuchtung“ (KW 1, 677) – in einem Zustand, wie es in der Sprache der Forensischen Psychiatrie lautet, eingeschränkter „Einsichtsfähigkeit oder Steuerungsfähigkeit“ (Bohnert 2021, 261).⁸ Der geschichtsmächtige Zustand ‚irrationaler Undurchschaubarkeit‘ ist hier bereits eingetreten – mit Konsequenzen für das Konzept der Romanerzählung und die Position der Figuren darin:

7 Ein hohes Maß an intelligenter Berechnung (rationale Planung der Mittel) weist etwa die Figur des Jago in Shakespeares *Othello* (1622) auf; weitere Beispiele sind Franz Moor in Schillers Theaterstück *Die Räuber* (1781) und Tom Ripley in Patricia Highsmiths Kriminalroman *The Talented Mr. Ripley* (1955).

8 Für das Strafrecht bedeutet dies gleichwohl nicht automatisch die „Aufhebung der Schuldfähigkeit“ (Bohnert 2021, 261).

Die geschichtliche Entwicklung wird im Endstadium des Wertzerfalls zum eigentlichen Antrieb der Handlung, Huguenau zu ihrem zerstörerischen Werkzeug. Das Irrationale ist nur noch ein Moment der (erzählerischen wie geschichtsphilosophischen) Konstruktion, es wird nicht mehr als psychologisches Motiv der Romanhandlung integriert [...]. (Vollhardt 1986, 295)

Den Platz des ‚psychologischen Motivs‘ nimmt die Logik der verselbständigten Mittel ein. Eigenlogik ist die Eigenschaft und die Funktion der ‚Systeme‘; das Leben im ‚Wertzerfall‘ endet nicht im Chaos, was gängige Positionen der Kulturkritik zur Makulatur werden lässt, sondern es ‚funktioniert‘.⁹ Anders als in der Kybernetik wird bei Broch der „Raum des Verdachts“ nicht „eskamotiert“ (Pias 2002, 60). Nachdem der als Kaufmann vom Krieg profitierende Huguenau den Mord an Esch begangen hat, heißt es über den Mörder, dieser sei „ein wertfreier Mensch, gehörte allerdings auch dem kommerziellen System an“ (KW 1, 693). Das „kommerzielle System“, an dem Huguenau partizipiert, ist mit keinem ethisch definierten Inhalt verbunden, oder anders formuliert, und erneut mit Weber: Was ökonomisch rational ist, vermag ethisch vollkommen irrational zu erscheinen. Auch bei Weber erhalten die entsprechenden Analysen eine kulturkritische Färbung,¹⁰ ohne aber die grundlegende intellektuelle Haltung aufzugeben, die sich in der „Unterscheidung zwischen formaler und materialer Rationalität“ (Kondylis 1999, 589), und damit der Anerkennung der Vieldeutigkeit der Wertmaßstäbe, gegen jedes weltanschauliche Sektierertum absichert.¹¹

Das Wort ‚Frieden‘ wird im Zusammenhang mit der *Schlafwandler*-Figur Wilhelm Huguenau in einem mikrostrukturellen Sinne verwendet, zugleich gegen jede poetische Illusion, wobei das Generalisierbare – der Wertzerfall – in Einschüben, den Erzählfluss unterbrechend, thematisiert wird. Die Erzählung zeigt ein versa-

9 Vgl. hierzu auch die Überlegungen von Friedrich Vollhardt anhand der von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer 1944 veröffentlichten Schrift *Dialektik der Aufklärung* (Vollhardt 1986, 12–14).

10 In *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) konstatiert Weber: „Vor allem aber ist es der *unpersönliche*, ökonomisch rationale, eben deshalb aber ethisch irrationale, Charakter rein geschäftlicher Beziehungen als solcher, der auf ein niemals ganz klar ausgesprochenes, aber um so sicherer gefühltes Mißtrauen gerade bei ethischen Religionen stößt. Jede rein persönliche Beziehung von Mensch zu Mensch, wie immer sie sei, einschließlich der völligsten Versklavung, kann ethisch reglementiert, an sie können ethische Postulate gestellt werden, da ihre Gestaltung von dem individuellen Willen der Beteiligten abhängt, also der Entfaltung karitativer Tugend Raum gibt. Nicht so aber geschäftlich rationale Beziehungen, und zwar je rational differenzierter sie sind, desto weniger.“ (Weber 1972 [1922], 353 [335]).

11 Der materiale Wertrelativismus entspricht dem neukantianischen Bildungshintergrund sowohl Webers als auch Brochs, vgl. Borgard (2021, 457–458). Bei Rickert ist der (logische) Systembegriff mit der Lehre zur Methode der Geschichtswissenschaft assoziiert; vgl. Massimilla (2012, 28). Außerdem ist zu erwähnen, dass die streng methodologische Orientierung einen weiteren Fehlschluss ausschließt, wonach nur Wertfreiheit rationales Handeln garantiere; vgl. Kondylis (1999, 590).

tiles, mit ethischen Begriffen und Kategorien nicht zu erfassendes Subjekt, das seinem Selbsterhaltungstrieb folgend ein Machtbedürfnis artikuliert: „Man will bloß in Frieden und in ungestörter Ordnung leben, man will bloß den Platz haben, der einem gebührt. Und Huguenau ging zum Friseur, wo er nochmals den ‚Kurtierschen Boten‘ studierte“ (KW 1, 609). An einer anderen, ebenfalls ironisch eingefärbten Stelle steht zu lesen (der Mord ist inzwischen geschehen): „[Z]wischen Kaffeesäcken und Textilgeweben, Schlafen und Essen, Geschäften und Kartenspiel lebte Huguenau in Frieden dahin“ (KW 1, 697).

Der Mord ist für Broch das „letzte Produkt eines jeden Wertzerfalls“. An diesem „Nullpunkt der Wertatomisierung“ (KW 1, 712) angelangt, verbindet die Romanhandlung eine anthropologische Perspektive – die menschliche Sterblichkeit – mit sozial- und geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten, die erst durch die Möglichkeit des gewaltsamen Todes in den Blick geraten. Schließlich rückt der „Epilog“ zu den in den Roman eingeschobenen Essays den hinsichtlich der ‚Wertatomisierung‘ aufgestellten Fragenkatalog¹² in den Horizont des Problems der Theodizee. Hier ringt der Gläubige mit „der möglichen Existenz des Bösen innerhalb einer von Gott geschaffenen Welt“ (KW 1, 699). Ebenso als brisant mag die ästhetische Darbietung des Bösen erscheinen, seine Darstellung im Medium der Kunst; dies ist hier mit Blick auf ein Hauptmotiv des Spätwerks *Der Tod des Vergil* (1945) kurz anzusprechen. Karl Heinz Bohrer hat unter Bezugnahme auf Brochs „im Schatten des heraufkommenden Nationalsozialismus“ geschriebenen Essay *Das Böse im Wertsystem der Kunst* (1933) auf die „ästhetische Valenz des Bösen“ (2007, 537) hingewiesen. Dabei gehe es nicht um das „Faktum böser Inhalte in der Literatur“, sondern um eine „mögliche Beteiligung der künstlerischen Phantasie am Bösen“ (Bohrer 2007, 539).¹³ Das Problem verschärft sich unter den Zeitumständen. Denn wo

12 „Und es ergibt sich darauf die Frage nach dem Schicksal der im Wertzerfall freiwerdenden irrationalen Kräfte: sind sie tatsächlich nur noch Kampfmittel im Streite der einzelnen Wertgebiete? sind sie tatsächlich nur noch Mittel der gegenseitigen Zerfleischung? sind sie tatsächlich nur noch Mord? müssen sie, wenn der Wertzerfall bis zur letzten Zerspaltungseinheit vorgeschritten ist, zum Kampf des Individuums gegen das Individuum werden, müssen sie zum Kampf aller gegen alle führen?“ (KW 1, 698).

13 Bohrer hebt anhand von George Batailles Essay *La littérature et le Mal* (1955) ein Merkmal des Bösen hervor, dem „jedes Interesse an einer Wahrnehmung der Zukunft“ (2007, 540) fehle. Bestätigt auch die Lektüre der *Schlafwandler* diesen Eindruck, der mit der Huguenau-Handlung das ‚Böse‘ (im Mord) hervorkehrt? Die Antwort lautet: nein. Denn dem Text fehlt die von Michel Foucault in dem Aufsatz *Das unendliche Sprechen* (1963) – vgl. dazu Bohrer (2007, 540) – mit dem ‚Bösen der Literatur‘ gemeinte Sprechweise. Bohrer identifiziert dieses Sprechen anhand von Charles Baudelaires Gedichtband *Les Fleurs du Mal* (1857–1868) mit der „Phantasie“, und zwar mit der Phantasie des Dichters und des Lesers, „die sich gefällt in bösen Assoziationen“ (2007, 545). Die *Schlafwandler*-Trilogie endet in Gestalt des ‚Epilogs‘ mit dem Paulus-Zitat aus der Apostelgeschichte: „Tu dir kein

im Zeichen der mörderischen realpolitischen Ereignisse die Kontingenzerfahrungen nicht mehr unter Hinweis auf die Theodizee und die göttliche Gerechtigkeit poetisch ‚reguliert‘ werden können,¹⁴ regt sich beim späten Broch das unaufhebbar paradoxe Bedürfnis nach Aufhebung alles rein Ästhetischen in einem ethischen Anliegen.

Weit entfernt davon, wie die kybernetisch-soziologische Systemtheorie zwischen Mikro- und Makrogeschehen eine ordnungstheoretische Brücke zu schlagen,¹⁵ konstatieren die *Schlafwandler* „die paradoxe Rationalität des Geschehens“ (Vollhardt 1986, 246). Die Interaktionen der Figuren sind nicht (mehr) an eine normative Ordnung gebunden, sie ‚funktionieren‘ vor allem im dritten Band auch ohne sie: in einem Zustand völliger moralischer Indifferenz. Die Erwartung, die sich daraus ergibt, weist am Schluss der *Schlafwandler* parabolisch auf „ein neues Wertesystem“ (Vollhardt 1986, 296) voraus,¹⁶ ohne dass sich dafür im Romangeschehen selbst eindeutige Hinweise finden lassen.

2 Werte ‚transdifferent‘ betrachtet; Frieden und Krieg und das Gesetz der Heterogonie der Zwecke

Auf die geschichtstheoretische Konzeption der *Schlafwandler* wirkten sich Brochs philosophische Kenntnisse aus. Neben den Neukantianismus trat ab Mitte der

Leid! denn wir sind alle noch hier!“ (KW 1, 716); vgl. Apg. 16,28. Alice Stašková führt dazu näher aus: „Der Nachtrag zur Erzählung von Huguenuau entfaltet sich hier zu einem geschichtstheoretischen Entwurf [...]. Im Rahmen einer zyklischen Geschichtsauffassung wird ein ethisch bindingsloser Mensch, der ‚wertfreie‘ Huguenuau als ein ‚Nullpunkt‘ der Wertorientierung, zur Voraussetzung einer künftigen Erneuerung erklärt“ (Stašková 2008, 183).

¹⁴ Bohrer nennt als Beispiele für ein solches Verfahren die Autoren Hölderlin, Stifter, Storm und Kafka (2007, 537).

¹⁵ Im Horizont der inzwischen auch in die Bildungspolitik vorgedrungenen (Borgard 2019) kybernetischen Begriffe wie ‚Regelung‘, ‚Adaption‘, ‚Steuerung‘ und ‚Kontrolle‘ werden „normative Fragen“ durch „solche der Viabilität“ (Pias 2004a, 318) ersetzt. Statt politischer Ideologien sollen „kognitive, adaptive, lernbereite Erwartungen“ ordnungsbestimmend werden, „während normative, Moral prätendierende und vorschreibende Erwartungen zurücktreten“ (Luhmann 1975, 55). In dem Aufsatz *The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction* stellt Luhmann zunächst fest: „Once interactional systems are sufficiently differentiated, one can expect structural developments and semantics that cope with these contingencies“; aus der für die soziale Interaktion bedeutsamen Perspektivenübernahme ergibt sich laut Luhmann „a new intensity of social reflexivity“ (Luhmann 1987, 121).

¹⁶ Vgl. Anm. 13.

1920er Jahre die Beschäftigung mit dem Logischen Empirismus. Welche Bedeutung darüber hinaus Brochs Studium der mengentheoretischen Topologie Felix Hausdorffs zukam, ist bislang noch kaum geklärt (Borgard 2023). Wegen des formalen Charakters der Rickert'schen Wertphilosophie, die „bei der inhaltlichen Deutung kausaler Zusammenhänge keinen Ersatz für die Schlagworte der Kulturkritik“ bot, bedurfte es der „Einführung symbolischer Handlungskomplexe“ (Vollhardt 1986, 246). Literarisch war das Problem des Wertzerfalls nur darzustellen, indem man es anhand handelnder und erlebender Figuren ‚versinnlichte‘. Broch konnte als Dichter in einer Art und Weise verfahren, wie das die Philosophie nicht wollte oder konnte.

Im Folgenden wendet sich die Untersuchung dem Friedensbegriff in Brochs Briefen und im Essaywerk zu. Im Brief vom 14. November 1937 an den von Thomas von Aquin beeinflussten Maritain hebt Broch „die moralischen Ziele der Friedenserhaltung“ hervor (KW 13/1, 456). Im Zeitschriftenartikel *Ethische Pflicht* (1940) bezeichnet Broch die Augustinische „civitas dei als Verkörperung des Friedens“ (KW 11, 412). Seinem Briefpartner Maritain bestätigt Broch aber auch, dass der moralische Gedanke den pragmatischen Friedensbegriff nicht immer einschließe. Es ist ein charakteristischer Zug Brochs, an dieser Stelle eine Einschränkung vorzunehmen, respektive ein Zugeständnis zu machen. Es wird konzediert: Ein sich auf die Bibel stützendes Friedensverständnis sei ebenso wie die säkulare moralische Vernunft „utopisch und weltfremd und kathedermäßig“ (KW 13/1, 456). Doch es folgt sogleich ein ‚trotzdem‘, wodurch das Abgewehrte wieder ins Spiel gebracht wird. Denn der ganze Satz lautet: „So utopisch und weltfremd und kathedermäßig dies auch klingt, es dürfte der einzig gangbare Weg sein“ (KW 13/1, 456–457); in der Parataxe folgt der mit der Konjunktion „denn“ eingeleitete assertorische Satz: „[D]enn nur im Ideellen ist der Mensch nachgiebig“; nach einem Gedankenstrich führt Broch weiter aus:

[B]esonders wenn die Nachgiebigkeit von der Furcht unterstützt wird, die zweifelsohne von der Drohung des vor der Türe stehenden Krieges unterstützt wird –, während die rein praktischen Egoismen von derart übermächtigen Trieben getragen werden, daß ihnen zuliebe sogar die Schrecknisse des Krieges in Kauf genommen werden. (KW 13/1, 457)

Brochs Satzkonstruktion, deren Syntax die für ihn typische „starke Modalität“ (Stašková 2008, 24) aufweist, lässt die aporetischen Züge hervortreten, die das Friedensdenken seit jeher kennzeichnen. Die Aporie resultiert aus der stets drohenden Gefahr des Untergangs des Friedens an seiner eigenen Unbedingtheit. Darauf wies bereits Blaise Pascal in seinen *Pensées sur la religion et autres sujets* [Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände] hin. Gegen den Frieden verstoße, wer „Fremde in einen Staat eindringen lasse, damit sie ihn aus-

plündern können“ (Pascal 2016 [1669/1670], 768/949/974). Aus der Sicht der Kirche, so Pascal, sei allerdings ausschließlich die ‚Wahrheit‘ der Maßstab. Wer unter dieser Voraussetzung den Selbstzweck des Friedens aufgibt, indem er um des Friedens willen Krieg führt, zerstört mit der Störung des Friedens auch dessen Wahrheit. Dasselbe tut der, der den Frieden fortbestehen lässt, obwohl er damit dessen Wahrheit zerstört. Die Aporien kommen zum Vorschein, wenn zwischen gerechtem und ungerechtem Frieden unterschieden wird,¹⁷ oder wenn Broch Ausdrücke wie „ehrlicher [...] Frieden“ (KW 13/1, 456) und „echter Verteidigungskrieg“ (KW 13/1, 460) verwendet.

Im Essay *Das Böse im Wertsystem der Kunst* (1933) findet sich ein Kapitel titulierte mit „Das Böse im Dogmatischen“ (KW 9/2, 141–143). Darin weist Broch auf die Möglichkeit eines ‚Bösen‘ hin, das „sich innerhalb der eigenen Grenzen“ eines Wertsystems „dialektisch entwickelt“. Grundsätzlich bedeutet dies: „es gibt kein Wertsystem, aus dessen Werthaltungen sich nicht auch die ‚verbrecherische‘ Opposition logisch entwickeln ließe“ (KW 9/2, 142). Auch diese Einsicht hat weitreichende Konsequenzen. Sie weist implizit auf eine den Vertretern konträrer Machtansprüche unbewusste Identität ihrer formalen Struktur hin. Im Aufsatz *Hofmannsthal und seine Zeit* diskutiert Broch die Praxis der Bestrafung („Richtbeil“, „Gefängnis“) und als das „geistige Äquivalent des Richtbeils“ den „Hohn“; dieser sei

das letzte sozusagen noch geistige Diskussionsmittel zwischen zwei Widersachern, die wegen völliger Verschiedenheit ihrer Gedankensysteme einander weder zu überzeugen noch zu widerlegen vermögen [...]. Nichtsdestoweniger, bei aller Verschiedenheit der beiden sich befeindeten Gedankensysteme, sie müssen, da sie ja sonst ihre sachliche Divergenz nicht konstatieren könnten, eine gewisse Sprachübereinstimmung besitzen, und an dieser setzt der Hohn an, indem er vor allem den Gegner imitiert [...]. (KW 9/1, 269)¹⁸

Zu dieser für das Verständnis geschichtlicher Prozesse wichtigen Einsicht kommt nicht, wer gedanklich dem Schema ‚Identität und Alterität‘ verhaftet bleibt. Vielmehr gilt es, und hier auch im Sinne Brochs, ‚transdifferent‘ zu denken. Symbolische Ordnungen bedienen sich einer „binären Logik der Differenz“ (Lösch 2005, 24), wo soziale Gruppen verbindliche Normen entwickeln. Sie erstellen „Begriffe für Richtig und Falsch, Gut und Böse, Schicklich und Unschicklich usw.“ (Mühlmann 1966, 20), während die eigenen Normen ‚absolut‘ gesetzt werden. Broch nennt in *Das Böse im Wertsystem der Kunst* die Oppositionspaare „Theismus – Atheismus, Ka-

¹⁷ Vgl. Pascal an derselben Stelle: „Es gibt [...] eine Zeit, in der der Friede gerecht ist, und eine andere, in der er ungerecht ist.“

¹⁸ Vgl. Kondylis (1984, 68): „Weil die Feinde die gleiche Feindschaft teilen müssen, müssen sie auch die gleiche Denkstruktur teilen. Und weil sie, als Feinde, existenziell verschieden sind, müssen sie sich zu einem jeweils anderen Denkinhalt bekennen.“

pitalismus – Sozialismus“ und „Militarismus – Pazifismus“ (KW 9/2, 142). Der von den Kontrahenten jeweils als existenziell wahrgenommene Gegensatz kann sowohl als Symbol als auch als Waffe dienen (KW 9/2, 120).¹⁹ Aus dieser Tatsache geht die große Vielfalt inhaltlicher Entscheidungsmöglichkeiten um Krieg und Frieden hervor.

Es ist nun weiter danach zu fragen, wie Broch seine Überlegungen zu den Gestalten sozialer Beziehungen mit politischen Themenstellungen verbindet. Zunächst erfolgt eine Betrachtung seines Briefes an den Schriftsteller Bodo Uhse vom 28. Dezember 1949. Uhse war zunächst in die NSDAP eingetreten, wandte sich aber später dem Kommunismus zu.²⁰ Zum Zeitpunkt des Briefes war er in der Sowjetischen Besatzungszone Chefredakteur beim Ost-Berliner Aufbau-Verlag. Broch beginnt mit einer im Spätwerk häufiger anzutreffenden Analyse der internationalen Politik und Geopolitik. Auch gegenüber dem Katholiken Maritain erwähnt er ohne Rücksicht auf Feingeistiges das politisch bedeutsame „Rohstoffproblem“ (KW 13/1, 456). In dem langen Brief an Uhse wendet sich Broch Staaten als ‚strategischen‘ Akteuren zu und der von ihnen ausgehenden Kriegsgefahr. So gelte unabhängig von jeder „Wirtschaftsstruktur“, ob kommunistisch oder kapitalistisch:

Staaten jedweder Form [...] sind strategische Gebilde, und als solche haben sie eine Grundeinstellung, ja sind zu ihr geradezu verpflichtet: sie wollen *autarke Festungen mit strategisch idealem Vorfeld* sein. Nur wenn sie das erreichen, sind sie saturiert und können non-aggressiv werden. (KW 13/3, 387)

Broch argumentiert vor dem Hintergrund des beginnenden Kalten Krieges. Staaten halten, solange sie „unsaturiert“ sind, „bloß dann Frieden, wenn sie gleichstark sind und sich voreinander fürchten“ (KW 13/3, 387). Kriege sind also stets imminent. Um staatliches Handeln als potenziell gewaltsam, listig und betrügerisch darzustellen, versieht Broch im folgenden Zitat das auch adverbial verwendbare Adjektiv ‚friedlich‘ mit Anführungszeichen:

[W]eder vom russischen noch vom westlichen Staatsmann [sind] irgendwelche [...] Konzessionen zu verlangen oder zu erwarten; der eine wird unverändert an der „friedlichen“ Erweiterung der russischen Einflußzonen weiterarbeiten, und der andere wird ebenso unverändert sich mit allen Mitteln dagegen wehren, obwohl, ja gerade weil es zu ihrer beider Verantwortung gehört, den Frieden zu erhalten: vor lauter Friedenswillen wird es schließlich zum Krieg kommen. (KW 13/3, 394–395)

¹⁹ Laut Broch stirbt der „Verhöhnnte“ einen „symbolischen Tod“ (KW 9/1, 270).

²⁰ Zur Biographie Uhses vgl. Diecks (2016, 551–553).

Das Gesetz der Heterogonie der Zwecke ist überraschenderweise von der Broch-Philologie bisher nicht beachtet worden, obwohl es zu einem präziseren Verständnis seines politischen, massenpsychologischen sowie Menschenrechtsfragen behandelnden Werkes führt.²¹ Es taucht auf in dem zur Schriftensammlung der *Massenwahntheorie* gehörenden Fragment *Theorie der Bekehrung* (1941), wenn Broch über die „Entartung“ der „Französischen Revolution [...] zur Diktatur“ (KW 12, 346) spricht; und er benennt es, wenn in dem Manuskript *Philosophische Aufgaben einer Internationalen Akademie* (1946) vom Menschen und seiner „Versklavung durch die von ihm selber geschaffenen Institutionen“ (KW 10/1, 78) die Rede ist. Broch betrachtet die Wirkung der Heterogonie der Zwecke nicht wie sein Zeitgenosse Parsons nur unter dem Gesichtspunkt der Herausbildung von Ordnung.²² Parsons und seine Nachfolger stehen mit ihrer einseitigen Haltung in der Tradition der frühliberalen ‚unsichtbaren Hand‘,²³ gegen die Broch Stellung bezieht. So kritisiert er die später von Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und der westdeutschen ‚Friedensforschung‘²⁴ explizit oder implizit betriebene Ethisierung der Ökonomie

21 Eine Anwendung auf das literarische Werk Alfred Döblins im Kontext des Romans *Berge Meere und Giganten* (1924) findet sich bei Borgard (2008). Das Prinzip der Heterogonie der Zwecke tritt zum ersten Mal auf bei Wilhelm Wundt in verschiedenen Schriften zur Logik, Psychologie und Ethik. Zu einigen relevanten Schriften Wundts vgl. Borgard (2008, 126). Rudolf Eisler hat Wundts Lehre 1902 anhand von Zitaten wie folgt dargestellt: „Zugleich auf das Gesetz der Relationen und auf das Gesetz der Resultanten stützt sich ein Entwicklungsgesetz psychischer Art, das besonders für die Ethik von höchster Wichtigkeit ist: das *Gesetz der Heterogonie der Zwecke*. Der schöpferische Charakter der psychischen Synthese bewirkt nämlich, daß die *Effekte* bestimmter psychischer Ursachen stets über den Umkreis der in den Motiven vorausgenommenen Zwecke hinausreichen, und daß aus den gewonnenen Effekten neue Motive entstehen, die eine abermalige schöpferische Wirksamkeit entfalten können.“ Das Verhältnis der Wirkungen zu den vorgestellten Zwecken ist ein solches, „daß in den ersteren stets noch die Nebeneffekte gegeben sind, die in den vorausgehenden Zweckvorstellungen nicht mitgedacht waren, die aber gleichwohl in neue Motivreihen eingehen und auf diese Weise entweder die bisherigen Zwecke umändern oder neue zu ihnen hinzufügen“. Indem der objektiv erreichte Zweck das ihm vorausgehende Zweckmotiv überschreitet [...], kommt es, mit einem verhältnismäßig geringen Aufwand von Willensakten, zu einer *Vervielfältigung der Zwecke*“ (Eisler 1902, 57).

22 Vgl. Anm. 6.

23 „Neoklassische Ökonomen setzen zur Erklärung des nutzenmaximierenden Verhaltens bisweilen einen ‚moralischen Filter‘ ein, so dass individuelle Motive zu gesellschaftskonformen Ergebnissen führen sollen. [...]Sogar das Verhalten des asozialen Menschen soll zu dem am Utilitätsprinzip orientierten Gleichgewicht beitragen, für welches das Prinzip der ‚unsichtbaren Hand‘ Vorbild ist. Dieses kommt einer Säkularisierung theologisch-eschatologischen Denkens gleich; Vorbilder finden sich im Frühliberalismus Mandevilles, bei Turgot, Adam Smith, Lessing und Herder“ (Borgard 2014, 291).

24 Im Eröffnungsbeitrag zur ersten Ausgabe der *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* (1994) erklärt Harald Müller, Projektleiter der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, das

als illusorisch, wenn er im Brief an Uhse festhält: „Daß Staaten, welche ‚wirtschaftlich aufeinander angewiesen‘ sind, miteinander Frieden halten, ist eine Legende“ (KW 13/3, 387).²⁵ Broch tadelt auch den Umgang des sich auf ökonomische Probleme konzentrierenden „Sozialismus“ mit ethischen und Friedensfragen in der Schrift *Dämmerzustand und Führerschaft* (1941):

[I]n seiner seltsamen Mischung von wissenschaftlichem Traum und wissenschaftlicher Realpolitik [...] ist der Sozialismus gemäß seinem Traum von einem endgültigen Glückszustand der Menschheit a priori pazifistisch, indes, da er das Moralische als bloße Funktion des Ökonomischen nimmt (obwohl er seine ganze politische Wirkung aus der Gerechtigkeitsidee zieht), hat er wenig Neigung, irgendeine ethische Leidenschaft als bewegendes Motiv anzuerkennen oder eine ethische Haltung [...], vielmehr erscheint hier der ewige Friede als bloßes Beiprodukt des Systems [...]. (KW 12, 327)

Aus den von Broch um ihre einseitige Wirkung gebrachten unbeabsichtigten und unvorhergesehenen Handlungsfolgen (Heterogonie der Zwecke) ergeben sich weitere Einsichten. So können zwei potenzielle Konfliktparteien überstaatliche Regeln und Normen anerkennen; Regeln und Normen können aber auch erst im Zuge eines

„verständigungsorientierte Handeln im Medium der Sprache“ zum Leitfaden einer gegen die „utilitaristische Handlungstheorie“ gerichteten Auffassung; sie pflegt „Vorstellungen von Gerechtigkeit zwischen den Akteuren“ und fordert das „Lernen durch Verhandeln“ (Müller 1994, 15). Einen Gegensatz zu den ‚kommunikativen Akten‘ mit dem Ziel „gemeinsame ‚Wertschaffung‘“ bildet, spieltheoretisch gesprochen, das Modell zweier „monadischer Spieler“, die ihre „Züge austauschen“ ohne „Konvergenz von Überzeugungen“ (Müller 1994, 36). Müller erweist sich hier als Schüler Habermas'. Im ersten Band seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* bezieht sich Habermas auf die „Begründer der Neoklassik“ und ihre „ökonomische Theorie der Wahlhandlungen“; dabei ist es der „teleologische Handlungsbegriff“, für den sich Habermas interessiert, um ihn in einem über die Ökonomie hinausgehenden Sinne zu generalisieren. Diese Auffassung assoziiert sich mit dem „Begriff des normenregulierten Handelns durch Durkheim und Parsons“ (Habermas 1988 [1981], 129). Parsons' akzentuierte im Zuge seiner Lektüre der Werke Durkheims die vorrangige soziale Bedeutung ethischer und normativer Faktoren. Dabei blendete er die von Weber und Broch erkannte Tatsache aus, wie es Kondylis treffend ausdrückt, „daß die Kategorie des sozialen Handelns bzw. der sozialen Interaktion Konsens und Kampf gleichermaßen und gleichberechtigt umfaßt und daß daher Werte und Normen ebenso eine Verständigungsbasis wie ein Schlachtfeld abgeben können“ (Kondylis 1999, 11). Habermas ist mit seinem normativ aufgefassten Begriff des ‚kommunikativen Handelns‘, abgegrenzt vom ‚instrumentellen‘ und ‚strategischen‘ Handeln sowie verstanden im Hinblick auf die Bereitschaft zur Erzielung eines ‚Konsenses‘, seinem Vorgänger Parsons gefolgt.

25 1913 erschien auf Deutsch eine Schrift mit dem Titel *Die falsche Rechnung. Was bringt der Krieg uns ein?* Der Autor war der englische Publizist Norman Angell. „Kulturvölker“, so Angell, trieben miteinander Handel, und dieser würde nach und nach den Krieg überflüssig machen; zu der kontroversen Aufnahme der Thesen Angells im Zeichen des Ersten Weltkriegs vgl. Borgard (2005, 206–208).

ausbrechenden Konflikts ermittelt werden, um zu bestimmen, wer die Regeln setzt. Während im ersten Fall ein Zustand friedlicher Konkurrenz herrscht, geht es im zweiten um alles oder nichts (Kondylis 1999, 281). Angesichts dieser Tatsachen verbietet sich die literaturwissenschaftliche Übernahme von Positionen der Friedensforschung für eine ideen- und sozialgeschichtliche Kontexte einbeziehende Literaturanalyse, kennt Broch doch nicht nur Konflikte nach dem Muster ‚Mehr-oder-Weniger‘, die das bestehende System erhalten (Kondylis 1999, 304); das andere Muster benennt ein Brief vom 8. Oktober 1945 an Paul Federn unmissverständlich: „Entweder-Oder – radikalster Verständigungs- oder radikalster Vernichtungswille –, weil es immer das Radikale ist, das in der Realität sich durchsetzt“ (KW 13/3, 25).

Nun lässt sich weiter fragen, ob Normen und Regeln befolgt werden, weil sie die Gewaltanwendung verbieten, oder weil sich die Frage ihrer Interpretation nicht stellt. Dies sind zwei verschiedene Dinge. Broch weiß, wie dem Essay *Das Böse im Wertsystem der Kunst* zu entnehmen war: Feinden sind, trotz inhaltlichen Dissenses, Begriffe und Denkstrukturen in formaler Hinsicht gemeinsam, sonst gäbe es kein Schlachtfeld, das sie miteinander teilen und auf dem sie einander konkurrierend begegnen könnten.²⁶ Um nochmals Broch zu zitieren: „[V]or lauter Friedenswillen wird es schließlich zum Krieg kommen“. Beiderseits akzeptierte Normen und Regeln stellen keinen zwingenden Grund dar zur friedlichen Austragung von Konflikten – und selbst dann nicht, wenn sie die Gewaltlosigkeit gebieten; ja mehr noch: identische Denkstrukturen erhöhen sogar die Wahrscheinlichkeit von Konflikten auf der Basis inhaltlicher Gegensätze. Im Aufsatz *Zur Diktatur der Humanität innerhalb einer totalen Demokratie* verwendet Broch für diese Zusammenhänge die Metapher „unsaubere Verfilzung von Gegensätzen“ (KW 11, 57).

3 Mittel und Zwecke, der paradoxe Wunsch der Aufhebung des ‚Ästhetischen‘ im ‚Ethischen‘ und die ‚Tragik‘ der Institutionen

Zum literarischen Spätwerk *Der Tod des Vergil*: Im Dialog mit Augustus erklärt Brochs Vergil, „[...] um unserer Freundschaft willen“ (KW 4, 291) wolle er die *Aeneis* verbrennen, das epische Kunstwerk also, welches Augustus als machtpolitisches Mittel betrachtet. „Dein Werk ist Rom“ (KW 4, 295), fügt Vergil hinzu, sich vom Cäsar abgrenzend, „der Friede, den ich bringe, bedarf der Kunst“ (KW 4, 318). Der Konflikt bricht offen, und latent sogar gewaltsam, in dem Moment aus, da sich Vergil auf den

²⁶ Vgl. Anm. 18.

Unterschied von ‚Staat‘ und ‚Reich‘ beruft: „Magst du auch, Cäsar, heute noch die Grenzen des Staates schützen müssen, grenzenlos wird das Reich sein“ (KW 4, 345). Ab hier wird das Gespräch bestimmt von der Differenz zwischen pragmatisch-strategischem Frieden auf der einen Seite und moralischem Frieden auf der anderen.

Strategischer Imperialismus lautet ein 1947 entstandenes Manuskript Brochs, in dem die politische Geschichte europäischer Großmächte und -staaten von der römischen Antike über das Heilige Römische Reich Deutscher Nation bis in die Gegenwart nachgezeichnet wird.²⁷ Einen ‚strategischen Imperialismus‘ vertritt in *Der Tod des Vergil* auch die Figur des Augustus, und zwar nicht nur auf dem Schlachtfeld, sondern auch auf dem Gebiet der Kunstpolitik. Um der von Broch metaphorisch als „Verfilzung von Gegensätzen“ benannten Gemengelage zu entgehen, in welcher, so Broch in *Zur Diktatur der Humanität innerhalb einer totalen Demokratie*, „die Würde des Menschen“ (KW 11, 57) keinen Platz hat,²⁸ wendet Vergil einen geschickten Schachzug an. Er ermöglicht zunächst einen scheinbaren Positionstausch der streitenden Figuren bezüglich der ‚Gegensätze‘, in die sie jeweils verwickelt sind. Heute, entgegnet Vergil dem auf einen Abschluss der noch unvollendeten *Aeneis* bestehenden Augustus, gebe es „keine dichterische Aufgabe mehr“ (KW 4, 315); stattdessen sei die „Tat [...] die Aufgabe der Zeit, nicht das Wort, nicht die Kunst“; allein das „Staatswerk“ könne noch gestaltende „Erkenntnistat“ (KW 4, 334) sein. Hier kommt wieder ein moralisch-theologischer Aspekt ins Spiel: „Du hast den Frieden, du hast die Ordnung gestiftet; auf dem Boden, den deine Tat damit vorbereitet hat, wird jede künftige Erkenntnistat todesaufhebend sich entfalten“ (KW 4, 335).

Nur aufgrund einer – mit Brochs Worten – „utopischen, weltfremden und katherdermäßigen“ Modifikation kann das Umkippen des ‚Wertsystems der Kunst‘ ins ‚Böse‘ verhindert werden. Brochs Aufsatz *Das Weltbild des Romans* (1933) stellt den römischen Kaiser Nero als exemplarischen Fall eines kunstsinnigen Menschen

27 Broch diskutiert einen möglichen Anspruch Russlands „auf das römische Erbe“, und zwar nicht nur auf „das oströmische Gebiet“, sondern „Gesamtrom“ (KW 11, 351).

28 Ausführlich lautet die bezeichnete Stelle: „Die modernen Diktatoren [...] haben erkannt, daß alle Widersprüche der menschlichen Seele sich auch in der objektiven Welt verwirklichen lassen, daß Ordnung und Zuchtlosigkeit, daß Friedensliebe und Aggression, daß Sozialismus und Ausbeutung, daß Humanität und Verknechtung, daß Ratio und Triebhaftigkeit, daß Wahrheit und Lüge ohne weiteres [sic!] zu einem einzigen dichten Geflecht zu vereinigen sind, kurzum, daß die Welt genau die gleiche unsaubere Verfilzung von Gegensätzen ist, wie sie in der Seele des unerwachten und gar des irrsinnig gewordenen Menschen vorliegt. Was in dieser Verfilzung keinen Platz hat, ist die Würde des Menschen, ist die Größe und Unantastbarkeit seiner ebenbildlichen Natur und seiner verstandesbegnadeten Humanität [...]“ (KW 11, 57).

dar, „der alles um des schönen Effektes willen tut“ (KW 9/2, 95). Wer aber, fügt der Essay *Das Böse im Wertsystem der Kunst* hinzu,

nichts anderes sucht als jene Affektbefriedigung, die ihm das augenblickliche Aufatmen „schön“ verschafft, der radikale Ästhet also, wird zu solcher Schönheitserzielung jedes Mittel ungehemmt verwenden dürfen und verwenden: es ist der gigantische Kitsch, den Nero mit dem Feuerwerk der brennenden Christenleiber in seinen Gärten arrangierte, er selbst dazu die Laute schlagend [...] (KW 9/2, 154).

Dem ‚Ästheteten‘²⁹ ist sprichwörtlich ‚jedes Mittel recht‘. Daher lautet Brochs „Aufforderung an die Kunst, ‚gut‘ und nicht ‚schön‘ zu arbeiten“ (KW 9/2, 133). Nicht durch das Handeln, die ‚Tat‘ alleine, wird dieses ‚Gute‘ verwirklicht, sondern erst in Verbindung mit dem ‚Erkennen‘. Der Grundsatz lautet also: „‚gut‘-Arbeiten muß in eine bestimmte Beziehung zum Erkenntnischarakter der Kunst gebracht werden können“ (KW 9/2, 133). Broch argumentiert entlang eines Pfades der christlichen Ethik, deren moralische Haltung er mit der „schöpferischen Freiheit“ des Künstlers assoziiert; die „Autonomie des Wertsystems“ entspricht hier der Einsicht: „die Freiheit des Christenmenschen ist die Freiheit Gottes“ (KW 9/2, 135). Dann vertritt Broch aber auch die „Relativität der Werte“; denn sind Werte die „Funktion des Systems“, gilt gleichberechtigt der Satz: „Die Erzeugung einer gut verkäuflichen Massenproduktion ist für das kaufmännische System ein ethischer Wert, für das künstlerische ein Unwert“ (KW 9/2, 140). Aufgrund des Polytheismus der miteinander konkurrierenden Werte ist die „Formulierung des ‚Bösen‘“ somit, von Broch transdifferent betrachtet, „unabhängig von der inhaltlichen Natur des jeweiligen Wertsystems, sie ist lediglich strukturell bedingt“ (KW 9/2, 141). Das bedeutet: Es gibt nichts ‚absolut‘ Böses, das sich beobachten ließe, vielmehr handelt es sich jeweils um eine Zuschreibung aufgrund der ‚binären Logik‘ des Kulturprozesses. Das Zugeschriebene bezeichnet den historischen Vorgang, das Binäre das Strukturprinzip.

Wenn nun, wie die altphilologische Forschung betont, der „Aeneasmythos in der Fortschreibung und Zuspitzung Vergils [...] zum Fundament des Prinzipats“ (Ehlers 2005, 61) des historischen Augustus wird, dann bedeutet dieser Vorgang der politischen ‚Mythenbildung‘ einen Akt der Kontingenzbewältigung. Römische Tugenden werden mit Blick auf das kulturelle ‚Außen‘ und gleichzeitig zur Stärkung der Kohärenz im ‚Inneren‘ zu singulären Tugenden erklärt. Nicht trotz, sondern wegen ihrer Vieldeutigkeit können die symbolischen Gehalte des Epos unterschiedlichen Auslegungen – und damit Zwecken – dienen, also auch Augustus und dem römischen ‚Staat‘. Dies würde zugleich die Rückführung des ‚autonomen‘ poetischen Prinzips in die Gestalt eines gemeinschaftsstiftenden Kults bedeuten,

29 Vgl. Broch (1945, 129): „gerade der Grausamste liebt es, sich an einer Blume zu entzücken [...].“

dem die Kunst nicht Eigenwert ist, sondern Mittel zum politisch-religiösen Zweck. Man könnte hier von einer Umkehrung der Argumentationsrichtung im Sinne einer ‚Wiederverzauberung‘ im Vergleich zu Max Webers Entzauberungsthese sprechen.

Mit dem von Brochs Augustus im Streitgespräch mit Vergil verlangten Gebrauch der *Aeneis* erinnert der Text an den vom historischen Vergil in den *Georgica* besungenen ‚Frieden des Augustus‘, die *Pax Augusta*.³⁰ Römische Werte, Staat und Herrschaft sollen, so die Absicht des Princeps, literaturpolitisch und zugleich öffentlichkeitswirksam legitimiert werden.³¹ Die durch den kaiserlichen Paratext machtpolitisch gesteuerte Rezeption des Kunstwerks unterliegt dem Zweck-Mittel-Schema. Mit anderen Worten: Um den Zweck des kaiserlichen Prinzipats, die Bewahrung des Friedens, zu erlangen, muss sich die mit ihren Gegnern unbarmherzig verfahrenende Macht ungehindert als Mittel entfalten. Und sie vermag dies auch unter Verzicht auf physische Gewalt.

Brochs Vergil ist allerdings das aus der Heterogenie der Zwecke resultierende Problem bewusst. Denn die Mittel verwandeln sich in neue Zwecke,³² sodass gefragt werden muss: Wird sich mit der realpolitisch herbeigeführten Erreichung des besungenen Friedenszustands die Ausübung von Macht erübrigen? Der dargestellte Zusammenhang berührt die Wurzeln der Ethik bzw. die traditionelle Unterscheidung von Ethik und Macht. Brochs literarisch inszeniertes Gespräch zwischen Vergil und Augustus benennt die Paradoxie, wonach der ethische Humanismus und die kalte Machttechnik aufgrund des von beiden eingesetzten Zweck-Mittel-Schemas ein und derselben Quelle entspringen. Hier kann ergänzt werden, dass die Gegenfigur des *pious Aeneas* der listige Odysseus ist: ein ledig aller ethischen Attribute

30 Vgl. Holzberg (2006, 41): „Nun erwartet ja der römische Staat von seinen Imperatoren, daß sie ihm den Erdkreis untertan machen, und dazu hat Octavian [der spätere Kaiser Augustus, T.B.], wie im Proöm zu Buch 3 der *Georgica* hervorgehoben wird, besonders erfolgreich beigetragen. Das Friedensreich, über das er jetzt herrschen kann, findet seine Entsprechung in der friedlichen Welt der Bauern, wie Vergil im ‚Lob des Landlebens‘ schildert.“

31 Im dreißigsten Kapitel seines Buches *The Roman Revolution* (1939) bespricht der Historiker Ronald Syme die Literatur des *Saeculum Augustum* unter der Überschrift „The organization of opinion“ und schreibt: „The new Roman literature was designed to be civic rather than individual, more useful than ornamental“ (Syme 1939, 461). In der Forschungsliteratur ist es immer wieder zu gegensätzlichen Bewertungen Vergils gekommen. Die Vertreter der Auffassung, Vergil habe in seinen Werken eine unpolitische, ethisch-metaphysische Haltung eingenommen, werfen der Gegenseite eine „propaganda fallacy“ vor (Schmidt 2001, 82).

32 Diese Einsicht findet sich unter anderem bei Broch in *Philosophische Aufgaben einer Internationalen Akademie*, wenn er dort eine Theorie der Demokratie mit der ihr immanenten ‚Tragik‘ skizziert: „Dies aber ist die Tragik der Demokratie – denn Demokratie hebt immer als Auflehnung des Menschen gegen die Institutionen an – und ist es unsomehr als Demokratie sich immer wieder selbst zur Institution machen muß, wenn sie nicht der Anarchie verfallen will“ (KW 10/1, 69); vgl. hierzu den Beitrag von Doren Wohlleben in diesem Band.

Handelnder. Die Differenz wird von Theodor Haecker im Kapitel „Odysseus und Aeneas“ in der Schrift *Vergil, Vater des Abendlandes* (1931) ausführlich thematisiert (Haecker 1938 [1931], 94–107). Die Figur des Odysseus erscheint ethisch gesinnten Betrachtern tadelnswert, weil anhand ihrer Taten die durch die ethisch-technische ‚Blutsverwandtschaft‘ entstehenden brisanten Fragen aufgeworfen werden. Ethiker und ‚Machtmenschen‘ setzen jeweils eine instrumentelle Rationalität in Gang, auch wenn sie entgegengesetzte Zwecke verfolgen.

Im Dialog mit dem *Princeps* kommt Vergil zu der Forderung, das Ästhetische in ein Ethisches zu verwandeln. Um die Subtilität des Dialogs zwischen Vergil und Augustus zu verstehen, ist nicht zuletzt ein umsichtiger Umgang mit dem Friedensbegriff erforderlich. Broch schreibt in seinem Essay *Philosophische Aufgaben einer Internationalen Akademie*:

Der Mensch will Frieden, aber die von ihm geschaffenen Staatsinstitutionen müssen Krieg wollen; der Mensch strebt nach Wahrheit, aber die von ihm geschaffenen geistigen Institutionen müssen zwecks Selbstbehauptung die Wahrheit knebeln. Denn zwischen den Institutionen vollzieht sich ein unablässiger Konkurrenzkampf aller gegen alle [...]. (KW 10/1, 67–68)

Broch spielt an auf eine Kernaussage der pessimistischen Anthropologie in der politischen Philosophie Thomas Hobbes': die Furcht des Einzelnen vor dem gewaltsamen Tod.³³ Die ursprüngliche Formel ‚Krieg aller gegen alle‘ war in ihrer extremen Formulierung nur metaphorisch verständlich, nicht als realhistorisches Faktum. Broch schreibt, der einzelne Mensch ‚wolle‘ den ‚Frieden‘: rational, im Unterschied zu dem mit der Signatur des ‚Irrationalen‘ versehenen Gebaren der Institutionen. Broch ersetzt das erste Wort der Formel *Bellum omnium contra omnes* durch den Begriff der ‚Konkurrenz‘. Hobbes' Vertragstheorie beschrieb mit dem ‚Krieg aller gegen alle‘ den menschlichen Naturzustand. Doch, und dies ist die Position Brochs: Staaten, Gesellschaften werden nicht gegründet, um den Krieg zu verhindern, sondern diese bestehen, weil der Krieg aller gegen alle praktisch unmöglich ist (Kondylis 1999, 269–270), nicht so indes die allumfassende Konkurrenz. Sie ist nichts Vorsoziales, sondern das Soziale selbst in allen seinen Gestalten. Brochs Argumentation möchte vor diesem Hintergrund in ihren moralischen und theologienahen Partien verhindern, dass der existenziell und subjektphilosophisch („der Mensch strebt nach Wahrheit“) gefasste ethische Optimismus sozusagen ins ‚Institutionelle‘ rutscht. (Auch die Institution der Kirche bekommt die Aversion Brochs gegen Institutionen zu spüren.)

³³ Zu Hobbes' politisch-anthropologischer Theorie vgl. die Schrift von Brochs Zeitgenossen Leo Strauss: *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* (1935/1965). Vgl. auch Anm. 12.

Broch geht von der kontinuierlichen Verschiebbarkeit innerhalb des Spektrums menschlicher Beziehungen aus. Dessen Pole bilden auf der einen Seite der gewaltsame Tod, literarisch verkörpert durch Huguenaus Ermordung Eschs im dritten *Schlafwandler*-Roman; die andere Seite des Spektrums markiert das Selbstopfer. Dieses Motiv taucht auf im Aufsatz *Das Böse im Wertsystem der Kunst* und illustriert eindrucksvoll, wie aus Machtansprüchen die Vagheit oberster Begriffe hervorgeht. Aufgrund ihrer Vieldeutigkeit werden diese dann zum Schauplatz von Kämpfen. Angesichts des unhintergebar erscheinenden agonalen Zustands konstatiert Broch, „es müßte in der Kunst manifestiert werden, daß diese Zeit an den Menschen und an seine Selbstaufopferung die höchsten ethischen Forderungen stellt“ (KW 9/2, 119). Beide Pole, Mord und Selbstopfer, benennt schließlich das zehnte, mit „Steinerne Gast“ überschriebene Kapitel in Brochs Roman *Die Schuldlosen* (1950). Dort heißt es unter Aufbietung des biblischen Vokabulars der Erzählung von Kain und Abel:

Erbsünde und Erbverantwortung sind verwandt, und die Frage nach dem erschlagenen Bruder ist an uns alle gerichtet, selbst wenn wir nicht von dem Verbrechen wissen. Wir sind in die Verantwortung hineingeboren, und ausschließlich dies, ausschließlich der magische Platz unserer Geburt und unseres Seins ist ausschlaggebend; nur unser Selbstopfer als Zeichen unserer ständigen Auflehnung könnte uns freisprechen. (KW 5, 271)

Die Skala der Freundschaft überlagert sich mit derjenigen der Feindschaft. Da die jeweilige Extensität des freundlichen oder feindlichen Verhaltens nichts zu tun hat mit einer als objektiv bestehend vorausgesetzten Wertehierarchie, kann zwischen Ethischem und Technischem nicht so unterschieden werden, als würden sich Wert und Zweck symmetrisch auf eine subjektiv nachvollziehbare Gegenseitigkeit beziehen. Nur die radikale Besinnung auf die Verantwortung des Subjekts vermag, so die Hoffnung Brochs, die negativen Folgen der Heterogonie der Zwecke in Gestalt des zwanghaften Prozesses der Institutionalisierung³⁴ zu bezwingen. Doch die menschlichen Dinge sind und bleiben unvorhersehbar.

34 „Der Mensch schafft Institutionen, die sich gegen ihn und seine Existenz kehren; er lehnt sich gegen sie auf und muß sich ihnen doch immer wieder unterwerfen“ (KW 10/1, 72); vgl. Anm. 33.

Literaturverzeichnis

- Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965 [1921].
- Biser, Eugen. „Friede“. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. Joachim Ritter. Bd. 2. Basel: Schwabe, 1972. 1114–1117.
- Bohnert, Michael. *Grundwissen Rechtsmedizin. Medizinische Kriminalistik und forensische Wissenschaften*. München: UVK Verlag, 2021.
- Bohrer, Karl Heinz. „Die Ästhetik des Bösen. Oder gibt es eine böse Kunst?“. *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 51 (2007): 536–550.
- Borgard, Thomas. „Planetarische Poetologie. Die symptomatische Bedeutung der Masse im amerikanischen Exilwerk Hermann Brochs“. *Hermann Broch. Politik, Menschenrechte – und Literatur?* Hg. Thomas Eicher, Paul Michael Lützeler und Hartmut Steinecke. Oberhausen: Athena, 2005. 205–229.
- Borgard, Thomas. „Alfred Döblins literarische Produktion der 1920er Jahre im Rahmen des soziologischen Theorie- und Wissenswandels“. *Jahrbuch für Internationale Germanistik. Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Emmendingen 2007. ‚Tatsachenphantasie‘. Alfred Döblins Poetik des Wissens im Kontext der Moderne*. Hg. Sabina Becker und Robert Krause. Bern et al.: Peter Lang, 2008. 125–148.
- Borgard, Thomas. „Zur epochalen Dominanz und Riskanz ökonomischer Metaphernkomplexe“. *Epoche und Metapher. Systematik und Geschichte kultureller Bildlichkeit*. Hg. Benjamin Specht. Berlin und Boston: De Gruyter, 2014. 280–299.
- Borgard, Thomas. „Kultur und Sprache. Wiederholte kognitivistische Orientierungsversuche“. *Angewandte Kulturwissenschaften*. Hg. Anneli Fjordevik und Jörg Roche. Tübingen: Narr Francke Attempto, 2019. 127–145.
- Borgard, Thomas. „Hermann Broch 1935: Der Roman *Die Verzauberung* im Kontext der ‚Weltablehnung‘ und ihrer zweideutigen Folgen“. *Aussteigen um 1900. Imaginationen in der Literatur der Moderne*. Hg. Barbara Mahlmann-Bauer und Paul Michael Lützeler. Göttingen: Wallstein, 2021. 445–486.
- Borgard, Thomas. „Hermann Broch und Felix Hausdorff (Paul Mongré): Erste Schritte in ein unerforschtes Gebiet“. *Hermann Broch und die österreichische Moderne. Literatur, Kunst und Wissenschaftsphilosophie*. Hg. Paul Michael Lützeler und Thomas Borgard. Paderborn: Brill Fink, 2023. 139–184.
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe in 13 Bänden*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Chiapello, Eve. „Die Konstruktion der Wirtschaft durch das Rechnungswesen“. *Diskurs und Ökonomie. Diskursanalytische Perspektiven auf Märkte und Organisationen*. Hg. Rainer Diaz-Bone und Gertraude Krell. 2. durchgesehene Aufl. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2015 [2009]. 149–176.
- Diecks, Thomas. „Uhse, Bodo“. *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 26. Berlin: Duncker & Humblot, 2016. 551–553.
- Ehlers, Widu-Wolfgang. „Zwischen Kolosseum und Olymp. Adaption und Transformation griechischer Mythen in Rom“. *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*. Hg. Martin Vöhler und Bernd Seidensticker. Berlin: De Gruyter, 2005. 51–68.
- Eisler, Rudolf. *W[ilhelm] Wundts Philosophie und Psychologie. In ihren Grundlehren dargestellt*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1902.
- Frey, Gerhard. *Gesetz und Entwicklung in der Natur*. Hamburg: Meiner, 1958.

- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. 4., durchgesehene Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 [1981].
- Haecker, Theodor. *Vergil, Vater des Abendlandes*. Leipzig: Jakob Hegner, 1938 [1931].
- Holzberg, Niklas. *Vergil. Der Dichter und sein Werk*. München: C.H. Beck, 2006.
- Kondylis, Panajotis. *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
- Kondylis, Panajotis. *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie. Bd. 1. Soziale Beziehung – Verstehen – Rationalität*. Hg. Falk Horst. Berlin: Akademie, 1999.
- Leroi-Gourhan, André. *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Übers. Michael Bischoff. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980 [1964–1965].
- Lösch, Klaus. „Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte“. *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Hg. Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke. Frankfurt am Main und New York: Campus, 2005. 26–49.
- Luhmann, Niklas. *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.
- Luhmann, Niklas. „The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction“. *The Micro-Macro Link*. Hg. Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch und Neil J. Smelser. Berkeley et al.: University of California Press, 1987. 112–131.
- Massimilla, Edoardo. *Max Weber zwischen Heinrich Rickert und Johannes von Kries. Drei Studien*. Übers. Charlotte Voermanek. Köln et al.: Böhlau, 2012.
- Mühlmann, Wilhelm Emil. „Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie“. *Kulturanthropologie*. Hg. Wilhelm Emil Mühlmann und Ernst W. Müller. Köln und Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1966. 15–49.
- Müller, Harald. „Internationale Beziehungen als kommunikatives Handeln. Zur Kritik der utilitaristischen Handlungstheorien“. *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 1.1 (1994): 15–44.
- Pascal, Blaise. *Pensées – Gedanken*. Hg. Philippe Sellier. Übers. Sylvia Schiewe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016 [1669/1670].
- Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York und London: The Free Press, Collier-Macmillan, 1949 [1937].
- Pias, Claus. „Die kybernetische Illusion“. *Medien in Medien*. Hg. Claudia Liebrand und Irmela Schneider. Köln: DuMont, 2002. 51–66.
- Pias, Claus. „Unruhe und Steuerung. Zum utopischen Potential der Kybernetik“. *Die Unruhe der Kultur. Potentiale des Utopischen*. Hg. Jörn Rüsen, Michael Fehr und Annelie Ramsbrock. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2004a. 301–325.
- Pias, Claus. „Zeit der Kybernetik – Eine Einstimmung“. *Cybernetics/Kybernetik. The Macy-Conferences 1946–1953. Bd. 2. Essays und Dokumente*. Hg. Claus Pias. Zürich und Berlin: Diaphanes, 2004b. 9–41.
- Schmidt, Ernst A. „Vergils Aeneis als augusteische Dichtung“. *Von Göttern und Menschen erzählen. Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik*. Hg. Jörg Rüpke. Stuttgart: Steiner, 2001. 65–92.
- Stašková, Alice. *Nächte der Aufklärung. Studien zur Ästhetik, Ethik und Erkenntnistheorie in „Voyage au bout de la nuit“ von Louis-Ferdinand Céline und „Die Schlafwandler“ von Hermann Broch*. Tübingen: Niemeyer, 2008.

- Strauss, Leo. „Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis“. *Leo Strauss. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Hg. Heinrich und Wiebke Meier. Stuttgart und Weimar: Metzler, 2001 [1935/1965]. 3–192.
- Stritzelberger, Christian P. „Die Utopie der Gewaltlosigkeit“. Helmuth Plessners ‚Grenzen der Gemeinschaft‘ – ein übersehener Klassiker der theologischen Friedensethik?“ *Friedensethik und Theologie. Systematische Erschließung eines Fachgebiets aus der Perspektive von Philosophie und christlicher Theologie*. Hg. Elisabeth Gräß-Schmidt und Julian Zeyher-Quattlander. Baden-Baden: Nomos, 2018. 213–232.
- Syme, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1939.
- Vollhardt, Friedrich. *Hermann Brochs geschichtliche Stellung. Studien zum philosophischen Frühwerk und zur Romantrilogie „Die Schlafwandler“ (1914–1932)*. Tübingen: Niemeyer, 1986.
- Weber, Max. „Wissenschaft als Beruf“. *Max Weber Gesamtausgabe*. Hg. Horst Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter und Johannes Winckelmann. Abteilung I: Schriften und Reden. Bd. 17. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1992 [1917/1919]. 71–111.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Hg. Johannes Winckelmann. 5., revidierte Aufl. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1972 [1922].

Tod, Frieden und Erlösung

Jürgen Heizmann

Pax Augusta und messianischer Frieden im Tod des Vergil

1 Ethiken der Entzauberung

Für Albert Camus war der wahre Prophet des 20. Jahrhunderts Dostojewskij, denn der russische Autor hatte in seinem Roman *Die Brüder Karamasow* die Zeit der Großinquisitoren vorausgesagt (Camus 2008, 536). Das heißt: eine Zeit, in der die Macht über das Recht siegt; eine Zeit, in der ein „Menschgott“ – so wird in Iwan Karamasows Legende vom Großinquisitor ein charismatischer Führer bezeichnet – schrankenlos über eine willenslose Menschenherde herrscht; eine Zeit, in der totalitäre Staaten möglich sind. Dostojewskij erkannte den Gegensatz von Fortschritt und Humanismus als eine Tragödie des modernen Menschen, die ihren Kern im Nihilismus hat. In seinem letzten Roman bringt der Intellektuelle Iwan Karamasow dieses Problem auf den Punkt, wenn er sagt, ohne den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele gäbe es kein Sittengesetz, keinen Grund zur Nächstenliebe, vielmehr sei dann alles erlaubt, sogar die Menschenfresserei (Dostojewskij 2013, 114). Diese Einsicht wurde Jahrzehnte später für Sartre zur Initialzündung des Existenzialismus (Sartre 1966, 36), doch die ethisch-metaphysische Orientierungslosigkeit, die in Karamasows Bemerkung zum Ausdruck kommt, beschäftigt schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts zahlreiche Intellektuelle. Wie kann, wie soll man sich in dieser Lage verhalten?

Die Antwort des Heidelberger Soziologen Max Weber auf diese Frage ist für das Selbstverständnis der Moderne paradigmatisch. Weber diagnostiziert den endgültigen Verlust eines übergreifenden Sinnzusammenhangs. Wer sich für Wissenschaft entscheide, der müsse der welterklärenden Kraft der Religion eine Absage erteilen und sich mit der Entzauberung der Welt abfinden. Der müsse akzeptieren, dass die Kunst nach dem Tod Gottes ihren Sinn nicht mehr aus einer jenseitigen Quelle schöpfen könne, dass Wissenschaft gegenüber ethischen Fragen neutral bleibe und dass es keine absolute Wahrheit, sondern nur kontingente Einzelperspektiven gebe.

Es gibt nun aber eine Reihe von Denkern – und zu ihnen zählt Hermann Broch –, die sich mit dieser skeptisch-rationalen Position nicht abfinden. Sie begreifen das Vakuum, das durch den Niedergang der tradierten Glaubens- und Wertssysteme entstanden ist, als Zerfall, als Entropie einer Zivilisation. Denn mit dem Tod Gottes hat auch das Schöne, Wahre und Gute abgedankt, ist jede Form der Metaphysik erledigt. Diese Denker versuchen, in den Trümmern der Tradition etwas zu finden,

das sich in die Moderne hinüberretten, an das sich anknüpfen lässt, im Gegensatz zu den avantgardistischen Gruppierungen, die mutwillig die Zerstörung zum Gebot der Stunde erklären. Die Avantgardisten wollen *tabula rasa*, Vernichtung der Vergangenheit. In seinem futuristischen Manifest, 1909 im *Figaro* veröffentlicht, feiert Filippo Tommaso Marinetti die Gefahr, die Aggression, die Geschwindigkeit, die Gewalt, den Kampf, den Krieg als „einzige Hygiene der Welt“, er feiert den Hass, fanatisierte Massen, den Militarismus, „die Vernichtungstat der Anarchisten“ und „die schönen Ideen, für die man stirbt“ (Marinetti 2019). Um den futuristischen Vandalismus in Gang zu setzen, ruft Marinetti dazu auf, die Museen unter Wasser zu setzen, die Bücher in den Bibliotheken zu verbrennen und die Akademien zu zerstören. Mussolini und Lenin sind begeistert.

Nicht minder destruktiv gibt sich die internationale Dada-Bewegung, die, kurioser Zufall der Geschichte, 1916 in der gleichen Straße in Zürich ihren Anfang nahm, in der Lenin logierte. Dada stellt den Bankrott aller Religionen, aller Ideologien, jeder Moral und jeder Ästhetik fest und übt sich angesichts dieses Desasters in Absurditäten und Provokationen. Tristan Tzara schreibt 1918 in seinem dadaistischen Manifest, es gelte ein großes negatives, zerstörerisches Werk in Angriff zu nehmen. Er ruft auf zum Hass auf Prinzipien, zur Ablehnung der Moral und der Logik, zur Verachtung der Vernunft und der Geschichte und erklärt die Hinfälligkeit der Malerei sowie den Tod der Kunst. Natürlich gibt es in dem Manifest auch viel Nonsens, die Erwähnung von Urin und Fäkalien, Gedärmen und Fürzen, aber der Grundgedanke ist die Auslöschung jeder Tradition und aller Ideale (Tzara 1975, 359–367). Es verwundert nicht, dass Max Ernst Dada mit einer Bombenexplosion verglich. Und ebenso wenig, dass Albert Camus die Dadaisten mit ihrem Hang zur Dauerrevolte als Salon-Nihilisten, „nihilistes de salon“, bezeichnete (Béhar und Carassou 2005, 42).

Der Surrealist André Breton übernimmt mehr oder minder die dadaistischen Parolen. Um die pathologische Kultur zu heilen, empfiehlt er, sie zu zerstören, um das Unbewusste zu entfesseln. Die *écriture automatique*, Hypnoseversuche und Traumprotokolle sollen dazu beitragen. 1929 schreibt er im zweiten surrealistischen Manifest: „L'acte surréaliste le plus simple consiste, revolver au poing, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'on peut, sur la foule“ [Die einfachste surrealistische Handlung besteht darin, mit Revolvern in den Fäusten auf die Straße zu gehen und blindlings so viel wie möglich in die Menge zu schießen] (Béhar 1990, 220 [Übers. J.H.]).

Was Futurismus, Dada, Surrealismus und alle avantgardistischen Strömungen verbindet, ist die lustvolle Zertrümmerung von allem, was mit Humanismus, Aufklärung und bürgerlicher Moral zu tun hat, und einen Neuanfang jenseits aller Konventionen zu propagieren. Die einer eher moderaten Moderne zugehörigen Denker wie Broch leugnen nicht den Zusammenbruch der bürgerlichen Werte und

beschreiben diesen Zusammenbruch als Krise der Kultur und der Menschheit – ‚Krise‘ ist für sie geradezu ein Kennzeichen der Moderne –, setzen ihr aber eine Geschichtsphilosophie entgegen, die die Restaurierung eines verlorenen, eines besseren Zustands, eines Goldenen Zeitalters verheißt, sei es unter neuen Vorzeichen, sei es als konservative *restitutio ad integrum*. Immer geht es dabei um die Suche nach einer kollektiven Identität, nach einer neuen Einheit und Universalität.

2 Die Vergil-Renaissance 1930

Die Feiern, die 1930 zum 2000. Geburtstag Vergils in Deutschland stattfanden, sowie die Publikationen zu diesem Jubiläum muss man in diesem Kontext betrachten. Theodor Haeckers kulturphilosophische Schrift *Vergil, Vater des Abendlandes* war, man weiß es, eine entscheidende Anregung für Broch zu seinem Roman *Der Tod des Vergil*. Haecker, katholischer Schriftsteller und Kulturkritiker, der im *Brenner* publizierte, steht ganz in der christlichen Vergil-Rezeption, die im 4. Jahrhundert n. Chr. einsetzte. Sie bezieht sich vor allem auf die 4. Ekloge in den 40 v. Chr. entstandenen *Bucolica*. Dort prophezeit der Dichter die Geburt eines göttlichen Knaben, mit dem ein neues Goldenes Zeitalter anbrechen und Frieden unter den Menschen und Tieren herrschen wird. Vergil griff hier ein Orakel der Sybillinischen Bücher auf – eine Sammlung von griechischen Orakelsprüchen in Hexametern, die im Römischen Reich sehr populär waren. Anlass zu der Ekloge war der Frieden von Brundisium, ein Vertrag zwischen Octavian, dem späteren Kaiser Augustus, und seinem Gegenspieler Marcus Antonius. Octavian verheiratete dabei gleich noch seine Schwester Octavia mit seinem Kontrahenten. Diese unter Herrschenden übliche Familienpolitik nutzte jedoch nicht viel, der Friedensvertrag hielt nicht sehr lange. Seit der *pax brindisina* nannte Octavian sich *Imperator Caesar Divi Filius*, also Sohn eines Gottes. Es gibt sogar Spekulationen, ob Vergils Ekloge nicht Octavian gewidmet ist. Wie dem auch sei, Vergil bleibt in seinem Hirtengedicht in der antiken Tradition einer zyklischen Zeitauffassung, es ist von den Gesetzen des Kosmos und der Reihenfolge der Zeitalter die Rede, deutlich heißt es: „Nun kehrt *wieder* die Jungfrau, kehrt *wieder* saturnische Herrschaft/schon wird neu ein Sprößling entsandt aus himmlischen Höhen“ (Vergil 1987; IV, Vs. 6 [Hervorhebungen J.H.]). In der christlichen Lesart wird das umgedeutet zu einer Ankündigung von Jesus Christus; aus der zyklischen wird nun eine lineare Zeitauffassung. Das brachte Vergil den Ruf ein, eine Portalfigur zwischen antiker und christlicher Welt zu sein. Die Kirchenväter sahen in ihm eine von Natur aus christliche Seele und machten ihn zu einem der wichtigsten Autoren des gesamten Mittelalters und zur Symbolfigur für die Kultur des Abendlands. Das Abendland, das wird gerade an diesem Beispiel deut-

lich, ist eine Collage aus griechischen, römischen, jüdischen und christlichen Elementen.

An diese Tradition knüpft Haecker an. Es geht ihm um die Auferstehung des christlichen Abendlands. Vergils *novus ordo seclorum*, das die amerikanischen Gründerväter sich zum Wappenspruch wählten, ist konservativ und revolutionär zugleich: Erneuerung geschieht durch Bewahrung des Alten. In einer Zeit, in der Europa durch Kriege, Krisen und Konflikte erschüttert ist, wird das christliche Abendland zum Instrument der Erlösung. Man findet ähnliche Ideen bei Gertrud von Le Fort, Rudolf Borchardt und Reinhold Schneider oder Werner Bergengruen, trotz partiellen Schreibverbots durch das NS-Regime einer der damals populärsten Schriftsteller Deutschlands. 1937 veröffentlichte Bergengruen die Gedichtsammlung *Der ewige Kaiser*; im Titelgedicht wird Augustus als „Herr und Hirt des Abendlands“ gefeiert (1950 [1937], 11). Ausgangspunkt dieses Denkens ist „die große historische Parallele“, so die Formulierung Carl Schmitts, oder, wie es 1930 in einem Artikel der rechtskatholischen *Allgemeinen Rundschau* heißt, „unsere schmerzhaftes Gleichzeitigkeit“ mit der augusteischen Epoche (Faber 2002, 26). Apokalypse und neuer Äon gehören in dieser geschichtstheologischen Sicht zusammen. Haecker, Bergengruen, Borchardt und eine ganze Reihe weiterer Intellektueller aus dem konservativ-revolutionären Milieu sehen das von Augustus geschaffene Imperium Romanum als Wegbereiter für das *Sacrum Imperium* des christlichen Abendlands. Die Kaisermesse, bei der Kaiser und Könige auf die Verbreitung des Christentums verpflichtet wurden, enthält das Gebet: „O Gott, du hast zur Verkündigung des Evangeliums des ewigen Königs das Römische Reich erstehen lassen“ (Faber 2002, 57). In der Vergil-Renaissance im 20. Jahrhundert verbirgt sich der Wunsch nach einer Universalität, wie sie das christliche Mittelalter kannte.

Man kann in diesem optimistischen Aufgesang des Abendlands auch eine Antwort auf Spenglers *Untergang des Abendlands* sehen. Und man darf nicht vergessen, dass Spenglers 1922 erschienenes Werk seit Edward Gibbons *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* das erfolgreichste geschichtsphilosophische Buch war, das in Deutschland erschien. Spengler gibt sich darin als Prophet, bezeichnet sich gar als Kopernikus der Geschichte. Nachdem er zu Beginn des ersten Weltkriegs noch von einem Sieg der deutschen Truppen überzeugt war, macht er unter dem Eindruck der kommenden Niederlage eine apokalyptische Grundstimmung zur Basis seines Buchs, das von radikalem Pessimismus bestimmt ist und im Niedergang des Römischen Reichs den Niedergang Europas vorweggenommen sieht.

3 Tektonische Platten

Acht Jahre lang hat Broch an seinem Roman *Der Tod des Vergil* gearbeitet. Greift man Stendhals Metapher der Kristallisation als Bild für die imaginative Produktionskraft auf, kann man sagen, dass sich im Lauf der Arbeit viele Themen in dem Werk ablagerten: das Sterben als Lebenserfahrung, Kulturkrise und Kulturverfall, Totalitarismus, Massenwahn, Krieg, Exil und die Rolle der Kunst in einer Spätzeit – das Essaythema „Die Kunst am Ende einer Kultur“ war ja bekanntlich der Ausgangspunkt für die Erzählung *Die Heimkehr des Vergil*.

Keine Frage, die durch Spengler populär gewordene Parallele zwischen dem Niedergang Roms und dem 20. Jahrhundert setzt auch Broch in seinem historischen Roman ein, doch er bleibt nicht stehen bei Dekadenz und Verfall, am Horizont wird eine Zeitenwende sichtbar, und Vergil wird im Sinn Haeckers zum „Vorahner des Christentums“ (KW 4, 457).¹ Broch hat in der Tat einiges von Haecker übernommen, so auch Zitate aus den Werken Vergils oder den Begriff ‚Heilbringer‘, aber ansonsten geht er eigene Wege. Haecker strebt eine Erneuerung des Katholizismus an, ein neues Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation. Seine Nazigegnerschaft ist durch und durch katholisch, der Nationalsozialismus ist für ihn eine Ausgeburt des Protestantismus und des Preußentums. Luther ist für ihn der Teufel in Menschengestalt, er lehnt Hitler ab, feiert aber den portugiesischen Diktator Salazar, weil er katholisch ist. Wobei Haecker offensichtlich entgeht, dass auch Hitler katholisch war und im Unterschied zu anderen Nazigrößen bis zum Ende katholisch blieb.

Haeckers Begriff des Abendlands ist zudem nicht frei von kolonialem Rassismus. So findet man in seinem Vergil-Buch den Satz: „Wir müssen sagen, dass der abendländische Mensch seit über 2000 Jahren das Prinzipat gehabt hat über alle anderen Völker und Rassen“ (Haecker 1967, 19).

All dies spielt für Broch keine Rolle, *Der Tod des Vergil* ist kein katholischer Roman, die neue Lehre aus dem Osten, von welcher der syrische Sklave spricht, das heraufziehende Christentum, ist gültig für die Zeit Vergils, für den Leser des 20. Jahrhunderts kann es nur *Modell* sein für eine neu zu findende Einheit, für Universalität, für Versöhnung im umfassendsten Sinn des Wortes. Also kein *Renouveau catholique*, sondern Ausblick auf eine Welt jenseits der *gegenwärtigen* Welt.

¹ Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützelers herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

Für Toqueville und Émile Durkheim gibt es in der Geschichte „heiße Momente“, Phasen, in der eine Gesellschaft kippt, alte Strukturen sich auflösen und aus den Ruinen eine neue Kultur entsteht.² Brochs Roman stellt einen heißen Moment in diesem Sinn dar und impliziert, dass auch der Mensch des 20. Jahrhunderts einen solchen Moment durchläuft. Das Ende der prochristlichen und der Beginn der postchristlichen Ära ähneln sich verblüffend: der gleiche Nihilismus, die gleiche Anomie, die gleichen Ängste, die gleichen konservativen und reaktionären Versuche, das Vergangene festzuhalten oder wiederzufinden, die gleichen apokalyptischen oder euphorischen Zukunftsvorstellungen. Man kann diesen Übergang der Zeitalter – in Brochs Roman mit dem leitmotivischen „nicht mehr und noch nicht“ bzw. „nicht mehr und doch schon“ ausgedrückt – mit dem Verschieben von tektonischen Platten vergleichen. Eine Periode der Turbulenzen, in der verschiedene Kräfte kollidieren oder auseinanderdriften. Im Prozess der Drift entsteht ein neuer Kontinent. Die Spannung von Brochs Roman liegt darin, dass Vergil in seinem Bewusstsein, einem durch Fieber und Todesnähe verschärften Bewusstsein, diese Vorgänge in höchst konzentrierter Form durchlebt. Im Modus der seelischen Reflexion, in dem der lyrische Roman verfasst ist, kann man in einem Augenblick Jahrhunderte überfliegen. Auf den Einsturz der alten Ideale in der ersten Hälfte des Buchs folgt die eschatologische Hoffnung auf eine neue Ordnung. „Ist in der unstimmgigen Welt“, fragt sich Vergil, „nochmal Einheit zu erhoffen?“ (KW 4, 221). „Das neue Gestirn“ (KW 4, 390), das er später erblickt, scheint es ihm zu verbürgen. Der dritte Teil des Romans trägt darum den Titel *Erde – Die Erwartung*.

4 Dein Reich komme

Octavian ging in die Geschichte ein als Friedenskaiser. Mit der siegreichen Schlacht bei Actium (gegen Marcus Antonius und Kleopatra) beendet er die Bürgerkriege, die das römische Reich rund hundert Jahre lang verheert haben. Octavian ist von nun an Augustus, der Erhabene, er gründet das Kaiserreich und legt den Grundstein für einen zweihundert Jahre währenden Frieden, der Rom Sicherheit und Wohlstand beschert und zu einer nie da gewesenen kulturellen und wirtschaftlichen Blüte führt. Die Handelsbeziehungen im gesamten Mittelmeerraum kann man als erste Form der Globalisierung betrachten. Da es den Bürgern Roms gut geht, nimmt man

2 „C'est cette réalité qu'ont repérée Tocqueville et Durkheim : un *moment chaud*, un moment fécond de l'histoire, où la société bascule, où les anciennes structures s'effondrent, fussent-elles très solides et de très longue durée. C'est le cas de la religion, qui est presque immuable ; mais elle finit un jour par s'écrouler. Les structures meurent aussi ; et sur leurs décombres se construisent de nouvelles structures, pour une nouvelle période longue.“ (Fourquet 2016).

es hin, dass die republikanischen Institutionen nur noch Fassade sind, man lebt in einer Monarchie, ja in einer Theokratie, denn Augustus wird als ein Halbgott, als von den Göttern erwählter Prinz verehrt. Und er ist *pontifex maximus*, der oberste Wächter über den altrömischen Götterkult, ein Titel, der später auf den Bischof von Rom, also den Papst, übergehen wird.

Die *pax augusta* oder *pax romana* ist jedoch im Grunde genommen ein Schwindel, eine geschickte Propaganda. Denn auch nach dem Ende des Bürgerkriegs ist die römische Armee fast jedes Jahr in Kämpfe verwickelt, führt Bestrafungs- und Eroberungskriege. Augustus vergrößert in seiner Regierungszeit das Reich beinahe um das Doppelte. Ägypten kommt hinzu, Galatien (der asiatische Teil der Türkei), Gebiete an Rhein und Donau. Römischer Friede bedeutet: römischer Sieg. Nicht *Ko-Existenz* mit Nachbarn, sondern Unterwerfung. Kein Wunder, dass die römische Armee immer wieder Aufstände im Reich niederschlagen muss. Vergil stirbt im Jahr 19 v. Chr. Dies ist die Zeit, in der Brochs Roman spielt. 15 Jahre später, nach dem Tod des Herodes, schickt Augustus seine Legionen nach Galiläa, um dort die Aufstände niederzuschlagen. Die Reaktion auf Revolten, egal, wo im Reich sie ausbrechen, ist immer die gleiche: Man brennt die Dörfer nieder, macht die Städte dem Erdboden gleich, versklavt die Bevölkerung. Galiläa geht in Flammen auf, Tausende sterben, fast alle Städte und Dörfer werden verwüstet.

In Haeckers Essay heißt es, Vergil lebte in der Fülle der Zeit. „Es ist ausdrücklich gesagt, dass Christus erschien, als die Zeit erfüllt war“ (Faber 2002, 83). So steht es in Paulus' Brief an die Galater. „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“ (Galater 4,4) – mit diesen Worten versucht Paulus den in die altjüdischen Gesetze zurückfallenden Gemeinden in Galatien den neuen Glauben zu verdeutlichen. Gemeint ist: Die vorige Zeit ist beendet, „erfüllt“.

Hinter Haeckers Ausführungen steckt auch eine politische Theologie: Die Universalität Roms, die so viele Nationen und Völker vereint, die jede Diversität beseitigt (unterdrückt), ist Wegbereiter für das Christentum. Das Imperium des Augustus kommt dem göttlichen Reich am nächsten und ist darum im göttlichen Heilsplan der auserkorene kulturell-geschichtliche Raum, in dem die christliche Lehre sich ausbreitet. Augustus ist, aus dieser Perspektive gesehen, kein grausamer General, sondern der von der Vorsehung bestimmte Herrscher, zu dessen Zeit Christus geboren wird. Die *pax augusta* wiederum ist die, wenn auch unfreiwillige, Vorstufe des universellen Friedens.

In seinem Roman zeichnet Broch das Ende der römischen Ära jedoch in drastischen Bildern. Vergil sieht Gier, Elend, soziale Not, nackte Brunst, Sklaven, hysterische Massen, Absturz ins Tierische, Absturz ins Nichts. Er sieht Leere. Als Augustus erscheint, sicher einer der Höhepunkte des Romans, veranschaulicht der Wechsel in der teils realen, teils imaginierten Landschaft diese Leere der römischen Welt. Die Welt ist farblos, sie ist stumm, sie verliert jede Haltbarkeit, sie gleicht

einer Federzeichnung, alles erscheint „farbentblößt, schattenentblößt, lichtentblößt, denn selbst die Dämmerwolke hatte sich in papierig morsche, kaum konturierte Weiße verwandelt, und das weitgeöffnete Himmelsauge war leer, war nichts als leere Traumestrauer“ (KW 4, 285).

Zur Bedeutungsvielfalt des Wortes ‚Friede‘ gehören Glück, Freiheit, Gerechtigkeit, Sicherheit, Freude. Nichts davon ist in Brundisium zu sehen. Was Vergil umtreibt, ist vielmehr der Mangel. Unstimmig erscheint ihm alles, unzulänglich, zusammenhanglos, ohne Wirklichkeit. Auch das eigene Werk, das Rom verklärte. In einer Vision sieht er Blut und Tod, er sieht ein Heer von Gekreuzigten, ein Flammenmeer und eine heulende Menge, und das alles im Herzen der Macht selbst, in Rom. Vergil begreift, es ist kein Frieden in der Welt. Das Goldene Zeitalter ist noch nicht angebrochen. Er, der einst Waffen besungen hat, erkennt im traumhaften Gespräch mit dem Knaben Lysanias/dem Sklaven: „Jener ist erst der Held, der die Entwaffnung erträgt“ (KW 4, 252). Ein Frieden, der auf Gewalt und Unterdrückung beruht, kann nicht von Dauer sein, nur Waffenlosigkeit und Milde, Kennzeichen der künftigen christlichen Lehre, schaffen einen echten Neubeginn.

Der Imperator spürt im Gespräch mit Vergil dessen Zweifel und Verzagtheit. Augustus weiß das Gespräch geschickt auf Actium zu lenken und den Frieden, den er durch diese erfolgreich geschlagene Schlacht geschaffen hat. Sicher, Vergil stimmt ihm zu, die finsternen Kräfte des Ostens sind besiegt, Augustus hat die Zeit aus tiefster Verrottung gehoben, hat Frieden gestiftet, aber es ist ein strenger, ein unbeugsamer Friede. Was Augustus politisch geschaffen hat, trägt in sich selbst noch keinen Sinn. Augustus ist nur Brückenbauer, sein Reich nur ein Sinnbild, noch nicht das endgültige Heil. Zurecht wird Augustus misstrauisch, wittert Konkurrenz, bezichtigt Vergil, er trage sich selbst mit Königsgedanken. Doch Vergil bezieht sich mitnichten auf das eigene Werk (das er ja vernichten will), sondern auf die Botschaft des Messias, der aus dem niedergeworfenen Osten kommen wird. Damit stellt sich Vergil nicht mehr, wie bis dahin, in den Dienst derjenigen, die Macht ausüben, sondern derjenigen, auf die Macht ausgeübt wird.

Christus versus Augustus: Diese Opposition gab es tatsächlich. Im Neuen Testament wird der römische Herrscher nur im Lukas-Evangelium erwähnt. Heißt es im Matthäus-Evangelium, Jesus sei zur Zeit des Herodes geboren, so ist es bei Lukas Augustus. Und das Lukas-Evangelium ist als Gegenentwurf zur Propaganda des Augustus konzipiert. Ein Beispiel dieser Propaganda entdeckte man Ende des 19. Jahrhunderts in einer Region, die in der heutigen Westtürkei liegt: eine steinerne Ausgabe des Amtsblatts der römischen Provinz Asia, in dem Augustus im Osten seines Reichs den julianischen Kalender einführt und den Jahresbeginn auf den 23. September, seinen Geburtstag legt. Die Inschrift lautet:

Da die Vorsehung, die unser Leben ordnet, alle Mühe und allen Eifer aufgewandt, das für unser Leben vollendete Gute geschaffen und den Augustus hervorbrachte, den sie zum Wohl der Menschheit mit jeder guten Fähigkeit erfüllt hat, für uns und unsere Nachkommen wie einen Gott an ihrer Stelle hervorgebracht hat, und einen geschenkt hat, der dem Krieg ein Ende setzen und den Frieden in schöner Ordnung gestalten sollte, und da der Kaiser, mit diesen Fähigkeiten geboren, die Erwartungen der Empfänger mit seinen Wohltaten übertroffen hat [...], wobei er nicht nur seine Vorgänger mit der Fülle seiner Leistungen überholt, sondern auch seinen Nachfolgern keinerlei Hoffnung gelassen hat, sich ihm vergleichen zu dürfen; und da mit dem Geburtstag dieses Gottes für die Welt die Evangelien, die von ihm ausgehen, ihren Anfang nahmen [...] aus all diesen Gründen wird der Vorschlag des Prokonsuls, ihn zu ehren, angenommen. (Poplutz 2015)

Die Inschrift gehört in den Kontext der *pax augusta*, die als Anbruch eines neuen Goldenen Zeitalters und als Evangelium, also als frohe Botschaft, gefeiert wurde. Der Begriff ‚Evangelium‘ zählte zu diesem Zeitpunkt zum Repertoire der römischen Propaganda.

Es ist kein Zufall, wenn Matthäus, Markus und Lukas diesen Begriff aufgreifen und für ihre Zwecke umdeuten. Auch das Attribut ‚Sohn Gottes‘, bis dahin ein königlicher Titel, ist eine Übernahme des römischen *divi filius*. Jesus zum göttlichen Wesen zu erklären, ist neu und entspricht nicht der bis dahin geltenden Auffassung des Messias. Der ist nach jüdischer Vorstellung kein Gottessohn – und die Vorstellung, dass ein Messias leidet und stirbt, war den Juden völlig fremd. Auch wenn man bei Paulus die Bezeichnungen ‚Christi Jesu‘ (Römer 1.1) oder ‚Christus Jesus‘ (Korinther 1.2) findet, überwiegt die Namensbildung ‚Jesus Christus‘ (Römer 1.8, Korinther 1.3, 1.7 u. a.), die wiederum dem Vorbild ‚Cäsar Augustus‘ folgt. ‚Christus‘ ist zwar das griechische Wort für Messias, aber seit Paulus wurde ‚Christus‘ zu einem Namen.

Die Weihnachtsgeschichte des Lukas ist vermutlich reine Fantasie. Dass Jesus, der im Neuen Testament sonst nur als ‚Nazoräer‘ bezeichnet wird, in Betlehem geboren wurde, ist sehr unwahrscheinlich. Laut Lukas gab es einen Zensus. Dabei wird der Besitz eines Menschen an seinem Wohnort, nicht an seinem Geburtsort bewertet. Mit der Besteuerung nahmen es die Römer sehr genau. Es ist nahezu absurd anzunehmen, dass jeder römische Bürger mit Sack und Pack zum Teil große Strecken zurücklegen musste, um sich an seinen Geburtsort zu begeben, um dort wochen-, vielleicht monatelang zu warten, bis ein Beamter seinen Besitz schätzte. José Saramago zeigt in seinem Roman *Das Evangelium nach Jesus Christus*, wie schwierig es für Joseph und Maria ist, ihre Wohnung und die Zimmermannswerkstatt für Monate einem Nachbarn zu überlassen und wie sich Joseph unterwegs mit Gelegenheitsjobs durchschlagen muss, um sich und seine schwangere Frau zu ernähren.

Warum Betlehem? Weil dies der Herkunftsort des König David war. Jesus sollte mit allen Attributen einer königlichen Abkunft ausgestattet werden. Das Evangelium des Lukas will zeigen: Der Frieden des Augustus ist nur vorläufig, seine Größe nur ephemer, der wahre Friedensbringer, der wahre Herrscher ist Christus. Nur bei Lukas wird Augustus ausdrücklich erwähnt, denn ihm kommt es auf die Gegenüberstellung des römischen Herrschers und des Heilands an. Auf der einen Seite der Kaiser im Zentrum der Macht, auf der anderen Seite ein Kind in einem Provinzkaff am Rand des Reiches; auf der einen Seite der Sohn eines vergöttlichten Vaters, auf der anderen Seite der Sohn Gottes selbst; auf der einen Seite der Machthaber, dessen Entscheidungen den ganzen Erdkreis beeinflussen, auf der anderen Seite das Kind, das die Machtverhältnisse umstoßen wird; auf der einen Seite die *pax augusta*, auf der anderen der messianische Frieden: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens“ (Lukas 2.14). So kündeten die himmlischen Heerscharen bei Jesu Geburt. Der eine hat Herolde und Inschriften, die seine Botschaft verbreiten, der andere Engel. Dass es Hirten sind, die zuerst die frohe Botschaft vernehmen, ist eine Reminiszenz an die bukolischen Lieder Vergils und an die berühmte 4. Ekloge. Lukas wusste, für welches Publikum er schrieb. Der wahre Heilbringer spreche in einfachen Worten, heißt es im *Tod des Vergil*. Und richtig: Jesus redete Aramäisch, also in der Sprache der Bauern und Fischer, er besaß nicht die Autorität der Buchgelehrten und der Priesteraristokratie, er stellte sich sogar in Opposition zu den Tempelwächtern, und die Apostel konnten weder lesen noch schreiben. Doch um den neuen Glauben zu *definieren* und im römischen Reich zu *verbreiten*, brauchte es eine Liga gebildeter, städtischer, griechischsprachiger Diasporajuden, die sich in Philosophie und Literatur auskannten.

5 Das neue Ethos

In der Debatte zwischen Augustus und Vergil prallen politisches und ethisches Denken aufeinander. Der Cäsar macht für sich geltend, er habe in einer verrotteten Zeit die Ordnung wieder etabliert (KW 4, 316), er habe den Frieden (KW 4, 318) und dem orientierungslos gewordenen Volk Freiheit, Wohlfahrt und Sicherheit gebracht (KW 4, 343–344). Um den Frieden im Reich dauerhaft zu sichern, muss ihm indes jedes Mittel recht sein, blutrünstige Zirkusspiele ebenso wie die Liquidierung des autonomen Menschen. Der Staat, so Augustus, kann keine sanftmütige Menschlichkeit bieten, er muss sogar Leben vernichten, wenn es seinen Interessen dient und ist oft dazu veranlasst, „die Entwicklung zu besserer Menschlichkeit abzuschneiden oder zumindest auf später zu verschieben“ (KW 4, 346).

Politik und Ethik sind in diesem Denken streng getrennt, gehorchen eigenen Gesetzen – diese Auffassung bestimmt auch heute weitgehend das politische Han-

deln. Egal, ob sich Politiker auf Machiavelli oder Rousseau beziehen, sie verweisen darauf, dass Moral und Politik auseinanderzuhalten seien: Was gut für die Moral sei, sei meist nicht gut für die Politik und *vice versa*. Diese Dissoziation der beiden Sphären legitimiert jeden Immoralismus durch Staatsräson und rechtfertigt mit dialektischer Spitzfindigkeit das Negative als notwendige Etappe auf dem Weg zu einer befreiten Gesellschaft. Die Guillotine wird so zum hilfreichen Instrument, um die Revolution zu vollenden; die sowjetischen Gulags ein notwendiges Moment, um den Aufstieg des Proletariats vorzubereiten; die Geschäfte mit Diktatoren unabdingbar, um die Ökonomie des Staates zu sichern; und Kriege dienen dazu, den Frieden zu bringen. Der gute Zweck erlaubt nach dieser Logik jedes abscheuliche Mittel. Die Menschenleben, die eine solche über Gut und Böse sich erhaben dünkende Politik fordert, sind dann nichts weiter als die Kollateralschäden des Fortschritts.

Will Augustus durch Tod, Opfer, Strenge, Unterdrückung und Krieg den Frieden im Reich gewährleisten und irgendwann, in einer unbestimmten Zukunft, eine bessere Welt schaffen, so setzt Vergil nicht auf Gewalt und Destruktion, sondern plädiert für Friedfertigkeit, Verständnis, Liebe und Solidarität. Er argumentiert im Sinn des neuen Ethos der christlichen Evangelien, die Sanftmut und Mitleid predigen sowie die Bereitschaft, selbst dem schlimmsten Sünder zu verzeihen.

In der Wirklichkeit hat dieses Ideal kaum Entsprechung gefunden. Als die Christen an die Macht kamen, imitierten sie das imperiale Rom. Auf das von Kaiser Konstantin einberufene Konzil (325 n. Chr.), das den neuen Glauben zur Staatsreligion erklärte, folgten tausend Jahre Krieg, Folter, Eroberung, Versklavung, Zerstörung – alles im Namen des Herrn. Gerade *weil* es einen Gott gab, schien jede Untat erlaubt. Es verwundert nicht, dass in der eingangs erwähnten Erzählung Dostojewskijs vom Großinquisitor der erneut erschienene Jesus von der Kirche als Häretiker und Störenfried betrachtet wird, seine Sanftmut und Liebe unerwünscht sind. Die Kirchenväter haben sich von der Lehre Jesu losgesagt, sie sehen sich als Nachfolger Roms, indem sie das Schwert der Cäsaren ergriffen und sich zu den neuen Kaisern der Erde erklärt haben. Sie werden, erklärt der Großinquisitor dem gefangenen Jesus, die verängstigte und zersprengte Herde der Menschheit wieder zusammenführen, aber nicht durch die Botschaft der Liebe, sondern durch die Gewalt des Schwertes, und es werden keine freien, sondern furchtsame Menschen sein, die die Lehre annehmen. „Aber die Herde wird sich von neuem sammeln und sich von neuem unterwerfen, diesmal endgültig. Und dann werden wir ihnen ein stilles, bescheidenes Glück gewähren, das Glück der Schwachen, wofür sie auch geschaffen sind“ (Dostojewskij 2013, 417). Auch das Christentum hat keinen Humanismus garantieren können, die Religion wurde, wie später auch die säkulare Religion des Kommunismus, zum Terror.

Doch Hermann Brochs Roman erzählt nicht von der Erfüllung, sondern von der Erwartung. Er ist ein Appell, die Sehnsucht nach einem neuen Ethos selbst in finsternen Zeiten nicht aufzugeben. Die Erwartung wird zur existenziellen Grundbefindlichkeit des Menschen und mit der Erfüllung fast schon gleichgesetzt. Auf Vergils verzweifelten Ruf „– Vater – [...] Komme zu mir“ (KW 4, 399) – gibt es einen menschlichen Urheber für diesen Ruf? ist es ein Ruf der Seele? – erfolgt nichts, doch es kommen Abgesandte von dorthier, wohin der Ruf gedrungen ist. Sie kommen langsam, so langsam, dass sie vielleicht niemals eintreffen werden. „Allein, selbst ihr Nicht-Kommen war ein Kommen“ (KW 4, 400). Der Zusammenprall des menschlichen Rufs mit dem unbegreiflichen Schweigen der Welt ist für Camus das Absurde (2003, 41). Bei Vergil gibt es aber nicht den Sprung in das Absurde, sondern den Sprung in den Glauben. Trotz aller Widersprüche und Verzweiflung, ja trotz aller Hoffnungslosigkeit zu hoffen: Diese Position erinnert an Kierkegaard und an Kafka, in dessen Parabel *Eine kaiserliche Botschaft* der ausgesandte Bote, obwohl kräftig und unermüdlich, nicht in der Lage ist, aus dem Palast hinauszukommen, sein anfangs jeden Widerstand überwindender Vorwärtsdrang erlahmt zusehends, so dass die ihm aufgetragene Botschaft des Kaisers dem Untertan bzw. dem Leser nicht übermittelt werden kann, dieser aber dennoch abends am Fenster von ihr träumt.

In diese Spannung ist der Mensch gestellt. Vergil begreift aber auch: Allein in dieser Spannung auf ein Zukünftiges, auf ein Mögliches hin kann man nicht leben. Man lebt im Hier und Jetzt, muss handeln im Hier und Jetzt. Darum gibt es zum Teil ein Einverständnis mit Augustus, der eben auch Zeitgenosse, Mitmensch ist; darum verfügt der todkranke Dichter testamentarisch die Freilassung seiner Sklaven. Mit diesem Akt humanistischer Ethik geht Vergil auf die konkreten und unmittelbaren Dinge in der Welt ein, zugleich akzeptiert er seine Endlichkeit als Mensch und seine gegenwärtige Unerlöstheit. Schon in der *Heimkehr des Vergil* finden wir die Empathie mit allen Geschundenen und Geknechteten dieser Erde: „Mochten auch die Schlachtfelder des Reiches nun ferne sein, in Britannien, in Germanien, in Asia, es waren doch Menschen, die sich dort abschlachteten...“ (KW 6, 257). Doch erst in der endgültigen Romanfassung ergreift Vergil Initiative. Die Freilassung seiner Sklaven hebt die Sklaverei im Reich nicht auf, doch Vergil tut, was ihm in dem ihm gesteckten Rahmen möglich ist. Man kann ethisches Handeln nicht an das Ende einer verheißenen Heilsgeschichte stellen, sich über Natur und Gegenwart des Mitmenschen hinwegsetzen. Die Rückbesinnung auf das gegenwärtige Sein setzt am Schluss des Gesprächs mit dem Herrscher ein. Zwar schimpft Augustus, zetert, doch gerade durch dieses wenig herrschaftliche, dafür sehr menschliche Verhalten des Geheiligten spürt Vergil erneut festen Grund, „von dem aus wieder die unsichtbaren Brücken des Menschlichen und der Menschlichkeit“ (KW 4, 366) sich spannen, Begegnung möglich ist. Vergil ahnt den zukünftigen Glauben, sieht das Ende des sich selbst göttlich und ewig wahnenden Römischen Reichs, sieht die kommende Zei-

tenwende – drastisch zum Ausdruck gebracht in der „Verkehrung der Rolle von Herr und Knecht [...], wenn der Cäsar als verelendeter Sklave geschildert wird“ (Lützeler 2021, 154) –, doch zugleich begreift er, dass der Mensch seiner Zeit ausgeliefert ist und darum seine Aufmerksamkeit auf den Mitmenschen richten muss. Erst im Innewerden der eigenen Gegenwart ist Solidarität mit anderen möglich. Der humane Akt Vergils verweist auf das Thema, das Broch während der Entstehung des Romans und bis zum Ende seines Schaffens beschäftigte: die Verteidigung der Menschenrechte.

Literaturverzeichnis

- Béhar, Henri. *André Breton: Le grand indésirable*. Paris: Calmann-Levy, 1990.
- Béhar, Henri, und Michel Carassou. *DADA: Histoire d'une subversion*. Paris: Fayard, ²2005.
- Bergengruen, Werner. *Der ewige Kaiser*. Graz: Schmidt-Dengler, ²1950.
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe in 13 Bänden*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Camus, Albert. *Der Mythos des Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Übers. Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2003.
- Camus, Albert. „Albert Camus nous parle de son adaptation des *Possédés* (1958)“. *Oeuvres complètes*. Bd. 4. Hg. Raymond Gay-Crosier. Paris: Gallimard, 2008. 536–537.
- Dostojewskij, Fjodor. *Die Brüder Karamasow*. Übers. Swetlana Geier. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2013.
- Faber, Richard. *Abendland: Ein politischer Kampfbegriff*. Berlin und Wien: Philo, 2002.
- Fourquet, François. *Totalitarisme et religion*. Revue du MAUSS permanente, 27. März 2016, <https://www.journaldumauss.net/?Totalitarisme-et-religion-1292> (2. Dezember 2022).
- Haecker, Theodor. „Vergil – Vater des Abendlandes.“ *Werke*. Bd. 5: *Vergil. Schönheit. Metaphysik des Fühlens*. München: Kösel, 1967. 9–142.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2021.
- Marinetti, Filippo Tommaso. *Manifeste du futurisme*. Marie-Aude Bonniel: „Le Figaro publie en Une le manifeste du Futurisme le 20 février 1909“. 19. Februar 2019. www.lefigaro.fr/histoire/archives/2019/02/19/26010-20190219ARTFIG00263-le-figaro-publie-en-une-le-manifeste-du-futurisme-le-20-fevrier-1909.php (2. Dezember 2022).
- Poplutz, Ute. *Augustus und Jesus – im Spiegel der römischen Kaiserideologie*. BUW.OUTPUT: Forschungsmagazin der Bergischen Universität Wuppertal. Nr. 13. Sommersemester 2015. www.kath-theologie.uni-wuppertal.de/fileadmin/kath_theologie/downloads/Output13_Poplutz.pdf (2. Dezember 2022).
- Saramago, José. *Das Evangelium nach Jesus Christus*. Übers. Andreas Klotsch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2010.
- Sartre, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1966.
- Tzara, Tristan. „Manifeste Dada 1918“. *Oeuvres complètes*. Bd. 1: 1912–1924. Paris: Flammarion, 1975. 359–367.
- Vergil. *Landleben: Catalepton – Bucolica – Georgica*. Lateinisch-Deutsch. Hg. Johannes und Maria Götte. München und Zürich: Artemis, 51987.

Christoph Zeller

In Frieden sterben. Idyllen-Referenzen in Hermann Brochs *Der Tod des Vergil*

In seinen Erläuterungen zu *Der Tod des Vergil* (1945) erklärt Hermann Broch den Gedankengang der Hauptfigur, durch die das Romangeschehen gebrochen wird: „Der Monolog findet seinen Ausdruck in Bildern, die dichterisch und oftmals lyrisch gefärbt sind und sich gegenseitig ergänzen und erhellen, so daß man diese Methode wohl mit Fug als eine des ‚lyrischen Kommentars‘ bezeichnen könnte“ (KW 4, 471).¹ Das Attribut des Lyrischen deutet bei Broch nicht nur auf stilistische Vorlieben hin, sondern bezieht sich auf ein übergeordnetes Formprinzip, das der Erkenntnisfindung dient. Denn „lyrisch“ ist Brochs Prosa, weil sie sich durch Rhythmik und Melodik einer gebundenen Form dichterischen Ausdrucks angleicht. Die Verbindung von Lyrik und Kommentar ist zudem in der bis über das 18. Jahrhundert hinaus beliebten Gattung Idylle besonders ausgeprägt, die bei der Entstehung von *Der Tod des Vergil* von Bedeutung war – ein Umstand, der bislang kaum Beachtung fand.² Das Wort ‚Idylle‘ leitet sich von griechisch *εἰδύλλιον* (*eidýllion*) ab und meint ‚kleines Gedicht‘, weist aber auf einer anderen Bedeutungsebene auf ein ‚Bildchen‘ hin – ein künstlich erzeugtes Ganzes, das zugleich gerahmter Ausschnitt ist und einen Ort des Friedens und der Beschaulichkeit in sich einschließt, um ihn gegen das Andringen einer von Leid geprägten Außenwelt abzuschotten. Im engeren Sinne bezeichnet Idyllik eine Art des Gedichts, die durch ihr hexametrisches Versmaß gemeinhin als Gegenstück zum Epos erachtet wird, sei es in Form der Ekloge, dem griechischen Wort *ἐκλογία* (*eklogḗ*) = ‚Auswahl‘ entsprechend als ausgewähltes hexametrisches Gedicht, oder sei es des engeren thematischen Rahmens wegen, wie ihn der Bereich der Hirten- oder Schäferdichtung, die Bukolik (von griechisch *βουκόλος*, *boukólos* = ‚Rinderhirt‘), verlangt (Böschenstein-Schäfer 1977, 2–4). Die Verengung des Gattungsbegriffs ‚Idylle‘ auf Hirtengedichte oder allgemein ‚Schäferdichtung‘, die dramatische, prosaische und musikalische Formen einbezieht, ist demnach nicht von Anfang an gegeben. Obwohl einige wiederkehrende Elemente

1 Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützelers herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

2 Jürgen Heizmann bildet die Ausnahme und zielt auf die Verbindung von Bukolik und Panegyrik: Die Erinnerung an einen glücklichen, früheren Zustand, wie ihn die Bukolik kennt, dient im nüchternen, mythenlosen Rom der Erhöhung des Staates, dem es vorbehalten ist, für dauerhaften Frieden zu sorgen: „Die Idee des Goldenen Zeitalters wurde [...] zur politischen Parole“ (Heizmann 1997, 103).

eng mit ihr verbunden sind, bietet die Idylle einen großen Variationsreichtum. Die Gattung steht im Dienst des dichterischen Kommentars, wie Ernst A. Schmidt schon 1972 feststellte: „Bukolik kann generell Dichtung über das eigene Dichten und die eigene Dichtung werden“ (1972, 107). Vergils *Bucolica* seien, wie nicht weniger die Gattung selbst, als „poetische Reflexion“ zu erachten. Wolfgang Iser führte Schmidts Gedanken fort und versteht Idyllik im Kontext seiner literarischen Anthropologie als „Metatext der literarischen Fiktionalität“ (1991, 482–483). Entsprechend gilt es nun zu belegen, dass sich Broch in weit größerem Umfang für die durch Vergil vermittelte Gattungstradition der Idylle und deren autopoietische Funktion interessiert hat als bislang angenommen. Einen interpretatorischen Zugang bietet Paul Michael Lützelers 1976 erschienener Materialienband zu Brochs *Der Tod des Vergil*, in dem wertvolle Textstellen-Nachweise für die *Aeneis* (29 bis 19 v. Chr.), die *Georgica* (entstanden zwischen 39 und 29 v. Chr.) und die *Bucolica* (zwischen 42 und 39/38 v. Chr. verfasst) enthalten sind.

1 Dichterische Selbstreflexion

Brochs poetologische Prosa knüpft an eine Tradition an, die weit in die Antike zurückreicht. Wie kein anderes Werk dient *Der Tod des Vergil* als kritische Stellungnahme zum eigenen Schaffen. Dichtung solle ethische Zwecke erfüllen, dem Wohl der Gesellschaft dienen, politisch bilden oder philosophisch prägen – notfalls auch, indem sie sich selbst in Frage stellt und ihre Daseinsberechtigung aufhebt, ganz so, wie es in *Der Tod des Vergil* zur Anschauung kommt. Brochs Dichtungsreflexion begnügt sich also nicht damit, ein für die Idylle typisches „doppeltes Spiel“ zu spielen, indem die Gattung „die Funktionsweise und die Bedingungen von Literatur in ihrem Inneren verhandelt“ und zugleich selbst ein Fingiertes ist, das seinen Leser:innen abverlangt, die imaginierte Vorstellungswelt ernst zu nehmen (Heller 2018, 54). Denn in Brochs Roman richtet sich, „vom Standpunkt negativer Ästhetik“ gesehen, „Dichtung gegen die Dichtung“, es kommen die „Ohnmacht, Grenzen und ethischen Schwächen“ des Mediums Literatur zur Sprache (Lützeler 1988, 204). Dem Künstler erlegt Broch dabei die Bürde auf, sich ganz der „Pflicht zur selbsterkennenden Wahrheitsfindung und Wahrheitsäußerung“ zu widmen, „damit die Seele, gewahr des großen Gleichgewichts zwischen dem Ich und dem All, sich im All wiederfinde, damit sie das, was dem Ich durch Selbsterkenntnis zugewachsen ist, wiederkenne als Seins-Zuwachs im All“ (KW 4, 133). Sollte diese Bedingung des Schreibens nicht gegeben sein, folgert der seinem Lebensende nahe Vergil in Brochs Roman, dürfe „Dichtung eigentlich nicht mehr Kunst“, sondern allenfalls „unkeusche Schönheitserzeugung ohne Wirklichkeitsschöpfung“ genannt werden (KW 4, 135). Eine solche, dem Eklektizismus zuzurechnende Kunst, die nur „Abklatsch des

homerischen Vorbildes“ und ein „leeres Nichts“ sei (KW 4, 303), die sich im Verschönern von „längst Vorgedachtem, längst Vorerkanntem, längst Vorgeformtem“ erschöpft und daher das Prädikat der „Unkunst“ (KW 4, 135) verdiene, habe ihre gesellschaftliche Berechtigung verloren.

Trotz allem, führt Jürgen Heizmann aus, enthalte Brochs Roman „ein Moment der Erlösung, in der Kontingenz und Zerrissenheit des Heute überwunden werden und in ein Morgen des Glücks und der Harmonie umschlagen“ (2016, 177). Ein solches Versprechen muss notwendig auf die Fiktion beschränkt bleiben, denn die Wunscherfüllung ist der imaginierten Welt des Textes vorbehalten. Die im Roman wiederholt eingesprengte Formel vom „Nicht mehr und noch nicht“ hält dabei die Aussicht auf eine Lösung dessen wach, was Broch das „Grundproblem aller wahren Dichtung“ nennt, nämlich das „dunkle Geheimnis des Todes in seiner schöpferischen Nächtigkeit“ (KW 4, 467) zu ergründen. Um sich dem Tod zu nähern, zeigt Broch einen Vergil, der allmählich in einen Dämmerzustand übergeht, ohne die Innensicht des erzählenden Ich aufzugeben. Das entspricht einer für Broch charakteristischen Verbindung von Wortkunst als ästhetisch-spirituelle Übung einerseits und philosophischer, vernunftgeleiteter Durchdringung der Idee andererseits. Vergil ist daher ein Protagonist, der sich zwischen Nicht-mehr-Leben und Noch-nicht-Gestorben-Sein, zwischen rationalem Diskurs und bloßem Schauen bewegt. Der Vergil'sche Held Aeneas mochte Broch hier Pate gestanden haben mit seiner Unterweltsfahrt im 6. Buch des ihm zugeordneten Epos (Vergil 1994, 222–273).

Die Absicht, das zu beschreiben, was jedem Menschen unbekannt und daher bislang ungesagt blieb, verpflichtete Broch auf eine Prosa, die reich an Wortneuschöpfungen und komplexer Syntax, vor allem aber an Anspielungen auf die Ahnen der europäischen Literaturgeschichte ist. Vergil steht für diesen Rückgriff ein, dicht gefolgt von Homer, auf den sich Vergil beruft. Beide sind nun selbst nicht ohne Kenntnisse der gesamten römischen und griechischen Mythologie zu verstehen, gerade so, als ob die Frage nach dem Anfang, die doch der Erkundung eines Endes dient, immer neue Fragen, neue Anfänge und daher neue Texte hervorbringt. Ein Schreiben, das so sehr auf den Tod gemünzt ist, kann sich nur vom Standpunkt der Hoffnung aus entfalten, sonst wäre nicht nur alle Dichtung vergeblich, sondern die menschliche Existenz schlechthin sinnlos. Das also bezweckt eine Dichtung, die Heil nur als Ahnung kennt, genährt von der Fiktion, die sie befördert, doch ohne Antwort aus dem Jenseits, das sie beschwört. Eine solche Literatur gibt Hoffnung, indem sie das Ende – des Lebens wie des Textes – immer weiter hinausschiebt, weil sie andere, frühere Texte zitiert und zugleich glaubhaft vermittelt, es gäbe kein letztes Wort, die Geschichte lasse sich immerzu fortschreiben (zum Thema Hoffnung mehr am Schluss dieses Aufsatzes).

2 Merkmale der Gattungsgeschichte

Idyllik verknüpft ihrerseits poetologische Reflexion und erkenntnistheoretisches Postulat miteinander. Schon in ihren frühesten Gattungsbeispielen wetteifern Hirten nicht bloß um die Gunst von Nymphen oder berichten vom nicht sonderlich anstrengenden Alltag des Schafe-Hütens. Sie zeichnen sich stattdessen durch ein ausgesprochenes Talent für den Liedervortrag aus und weisen einen erlesenen ästhetischen Geschmack auf. Im stets präsenten Mythos deutet sich zudem die Nähe zum Tod an, etwa wenn der Hermes-Sohn Pan der Nymphe Syrinx nachstellt, um sie am Fluss Ladon in Schilf verwandelt wiederzufinden und daraus das für den Hirten gesang typische Instrument der Syrinx oder Pansflöte zu schneiden. In der Idylle geht es schlichtweg um die Koordinaten der menschlichen Existenz: das Zusammenspiel von Natur und Kultur und die menschliche Kreativität im Angesicht des Todes. Der in der Idylle angelegte Kontrast von harmonischem Gesang und im Mythos geborgener Gewalt war in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gleichwohl verloren gegangen, einem Zeitalter, das aus politischem Interesse einen Naturbegriff mit gesellschaftlicher Sprengkraft ausbildete und den *locus amoenus* der Schäferdichtung für eigene Zwecke einrichtete, und zwar als Sehnsuchtsort bürgerlicher Imagination. Veränderungen der Gattungstradition waren bis Salomon Geßner von eher bescheidenem Ausmaß: In seinen 1756 erschienenen *Idyllen* hatte Geßner das ferne und zeitlich unbestimmte Arkadien in die raue Gegenwart der Schweizer Alpen verlagert und das für die Idylle typische Personal der Hirten, Nymphen und olympischen Gottheiten durch Almen-Bewohner ersetzt. Die der gebundenen Sprache lange verpflichtete Gattung erhielt durch Geßners rhythmische Prosa eine entscheidende Veränderung. Spätestens im Verlauf des 19. Jahrhunderts ging die Idylle bis auf wenige, oft entweder ins Elegische gewendete oder ironisch-distanzierende Gedichte in den Roman über.

Den Grund für die rasche Auflösung der Gattung Idylle mit dem Anbruch der Moderne sieht Klaus Garber (2017) in einer zunehmenden gesellschaftspolitischen Sensibilisierung, die durch die Erfahrung der Französischen Revolution noch gesteigert wurde. Die Abbildung unberührter Natur und singender Hirten – auch wenn sie als Wunschprojektion kenntlich ist – erscheint nach den revolutionären Ereignissen in Europa kaum mehr als glaubwürdig. Im Zeichen der Aufklärung und dem durch sie entfalteten Naturbegriff haben Dichter wie Friedrich Gottlieb Klopstock, Christoph Martin Wieland, Johann Wilhelm Ludwig Gleim und Ewald Christian von Kleist die Gattung von ihrer über Jahrhunderte gepflegten Schablonenhaftigkeit befreit, bevor sie bei Friedrich Maler Müller und Johann Heinrich Voß einen sozialkritischen Ton annimmt. Ebenfalls unter dem Eindruck der Französischen Revolution hat Friedrich Schiller die Gattung dann zu einer „sentimentali-

schen“ Empfindungsweise erklärt, welche die Einheit mit der Natur als real vorführe, jedoch nur, weil sie sich auf eine nicht mehr wiederzugewinnende Vergangenheit beziehe (Schiller 1992, 748). Als ‚Empfindungsweise‘ fand die Gattung wiederum Einlass in den Roman und von dort später auch in den Film und andere mediale Ausdrucksformen. Zu den modernen Spielarten der Idylle wären dann etwa der Dorfkrimi zu zählen, der die im 19. Jahrhundert populäre Dorfgeschichte ins Bedrohliche wendet, oder Formen der fotografischen Abbildung von Natur angesichts ihrer Bedrohung durch die Erderwärmung.

Die Anfänge der Gattung, für die Theokrits *Eidyllia* im 3. Jahrhundert v. Chr. einsteht, sind dennoch weit weniger schablonenhaft als gemeinhin angenommen. Durch die über das Versmaß des Hexameters vollzogene Verknüpfung der Idylle mit dem Epos rückt das einst als ‚ausgewählte Bild‘ verstandene idyllische Gedicht in die Nähe großer Leidenschaften, tragischer Abgründe und ausgefochtener Schlachten. Das Wirken der Götter ist auch in der Idylle zu spüren, obwohl meist nur über Zitate und Anspielungen, die in den Hirtengesang eingehen. Durch ihre dialogische Struktur hat die Gattung nicht nur am Mimus teil – der Darstellung von Menschen niederen Standes auf der Bühne –, sondern auch an der hohen Form der Chorlyrik, wie sie schon in Theokrits *Eidyllia* anklingt. In seinen Gedichten überwindet Theokrit folglich Gattungsgrenzen und vermittelt zwischen Epik, Lyrik und Drama. In ihnen kommen Natur und Kultur gleichermaßen zum Tragen, denn der *locus amoenus* ist bereits das Produkt urbaner Sehnsüchte und daher eine kulturelle Anverwandlung von Natur.

300 Jahre nach Theokrit war es der römische Dichter Vergil, der die Gattung nicht nur belebte, sondern neu bestimmte. Vergils Eklogen sind Zeugnisse der Zeit, in denen sich Politik und Religion seiner Epoche mit ihren besonderen Vorstellungen von Mythos und Kunst widerspiegeln. In ihnen kommen Hirten auf unterschiedliche Weise zu Wort: im Wechselgesang, im Monolog und in eingeleiteter Rede, in der wiederum Zitate enthalten sein können, die auf ein weitverzweigtes literarisches Beziehungsgeflecht hinweisen. Bei Vergil wird darüber hinaus die ahnende Vorausdeutung zum Programm, die sich nicht durch Exegese auflöst, sondern als Rätsel bestehen bleibt. Die in anderen Gattungsbeispielen sparsam anklingende oder sorgsam ausgeklammerte Gefühlslage der Trauer erhält in Vergils *Bucolica* einen prominenten Platz, entweder durch das Thema unerwidelter Liebe oder die Darstellung von Geflohenen und Heimatlosen. „Ein besonderer Reiz der *Bucolica* liegt darin,“ meint Michael von Albrecht (2019, 11),

daß sie das geistige Klima der ausgehenden [Römischen, C.Z.] Republik einfangen: das Patronat durch einflußreiche und noch relativ unabhängige Bürger, erste Bedrohung durch die wachsende Macht des Militärs, geheime, religiös getönte Friedenshoffnungen in friedloser Zeit. All

dies erklärt nicht das Wunder der Entstehung dieser kleinen, großen Dichtungen, macht aber den Kairos verständlich: Nur damals konnten sie geschrieben werden.³

3 Freiheit des Dichtens

Von Solipsismus oder Nostalgie, die der Gattung Idylle mitunter nachgesagt werden, kann bei Vergil nicht die Rede sein. Die Gegenwart bricht in das scheinbar abgeschiedene Land der Hirten ein, für das Vergil einen Namen hatte: Arkadien. Die Utopie eines friedlichen und in Einklang mit der Natur befindlichen Sozialwesens berührt also das geschichtsträchtige Hier-und-Jetzt. Schon in der ersten von zehn Eklogen treffen zwei Hirten aufeinander, die bald in einen Sängerkampfstreit einwilligen. Zuvor – und auch im Anschluss an ihren Gesang – tauschen sie sich aus. Der eine, Meliboeus, klagt, er müsse bald „das Land meiner Väter“ (Vergil 1932, 15) verlassen und flüchten, ohne zu wissen, wohin es ihn verschlage: „Wir aber wandern, die einen in afrikanische Dürre,/Andre ins Land der Skythen, oder zum kret'schen Oaxes/Manche weit zu den Briten, die jenseits wohnen vom Erdkreis“ (Vergil 1932, 15).⁴ Seine Sorgen rühren von den Landverteilungen her, die Augustus nach dem Sieg der Triumvirn über die Cäsaren-Mörder Brutus und Longinus durchführen ließ. Augustus war mit der Aufgabe betraut, die Veteranen des Heeres, wie zuvor versprochen, in Italien anzusiedeln. Dabei kam es zum Teil zu brutalen Enteignungen, ganze Städte wurden unter Zwang umgesiedelt. Meliboeus ist ein Opfer dieser Umsiedlungen, und Vergil spart nicht mit Kritik an Augustus, der zu der Zeit, als die *Bucolica* entstanden, zwar mächtig, aber noch nicht zum Alleinherrscher aufgestiegen war (das geschah erst nach der Schlacht bei Actium am 2. September 31 v. Chr.). Auch Tityrus, Meliboeus' Widerpart in Vergils 1. Ekloge, äußert sich zu den politischen Ereignissen, von denen er unmittelbar betroffen ist. In Rom habe er vorsprechen wollen, um nach Jahren, in denen er sich nicht aus dem Sklavenstand habe loskaufen können, endlich ans Ziel zu gelangen: „Freiheit, die spät, aber doch noch nach dem Verzagten sich umsah“ (Vergil 1932, 13).

Neben den vielen Themen, die Brochs Interesse an Vergils *Bucolica* erregt haben dürften, rangiert das Freiheitsmotiv gewiss weit oben, schon allein, weil es eine Losung gegen den nationalsozialistischen Terror darstellte, vor dessen historischem Hintergrund *Der Tod des Vergil* zu lesen ist. Doch geht es Broch nicht nur um einen politischen oder philosophischen Begriff von Freiheit, sondern auch um die Freiheit

³ An anderer Stelle heißt es bei Albrecht (2019, 28): „Der Bukoliker Vergil *scheint* sich nur aus der Wirklichkeit zurückzuziehen, in Wahrheit setzt er sich kritisch mit der Zeitgeschichte auseinander.“

⁴ Broch lag die 1932 erschienene, von Theodor Haecker besorgte Übersetzung der *Bucolica* Vergils zugrunde, die deshalb auch hier verwendet wird; vgl. KW 4, 501.

des Dichtens. Vergil habe sich zu sehr auf Vorlagen gestützt und sich fremdes Gedankengut angeeignet, lautet einer der Vorwürfe, die Kritiker schon zu Lebzeiten vortrugen. Er sei daher als Eklektiker zu erachten, der nicht an seine Vorbilder Theokrit und Homer heranreiche – eine Kritik, die im 19. Jahrhundert wiederauflebte. Übersehen wurde dabei, dass der „intertextuelle Dialog mit dem Dichter, den man in der Antike allgemein als den bedeutendsten betrachtete [Homer, C.Z.], höchste künstlerische Anstrengung“ erfordere; Vergils Zitiertechnik sei deshalb „nicht etwa zu tadeln, sondern zu loben“, meint der Vergil-Biograph Niklas Holzberg (2006, 30). Schon Vergil hatte sich gegen Anschuldigungen gewehrt, er gleiche sich zu sehr früheren Mustern an, und stattdessen die Kunst hervorgehoben, mit den Vorfahren in einen Dialog zu treten (Holzberg 2006, 30). Kam bei Vergil ein intertextuelles Verfahren aus ästhetischem Kalkül zur Anwendung, so ist das von Broch erst recht anzunehmen, denn die dichterische Freiheit Brochs besteht sowohl im intertextuellen Verweis als auch im poetologischen Diskurs, der durch die Zitatstruktur seines Textes angestoßen wird.

Ein Beispiel für dieses zugleich intertextuelle und poetologische Spiel bietet die 1. Ekloge Vergils, die mehrmals in Brochs Roman zitiert wird, das erste Mal im Gespräch mit den Freunden Lucius Varius Rufus und Plotius Tucca. Das ist kein Zufall. Dieses Gespräch nimmt in Brochs Roman eine wichtige Rolle ein, denn hier verteidigt Vergil nicht nur den Entschluss, die *Aeneis* zu verbrennen, sondern hört – so will es Broch – Lucius die Abschiedssentenz des Meliboeus aus der 1. Ekloge sagen, die sowohl auf das kommende Exil als auch auf den baldigen Tod Vergils hinweist – zentrale Themen Brochs in dieser Phase seines Schaffens, da er sich selbst im Exil befand und den Tod allein schon durch den Krieg gegen Nazi-Deutschland ständig vor Augen hatte. „Nie mehr singe ich Lieder, und nicht mehr bin ich euer Hüter!“ (KW 4, 237), weiß Lucius mit Verweis auf Vergils Werk, doch besteht er darauf, dass der sterbenskranke Dichter die nachfolgende Generation nicht wird abschütteln können. Für Broch ist klar, dass der Erkenntnisgewinn durch Literatur begrenzt, dass gesellschaftlicher Wandel durch andere Formen des Schreibens, durch politisches Engagement und demokratische Entscheidungsfindung zu bewerkstelligen ist; doch weiß er auch darum, dass sein Werk andere zum Schreiben animieren, dass seine Texte in anderen zitiert werden würden. Vergil – sagt Lucius, und durch ihn Broch – habe mit den Eklogen den Jungen den Weg gewiesen, habe „den Weg zur Idylle, den Weg zum Bukolischen, den Weg zu Theokritos“ vorgezeichnet und werde ihnen „auf neuen Wegen vorangehen“ (KW 4, 237).

Die Spur führt also in chronologischer Folge über Homer und Theokrit zu Vergil und weiter zu Broch. Wer ihr folgt, dem öffnet sich der Blick auf jene Fragen, die sich der fiktive Vergil in Brochs Roman stellt: Was bewirkt Literatur? Mit welcher Absicht und zu wessen Nutzen wird sie geschrieben und gelesen? Welcher Art sind die Erkenntnisse, die sich durch sie erschließen? In welchem Verhältnis steht sie

zum Tod? Über das eigene Schaffen, besonders aber über die gesellschaftliche Rolle von Literatur Rechenschaft abzulegen, mag die Absicht von *Der Tod des Vergil* gewesen sein. Das Ergebnis ist jedoch mehr als nur eine persönliche Abrechnung, denn Broch schafft eine ästhetische Form, die der Darstellung des Zweifels dient und notwendig an ihren Rändern zerfasert, sobald der fiktive Kosmos des Dargestellten in einen anderen übergeht. In derartigen Übergangsmomenten verschiebt die literarische Form ihren eigenen fiktiven Bezugsrahmen auf andere, benachbarte, nicht weniger bedeutsame fiktive Sphären und vollzieht durch diese ständige Verschiebung genau jene Bewegung nach, die das fiktive Erzähler-Ich Brochs in Richtung auf den Tod durchführt. Das Lebensende erscheint dann wie das Ausblenden eines Textes zugunsten eines anderen, „wenn eine Welt unter dem Druck einer anderen, die genauso fiktional ist, ihre festen Konturen verliert und durchlässig wird“ (Geulen 2019, 57).

4 Einwände: Dichterverehrung vs. Metafiktionalität

Dagegen ließe sich der Einwand vorbringen, Broch habe es fern gelegen, elaborierte literaturtheoretische Modelle wie das der Intertextualität, der poetologischen Selbstexplikation und der Metafiktionalität für sich in Anspruch zu nehmen. In Vergil habe er schlichtweg einen Vermittler gesehen, der zu seiner Zeit die Wunden eines in sich zerrissenen Römischen Reichs heilen können und daher als Vorbild für die Gegenwart tauglich war, die Zeit also, in der Broch sich Anfang der 1930er Jahre erstmals mit dem Dichter beschäftigte. Für einen solchen Einwand spricht der von Lützeler schon früh skizzierte kulturgeschichtliche Hintergrund, der Broch dazu bewogen hat, sich Vergil zuzuwenden: „Aus Anlaß des zweitausendsten Geburtstages erschien 1930 eine Vielzahl von Monographien über Vergil. Eines dieser Werke, das 1931 publizierte Buch *Vergil – Vater des Abendlands* von Theodor Haecker, hatte Broch gelesen“ (Lützeler 1986, 213; ausführlich 2016, 85–106). Auch sonst teilte Haecker Überzeugungen, die Brochs Analyse einer prekären, vom Werteverlust gekennzeichneten gesellschaftlichen Situation entsprachen. Haecker beschrieb Vergil als eine Persönlichkeit, die das Römische Reich aus einer Religionskrise herausführte, es nach den Wirren des Bürgerkriegs einte, den Menschen Hoffnung gab und das Wesen des Christentums vorausdeutete (Lützeler 2021, 149).

Broch, wäre leicht anzunehmen, sei es in der Tat um „ein mythisches Ahnen göttlicher Heilsgeschichte“ gegangen, das Haecker Vergil nachsagte (Haecker 1931, 129). Broch hat sich in ähnlicher Weise in einem Brief an Aldous Huxley am 10. Mai 1945 geäußert, als er Vergil zugestand, ein „Vor-Prophet“ gewesen zu sein, der

notwendig war, „damit der Prophet komme“ (KW 13/2, 455). Die berühmte 4. Ekloge Vergils steht für jenes kommende Zeitalter ein, das von Vergil das „goldene“ genannt wurde. Das „Kommende“, sagt Broch über das von ihm selbst entworfene Vergil-Bild, sei „der einzige Trost, den Vergil [...] in seiner Verzweiflung über die Unzulänglichkeit und die menschliche Unwürdigkeit seines Dichterberufes zu finden vermag“; ihm werde klar, „daß der Kunst und nur der Kunst die Gabe verliehen ist, das Noch-Unaussprechbare und doch schon Vorhandene erahnen zu lassen“ (KW 13/2, 455). Darauf beziehe sich das „Noch nicht und doch schon“ des Knaben Lysanias, der dem Knaben in Vergils 4. Ekloge nachempfunden sei – ein Kind, das Frieden und Erlösung verspricht. Vergil spricht desgleichen vom Knaben, „mit dem die eisernen Menschen/Enden, und allen Welten ein goldenes Alter erblühet“ (Vergil 1932, 37). Broch begnügt sich mit einer Anspielung, als sich Augustus an Vergil gewandt äußert: „Ich erinnere mich deiner Ekloge, in der du von des Äons Herrlichkeit als Erfüllung dieser Zeit gesprochen hast“ (KW 4, 316). Sein Selbstkommentar stellt klar, dass er Vergil, in Einklang mit weiten Teilen der Forschung der damaligen Zeit und im Sinne Haeckers, als den „magisch ahnenden Kündler des Christentums“ (KW 4, 467) erachtete.

An der Berechtigung des oben genannten Einwandes – Broch sei es nicht etwa um intertextuelle und poetologische Verankerung seines Romans gegangen, sondern um weltanschauliche Themen – besteht daher kaum ein Zweifel. Die Beschränkung auf den prophetischen Aspekt der 4. Ekloge, der Vergils Ruhm als Visionär begründete, beantwortet jedoch die Frage nach dem Grund für die durchgehende und alle zehn Eklogen umfassende Zitierfreudigkeit Brochs nur unzureichend. Denn erst durch die Verbindung des prophetischen Charakters der vierten mit dem selbstreflexiven Potenzial aller zehn Eklogen kommt das für *Der Tod des Vergil* wichtige Strukturprinzip zur Geltung. Und zwar folgendermaßen: Wenn der bloße Hinweis auf Metafiktionalität, zu der die literarische Selbstreflexivität in Brochs Roman zählt, nicht nur „den (vermeintlichen) Durchblick der Rezipienten“ prämiert (Geulen 2019, 57), wenn also für den Grund derartiger Formprinzipien eine Antwort gefunden werden soll, dann kann sie nicht am Wesen der Literatur vorbeikommen. Denn wenn Literatur auf sich selbst, auf ihre Verfahrensweisen und theoretischen Voraussetzungen hinweist, geht es immer auch um die Frage nach der Natur des Denkens, nach den Möglichkeiten und Grenzen der Sprache und nach dem Wissen, das Sprache erzeugt. Damit ist der Bogen zu Hermann Broch gespannt, dem es besonders in *Der Tod des Vergil* um genau diese Möglichkeiten der Erkenntnisgewinnung durch eine ästhetische Sprache geht – eine Sprache, die nicht nur logischen, sondern auch emotionalen Zugängen gegenüber offensteht und Aussagen über die menschliche Natur erlaubt.

5 Et in Arcadia ego

Brochs für *Der Tod des Vergil* veranschlagte „Methode“ des „lyrischen Kommentars“ (KW 4, 471) hat also zweierlei Bezugspunkte. Während sich der „Kommentar“ auf Dichtungsreflexion bezieht, deutet das Attribut „lyrisch“ auf den seit dem 18. Jahrhundert zunehmend vom Roman absorbierten Resonanzraum der Idylle hin, ‚ausgewählten‘ Gedichten oder ‚Bildchen‘ also. Die „Verwendung lyrischer Bilder“, so ergänzt Broch passend, „und ihrer immer deutlicher werdenden Verspiegelungen setzt die Aufdeckung aller Schichten der Seele voraus, von ihrem dunkel geheimnisvollen Ursprung bis hinauf zu den Sphären des rein abstrakten Denkens“ (KW 4, 471). In der Verbindung von „Verspiegelungen“ und „Seelenschichten“ dient das „Bild“ letztendlich dem „höchsten geistigen Ziele des Menschen“, nämlich der Aufdeckung seines „kaum erahnbaren tiefsten Wesensgrund[es]“ (KW 4, 471). Die „Verwendung lyrischer Bilder“, die Broch in enger Anlehnung an Platons ‚Höhlengleichnis‘ aus der *Politeia* (Siebtes Buch, 514a-518b) als Verbindung von Abbild und Urbild begreift, dient also der Erkenntnisfindung. Die Gattung Idylle erinnert an diesen Zusammenhang, denn *εἰδύλλιον* (*eidýllion*) ist die Diminutivform vom griechischen *εἶδος* (*eidos* = Gestalt, Wesen, Idee) (Anderle 1962, 457). Wer nach dem Eidos fragt – der Idee, dem Wesen, oder der Gestalt –, kann den Logos, den Begriff, auf dem die menschliche Vernunft fußt, nicht unberücksichtigt lassen. Auf ihrer Verbindung beruht die Erkenntnisfähigkeit des sprachlichen Kunstwerks.

Entsprechend erkundet die Eidos und Logos verbindende Idylle die Möglichkeiten dichterischen Sprechens. Der in ihr dargestellte Rückzug aus der kulturellen Sphäre geschieht nur gerade so weit, als in einem paradiesischen Urzustand, dem friedvollen *locus amoenus*, Dichtungsreflexion als *Dichtung* möglich ist. Auch der Tod als das radikal Andere des Sprechens verwandelt sich in der Idylle in Gesang wie im Klagelied der 5. Ekloge Vergils. Darin willigen zwei Hirten in einen Gesangswettstreit ein. Mopsus, der jüngere, preist Daphnis, den ersten Sänger und Hirten, dessen Tod Menschen und Tiere, ja selbst „die öden Berge und Wälder“ habe weinen lassen und sogar den Hirtengott Pales sowie Apollo gezwungen, die verödeten Felder zu verlassen (Vergil 1932, 45). Dem Daphnis sei daher ein Grabhügel zu errichten und dieser mit einer Inschrift zu versehen: „Daphnis bin ich, mein Ruhm reicht bis zu den ewigen Sternen,/Hüter der schönen Tiere im Haine, und selber noch schöner“ (Vergil 1932, 45). Menalcas antwortet mit einem Lied, das vom elegischen Duktus in einen hymnischen übergeht und in dem sich die Apotheose des Daphnis vollzieht:

Nimmer lauert der Wolf auf die Herde, kein Garn ist den Hirschen
Tückisch gestellt, denn den Frieden liebt der gütige Daphnis.
Ihren Jubel schon lassen erschallen empor zu den Sternen

Waldige Berge, die Felsen lassen erbrausen die Weise,
Alle die Büsche: „Ein Gott ist er, ein Gott, o Menalcas!“ (Vergil 1932, 47)

Der Tod des Daphnis steht im Zeichen des antiken *vanitas*-Gedankens und ist eines der zentralen Themen der Idyllik. Seit der Renaissance und dann besonders im Barock fand dieser Gedanke im Memento mori unter dem Motto ‚Et in Arcadia ego‘ große Aufmerksamkeit, wie Giovanni Francesco Barbieri, genannt Guercino, und Nicolas Poussin belegen.⁵ Zwar behauptete sich Daphnis in Konkurrenz zu den Göttern in seinem Metier, doch wirkt das Versprechen auf Erlösung, das mit seiner Apotheose gegeben ist, vor allem im Gesang der Hirten nach, die zugestehen, an den Meister nicht heranzureichen. Durch den Tod des Daphnis ist klar, dass die Kunst, mit den Göttern von Angesicht zu Angesicht zu kommunizieren, der Vergangenheit angehört, dass aller Gesang lediglich noch zur Verständigung unter Sterblichen und zur Anrufung höherer Instanzen taugt, ohne auf eine Antwort rechnen zu können. In dieser existenziellen Ausgangslage, in der sich das dichterische Wort im Angesicht des Todes zu behaupten hat, stellt sich notwendig die Frage nach dem Sinn des Singens. Wurde das in der bildenden Kunst eingeführte Motto ‚Et in Arcadia ego‘ unmittelbar zum Tod in Bezug gesetzt, wie Erwin Panofsky in einer einflussreichen Studie nachwies (1975 [1955]), so führt Reinhard Brandt das Todes-Thema auf die dichterische Selbstreflexion im Werk Vergils zurück. Ihrer allegorischen Bedeutung nach verweise ‚Arkadien‘ auf das erschaffene Werk, denn Vergil „wendet das Todesmotiv zugleich in sein Gegenteil, das unsterbliche Leben dieser bukolischen Dichtung“ (Brandt 2006, 34).

Daphnis ist nicht der einzige Repräsentant der Dichtungsreflexion in Vergils Werk. Eine zweite, für die Bukolik wichtige Figur ist der Gott Orpheus, Sohn des Apollo und der Muse Kalliope. Aus der griechischen Mythologie ist Orpheus vor allem aufgrund seiner Reise in die Unterwelt bekannt. Als Orpheus die Schatten des Hades mit seinem Gesang bezaubert und seine Geliebte ans Licht führt, bricht er ein ihm auferlegtes Tabu und sieht sich nach ihr um, woraufhin sie sich selbst in einen Schemen verwandelt und unerreichbar für ihn bleibt. Einerlei, ob aus übergroßer Liebe oder wegen bohrender Zweifel, Orpheus erfährt sowohl die Macht als auch die Grenzen des Singens. Dies wiederum scheint Broch fasziniert zu haben, trifft sich doch das Interesse Vergils an Orpheus mit seinen eigenen Absichten nach einer Grenzverschiebung des Dichtens in Richtung auf den Tod.

⁵ Guercino schuf sein *Et in Arcadia Ego* benanntes Gemälde zwischen 1616 und 1620, Poussin steuerte mit zwei Fassungen von *Die arkadischen Hirten* (1. Fassung 1630, 2. Fassung 1638–1642) seinen Teil zur bukolischen Tradition bei. Die erste bildliche Darstellung ist aus einem Druck bekannt, der die Übersetzung von Vergils Eklogen durch Sebastian Brant aus dem Jahr 1502 enthält.

6 Heimat

Um Brochs literarisches Verfahren in Hinblick auf Vergils *Bucolica* zu verstehen, ist ein Blick auf die teils recht komplexen Verweisstrukturen in *Der Tod des Vergils* nötig. „Kein Wolf sinnt darauf, dem Schaf nachzustellen“ heißt es bei Broch mit Bezug auf den Gesang des Daphnis wie in ähnlicher Weise bei Vergil („Nimmer lauert der Wolf auf die Herde“). Broch greift diese Stelle mehrmals auf. Sein fiktiver Vergil gelangt an einen Punkt, an dem sich die Erinnerung an Plotia, seine nur durch wenige Zeugnisse historisch belegte Geliebte, zu einer bukolischen Szenerie erweitert:

Friedlich war es Plotia zu lieben, friedlich war die Nähe ihrer Fraulichkeit, friedlich war es, den Blick durch das Gezweige zu schicken, dorthin zu den waldumsäumten Feldern und zu den Blumenhainen, in denen kein Wolf den Herden auflauert, kein Garn dem Hirsch gestellt ist, in denen Pan und Hirte, Nymphe und Dryade beschwingt von fröhlicher Freude sich ergötzen ... (KW 4, 282).

Sueton nennt in seiner Vergil-Vita eine Plotia Hieria, die von hoher Bildung war und mit der Vergil, wie es von anderer Seite in einem Kommentar aus dem 4. Jahrhundert heißt, Ehebruch begangen haben soll (Holzberg 2006, 17). Nicht wenige der spätrömischen und frühmittelalterlichen Vergil-Kommentatoren glaubten, codierte Hinweise auf die Biografie des Dichters in seinen Eklogen finden zu können. Demnach sei der Hirte Tityrus, der schon in der 1. und dann wieder in der 3. Ekloge Vergils auftritt, als Alter Ego Vergils zu erachten. Der Name kehrt in der 8. Ekloge wieder, als ihn ein anderer Hirte wie nebenbei erwähnt und hierbei auch das Bild vom Wolf und den Schafen bemüht. Der zutiefst liebeskranke Damon nutzt das Andenken an den weithin geschätzten Tityrus, der als einer der prominentesten unter den bukolischen Sängern galt (was zu der Annahme beitrug, bei Tityrus handele es sich um ein Selbstporträt Vergils). Allerdings spricht Damon in ironischer Verkehrung, weil er im Begriff steht, seinen eigenen Gesang und schließlich das Singen selbst zu verspotten. Nichts, auch nicht die eloquenteste und ergreifendste Klage über den Verlust der Geliebten, die sich in die Arme eines anderen begeben habe, könne etwas gegen die Macht und Grausamkeit Amors ausrichten. Damon verlangt daher Unmögliches. Orpheus, der Gott des Gesangs, möge seine herausragende Stellung mit einem Hirten tauschen, Tityrus nämlich, der damit zum Lehrer seines Lehrers würde: „Nunmehr sei es der Wolf, der flieht vor den Schafen, und harte/Eiche trage die goldenen Äpfel, der Erle entblühte/Strahlend Narzisse, die Rinde des Sumpfschrauchs schwitze den Bernstein,/Käuzchen nehm' mit dem Schwan es auf, und Tityrus sei Orpheus [...]“ (Vergil 1932, 65). Damon weiß, dass kein Klagen, kein Singen hilft, da nur der Tod ihn von seinen Qualen erlösen kann. Sein

Selbstopfer inmitten des „Chaos der Sintflut“ ist „ein letztes Geschenk an die Ungetreue“ (Albrecht 2019, 32):

Mag das Meer nun verschlingen die Erde. Lebt wohl, meine Wälder!
 Jäh kopfüber vom Gipfel des ragenden Bergs in die Wogen
 Stürz ich mich; als letztes Geschenk empfangen mein Leben!
 Laß, ach laß, meine Flöte, das Spielen, lasse die Lieder! (Vergil 1932, 66–67)

Wie Damon den Sänger Tityrus, hinter dem sich, wie viele glaubten, Vergil selbst verbarg, und den Gott Orpheus aufruft, um die Bedeutung und Funktion des Gesangs zu illustrieren, so zitiert Broch wiederum Vergil. Dessen 8. Ekloge beschreibt das Ende des Gesangs, jedoch in Form eines ironischen Klagelieds, das dieses Ende eben nur als Gesang zeigt und daher gerade nicht vollzieht, was es ankündigt. Broch lotet seinerseits in *Der Tod des Vergil* die Möglichkeiten des Dichtens als „Unkunst“ aus (KW 4, 135) – und zwar als Kunst.

Zu den selbstreflexiven Passagen von Brochs fiktivem Vergil zählt auch der besagte Dialog mit Plotia. Darin ist, wie in Vergils 5. und 8. Ekloge, von Wolf und Schaf, von der Umkehrung der Perspektive und schließlich von Orpheus die Rede. Ganz im Sinne des Orpheus-Mythos vermengen sich hier Tod und Poesie. Im Zwiegespräch am Todeslager Vergils gibt sich Plotia schließlich als Muse zu erkennen, die, wie sie sagt, „das Ungesungene“ hört (auch Eurydikēs Mutter ist eine Muse), das also, was im Werden begriffen ist, das Imaginäre. Vergil antwortet auf ihre Enthüllung, indem er die Themen der 8. Ekloge aufgreift, verstärkt und die Liebesqual des Sängers ins Metaphysische steigert: „Oh Plotia, vermagst du das Verzweifelte zu hören? Verzweiflung ist das Ungesungene und Ungetane, ein bloßes Suchen ohne Hoffnung, ohne Ziel, und der Gesang ist nichts als seine Vergeblichkeit“ (KW 4, 278). Ihre Antwort ist von dialektischer Weisheit: Nur durch das Leiden an der Existenz sei die Voraussetzung dichterischen Schaffens gegeben, nur durch Verzweiflung sei ästhetische Erfahrung überhaupt erst möglich. Der sterbende Vergil in Brochs Roman vermutet daher, die Muse Plotia sei „die Form, die ich wurde“ (KW 4, 278), ein Dichter nämlich, der in seine Werke einging (daher „Form“ geworden ist), sich dabei der Unterstützung seiner Muse sicher sein kann. Plotia verkörpert sodann das Prinzip dichterischer Imagination, die Broch zugleich als den arkadischen Vorstellungsraum der Idylle wahrnimmt. Idyllik ist für ihn folglich jener Anteil des Schreibens, in dem der sterbende Dichter ein Zuhause findet, jener „Ort“ nämlich, der „allen in die Kindheit schien und worin noch niemand war: Heimat“ (Bloch 1993, 1628).⁶ Plotia ist notwendig ein Teil dieses inneren *locus*

⁶ Broch war mit Ernst Bloch befreundet, traf ihn des Öfteren im amerikanischen Exil und bot seine Hilfe bei der Verlagssuche für *Das Prinzip Hoffnung* an, für das er auch ein Verlagsgutachten

amoenus, weiß der sterbende Dichter daher in einem Moment großer Klarheit: „Heimat, unauffindbare Heimat, du bist sie“ (KW 4, 278). In *Der Tod des Vergil* stellt Idyllik eine solche innere Heimat dar, einen Ort, an dem der Dichter sich selbst und seinem Werk gegenüber Rechenschaft ablegt, gerade auch im Angesicht des Todes.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Michael von. *Vergil. Bucolica – Georgica – Aeneis. Eine Einführung*. Heidelberg: Winter, ³2019.
- Anderle, Martin. „Das gefährdete Idyll (Hölderlin, Trakl, Celan)“. *The German Quarterly* 35.4: 455–463.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung. Werkausgabe*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ⁴1993.
- Böschstein-Schäfer, Renate. *Idylle*. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage. Stuttgart: Metzler, 1977.
- Brandt, Reinhard. *Arkadien in Kunst, Philosophie und Dichtung*. Freiburg im Breisgau und Berlin: Rombach, ³2006.
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe in 13 Bänden*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Garber, Klaus. „Idylle und Revolution. Zum Abschluß einer zweitausendjährigen Gattungstradition im Zeitalter der Aufklärung“. *Literatur und Kultur im Deutschland der frühen Neuzeit. Gesammelte Studien*. Paderborn: Fink, 2017. 485–511.
- Geulen, Eva. „H. P. Lovecraft: Seine Welten und ihre Fans“. *Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 844: 57–65.
- Haecker, Theodor. *Vergil – Vater des Abendlandes*. München: Kösel, 1931.
- Heizmann, Jürgen. „Der Tod des Vergil“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützeler. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 167–197.
- Heizmann, Jürgen. *Antike und Moderne in Hermann Brochs „Tod des Vergil“*. *Über Dichtung und Wissenschaft, Utopie und Ideologie*. Tübingen: Narr, 1997.
- Heller, Jakob. *Masken der Natur. Zur Transformation des Hirtengedichts im 18. Jahrhundert*. Paderborn: Fink, 2018.
- Holzberg, Niklas. *Vergil. Der Dichter und sein Werk*. München: C. H. Beck, 2006.
- Iser, Wolfgang. *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2021.
- Lützeler, Paul Michael. „„anima naturaliter christiana“: Theodor Haeckers *Vergil. Vater des Abendlandes* und Hermann Brochs *Der Tod des Vergil*“. *Hermann Brochs Vergil-Roman: literarischer Intertext und kulturelle Konstellation*. Hg. Elena Agazzi, Guglielmo Gabbiadini und Paul Michael Lützeler. Tübingen: Stauffenburg, 2016. 85–105.
- Lützeler, Paul Michael. „Literatur und Politik“. *Brochs theoretisches Werk*. Hg. Paul Michael Lützeler und Michael Kessler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. 195–209.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch. Eine Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ²1986.

schrrieb; vgl. Lützeler (1986, 314–315). Die Entstehungszeit von Blochs Werk überschneidet sich mit Brochs *Der Tod des Vergil*.

- Lützeler, Paul Michael. *Materialien zu Hermann Brochs „Der Tod des Vergil“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Panofsky, Erwin. „Et in Arcadia ego. Poussin und die Tradition des Elegischen“. *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*. Köln: DuMont, 1975 [1955]. 351–377.
- Schiller, Friedrich. „Über naive und sentimentalische Dichtung“. *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Bd. 8. *Theoretische Schriften*. Hg. Rolf-Peter Janz unter Mitarbeit von Hans Richard Brittnacher, Gerd Kleiner und Fabian Störmer. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992. 706–810.
- Schmidt, Ernst A. *Poetische Reflexion. Vergils Bukolik*. München: Fink, 1972.
- Vergil. *Hirtengedichte*. Lateinisch und Deutsch von Theodor Haecker. Leipzig: Hegner, 1932.



Anthropologie und politische Theorie

Elena Agazzi

Brochs „Menschenrecht und Irdisch-Absolutes“ in anthropologisch-politischer Perspektive

1 Ein Gedicht für eine Epoche tiefgreifender Veränderungen

Innerhalb von Brochs eher geringer, aber faszinierender lyrischer Produktion gibt es ein Gedicht aus dem Jahr 1948, dessen Verse in einer Phase seines Lebens und intellektuellen Wirkens entstanden sind, in welcher der Autor das poetisch-literarische Schaffen, dessen Gipfel die Veröffentlichung von *Der Tod des Vergil* war, schon hinter sich gelassen hatte. Er betrachtete nämlich den Roman als unzureichend, um zur Sensibilisierung für internationale politisch-militärische Spannungen beizutragen. Die im Kern des Werks, der Novelle *Die Heimkehr des Vergil* (1937), enthaltene unbestrittene Friedensbotschaft, dass „Vergil [...] ihm dabei zum Exempel des existentiellen Künstlers, metaphysischen Religionssuchers und politischen Friedenspoeten [wird]“ (Wohlleben 2018, 122) – stellte für ihn ein Leuchtfeuer bei der Fahrt in den noch stürmischen Wassern seiner letzten Lebensjahre dar. Der IV. Teil der *Heimkehr* bildet die Kulisse, die den Horizont der Poesie inspiriert, in der die Stille dominiert und Vergil sich lauschend der Gemeinde der Seelen, „die nicht mehr Masse ist“, anvertraut (Broch 1976, 22). Das hier besprochene Gedicht, das mit „Der Schnitt im Irdischen – nochmals“ beginnt, verzögert die Zäsur zwischen der dominanten literarischen Erfahrung in Broch und seiner Überzeugung, dass man unweigerlich die Mittel der Politik gebrauchen muss, um die Menschheit im Kampf gegen Ungerechtigkeiten und Verbrechen zu unterstützen. Diese Überzeugung begleitete ihn schon ab der Hälfte der 1930er Jahre bei seiner Suche nach Frieden auf der Welt mit seinem Projekt der *Völkerbund-Resolution* (1937). Zehn Jahre später bringt Broch aber den Gedanken zum Ausdruck, dass es notwendig sei, das eigene Bestreben auf eine Form der ‚Selbsterziehung‘ zu konzentrieren, nämlich mit einem ‚Tun‘, dem „die Menschheit sich heute, nicht morgen zu unterwerfen hat, wenn dem Grauen ein Ende gesetzt werden soll“ (KW 13/3, 202), wie er am 12. Dezember 1947 an Herbert Zand schrieb.¹ Das ist an sich schon die

¹ Im Brief, den Broch am 12. Dezember 1947 an Herbert Zand sandte, erklärt er auch, sich voll und ganz dem Projekt der Massenwahntheorie widmen zu wollen: „Alles Gerede von der Notwendigkeit

Verkündigung eines Engagements für den Frieden. Der Broch'sche Begriff vom ‚Tun‘ ist stark an seine kognitiv-wissenschaftliche Perspektive und ein auf den Zweck ausgerichtetes Wirken gebunden. Das ‚Handeln‘ im Sinn von Arendt² basiert hingegen auf der sozialen Interaktion und Kooperation der Individuen. Zu den Unterschieden ihrer Begriffe entsteht eine briefliche Debatte zwischen den beiden Autoren, die sich auf die Ergebnisse der zwischen 1939 und 1945 entwickelten *Massenwahntheorie* bezieht. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, eine Anmerkung von Arendt in ihrem Tagebuch von 1950 in Betracht zu ziehen, in der sie schreibt:

Wenn das „ipsa cogitatio spirat ignem amoris“ wahr wäre, wäre vieles gut – heisst, könnte man in Frieden sterben. Die Identifizierung von Handeln und Herstellen hat sich so verfestigt, weil das Handeln Gottes als Schöpfung im Grunde auch nach dem Modell des Herstellens vorgestellt wird. Das Nichts in dem „ex nihilo creare“ ist nur eine Art vergöttlichte Substanz. Kant versuchte dem abzuhelfen durch den Begriff des „*intuitus originarius*“. (Arendt 2016, 10)³

politischer Kunst, kommunistischer oder sonstwelcher, ist leeres Gefasel. Es gibt bloß entweder Kunst oder gar keine. In diesem Entweder-Oder habe ich mich fürs Schweigen entschieden. D. h. ich habe – und glauben Sie mir, daß das nicht leicht war und ist – mich zum Verzicht auf die Kunst entschlossen und lebe ausschließlich meiner wissenschaftlichen (massenpsychologischen) Arbeit, weil ich meine, daß ich damit etwas Notwendiges leisten kann, d. h. etwas zur Klärung der politischen Ideologie werde beitragen können“ (KW 13/3, 202 [Brief Nr. 587]). Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützel herausgegebenen Kommentierten Werkausgabe zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

2 „So wenig wie Denken und Erkennen dasselbe sind, so wenig sind es Handeln und Tun. Wie das Erkennen im Unterschied zum Denken ein Erkenntnisziel und eine Erkenntnisaufgabe hat, so hat das Tun bestimmte Zwecke und muß sich zu ihrer Erreichung nach bestimmten Maßstäben richten, während das Handeln umgekehrt immer dann vor sich geht, wo Menschen überhaupt zusammen sind, auch wenn es nichts zu erreichen gibt; die Zweck-Mittel-Kategorie, an die alles Tun und alles Herstellen notwendigerweise gebunden sind, erweist sich für das Handeln als stets ruinös“ (Arendt 1955, 39).

3 Dat. Juli 1950. Zu Kants Begriff ‚*intuitus originarius*‘ siehe Kant (1968 [1904/1911], 72–73): „Es ist nicht nöthig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, eben darum weil sie abgeleitet (*intuitus derivatus*), nicht ursprünglich (*intuitus originarius*), mithin nicht intellectuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objecte bestimmt) abhängigen Wesen zukommen scheint; wiewohl die letztere Bemerkung zu unserer ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweisgrund gezählt werden muß“.

Im Übrigen sind gerade ab Kant und seiner Schrift *Was ist Aufklärung?* (1784) viele Missverständnisse entstanden aufgrund einer gänzlich philosophischen Neuinterpretation der historischen Errungenschaften der Aufklärung

dialektischer und Hegelscher Prägung, die die Aufklärung teleologisch als Hauptursache von der Französischen Revolution interpretiert hat, und damit auch des Terrors, von dem grausamsten und entfremdenden Individualismus in seiner marxistischen Variante, von der offenen Krise der Moderne, die, den letzten großen Anhängern dieses Paradigmas wie Adorno und Horkheimer zufolge, sogar in den Ursprung der Verbrechen von Totalitarismus und dem Holocaust mündete. (Ferrone 2014, 509)

Diese Überzeugung klingt auch in den Worten Brochs an, in dem der „Vorbemerkung“ folgenden Abschnitt des hier behandelten Textes, d. h. in Teil A. *Anarchie und Versklavung. I. Das Irdisch-Absolute*, wenn er schreibt:

Der Mythos vom goldenen Zeitalter, der Mythos vom verlorenen Paradies, das wiederzugewinnen es gilt, läuft bis zur Aufklärung, läuft bis Rousseau und Marx, und es ist der Mythos des schlechten Gewissens; der Mensch weiß, wie schlecht er sich benommen hat und vor allem wie grundschlecht die von ihm geführte Politik gewesen ist. (KW 12, 458)

Das schon genannte Gedicht aus dem Jahr 1948 betrachte ich als poetische Vorbereitung oder als Form der poetischen Begleitung von dem künftigen vierten Kapitel der *Massenwahntheorie: Rechtsprechung und neuer Menschentyp. Menschenrecht und Irdisch-Absolutes*, auch wenn es der kürzlich verstorbenen Mutter von Hannah Arendt, Martha Arendt, geb. Cohen, zugehört war und der Freundin am 5. August 1948 aus dem Princeton Hospital zugeschickt wurde, wo Broch mit einem Hüftbruch eingeliefert war. Es wurde schon zuvor ausgearbeitet und ist damit nur zufällig ein Gelegenheitsgedicht, was Broch klar zu Beginn seines Briefes an Arendt ausführt:

Hannah, liebe, gute,
gerade hatte ich das beiliegende Gedicht abgeschrieben, als Ihr Brief eintraf. Das Literarische der Reaktion auf Ihren Schmerz hat mich zögern gemacht: dieses endgültige Abschneiden der physisch-seelischen Verbindung mit dem Einst packt einen in Schichten, vor denen es eigentlich bloß Schweigen gibt. Und es schaut auch nur literarisch aus, wenn ich Ihnen das Gedicht, richtiger das Gedicht-Stück nun doch schicke, *denn es wurde nicht eigens für Sie erzeugt: seitdem ich hier im Spital bin, plage ich mich mit einem großen Gedicht herum*, das ich wahrscheinlich überhaupt nicht zustandebringen werde, einfach weil ich mir damit eine zu weit gespannte Aufgabe zugemutet habe, und daß ich es nicht zustandebringe, sehen Sie auch daraus, daß ich von meinen Böcklin-Phantasien (– oder ist es gar Stuck? –) nicht wegkomme. (Arendt und Broch 1996, 71 [Hervorhebungen E.A.]⁴)

⁴ Diese Reflexion zeigt eine Anspielung auf Böcklins Gemälde *Die Toteninsel* (1880–1886, in fünf Versionen) und erinnert an einige visionäre Bilder am Ende von *Der Tod des Vergil*, die sich auf die

Wie können wir also diesen ursprünglichen Versen des Gedichts *Der Schnitt im Irdischen* einen Sinn geben, vor ihrer späteren Veränderung, um in den Roman *Die Schuldlosen* (1950), Untertitel *Stimmen 1933*, einzufließen, und sich zweifelsfrei mit einem größeren Gedicht zu verbinden, der politisch-juristischen Abhandlung über das ‚Irdisch-Absolute‘, die wenig später im Briefwechsel mit Arendt (Arendt und Broch 1996, 73) kommentiert wird? Ich muss mich hierbei auf eine Betrachtung von Doren Wohlleben bezüglich der impliziten Bedeutung der *Stimmen 1933* beziehen, um das von Broch am 21. Februar 1949 gegenüber Arendt dargelegte Programm kommentieren zu können. Broch benutzt dabei ein Wort, das er nicht häufig verwendet, nämlich ‚Anthropologie‘, welches die Grundlage der Schrift *Menschenrecht und Irdisch-Absolutes* sein sollte, die später in die *Massenwahntheorie* eingebunden wurde. So also Wohlleben:

Die ‚Erkenntnis‘, die mit dem ‚Anstand‘ einhergehen muss, also zugleich eine ethische Lebenshaltung meint, wird, wie schon in der *Parabel von der Stimme*, mit dem ‚Geschenk der Gleichzeitigkeit‘ [...] assoziiert. Es gelingt hier ein utopisches, allerdings jenseitsorientiertes Hoffnungsszenario, das bei den *Schlafwandlern* noch ausblieb [...]. (Wohlleben 2016, 207 [Hervorhebungen E.A.]

Die erste Strophe des Gedichts lautet: „Der Schnitt im Irdischen – nochmals. Steil fällt das Ufer zum Meer,/zerschnitten sind die Landschaften, und über den Horizonten draußen/liegt der Nebel der Verwandlung“ (Arendt und Broch 1996, 72), und setzt mit der ersten Verszeile der zweiten Strophe in dieser Weise fort: „Denn zum Maß des Menschen sind die Dinge geworden“ (d. h. der Mensch hat begonnen, sich nur an dem zu messen, was er besitzt, und nicht an dem, was er ist). Der ersten Strophe kann man einen hypothesierenden Wert zuweisen. Dieser drückt sich in der Vorstellung aus, dass der Mensch dank der Substitution der Kunst und Poesie mit der Erkenntnis es vermag, den Nebel zu zerreißen und sich einer Verwandlung⁵ anzuvertrauen. Hierbei wagt er sich ins Unbekannte, in dem er die Präsenz des Todes spürt, der das vitalistische Streben, die Dinge zu beherrschen, mindert, und sucht jene transzendente Verlässlichkeit, die ihn mit dem Wertzerfall verlassen zu haben scheint. Der ‚Schnitt im Irdischen‘ ist auch die Barbarei gegen das menschliche Leben, die sich durch die Reduzierung des Menschen zum Nicht-Menschen oder sogar zum Untertier zeigt. Ein affirmativer Wert drückt sich dagegen

letzten Lebensstunden des lateinischen Dichters beziehen; vgl. Lützel (2009, 20–21 und 2011, 130–131).

⁵ Bei dieser Idee der Verwandlung hallt auch die Reflexion von Broch in Punkt C wider, d. h. in *Politische Erwägungen, der Vorschlag zur Gründung eines Forschungsinstitutes für politische Psychologie und zum Studium von Massenwahrscheinungen* (1939): „Humanität verlangt Evolucionismus“ (KW 12, 41).

mit den Worten aus, „und/das Gestern entflieht eh' noch die Barke des Todes/es aufnimmt“, welche die Überlegung der zuletzt genannten Verszeile ergänzen. Diese affirmative Einstellung könnte in der Tatsache begründet liegen, dass der Mensch die Vergangenheit als Ur-Dimension seines Wesens zusammen mit der Außenwelt in sich absorbiert hat. Diese Vergangenheit ist eine solide Struktur seiner Innerlichkeit geworden, indem sie ihn die Gleichzeitigkeit erfahren lässt und sich mit der Anschauung der Zeit in die innerste Außenwelt des erkenntnistheoretischen Ichs verwandelt. Das ermöglicht ihm angesichts des Todes die ethische Pflicht, die er als Ebenbild Gottes wahrnehmen musste, zu würdigen.⁶ Dass dieses Thema auch in dem hier behandelten Gedicht zentral ist, wird durch die an die *Schuldlosen* gerichtete Version bestätigt, in der die Stimme Gottes dem Menschen deutlich macht: „[Ich habe] den Nicht-Ort Meines Wesens in dich eingesenkt, das äußerste Außen in dein innerstes Innen“ (KW 5, 243). Der rechte Mensch soll seine Seele in ein ethisches und kulturelles Projekt legen, das christliches Bekenntnis und die Verantwortung als Schöpfung preist, denn, wie in der *Massenwahntheorie* zu lesen ist,

indem Gott den Menschen in seinem Ebenbild erschaffen hat, läßt er ihn die Weltenschöpfung unaufhörlich wiederholen, er hat der Erkenntnis diese Schöpfungspflicht für ewig aufgetragen, vereinigt er des Menschen Erkenntnis mit seiner eigenen: und der Mensch, der solcherart in seiner Erkenntnis Gott wiedergekannt hat, *demütigt sich selber als das Geschöpf des Schöpfers erkennend, erkennt damit auch die fürchterliche Pflicht zur Freiheit*, die er mit seinem Schöpfer teilt. (KW 12, 461 [Hervorhebungen E.A.])

Die Verheißung eines irdischen Absoluten kann zwar nur einem dem Tod folgenden Moment übertragen werden, wie auch Arendt in ihrem Kommentar zu *Das Irdisch-Absolute* im IV. Teil der Einleitung zu *Dichten und Erkennen* ausführt,⁷ die Poesie aber verdeutlicht in ihrem symbolischen Höhepunkt beim Übergang von einem Gestern, in dem es noch eine Mutter, eine Heimat, die Erinnerung gab, das Aufhalten dessen, der Abschied nehmen muss, und das Unsichtbare, „in dem die Dinge sich auflösen und vor dem Hand-Werk vergehen machtlos am Ende der Macht“ (Arendt und Broch 1996, 72). Die darauffolgenden Imperative beschließen das Gedicht und öffnen den Blick auf den Zwischenraum, der die Beziehung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren definiert, und können als eine sanfte Auffor-

⁶ Zu diesem Thema ist der Beitrag von Barbara Picht *Menschenrecht und Ebenbild: Aspekte jüdischen Denkens in Brochs Menschenrechtstheorie* sehr hilfreich (Picht 2017, 92).

⁷ „[...] das Absolute, das im Tode sich meldet, ist ja eigentlich gerade nicht-irdischer Natur, fängt gleichsam hinter dem Tod an, steht jenseits des Todes und gibt sich in dem Irdischen nur durch ihn kund. Dies jenseitige, transzendente Absolute zu verendlichen und zu verweltlichen, war ja gerade Todesünde der Säkularisation, die in den Wertzerfall und Weltverfall geführt hatte“ (Arendt 1955, 32–33).

derung aufgefasst werden oder auch als eine freie Anwendung vom Gesetz des Imperatives, da dieses den vernunftbegabten Wesen immanent ist: „Nochmals – gehe zum Rande, gehe zur Schneide, doch wird es Abend/steige zum Hafen hinab usw.“; in den *Schuldlosen* wird allerdings noch eine Strophe hinzugefügt, die besagt: „Die Landschaft ist zerschnitten, aber/größer als du ist dein Wissen; sporne dein Erkennen an, nochmals,/daß es dein Wissen erreiche; eher der Abend sich senkt“ (KW 5, 241–242). Die Ausfahrt „ins östliche Unbekannte der Nacht“, die sich etwa in der Mitte des Gedichts befindet, könnte darauf anspielen, dass Broch in *Menschenrecht und Irdisch-Absolutes* ausführt, die morgenländische Weisheit könne vielleicht weltweit die Führung der Menschheit übernehmen, da das Abendland nunmehr seine schlimmste Seite gezeigt habe und durch die Entdeckung der Atomspaltung eine Gefahr geworden sei.⁸ Wir können hier vorläufig festhalten, dass zusätzlich zu dem interessanten Fokus auf das Thema des ‚Friedens‘, das – wie Wohlleben herausstellt – bisher nicht so ausführlich behandelt wurde, wie es zu wünschen wäre, sich das Thema der Befriedung der Seele an dessen Seite stellt, das für Broch stets ein Forschungsziel bei der Aufarbeitung der psycho-physischen und ethisch-moralischen Belastungen des Selbst im Zusammenhang der politisch-kulturellen Reflexionen seiner Zeit war (Hildebrandt 1973, 111).

2 Der Rahmen der Massenwahntheorie

Eine besondere Bedeutung erhält in diesem Zusammenhang der synthetische Prozess, den Broch im Februar 1949 Arendt als den Umriss seines Projekts der *Massenwahntheorie* angibt: „Ohne Ich-Theorie keine Werttheorie, ohne Werttheorie keine Ethik und Ästhetik. Und nachherüberzurück keine Anthropologie. Auf diesen simplen und dabei radikalen Sachverhalt muß man immer wieder hinweisen“ (KW 13/3, 301 [Brief 636]). Dieses Programm schließt die Reflexion über das Ich-Modell und die Wertlehre von 1943 ein. Die Erwähnung des ethischen Moments bezieht sich auf die Forschung zu den Menschenrechten von 1948 und diejenige des ästhetischen weist sowohl auf das in dieser Periode entstehende und Hofmannsthal gewidmete Werk als auch auf das letzte Oeuvre *Die Schuldlosen* hin; der Verweis auf den anthropologischen Aspekt muss hingegen noch zum Teil entschlüsselt werden in Anbetracht der Tatsache, dass Broch zu Beginn seiner Arbeit über *Das Irdisch-Absolute* hervorhebt, sein Diskurs sei vor allem in einem politischen Sinn zu ver-

⁸ „[...] die asiatische Weisheit [wird] einen weit größern Anteil als je zuvor in der Weltführung gewinnen [...], da der abendländische Geist mit der Entdeckung der Atomspaltung sowohl im Guten wie im Bösen seine endgültige Leistung erreicht zu haben scheint“ (KW 12, 457).

stehen. Brochs letztes Ziel ist einem am 19. Mai 1944 an Daniel Brody aus Princeton geschriebenen Brief zu entnehmen, in dem man liest: „Und hinter allem steht noch die Massenpsychologie, die für den war-and-peace-effort womöglich noch wichtiger als der Vergil ist, sodaß ich von allen Seiten, nicht zuletzt von der Universität zur Fertigstellung gedrängt werde“ (Broch und Brody 1971, 795 [Brief 441]). Wir befinden uns hier ein Jahr vor Kriegsende und die Wirksamkeit, die die *Massenwahntheorie* noch im Jahr 1944 hätte haben können, verlor später ihre unmittelbare historisch-politische Prägnanz. Ebenso schwand später die Hoffnung Brochs auf die Verleihung des Friedensnobelpreises (Broch und Brody 1971, 963 [Brief 504]).⁹

Der Tod des Vergil stellte für Arendt ein Bezugsmodell bei der Betrachtung einer neuen Perspektive des Humanismus dar, weil für sie der ältere europäische Humanismus obsolet geworden war. Andererseits konnte Broch laut Arendts Rezension zu *Der Tod des Vergil* klar im Brundisischen Pöbel die Widerspiegelung jener hässlichen Masse von unterworfenen Individuen erkennen, deren Verhaltensweisen er ab Ende der 1930er Jahre zusammen mit denen von Diktatoren wie Hitler für den Entwurf seiner *Massenwahntheorie* erforschte (Arendt 1946, 172–173). Wir können in dem ‚ältere[n] europäischen Humanismus‘, den Arendt keinesfalls verachtete, auch den Humanitätsgedanken von Herder erkennen, über den Arendt sich in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* zustimmend äußert, wenn sie in Bezug auf die Erziehung und Bildung des 18. Jahrhunderts die Toleranz und Freundschaft dieses spätaufklärerischen Denkers gegenüber den Juden hervorhebt. Dennoch konnte nach der Shoah weder für Arendt noch für Broch das aufklärerische Modell der ‚Menschenrechte‘ ausreichen, um die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens zu verteidigen (Sebastian 2007, 45).¹⁰ Wenn das anthropologische Modell Herders von einer psycho-physischen und historisch-kulturellen Annahme ausging, in der Überzeugung, dass der Mensch als ‚Sein‘ das ‚Maß aller Dinge‘ sei,¹¹ so konstatiert Broch jetzt, dass ‚die Dinge‘ zum Maßstab für den

9 Broch an Brody aus dem Princeton Hospital vom 20. Februar 1949: „Hat übrigens schon je ein jüdischer Schreiber den N.P. bekommen? Meines Wissens nicht. Vielleicht geht es via dem politischen Buch mit dem Friedenspreis; da sind sie toleranter“.

10 Sebastian unterstreicht hier die Unterschiede zwischen der philosophisch-religiösen Perspektive von Broch und jener politischen von Agamben, die sich an die Schrift von Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, anlehnt.

11 Der Historiker Vincenzo Ferrone schreibt: „In der vorherrschenden amerikanischen Historiographie werden die Human Rights als ein Merkmal der großen Diskontinuität gegenüber dem kulturellen und politischen Programm der aufklärerischen Rights of Man dargestellt, um so als eine deutlich jüngere Erfindung zu erscheinen, die keine Wurzeln in der Geschichte des Alten Kontinents hat und gänzlich transatlantisch geprägt ist. Bei diesen Human Rights des 20. Jahrhunderts wird in der Tat der universalistische, destruktuierende, postmoderne, antipolitische, ganz im moralischen Bereich enthaltene Charakter unterstrichen, der völlig im Gegensatz zu dem alten aufklärerischen

Menschen geworden sind, also das Haben. Dieses Drängen nach Dominanz führt den Menschen dazu, einen immer größeren Besitz an materiellen Gütern zu begehren sowie auch eine immer größere Kontrolle über das Leben anderer Menschen, auch besonders im Sinn der Versklavung. Während Herder zudem vor der Abhängigkeit von logisch-deduktiven Prinzipien zurückschreckte und in *Versuch über das Sein* (1764) gegenüber Kant die Diskrepanz zwischen einer ‚ontologischen‘ Definition des Seins zugunsten der ‚vitalen‘ des Seienden aufzeigte, sind diese Prinzipien für Broch, als Vertreter des Neukantianismus, unerlässlich, wie er mit seinem Begriff des ‚Recht an Sich‘ zeigt (KW 12, 473–475). Einer der ideologischen Gegner, die Broch bekämpft, ist zweifellos die „durchaus säkularisierte Humanität der Aufklärungsperiode“ (KW 12, 483).

3 Broch, Maritain und die Beziehung zwischen Menschenrecht und Menschenwürde

Broch hatte Beziehungen zu einigen herausragenden Intellektuellen aufgenommen, um die *Völkerbundresolution* zu entwerfen, wobei in unserem besonderen Interesse diejenige zu Jacques Maritain steht, mit dem sich Paul Michael Lützeler in seiner Monografie *Hermann Broch und die Menschenrechte* (2021, 61–67) eingehend befasst. Ein Brief von Broch an Maritain ist ein wichtiges Zeugnis ihrer verschiedenen Sichtweisen des Menschen, und wie Lützeler hervorhebt: „Broch war in seiner Replik darum zu tun, den Unterschied im Verständnis des ‚Absoluten‘ bei sich und Maritain zu minimieren“ (Lützeler 2021, 62). Mit diesem Brief vom November 1937 entkräftete Broch Maritains Verdacht, dass für ihn das Absolute nicht einer geistigen, sondern vielmehr einer empirischen Dimension innewohne, auch wenn er zugestehen musste, dass sein Ausgangspunkt sicher nicht frei von Zweideutigkeit war.¹²

Projekt steht, das hingegen darauf abzielte, die Naturrechte konkret in Bürgerrechte umzuwandeln, durch den Staat und die Nation – die zwei gefährlichen Elemente der westlichen politischen Moderne, denen aus dieser Sicht die Schuld an Geißeln wie Kolonialismus, Rassismus, Totalitarismen, Holocaust zugeschrieben werden kann“ (Ferrone 2016).

12 „Sie beanstanden [...], daß ich die Absolutheit menschlichen Seins zum Ausgangspunkt der Deduktion wähle, anstatt alle Absolutheit dort zu basieren, wo allein sie ihren logischen Ort besitzt, nämlich im transzendenten Bereich. [...] Indes, ich glaube, diesem Bedenken genügend Rechnung getragen zu haben, indem ich immer wieder angedeutet habe, daß die Absolutheit der menschlichen Persönlichkeit lediglich als Spiegel einer höchsten Absolutheit, also nicht als Absolutheit des empirischen Menschen, sondern als Absolutheit der menschlichen Seele, verstanden zu werden hat:

Maritain hat seine besondere anthropozentrische Sichtweise der Menschheitsgeschichte in einer Reihe von sechs Vorlesungen dargelegt, die er im August 1934 an der Universität Santander hielt und mit dem Titel *Humanismo integral: Problemas espirituales y temporales de una nueva cristianidad* [Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit] im Jahr 1935 herausgab. Im Juli 1946 erschienen sie auf Italienisch und wurden ein Jahr später neu gedruckt. Natürlich entstanden Maritains wie Brochs Vorstellungen von der Befriedung der Menschheit aus einem tragischen Bild des Menschen, der versucht, den Fehlentwicklungen des gesellschaftspolitischen Systems wie Anarchie, Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus entgegenzuwirken. Tatsächlich trägt auch das IV. Kapitel der Vorlesungen von Maritain den Untertitel „Die Tragödie des Menschen“ und befindet sich in dem Band, der sich auch auf die „Dialektik des anthropozentrischen Humanismus“ konzentriert, innerhalb eines Diskurses über den ‚gesamten Humanismus‘. Maritain vertritt gleichwohl die These, dass, „während die christliche Vorstellung des Menschen und der menschlichen Person, die auf dem Offenbarungsdogma beruht, nicht vom Darwinismus erschüttert wurde“, „die rationalistische Idee von der menschlichen Person dadurch einen Todesstoß erhalten [hat]“ (Maritain 1947, 32).¹³ Maritain klagt zudem an, dass mit dem Erscheinen der Psychologie Freuds am Erkenntnishorizont der Mensch entdeckt habe, „eine Art Schnittstelle bei einem Konflikt zwischen vor allem sexueller Begierde und Todessucht zu sein“ (Maritain 1947, 32).

Broch erkennt zwar viele Ähnlichkeiten zu den Positionen von Maritain an, aber den Vorschlag des französischen Theoretikers, auch auf die Mittel der „Gewalt im Widerstand“ – sollten die rechtlichen Mittel unzureichend sein – zurückzugreifen, hält er wohl für riskant (Lützeler 2014, 228). Er zeigt auch, dass Maritain zufolge die einzelnen Individuen ihre persönlichen Dringlichkeiten zurückstellen sollten, um einer politischen Gruppierung beizutreten, die dem Entstehen von faschistischem oder kommunistischem Totalitarismus, der sich als Bezugspunkt einer neuen Form von Zivilisation ausgibt, entgegentritt. Diese christliche politische Gruppierung hat also die Aufgabe, die Vorherrschaft des Bösen in totalitären Systemen zu demaskieren. Auch wenn der Frieden in diesen Schriften Maritains noch kein ausdrücklich behandeltes Thema ist (der Philosoph appelliert gleichwohl mehrfach an den Respekt vor der Freiheit und der Würde des Menschen), so wird er es ganz im Zeichen Gandhis in seinem Buch *Gesellschaftsordnung und Freiheit* von 1936. Im Jahr 1934 ist sein Ziel vor allem, mittels der Bewegung *Katholische Aktion*

Der Seele und nur der Seele ist von Anbeginn an die Ahnung um das Absolute verliehen“ (KW 13/1, 450–451).

13 Die Passagen von Maritain werden aus der italienischen Ausgabe übersetzt (Maritain 1947).

eine politische und spirituelle Gegenaktion darzulegen, die eine Lösung der sozialen Probleme gegenüber totalitären Systemen entwerfen kann, ohne der Kirche diese Aufgabe zu überlassen.¹⁴

Lützeler nimmt eine klare Unterscheidung zwischen Maritain und Broch vor, der, bevor er die Natur der ‚Mission des Völkerbundes‘ 1937 darlegt, schreibt, dass „das Absolute [...] unbeschadet jedweder Umweltentwicklung und jedweder Gefährdung wie ein unzerstörbarer gemeinsamer Nenner auf dem Boden alles Humanen und aller menschlicher Institutionen und aller Relativismen ruht“ (KW 11, 228). Lützeler stellt heraus:

[...] ein wichtiger Hinweis [dazu wird durch] Brochs Verständnis von menschlicher Würde [gegeben], die sich an Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) orientiert. Kant entwickelt als Aufklärer seine Moralphilosophie aus Deduktionen der reinen Vernunft, so dass deren Maximen weder aus Gesetzen einer Religion, noch aus der interessegeleiteten praktischen Erfahrung deduziert werden. Die Würde des Menschen bestimmt sich aus seiner Autonomie und Freiheit. [...] Broch betont die Kantsche Autonomie und den Kantschen „guten Willen“ [...] wie auch die Pflicht zur Erfüllung des Sittengesetzes als Voraussetzung der Würde des Menschen. [...] Maritain war 1937 noch nicht so weit, sich auf Brochs Pfad zur menschlichen Würde zu begeben, weil er hier (einige Jahre später wird er einen erweiterten Blickwinkel haben) noch zu viel Aufklärungs- und antireligiöses 1789-Denken vermutete. Deswegen konnte er seinerzeit auch noch nicht [...] den Konnex zwischen Menschenwürde und Menschenrecht sehen. (Lützeler 2021, 63)

Zu diesem Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrecht zur Wahrung eines Prinzips der Toleranz zwischen Individuen, Völkern, Klassen und Nationen, das in sich auch eine Friedenspoetik, wenn nicht schon gar eine konkrete Friedenspraxis impliziert, hat meiner Ansicht nach Jeremy Adler kürzlich einen wichtigen Beitrag geliefert. Der Kritiker hebt in seinem Artikel aus dem Jahr 2020 mit dem Titel *The Genealogy of ‚Human Dignity‘: A New Perspective* hervor, dass Broch den Zielpunkt einer langen Parabel von Reflexionen über die Würde des Menschen darstelle, die ihren Ausgangspunkt in der Bibel hat, in Cicero und Augustinus, sich weiterentwickelt über Pico della Mirandola, Pufendorf, Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill und ihren Höhepunkt vor allem in Goethe findet. Adler entwickelt seinen Diskurs beginnend mit Pico della Mirandas Unterstreichung, der Mensch habe seine Würde nicht, weil diese ein Geschenk Gottes sei, sondern indem er seinen eigenen Charakter autonom bilde (2020, 26), und behandelt dann die Vorstellung von Hobbes. Für diesen Philosophen stimmt die Würde mit der sozialen Rolle überein, also mit dem ‚Respekt‘, den das

¹⁴ Vgl. § II des VII. Kapitels mit dem Titel „Problemi del tempo“, in dem Maritain die ‚Azione cattolica e azione politica‘ behandelt (Maritain 1947, 210–211).

Individuum sich in der öffentlichen Sphäre der Beziehungen erwirbt (Adler 2020, 28). Für Kant hingegen sind es nur die Sittlichkeit und die Menschlichkeit, welche die Würde garantieren, und dass der Mensch diese Würde in seiner Handlungsfreiheit ausdrückt (Adler 2020, 33–35), während Herder zu der antiken Identifizierung von Menschlichkeit und Würde zurückkehrt (Adler 2020, 34–35). Goethe hat sich nie wie andere Autoren den Überlegungen über die ‚Würde‘ zugewendet und die Betonung darauf auch vielleicht als etwas philisterhaft betrachtet, als ‚Handlungsmotiv‘ ist sie aber oft in seinen Werken präsent. Die Erstaufführung seiner *Iphigenie auf Tauris* fand symbolhaft 1815 in Wien anlässlich des letzten Kongresstages statt, und wenn sich hier die ‚menschliche‘ Würde von Thoas mit der Würde der von Iphigenie dargestellten ‚Person‘ versöhnen konnte, so konnte auch der Föderalismus der Nationen mit der Würde einer jeden einzelnen von ihnen vereinbar sein.¹⁵

Man kann hier nicht weiter auf die fundamentalen Passagen dieses Textes eingehen, es sei aber noch darauf hingewiesen, dass Adler Broch und Thomas Mann zuerkennt, in *The City of Man* die Idee der Würde mit der Gründung eines liberalen Staates verbunden zu haben (Adler 2020, 50) und diese Idee im Weiteren für das Projekt einer *International Bill of Rights* von 1945–1946 und dann der *Universal Declaration of Human Rights* 1948 als unabdingbar ausgemacht zu haben. Bei Maritain hat Adler eben zu diesem späteren historischen Zeitpunkt eine generelle Konvergenz der Ziele beobachtet und dazu festgehalten: „Their [Brochs und Thomas Manns, E.A.] proposals converged with the more widely known advocacy of human dignity by the Catholic intellectual Jacques Maritain, the ‚indirect architect‘ of the UN Charter, who advocated the influential Catholic doctrine of dignity“ (Adler 2020, 50).

4 Anthropologie und Politik

Barbara Picht schließt sich optimal an die Schlussfolgerungen von Wohllebens Beitrag über das Friedensprojekt von Broch an und erklärt vorbildlich, dass das Problem des Autors bei seinem Projekt zu den Menschenrechten darin besteht, die Rechtsprechung und das Menschenbild miteinander zu vereinbaren. Bei seiner Voraussetzung, das „Irdisch-Absolute soll die Gesetzschaffung der Politik prägen und durchdringen“ (Picht 2016, 420), und von der Tatsache ausgehend, dass seine ganze Vorstellung der Demokratie auf einer Beschränkung der menschlichen

¹⁵ Die langen Ausführungen über Goethe nehmen zahlreiche Seiten ein; für den Bezug auf *Iphigenie auf Tauris* vgl. Adler (2020, 38–40).

Freiheit zugunsten der ‚sozialen Ordnung‘ beruht, ist es in der Tat schwer zu ignorieren, dass die anthropologische Dimension des Individuums eine effektive Bedeutung in dem logisch-kognitiven Schema Brochs erst dann annimmt, wenn die Bestrafung des Schuldigen ins Spiel gebracht und seine Beziehung zum Tod thematisiert wird. Letztere stellt bekanntlich ein Leitmotiv in Brochs gesamtem Werk dar, bei den literarischen wie essayistischen Schriften. In Bezug auf diesen Aspekt verweise ich auf die zentralen Ausführungen zu den zwei „begrenzende[n] Endpunkte[n], die nicht aus dem Recht an sich selbst stammen [...]“, die im *Broch-Handbuch* vorgestellt und kommentiert werden im Abschnitt „Das Irdisch-Absolute und das ‚Recht an sich‘“: Sie bestehen in dem „Mord als das schwerste Verbrechen und der Todesstrafe als die höchste Strafe“ (Picht 2016, 421).

Broch macht sich keine Hoffnungen, zu einem ‚Naturzustand‘ und zur ‚Versöhnung‘ wie im Goldenen Zeitalter der Menschheit zurückkehren zu können, in dem die Aufklärung versuchte, sich trotz des folgenschweren ‚schlechten Gewissens‘ zu vereinen. In seinem langen Exkurs der *Massenwahntheorie* gibt es jedoch in den vor 1948 verfassten Stellen ein Vorbild, das ein bewährtes Gleichgewicht zwischen dem Menschen und der Natur anzeigt: Die Welt des bäuerlichen Lebens. Die in der Landwirtschaft tätigen Menschen können allerdings nur eine Illusion von Freiheit und Befriedung genießen, denn wenn nicht ein ‚du sollst‘ gefordert wird, zumal „das ‚Natürliche‘, das ‚Moralische‘ und das ‚Sündlose‘ im bäuerlichen Leben dasselbe sind, ist diese „Weisheit [...] eher eine Funktion des Dahindämmerns denn eine der Erkenntnis“ (KW 12, 140–141). 1948 schreibt er, dass also – so sehr der Mensch auch von der Erde abhängt und sich sogar selbst überlassen sei (als Ebenbild Gottes und mit der Verpflichtung des ‚Tuns‘, um dieser Rolle gerecht zu sein), die Erde damit schütze und die Evolution der Humanität sichere, sodass sie nicht zu einem großen Konzentrationslager oder immensen Industriegebiet werde – er deshalb aber nicht dem Logos des Rationalismus und des Fortschritts anhängen und Gott damit in einer Art erneuertem Heidentum ersetzen dürfe. Der Bauer kann die Freiheit nur am Ende seines Lebenswegs erwarten und darf sich nicht – prometheisch – der Illusion hingeben, dass er die Freiheit schon in seinen Händen halte.

In der direkten Beziehung zur Natur hätte er mithin eine Art Koinzidenz zwischen Sein und Haben, also ein Mindestmaß an Todesfurcht, die ein wesentliches regulierendes Element ist, eine Möglichkeit der Erlösung, deren Ausdruck aber bei einem negativen Pol beginnt:

Denn auch hier beginnt die Definition beim ‚negativen Pol‘, und es ist der negative Pol alles Lebens schlechthin, fast möchte man sagen, es ist das irdisch Absolute schlechthin, es ist der Tod, es ist das Nichts, in das wir einzugehen haben. Der Tod ist der Unwert an sich. Manchmal freilich tritt er in der Maske des Wertes auf, als Aufopferung für eine Sache, mit der wir unser

Ich identifiziert haben und der wir, mag sie nun das Vaterland, die Wissenschaft oder sonst etwas sein, mit unserem Tod Dauer zu verleihen hoffen, manchmal enthält er das letzte Stück Freiheit, das unserem Ich belassen ist [...], man täusche sich nicht: alle Furcht des Menschen gilt der Ich-Auslöschung durch den Tod, alle Hoffnung aber einer Ich-Erhaltung über den Tod hinaus. (KW 12, 486–487)

Wenn wir also festhalten können, dass Broch oft versucht hat, sein philosophisches Denken ‚literarisch‘ zu formen, indem er seine Figuren zu Paradigmen einer politischen Ideologie seiner zeitgenössischen Epoche machte, wie *Die Schlafwandler* zeigen, so glaube ich, dass seine begeisterte Lektüre des Werks von Hermann Kasack *Die Stadt hinter dem Strom* (1947) mit Sicherheit in einem direkten Zusammenhang mit der Idee der ‚Befriedung‘ des menschlichen Lebens steht, ein Miteinander von Anständigkeit, Würde und Humanität, das Broch in jenen Nachkriegsjahren verfolgte. Bei seinen Reflexionen über die „Erreichung der Humanität als Zentralwert der Demokratie“ (Ritzer 2016, 451–452) denkt Broch in der Tat an ein „Bekehrungswerk mit areligiös-religiöse[m] Anstrich“¹⁶ in einer Zeit, in welcher der Glaube an Gott weit entfernt zu sein scheint. Die eigene ‚letzte Stunde‘ in einem nicht bewussten Überschreiten der Lebenslinie zu sehen und – wie der als Protokollant beauftragte Robert Lindhoff es macht – während seines Besuchs in der Totenwelt den Soldaten im Jenseits die Illusion zu nehmen, dass das Opfern ihres eigenen Lebens im Dienst einer höheren Sache geschieht, verleiht dem am 6. März 1949 datierten Brief von Broch an Kasack einen Sinn und krönt gewissermaßen die Suche nach positiven und nicht aus einer Reihe von *ex-negativo* entstandenen Richtlinien gegen die Massenwahnideologie. Meine Ausführungen zum Thema einer auch anthropologisch bzw. dem Einzelnen lebensnahen Befriedung als Teil eines Friedensprojekts im Denken von Broch schließe ich mit diesem Zitat:

Ruth Norden hat mir *Die Stadt hinter dem Strom* ins Spital gebracht. Ich brauche Ihnen wohl nicht zu sagen, wie tief ich von diesem außerordentlichen Werk berührt bin; das ist ein notwendiges Buch, und sein Vorhandensein ist eine absolute Notwendigkeit [...]. Wer ein solches Buch schreibt, braucht zu seiner Konzipierung eine trancegleiche Konzentration, die alles, was nachher kommt, also die eigentliche Umformung zur Buchgestalt, die Herrichtung zum Druck usw. geradezu als Blasphemie erscheinen läßt. Ich spreche sozusagen als „Fachmann“, da es mir ja mit dem „Vergil“ – die Parallelität unserer beiden Grundeinstellungen kann nicht übersehen werden – genau so ergangen ist: das Phänomen des „Vorsterbens“ hat Sie in einem wahrscheinlich noch stärkeren Grade ergriffen, mußte stärker gewesen sein, weil Sie in viel intensiverer Todesgefahr wie ich gestanden sind. Daher auch die intensive (für mich unerreichbare) Unmittelbarkeit des Resultats. (KW 13/3, 314 [Brief 641])

16 Hermann Broch, *Massenwahntheorie*, Ad A 3 (Superbefriedigungen), in Kap. 3: „Politische Bekehrung. Massenwahntheorie (1939–1941)“ (KW 12, 365–378).

Sicherlich ist die von Broch gegenüber Arendt ausgedrückte Idee, dass die Menschenrechte und das Naturrecht nur ‚eidetische Gebilde‘ bleiben sollten, die von einem ‚Recht an sich‘ als „Anspruch auf Gerechtigkeit“ (Arendt und Broch 1996, 123) gestützt sind, umgekehrt worden mit der Demonstration, dass eine gesetzliche Intervention gar nicht so notwendig ist, da der Tod keinesfalls ein ‚Unwert an sich‘ sei, sondern vielmehr ein notwendiger Teil des Lebens. Das behauptet der Sprachgesang von Anna, den Lindhoff am Ende von Kasacks *Romans* vernimmt: „Wenn der Tod nicht in der Welt wäre, hörte das Leben auf dem Planeten auf“ (Kasack 1996, 433). Ein anderer Satz des *Romans* ist aber sicher emblematischer:

Durch seinen Aufenthalt im Totenreich hatte er erfahren, daß dem einzelnen weder das Gute noch das Böse, weder das Sinnvolle noch das Sinnlose seiner irdischen Zeit unmittelbar vergolten wurde – dieses fand seine Entsprechung in Zahl und Art der Dauer nach dem Gesetz der Wiedergeburten. Aber die visionäre Schau der goldenen Waage offenbarte dem Chronisten, daß es im Kreislauf des ewigen Daseins nicht gleichgültig blieb, ob sich der einzelne zum Mittel des Geistes oder des Ungeistes machen ließ. Jedermann entrichtete mit jedem Augenblick des Lebens seinen Beitrag an den Kosmos. (Kasack 1996, 411)

Welches jedoch die Reflexionen und Vorschläge der *Massenwahntheorie* sind, von denen Broch dachte, dass Kasack darauf eine überzeugende Antwort gegeben habe, ist eine Frage, die ich für weitere Überlegungen offenhalte.

Literaturverzeichnis

- Adler, Jeremy. „The Genealogy of ‚Human Dignity‘: A New Perspective“. *Publications of the English Goethe Society* 89.1 (2020): 17–59.
- Arendt, Hannah. „Nicht mehr und noch nicht. Hermann Brochs *Der Tod des Vergil* (1946)“. Hannah Arendt und Hermann Broch. *Briefwechsel 1946 bis 1951*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996 [1946]. 169–174.
- Arendt, Hannah. „Einleitung: IV Das Irdisch-Absolute“. *Hermann Broch: Dichten und Erkennen. Essays*. Bd. I. Hg. Hannah Arendt. Zürich: Rhein-Verlag, 1955. 5–42.
- Arendt, Hannah, und Hermann Broch. *Briefwechsel 1946 bis 1951*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Arendt, Hannah. *Denktagebuch 1950–1973*. 2 Bde. Bd. I. München und Berlin: Piper, 2016.
- Broch, Hermann, und Daniel Brody. *Briefwechsel 1930–1951*. Hg. Bertold Hack und Marietta Kleiß, mit einer Vorbemerkung von Herbert G. Göpfert und einer Broch-Bibliographie von Klaus W. Jonas. Frankfurt am Main: Buchhändler-Vereinigung, 1971.
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe in 13 Bänden*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Broch, Hermann. „Die Heimkehr des Vergil“. *Materialien zu Hermann Broch ‚Der Tod des Vergil‘*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. 11–22.

- Ferrone, Vincenzo. *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*. Roma-Bari: Laterza, 2014.
- Ferrone, Vincenzo. *Diritti umani o diritti dell'uomo*. 17. April 2016. <http://www.fondazioneilideiotti.it/pagina.php?id=370> (2. Dezember 2022).
- Hildebrandt, Dieter. „Hermann Broch“. *Der Friede und die Unruhestifter. Herausforderungen deutschsprachiger Schriftsteller im 20. Jahrhundert*. Hg. Hans Jürgen Schultz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 109–122.
- Kant, Immanuel. *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Bd. III: Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. 1787. Berlin: De Gruyter, 1968 [1904/1911].
- Kasack, Hermann. *Die Stadt hinter dem Strom. Roman*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Lützel, Paul Michael. „Hermann Broch und die Maler: Biographie, Ekphrasis, Kulturtheorie“. *Hermann Broch und die Künste*. Hg. Alice Stasková und Paul Michael Lützel. Berlin und New York: De Gruyter, 2009. 11–38.
- Lützel, Paul Michael. *Hermann Broch und die Moderne. Roman, Menschenrecht, Biografie*. Paderborn: Fink, 2011.
- Lützel, Paul Michael. „Genese eines Exilprojekts: Hermann Brochs Entwürfe zur ‚Massenwahntheorie‘“. *Weimarer Beiträge* 60.2 (2014): 216–233.
- Lützel, Paul Michael. *Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2021.
- Maritain, Jacques. *Umanesimo integrale*. Roma: Studium, 1947.
- Picht, Barbara. „Politische Schriften“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützel. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 401–432.
- Picht, Barbara. „Menschenrecht und Ebenbild: Aspekte jüdischen Denkens in Brochs Menschenrechtstheorie“. *Yearbook for European Jewish Literature Studies* 4.1 (2017): 89–104.
- Ritzer, Monika. „Massenwahntheorie“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützel. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 433–457.
- Sebastian, Thomas. „Leib, Name und Menschenrecht in Hermann Brochs politischen Schriften“. *Modern Austrian Literature* 40.3 (2007): 43–70.
- Wohlleben, Doren. „Friedenspoetik. Perspektiven einer literaturwissenschaftlichen Friedensforschung der Moderne am Beispiel von Hermann Brochs Vergil-Erzählungen“. *Politische Literatur: Debatten, Begriffe, Aktualität*. Hg. Christine Lubkoll, Manuel Illi und Anna Hampel. Stuttgart: Metzler, 2018. 217–232.
- Wohlleben, Doren. „Die Schuldlosen“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützel. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 199–216.

Daniel Weidner

Irdisch-Absolut

Hermann Brochs Arbeit an der Politischen Theologie

1949 verfasst Hermann Broch den Essay *Menschenrecht und Irdisch Absolutes* als Kurzfassung der Theorie des Massenwahnes, an der er seit Jahren arbeitet: Broch selbst nennt den Text ein „Kondensat“ (KW 12, 456)¹ seines Denkens, Hannah Arendt, der Broch den Text zuschickt und die ihn mit Broch brieflich diskutiert, betrachtet den Essay als „Quintessenz“ (Arendt 1996 [1955], 212) von Brochs Theorie, Harry Pross nennt den Text die „Politeia eines Poeten“ (1960, 237). In der Tat fasst Broch hier nicht nur seine wichtigsten Thesen auf knapp 50 Seiten zusammen, er spitzt sie auch in einer Weise zu, die sich von den oft weitschweifenden Texten des Massenwahn-Projektes deutlich unterscheidet. Und er vollzieht diese Zuspitzung mit spezifisch literarischen Mitteln, die auch für seine dichterischen Texte typisch sind: etwa mit der komplexen Syntax lyrischer Prosa oder sich latent selbst aufhebenden Vergleichen. Auf solche Figuren verweist bereits das Oxymoron im Titel – das ‚Irdisch-Absolute‘ irritiert, denn gemeinhin ist das Absolute nicht irdisch, und das Irdische nicht absolut.

Diese Ausdrucksweise ist Brochs Vorgehen und Anliegen nicht äußerlich. Man kann sie als Moment einer Poetik des Exils lesen: Die Massenwahntheorie wäre der paradigmatische Fall einer heimatlosen Theorie – einer Theorie, für die die fehlende institutionelle und disziplinäre Verortung ebenso charakteristisch ist wie die hochgradig idiosynkratische Verbindung verschiedener Ideen und Diskurse (Weidner 2016). Ortlos ist die Theorie des Exils schon wegen ihres erschütterten Bezugs zum politischen Gemeinwesen, gegenüber dem der Exilant immer eine gewissermaßen exzentrische Stellung einnimmt. Ortlos ist sie ferner, weil sie sich nicht in den sicheren Bahnen disziplinären Wissens bewegt, sondern ganz verschiedene Wissensbereiche mit der eigenen Erfahrung als Flüchtender verbindet. Zu dieser Ortlosigkeit gehört auch die Hybris, die diese Theorie und auch den erwähnten Text prägt, in dem Broch nicht weniger als die wichtigsten politischen Welträtsel lösen will und im eigentlichen Sinne über Gott und die Welt spricht (Neumann 1978, 403–423; zur Hybris des Exilanten Said 2001, 173–186). Tatsächlich

¹ Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützeler herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

bestimmt die Exilsituation auch sowohl den Rückgriff auf dezidiert universalistische Prinzipien, wie die Menschenrechte, als auch die Auseinandersetzung mit charakteristisch deutschen Theorieelementen, wie etwa dem Rechtspositivismus, der Tradition des deutschen Staatsrechts oder dem Diskurs der Politischen Theologie, auf den sich dieser Beitrag konzentrieren wird: Wie andere Exiltexte arbeitet auch derjenige Brochs an einer kulturellen Übersetzung, die solche deutschen Traditionen in den amerikanischen Kontext überträgt.

In den folgenden Ausführungen soll es jedoch weniger um die Ortlosigkeit Brochs Denkens gehen als vielmehr um ein besonderes, für seine Texte zentrales *Verfahren*, das hier, in *Menschenrechte und Irdisch Absolutes*, besonders deutlich wird: die Vermischung verschiedener Diskurse, die man mit Michail Bachtin und der jüngeren postkolonialen Theorie als ‚Hybridisierung‘ bezeichnen kann. Nach ihr zu fragen, scheint mir aus drei Gründen als besonders produktiv: Erstens ist die Hybridisierung auch in Brochs fiktionalen Texten ein zentrales, typisch modernistisches Verfahren; es steht dabei in Spannung zu einem anderen, ebenso charakteristischen Verfahren: der ‚Metaisierung‘ und Selbstreflexion. Weil diese letztere Tendenz insbesondere Brochs Paratexte und Selbstaussagen kennzeichnet, hat sie auch die Forschung über weite Strecken geprägt; schon allein deshalb ist es vielversprechend, hier einmal jene andere Tendenz der Hybridisierung zu betonen. Zweitens ist Hybridisierung nicht einfach eine Vermischung verschiedener ‚Einflüsse‘, sondern eine Form wechselseitiger Durchdringung und Verfremdung dieser vermischten Diskurse. Sie ist ein genuin poetisches Verfahren und lässt sich demnach vor allem im *close reading* herausarbeiten, weshalb sich auch die folgenden Ausführungen auf den einen Text *Menschenrecht und Irdisch Absolutes* beschränken. Auch das scheint mir forschungspolitisch nicht unwichtig, denn gerade die Forschung zu Brochs essayistischen Texten konzentriert sich meist auf deren Intentionen und Kontexte, untersucht aber die konkreten Textverfahren zu wenig. Drittens schließlich sind diese Verfahren für das Material, auf das sie angewandt werden, höchst aufschlussreich: Brochs Hybridisierungen der Politischen Theorie enthüllen gewissermaßen deren Funktionsweise und Attraktivität; sie können daher auch einen wichtigen Beitrag zur Kritik der Politischen Theologie leisten, die jüngst im Anschluss an Theoretiker wie Claude Lefort, Alain Badiou und Giorgio Agamben eine überraschende Renaissance erlebt hat.

Der folgende Aufsatz zeichnet Brochs Verfahren in vier Schritten nach. Nach einem ersten Teil über den besonderen diskursiven Status der Politischen Theologie und einem zweiten Teil, der die Tendenzen zur Hybridisierung und Metaisierung in Brochs Texten insgesamt herausarbeitet, beschäftigen sich die beiden letzten Kapitel mit *Menschenrecht und Irdisch Absolutes*: zunächst mit der anthropologischen und dann mit der rechtstheoretischen Argumentation, zudem mit verschiedenen

Verfahren der Hybridisierung und deren textlichen Korrelaten in den Syllepsen und Allegorien dieses Textes.

1 Politische Theologie: Ein hybrider Diskurs

Politische Theologie ist ein notorisch vieldeutiger Terminus, zumal die Umstrittenheit seiner Bedeutung maßgeblich zum Wesen des Ausdrucks gehört (Fohrmann und Brokoff 2003). Sein Bedeutungspotential und seine diskursive Funktion beschreibt man am besten, indem man ihn zugleich in einem engen und in einem weiten Sinn versteht. Im engen Sinn ist Politische Theologie die von Carl Schmitt unter diesem Namen veröffentlichte politische Theorie. Wie Wolfgang Graf Vitzthum gezeigt hat, stand Broch in der Zwischenkriegszeit Schmitt durchaus nahe, beide verband die Kritik am Parlamentarismus, ein im wesentlichen pejorativer Begriff von Demokratie sowie der diskursive Kontext des literarischen Katholizismus (Graf Vitzthum 1989). In *Menschenrechte und Irdisch Absolutes* wie auch im sonstigen Spätwerk wird Schmitt zwar nicht erwähnt, doch Thema, Aufbau und Argumentationsweise legen nahe, diesen Text als Auseinandersetzung mit Schmitt zu lesen: Wie Schmitt argumentiert auch Brochs Text auf den zwei Ebenen der Rechtslehre und der Anthropologie und Kulturkritik, wie weiter unten gezeigt werden wird.

Broch ist nicht der einzige Exilant, der sich intensiv mit Schmitt auseinandersetzt, um den Nationalsozialismus zu verstehen. Auch Ernst Fraenkel rekurriert in *The Dual State* immer wieder auf die Rechtslehre Schmitts und fügt in das mitgebrachte Manuskript in Amerika einen längeren ideengeschichtlichen Exkurs über die Geschichte des Naturrechts und dessen Abwesenheit in Deutschland ein; Franz Neumanns *Behemoth* nimmt schon im Titel eine deutliche Konterposition zu Schmitt ein und setzt sich ebenfalls breit mit der spezifisch lutherischen Religionsgeschichte auseinander, um seinen amerikanischen Lesern die deutsche Staatsauffassung zu erklären (Weidner 2014). Offensichtlich hält die Erfahrung des Nationalsozialismus und des Exils diese Theoretiker an, sich zum einen mit ihrer theoretischen Herkunft auseinanderzusetzen; zum anderen führt dieser Rückgang über Schmitt hinaus oder auch hinter diesen zurück: vom Staatsrecht zu den religionsgeschichtlichen Hintergründen, zur Interpretation der Reformation und zu Max Weber – ein für derartige Revisionen der eigenen Position typischer Rückgriff auf die Vor-Vorgänger.

Dieser Rückgang vom Recht zur Religion ist gleichsam ein Rückgang vom engen zum weiten Sinn der Politische Theologie. Schmitts Politische Theologie steht nämlich beileibe nicht allein, sondern gehört in einen breiten Diskurs über Religion und Politik, der die Weimarer Zeit prägt. Zahlreiche Autoren wie Alois Dempf, Ernst

Kantorowicz, Karl Barth, Friedrich Gogarten und Waldemar Gurian denken ebenfalls über den Zusammenhang von Religion und Politik nach, benutzen religiöse Kategorien in politischer Bedeutung oder rekurrieren auf religiös grundierte Ordnungskonzepte, die dann ihrerseits politische Implikationen haben. Für Broch ist etwa neben Schmitt auch Max Scheler wichtig, der zunächst eine Philosophie der Werte entwickelt, die um die Idee einer kirchliche Einheitskultur des Mittelalters kreist – eine ursprünglich von Ernst Troeltsch entwickelte soziologische Idee, die hier ontologisiert wird und auch für Brochs Werttheorie zentral ist (Kiss 1988). Dabei beschränkt sich die Politische Theologie keineswegs auf die katholische Rechte: Karl Barth etwa arbeitet im *Römerbrief* so etwas wie eine reformierte Politische Theologie der Revolution aus und Friedrich Gogartens *Politische Ethik* ist ein bewusster und expliziter Gegenentwurf zu Schmitts *Politischer Theologie* auf der Basis einer lutherischen Zwei-Reiche Lehre.

Erst in diesem Zusammenhang wird Schmitts *Politische Theologie* in ihrer diskursiven Logik verständlich, da, wie Schmitt selbst betont, politisches Denken wesentlich positionell ist und sich daher immer auch von dem her versteht, wovon es sich absetzt. Das ist im Fall Schmitts aber nicht nur der explizit immer wieder erwähnte Liberalismus in seinen verschiedenen Varianten, sondern auch die – in der Regel nicht erwähnten – anderen Entwürfe Politischer Theologie. Freilich hat die bis heute breit vertretene Schmitt-Schule diesen Kontext seines Denkens systematisch unterbelichtet. Wie es für die Kanonisierung von Autoren charakteristisch ist, hat sie Schmitts Texte aus den zeitgenössischen Debatten isoliert, sie rein immanent im Werkzusammenhang Schmitts gelesen und zu einer ‚Lehre‘ dogmatisiert. Zusammen mit dem allgemeinen Desinteresse an religiösen Kontexten in den deutschen Geisteswissenschaften der 1970er und 80er Jahre hat dies zur Annahme geführt, die Politische Theologie Schmitt’scher Prägung sei letztlich *die* Politische Theologie, Religion somit notwendig mit Herrschaft und Souveränität assoziiert und nicht etwa auch mit Gemeinschaft, Hoffnung und Trost.² Aus der in diesem Diskurs beständig wiederholten Alternative zwischen ‚Liberalismus oder Politischer Theologie à la Schmitt‘ resultiert dann auch die subversive Aura Schmitts, welche um die Jahrtausendwende entscheidend zur Renaissance der Politischen Theologie beitrug.

Politische Theologie im weiteren Sinn, im Sinne der disparaten Weimarer Debatten, ist hingegen keine dogmatisierbare ‚Lehre‘, sondern ein breiter, vielfältiger und gestreuter Diskurs. Sie besteht nicht aus Aussagen und Ansichten einzelner Autoren, sondern, viel diffuser, aus einer Verbindung bestimmter Konzepte, Themen und Argumente, die man als Sammlung durchaus disparater und variabler

2 Eine Ausnahme stellt das Projekt von Jacob Taubes’ dar, vgl. Taubes (1983–1987).

Topoi beschreiben kann: etwa die Auseinandersetzung mit der Reformation, die Frage einer religiösen Einheit der Gesellschaft, die Bedeutung von Institutionen, von Hierarchie, das Gegenbild des Materialismus etc. Gerade in seiner Unschärfe macht dieser Diskurs aber auch eine grundlegende Hybridität sichtbar, denn auch Politische Theologie in weitem Sinne ist eine Vermischung und Durchdringung zweier Diskursbereiche, die das 19. Jahrhundert weitgehend getrennt hatte: Religion und Politik. Für den ‚Kulturprotestantismus‘ und den liberalen Staat des 19. Jahrhunderts war Religion eine Angelegenheit der Innerlichkeit oder eine ‚Privatsache‘, religiöse Rede bezog sich auf Religiöses, auf die subjektive Moralität und die innere Frömmigkeit, die nur indirekt, als richtige Gesinnung, zu Kultur und Gesellschaft beitrug. Mit der Krise des Ersten Weltkriegs jedoch ändert sich das. Am Anfang des Kriegs rufen die Deutschen Philosophen zu einer nationalen Erweckung auf, in der die erwähnte Schwelle zwischen innerem Geist und äußerer Gesellschaft gerade überschritten werden soll; nach dem Krieg führen die Sinnkrise der bürgerlichen Gesellschaft und der theologische Umbruch der ‚dialektischen Theologie‘ dazu, dass religiöse Sprache wieder direkt auf politisch-soziale Verhältnisse bezogen wird (Graf 2001).

Staat durch Kirche zu denken, Souveränität als Schöpfung aus dem Nichts zu bezeichnen, Revolution und Apokalyptik engzuführen – solche Aussagen sind nicht nur ob ihrer Vermischung verschiedener diskursiver Register hybrid; diese Mischung bringt auch spezifisch überdeterminierte und ambige Ausdrücke hervor: etwa Termini wie ‚das Reich‘, das in der frühen Weimarer Republik in hoher Konjunktur steht, radikalisierte Ausdrücken wie die ‚absolute Revolution‘, die von religiösen Sozialisten ausgerufen wird, oder gleichzeitig prägnante und vieldeutige Formeln wie das Schmitt’sche Diktum ‚Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe‘, über dessen Bedeutung sich bis heute die Interpreten streiten. Schmitts Verfahren besteht dabei in der Verdichtung, welche solcherlei Dikta den Anschein dogmatischer Setzungen gibt – in der Terminologie Bachtins gesprochen vollzieht er eine Re-Monologisierung des Dialogischen, die aus den hybriden Äußerungen ein autoritäres Wort macht.

2 Metaisierung und Hybridisierung: Zwei Verfahren Brochs

Wie schon erwähnt, setzt sich Broch in den 1930er Jahren intensiv mit der Schmitt’schen Politischen Theologie auseinander und argumentiert darüber hinaus über weite Strecken im Kontext der Politischen Theologie im weiten Sinne, beispielsweise wenn er über den Zusammenhang von Wertekrise und Reformation

nachdenkt. Wichtiger als die systematische Komplexität und Differenziertheit dieser Entwürfe ist für unseren Kontext freilich die Frage, wie dieser Bezug formal gestaltet wird, also wie Brochs Essays auf diesen Diskurs zurückgreifen. Besonders deutlich wird dies in den Essays über den *Zerfall der Werte* aus dem dritten Band der *Schlafwandler*, die auf einen Aufsatz *Logik einer zerfallenen Welt* zurückgehen, den Broch ursprünglich Schmitt widmen wollte. Zugleich lassen sich an diesen Texten die erwähnten Tendenzen der ‚Metaisierung‘ und ‚Hybridisierung‘ besonders gut herausarbeiten.

Die Essayreihe über den *Zerfall der Werte* versammelt die typischen Topoi und Argumente der zeitgenössischen Werttheorie und Kulturkritik: die Kritik an Stillosigkeit und Dekadenz der Gegenwart, die Klage um den Verlust eines einheitlichen Wertzentrums, die Beschwörung des Mittelalters und die Auseinandersetzung mit Renaissance und Reformation, die Androhung eines völligen Untergangs der Kultur in der Zukunft. In dieser Zusammenstellung wird nochmals die systematische Bedeutung des Religiös-Theologischen in diesem Diskurs deutlich, das nicht nur das historische Argument prägt, in dem Mittelalter und Reformation, Katholizismus, Protestantismus und Judentum die zentralen Akteure sind, sondern welches auch für die systematische Begrifflichkeit zentral ist, da nach Broch jede Werttheorie in einem höchsten Gut und damit in einer ‚Werttheologie‘ gipfeln muss.

Allerdings verändert sich diese Werttheorie durch ihre Einfügung in den Roman in doppelter Weise: Sie wird zu einem reflexiven Moment, weil sie als Theorie dessen auftritt, wovon der Roman handelt; und sie wird zu einem Zitat, zu einer Stimme unter anderen. Die Essays erklären die Auflösung der alten Welt, von der der Roman erzählt, in abstrakter Weise und liefern damit die Theorie zur Fiktion. Das betrifft nicht nur das Dargestellte der Fiktion: Indem die Werttheorie auch eine ästhetische Dimension hat und immer auch eine Theorie der Auflösung eines einheitlichen Stils ist, lässt sich mit ihr auch die Auflösung der Darstellungsform nachvollziehen, die Brochs Romantrilogie auszeichnet. Wenn es zum Beispiel in der Theorie heißt, es gebe in der modernen Welt keine Stimme mehr, die das Gesamt der Welt zur Sprache bringen könne, so illustriert der Roman dies im dritten Teilband, indem er selbst polyphon und polyperspektivisch wird, also in verschiedene Handlungen und verschiedene Erzählerfiguren zerfällt.

Schon die Selbstanwendung der Theorie im Roman trägt Züge des Paradoxen, des *mise en abyme*, insofern der Roman immer schon seine eigene Reflexion enthält. Das wird verstärkt, indem sukzessiv enthüllt wird, dass die Theorie selbst nicht nur eine Reflexion *über* die Romanwelt ist, sondern auch eine Stimme *in* dieser: Offensichtlich teilen die Essays die Thematik der 1918 spielenden Erzählung, da sie über „diese Zeit“ und „die ungeheure Realität des Krieges“ nachdenken. Noch konkreter wird im zweiten Essay gefragt, ob „meine Müdigkeit und Reizbarkeit auf eine Unterernährung zurückzuführen sei“ und wenig später erfahren wir, dass die

Reflexionen von „Bertrand Müller, Dr. Phil.“ (KW 1, 418, 436, 450) stammen, der das Kriegsende in einer Dachstube abwartet. Die Werttheorie ist daher nicht nur Reflexion über die Gegenwart, sondern auch Ausdruck des zunehmend ‚zerfallenden‘ Lebens Müllers, der als „Kranker“ schreibt: „eingespinnen in die Autonomie seines Wissens, darf er deduktiv, darf er theologisch denken“ (KW 1, 437). Müller ist demnach nicht der souveräne Meta-Erzähler, den die Forschung auch manchmal mit dem Erzähler des ganzen Romans identifiziert, sondern eine Stimme von vielen.

Die Verschränkung der einander wechselseitig reflektierenden Stimmen bleibt aber keine rein formale Paradoxie, sondern affiziert diese Stimmen auch. Denn die Essayistik Müllers berührt nicht nur Themen, die wir schon aus den vorigen Bänden des Romans kennen, wie das der Romantik, sie erweist sich auch insoweit mit dem Roman verflochten, als Müller dort selbst zum Handelnden und Erzähler wird. In der *Geschichte vom Heilsarmeemädchen*, einem der polyphonen Erzählstränge des dritten Bandes, macht er Erfahrungen, die seiner Theorie von der reinen Rationalität der Moderne und insbesondere des Judentums widersprechen und dann ins Stocken geraten lässt, so dass die systematischen Essays bald von unverbundenen Aphorismen abgelöst werden und schließlich sogar zu Reflexionen über die anderen Figuren des Romans werden – über Eschs Bedürfnis nach Ordnung und über den absolut rationalen Menschen Huguenau – in denen sich die Werttheorie vollends mit dem Erzähldiskurs vermischt hat. Das letzte Stück aus der *Zerfall der Werte*-Serie mit dem Titel *Epilog*, das zugleich das letzte Kapitel des Romans ist, setzt diese Mischung fort: Das Kapitel beginnt mit Huguenaus Abreise, geht dann zu einer Ausführung über die wesentliche Irrationalität von Wertsetzungen über, setzt erneut bruchlos die Erzählung fort und endet schließlich in Spekulationen über das ‚Wunder‘ eines ‚Heilsbringers‘, die neben der Grenze von Roman und Essay auch die von politischer und theologischer Rede verwischen.

Dieses Verfahren einer doppelten Fokalisierung, in der sich die Erzählerstimme und die Figurenperspektiven miteinander vermischen, ist insgesamt charakteristisch für Brochs Erzählen und prägt viele Stellen, etwa die *Die Schlafwandler* eröffnende Beschreibung des alten Pasenow, die im Stile des realistischen Romans einsetzt, sich dann aber zu einer surrealen Beschreibung einer Teufelsgestalt entwickelt; oder das sogenannte Traumgespräch im zweiten Teilband, das zwischen Wirklichkeit, Traum und Allegorie changiert. In beiden Fällen wird die realistische Erzählung zunächst durch eine differente Erzählperspektive gebrochen, danach werden die beiden Perspektiven so lange enggeführt, bis der Leser sie nicht mehr klar unterscheiden kann, schließlich wird diese Vermischung wieder aufgelöst. Broch greift dabei auf typische Verfahren des erzählerischen Realismus wie die Ironie oder die Doppelperspektive auf das Innere und die sozialen Verhältnisse des Helden zurück, die er souverän beherrscht und fallweise auch verfremdend ein-

setzt, wie an den erwähnten Stellen oder auch den vielen Passagen, die den traumhaften Zustand des Schlafwandels darstellen.

Insgesamt lässt sich die Einbettung der Wertlehre in die *Schlafwandler* also verschieden beschreiben: Zum einen als Metaisierung, insofern in den Roman eine spezifische Reflexion integriert wird. Der Roman als Darstellung einer Welt entwickelt auch eine Theorie dieser Welt; die narrative Beobachtung erster Ordnung wird durch eine metanarrative Beobachtung zweiter Ordnung ergänzt. Das resultiert keineswegs notwendig in der Stabilisierung literarischer Bedeutung und zwingt auch nicht dazu, diese Kommentare mit der Stimme des Autors zu identifizieren – ganz im Gegenteil zeigt sich ja, dass die Metaisierung fortgesetzt werden kann und vielleicht sogar muss und zum *mise en abyme*, zu spezifischen Paradoxien der Selbstanwendung neigt. Dass dieses Verfahren im vollen Bewusstsein von dessen Affinität zur Paradoxie entwickelt worden ist und dass es auf wichtige Vorgänger wie die frühromantische Romantheorie, Überlegungen zur literarischen Moderne oder auch erkenntnistheoretische Probleme wie die Relativitätstheorie bezogen werden kann, hat die Forschung umfassend gezeigt (Martens 2005).

Die Einbettung vollzieht sich aber nicht nur als Aufschichtung weiterer Beobachtungsebenen, selbige werden auch vermischt: Neben die Metaisierung tritt die Hybridisierung, also die Vermischung und Durchdringung verschiedener Stimmen und Diskurse. Nach Michail Bachtin sind in der Hybridisierung „innerhalb einer einzigen Äußerung zwei potentielle Äußerungen gleichsam wie zwei Repliken eines möglichen Dialogs verschmolzen“ (Bachtin 1979, 244). Neuere Theoretiker wie Homi K. Bhabha betonen nicht nur die starke kulturelle Codierung, die in der Regel mit der Hybridisierung einhergeht, sondern auch deren performativen Charakter, dass also die Äußerung die Differenz, von der sie handelt, erst hervorbringt (Bhabha 2004, bes. 245–281). Es ist, mit anderen Worten, nicht einfach nur eine mechanische Vermischung, sondern zusätzlich das, was Bachtin eine ‚künstlerische Abbildung‘ nennt, weil durch die spezifische Zweistimmigkeit hybrider Äußerungen das Hybridisierte auch verfremdet wird – da Hybridisierung eine Art reflektierter Darstellung ist, wohnt ihr zwar auch ein Moment der Metaisierung inne; trotzdem unterscheiden sich die Konzepte deutlich.

Broch selbst und auch der Großteil der Forschung haben das Verfahren der Metaisierung in der Regel in den Vordergrund gestellt. Vor allem die zahlreichen Paratexte, die Broch gewöhnlich seinen Texten an die Seite gestellt hat, argumentieren in der Regel mit Figuren der Reflexion und der Beobachtung der Beobachtung, während sie durchaus andere Elemente enthalten, etwa die Überlegung, der Roman würde andere Weltbilder nicht nur abbilden, sondern auch wie ‚Vokabeln‘ zitieren und benutzen: „Der Roman hat Spiegel aller übrigen Weltbilder zu sein, aber sie sind ihm genauso Realitätsvokabeln wie jede andere Vokabel der Außenwelt“ (KW 9/2, 115). Dass in der Interpretation letztlich die Metaisierung dominiert,

erklärt sich einerseits, auf der Ebene der Texte, durch die Gattung des Paratextes und durch Brochs offenbar nicht zu unterdrückendes Bedürfnis über sich zu sprechen, andererseits, auf der Ebene der Forschung, durch die Autorzentrierung der meisten Beiträge, da nur die Metaisierung erlaubt, jenen höheren, alles miteinander verbindenden Standpunkt eines ‚Autors‘ zu konstruieren.

3 Das Irdisch-Absolute: Hybridisierung und Syllepse

Brochs theoretische und essayistische Texte der Exilzeit entstehen in einem deutlich gewandelten Kontext, doch verhandeln sie immer noch ähnliche Motive. Auch wenn Broch jetzt nicht mehr im Rahmen einer moderneskzeptischen Kulturkritik denkt, sondern auf der Basis eines emphatischen Demokratiebegriffes, geht es immer noch um den Gesamtzusammenhang der Gesellschaft. Brochs Begriffe wie der der ‚Totaldemokratie‘ haben daher auch eine Kontroverse dahingehend ausgelöst, ob diese Theorie wirklich demokratisch oder nicht heimlich totalitär sei (Freese und Menges 1977). Auffällig ist dabei im Übrigen, dass insbesondere politisch-theologische und religiöse Konzepte nach wie vor eine große Rolle spielen, so der des Opfers oder der des Absoluten, der Schöpfung, der Idolatrie etc. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass diese Begriffe weit mehr sind als bloße Illustrationen der ‚eigentlichen‘ Theorie – sie drücken vielmehr etwas ‚Unbegriffliches‘ aus, das anders nicht gesagt werden kann und gerade in der Dynamik der Texte, in ihren Wendungen und Bildbrüchen zum Ausdruck kommt.³ Es ist ja ohnehin bemerkenswert, dass Brochs Exiltexte, die ihrem Anspruch nach nicht mehr literarisch sind, nach wie vor dieselben literarischen Verfahren benutzen wie seine frühen Werke: etwa seine charakteristische komplexe Syntax. Man kann diese Texte daher als „theoretische Fiktionen“ im Sinne Michel de Certeaus lesen (de Certeau 1997, bes. 113–140): In ihnen leistet der Einsatz von Stil und Stimme wichtige argumentative Arbeit, dadurch verschiebt sich die Bedeutung vom Gesagten zum Aussageakt; das könnte es wiederum erlauben, den sterilen Streit über ideologische Bewertungen hinter sich zu lassen.

Dass die literarischen und stilistischen Mittel Brochs Anliegen nicht äußerlich sind, soll im Folgenden an Brochs Skizze *Menschenrecht und Irdisch Absolutes* gezeigt werden, die Broch wie erwähnt 1949 als Summe seiner massentheoretischen Überlegungen verfasst hat. Der Text, dessen Argumentation hier nicht im Einzelnen wiederholt werden kann, beschäftigt sich in seinem ersten Teil mit einer politischen Anthropologie, die Broch für nötig hält, um eine neue politische Theorie der De-

3 Vgl. dazu die Überlegungen Hans Blumenbergs zur Metaphorologie, bes. 2001, 193–209.

mokratie, die den Versuchungen totalitärer Herrschaft widerstehen könnte, zu begründen. Der zweite Teil des Textes entwickelt die (mensen-)rechtlichen Konsequenzen dieser Begründung und entwirft in breiten Strichen eine Theorie des Totalitarismus und die Grundlinien einer demokratischen Politik.

Die Tendenz zur Metaisierung lässt sich in diesem Text leicht ausmachen, weil er nicht nur auf einer erheblichen Abstraktionshöhe einsteigt, um die Notwendigkeit von Menschenrechten zu begründen, sondern auch weitere mögliche und eigentlich erforderliche Reflexionsschritte explizit benennt: In einer Art Präambel betont Broch, für sein „Kondensat“ sei es „nicht notwendig“ gewesen, „auf die hinter ihm stehenden psychologischen und erkenntniskritischen Theorien im Detail einzugehen“, nur um dann sofort „einige Faktoren möglicher Entwicklung“ aufzuzählen, die „unberücksichtigt bleiben“ (KW 12, 456) müssten: So wolle er nicht auf die Möglichkeit eingehen, dass die Menschen wieder religiös oder vernünftig werden könnten, dass sie die asiatische Lebensweisheit übernehmen würden, dass sich die Lebenserwartung sprunghaft erhöhen würde, ohne dass das zu Knappheit führen würde etc. Das Mitreflektieren der eigenen Voraussetzungen ist in theoretischen Texten erwartbar. Die Art und Weise jedoch, in der das hier geschieht, und insbesondere die kaum anders als parodistisch lesbare Aufzählung von anderen Möglichkeiten, ist hingegen typisch für Brochs Texte aus dem Umfeld der Massenwahntheorie, die beständig dazu neigen, zu Metareflexionen und immer grundsätzlicheren Spekulationen überzugehen. Gerade das trägt wohl zur strukturellen Unabschließbarkeit und der anfangs erwähnten Ortlosigkeit dieser Überlegungen bei, ist es doch eine der zentralen Funktionen einer disziplinären Verortung von Texten, solche Reflexionen und Abschweifungen zu unterbinden und die Texte bei der Sache zu halten. Aus dieser Offenheit kann man auch Folgerungen für die Lektüre ziehen: Anstatt immer wieder, wie Broch selbst, zu betonen, dass gerade in der Massenwahntheorie alles mit allem zusammenhängt, scheint es vielversprechender, zu sehen, wie das Argument in der Sache konkret entfaltet wird.

Nach seiner weit ausgreifenden Präambel beginnt Brochs Text apodiktisch mit einer Forderung, dass alle Politik beim Menschen anheben müsse und dass sinnvolle Rede über den Menschen daher eine „Vorstellung vom Menschen“ haben müsse, die hier qua Setzung eingeführt zu werden scheint: „Der Mensch mag die Gottes-Existenz leugnen, aber niemals, daß seine eigene deren Ebenbildlichkeit ist“ (KW 12, 458). Paradoxerweise wird hier zugleich etwas behauptet und das durch diese Behauptung anscheinend Vorausgesetzte, eben die Existenz Gottes, ausgeklammert. Das zielt darauf ab, eine politische Anthropologie zu formulieren, in der die Ebenbildlichkeit im Zentrum steht; dabei bleiben die weiteren Ausführungen durch diesen latent paradoxen Einstieg bestimmt. Zunächst scheint Broch rein anthropologisch zu argumentieren, der Mensch sei biologisch unterbestimmt und erst spät als Einzelner aus Stammeszusammenhängen herausgetreten. Dann heißt

es, dieser Prozess wurde abgeschlossen, „als vor dreitausend Jahren der allumfassende Satz ‚Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde‘ gedacht und niedergeschrieben wurde“ (KW 12, 461). Das wird weiter fortgesetzt: „Indem Gott den Menschen in seinem Ebenbild erschaffen hat, läßt er ihn die Weltschöpfung unaufhörlich wiederholen“ (KW 12, 461). Lässt sich das erste Zitat noch als anthropologische Lektüre der religiösen Überlieferung verstehen, wechselt das zweite plötzlich die Ebene: Die Ebenbildlichkeit verliert gewissermaßen ihre Anführungsstriche, der Text wechselt von einer anthropologischen Religionsgeschichte zu einer theologischen Allegorie mit mythopoetischem Potential. Und es ist diese Allegorie, die Broch im Folgenden entwickelt, wo der Text weniger entlang der anthropologischen Begrifflichkeit als entlang der religiösen Überlieferung entwickelt wird, und zwar der paganen wie der biblischen. Broch spricht etwa von Prometheus, der „das Feuer der unbeschränkt göttlichen Freiheit ins Irdische“ (KW 12, 462) bringt, oder davon, dass die Menschen „seit der Verbreitung aus dem Paradies“ eine „unerfreuliche Rasse“ seien: „Vor allem sind sie gottverlassen dumm und gleichen darin dem Teufel“ (KW 12, 462). Schließlich zeige der Turmbau zu Babel, dass sich ihre Begriffe verwirrt haben:

Also glaubten sie das göttliche Recht durch ein Naturrecht ersetzen zu können, vergessend, daß sich Geoffenbartes durch nichts ersetzen läßt, vergessend, daß das Naturrecht bestenfalls so weit wie die Naturerkenntnis reicht, aber ansonsten ein unsichtbares Imitationsgebilde ist, das irgendwo im Luftleeren schwebt. (KW 12, 462)

War die Einführung der ohne Abbild eine Art paradoxe Setzung, so handelt es sich hier um ein paradoxes Bild: Der Text, der durchgängig mit massiven religiösen Analogien argumentiert, spricht sich vehement gegen die Möglichkeit aus, das Religiöse zu ersetzen – und tut das selbst wiederum in einem Bild aus der religiösen Tradition, eben der Geschichte von Babel. Und das bleibt nicht isoliert, denn auch das Bestreben der Ersetzung der Religion wird jetzt theologisch durch seine *superbia* erklärt – „im Bewusstsein der Ebenbildlichkeit will der Mensch der irdische Gott sein“ (KW 12, 462): Die Ebenbildlichkeit als anthropologische Grundlage des Menschen besteht immer auch darin, mehr und anderes als der Mensch sein zu wollen. Aus diesem Grund errichte der Mensch Babeltürme und alternative Autoritäten wie etwa das Naturrecht, das für Broch eine bloße „Umtaufung“ des alten Gottesrechtes ist und eigentlich nur Gegenstand einer „überflüssigen atheistischen Demonstration“ (KW 12, 472). Das Naturrecht, so das zugrundeliegende anthropologische Argument, könne nur so weit reichen wie die Natur des Menschen – aber der Mensch habe durch seine Freiheit keine feste Natur; politisch reagiert Brochs Skepsis auf die Leichtigkeit, mit der das Naturrecht im Totalitarismus außer Kraft gesetzt wird. Daher wird Brochs Lösung für das Problem, die Idee des Irdisch-Ab-

soluten, nicht an den höheren Vermögen des Menschen ansetzen, etwa an seiner Vernunft oder Soziabilität, sondern stattdessen an seiner Vulnerabilität, an der Tatsache, dass er seine Natur verlieren und zur Sache gemacht werden kann.

Der Ausgang von der Ebenbildlichkeit hat aber nicht nur ein anderes Resultat, er wird auch anders durchgeführt. Denn, wie gezeigt, handelt es sich beim Rekurs auf die religiöse Überlieferung nicht um bloße Illustrationen, vielmehr besteht das Argument in diesen Rekursen. Gerade das mythologische Moment dieses Argumentierens macht deutlich, dass auch ‚Ebenbildlichkeit‘ in Brochs Text weder einfach als dogmatischer Begriff noch als bloße Metapher funktioniert. Charakteristisch ist vielmehr, dass der Ausdruck scheinbar als Konzept eingeführt wird, dann als Metapher entwickelt und ausbuchstabiert wird, und zwar weniger in seinem begrifflichen Gehalt als in seiner intertextuellen Bedeutung, also vermittelt über Sündenfall, Prometheus, Babel etc. Anhand dieser Stationen der biblischen und paganen Mythologie entwirft Broch eine Geschichte ab ovo, die selbst quasi mythischen Charakter hat:

Ebenbildlichkeit und Anarchie, in dem einen der positive, im anderen der negative Pol des Weltgetriebes, sie spiegeln beide den Schöpfungsvorgang, jene, wie er am siebten, hingegen diese wie er vor dem ersten Tag, also im Zustand des Tohuwabohu ausgeschaut hat. Im Phänomen der Politik hat sich offenbar ein Rest der Vor-Schöpfung erhalten. (KW 12, 464)

Politik wird hier also nicht nur durch einzelne religiöse Ausdrücke wie ‚Wunder‘ oder ‚Allmacht‘ figuriert, sondern durch eine religiös-mythologische Erzählung über Chaos und Schöpfung, in der die Begriffe in Bewegung geraten. Dabei reicht diese Geschichte nicht nur in die Vergangenheit, sondern auch in die Zukunft, so wie Ebenbildlichkeit nicht nur etwas am Anfang des Textes ist, sondern auch dessen Ende bestimmt. Das geschieht dort, wo Broch betont, dass das gesuchte Irdisch-Absolute eben nicht als ein natur- oder vernunftrechtliches Postulat zu denken sei, weil solche Postulate, wie die Babel-Geschichte zeigen sollte, immer nur schwache Substitute für die religiöse Ordnung sein könnten. Das Irdisch-Absolute soll ein Faktum sein, aber als Faktum ist es so wenig einfach wie es die Ebenbildlichkeit war, wie ein langer Satz mit allen Zügen Broch’scher Prosa deutlich macht:

Gewiß wird sich aus den Sätzen dieses Menschenrechts letztlich ein Bild des Menschen entwickeln, und gewiß wird es – gerade weil es unter der Kontrolle des „Rechts an sich“ zustande kommt – sich letztlich mehr und mehr der Ebenbildhaftigkeit annähern, indes die ihr zugehörige menschliche Freiheit wird statt dogmatisch am Anfang nunmehr erst am Ende der Definitionsreihe stehen, ein Definitionsziel der unendlichen Annäherung ohne je völlig erreicht werden zu können: sukzessive aus Rechtssätzen entstehend, von denen jeder einzelne vom empirischen Anlaß ausgeht und empirisch aussagt, was dem Menschen, sofern er Mensch bleiben soll, nicht angetan werden darf, wird sich von ihm ein juristisch-empirische, also ein abstraktes Gesamtbild ergeben, etwa das einer abstrakten „Recht-erzeugenden Person an sich“

(einer Recht-schaffenden und eben – wie die Sprache so schön vorwegnimmt – einer recht-schaffenden Person, nicht verwechselbar mit der ‚juristischen Person‘), und gleich der analog konstruierten ‚physikalischen Person‘ wird sie, ungeachtet aller Abstraktheit, den Vorzug konkreter Endlichkeit, den Vorzug der fruchtbaren Empirie für sich in Anspruch nehmen können, denn gleich jener ist sie die Trägerin des ‚Irdisch-Absoluten‘. (KW 12, 472)

Auch in diesen langen Ausführungen verbirgt sich eine bemerkenswerte Wendung: Ebenbildlichkeit, die doch am Anfang des Textes als axiomatischer Ausgangspunkt erschien, ist nun nicht mehr gegeben, sondern eher aufgegeben, sie ist Korrelat einer unendlichen Aufgabe und auch eines unendlichen Satzes, der hier selbst vollzieht, was er beschreibt, nämlich die Ebenbildlichkeit zum Vorschein zu bringen. So wie Brochs mythische Figurationen der menschlichen Natur über Sündenfall und Babel den Raum der Bedeutsamkeit selbst stiften, in dem sich dann die Argumentation entfaltet, so wird hier die Bedeutung performativ erzeugt, wobei der Erzeugungsakt selbst durch die stauende Syntax und die vielen Partizipien geradezu in seiner Dauer dargestellt wird. Das Aussagen unterstützt die Aussage oder genauer: es steht an ihrer Stelle, denn die Feststellung der Ebenbildlichkeit wird in diesem Satz nicht nur performativ immer weiter aufgeschoben, sondern letztlich auch in die Zukunft verlegt.

Ebenbildlichkeit ist ein dezidiert politisch-theologischer Ausdruck, weil er religiöses Sprechen über letzte Bedeutungen und grundlegendste Zusammenhänge mit politischen Diskussionen verbindet. Das ‚theologische‘ Moment dieses Sprechens wird noch dadurch hervorgehoben, dass es hochgradig unbegrifflich ist und sich nicht in Festlegungen und Definitionen erschöpft, sondern auf übertragene und sogar paradoxe Rede und auf mythische Narration zurückgreift, die die Begriffe selbst handeln lässt. Ebenbildlichkeit fungiert in dem Zusammenhang weder als Begriff noch als bloßes Bild, sondern als eine komplexere Figur, die nicht ein Wort durch das andere ersetzt, sondern im Vollzug existiert. Ganz ähnlich ist auch das ‚Irdisch-Absolute‘, auf das der Satz schließlich zuläuft und an dem er schließlich zum Stehen kommt, nicht einfach ein Postulat, es beruht auch nicht auf der ‚Übertragung‘ eines religiösen Wortes auf einen profanen Sachverhalt – ein Verfahren, das man mit Broch wohl als letztlich sinnlose ‚Umtaufung‘ bezeichnen könnte. Es handelt sich vielmehr um eine ‚Syllepse‘ oder ein ‚duales Zeichen‘ im Sinne Michel Riffaterres: ein Ausdruck, der zugleich wörtlich und figürlich verstanden wird, oder der auf zwei distinkte, entgegengesetzte und sogar einander ausschließende Zeichensysteme verweist, eben das Irdische und das Absolute, das Politische und das Religiöse (Riffaterre 1986, bes. 81–114). Die Bedeutung eines solchen Ausdrucks lässt sich auf keines dieser Register festlegen, sondern erzeugt sich gerade durch deren Differenz; sie ist daher im technischen Sinne poetisch: Das so Gesagte kann nicht mit anderen Worten gesagt werden, die Bedeutung des dualen

Zeichens beruht nicht einfach auf dem Code der Sprache – und sei es auf dem der Sondersprache der Politischen Theologie –, sondern auf komplexen textuellen Operationen. Mit ihnen wird der politisch-theologische Diskurs wieder dialogisiert, das heißt seine dogmatischen Begriffe werden imaginativ und semantisch in Bewegung gesetzt und produzieren widersprüchliche Texte, die sich nun in verschiedene Richtungen weiterschreiben lassen. Brochs eigene ‚Begriffe‘ wie ‚Ebenbildlichkeit‘ und ‚Irdisch-Absolutes‘ erweisen sich dabei als schillernd doppeldeutige Figuren, die nur durch diese Doppeldeutigkeit auch ihre argumentative Aufgabe erfüllen können, die Broch ihnen zugedacht hat, nämlich gleichzeitig moralisch und rechtlich relevant zu sein.

4 Menschenrecht und Dämonie: Als ob und Allegorie

In *Menschenrecht und Irdisch Absolutes* folgt auf die umrissenen Überlegungen zur politischen Anthropologie ein zweiter Teil über das Menschenrecht, der zunächst rechtstheoretisch einsetzt. Broch argumentiert rechtspositivistisch, dass aus der Sicht des „Recht an sich“ die jeweiligen Inhalte beliebig seien und dass Recht daher auch „neutral“ gegenüber Phänomenen wie der Sklaverei oder dem Konzentrationslager sei, weil es sich hier lediglich um Mittel des Strafvollzuges handele, die „außerhalb des Rechts-Bereiches“ situiert und daher „rechtlich belanglos“ (KW 12, 474) seien. Rein formal sei daher möglich, was das nationalsozialistische Regime gerade durchgeführt hat: Dem Einzelnen kann mit rechtlichen Mitteln seine Rechtsfähigkeit genommen werden. Dieser Fall, gegen den sich im ersten Teil des Textes die Idee des Irdisch-Absoluten wendete, soll nun auch in einer rechtstheoretischen Konstruktion ausgeschlossen werden, es wird also mit anderen Worten gefragt, wie die politische Anthropologie auf der Ebene der Rechtstheorie wirksam werden kann.

Brochs theoretische Lösung, das Irdisch-Absolute stelle ein Faktum dar, das für das Recht eine ähnlich limitierende Funktion habe wie die Tatsachen für die Modelle der Naturwissenschaften, wird dabei auf eine nur schwer nachvollziehbare Art erst im Laufe des Textes entwickelt. Aber schon an dessen Anfang verschiebt sich die Argumentation und die formale Ebene wird auch hier hybridisiert, wenn Broch die Feststellung, das Mittel der Strafe sei, rein formal gesehen, belanglos, folgendermaßen fortsetzt: „Es ist rechtlich belanglos, und doch ist es, als ob gerade in dieser Belanglosigkeit jene Dämonie aufscheint, die alles begleitet, was mit dem Konzentrationslager auch nur im entferntesten zusammenhängt“ (KW 12, 474). Hier wird im Modus des ‚als ob‘ das Register gewechselt und nicht mehr von rechtlichen

Vorgängen gesprochen, sondern vom ‚Aufscheinen‘ einer ‚Dämonie‘. Auch hier entfaltet der Text sofort diese Konnotationen und macht sie zum eigentlichen Inhalt: Wenn jedem jederzeit seine Rechte entzogen werden können, dann „darf [...] die Existenz eines ur-geheimen, selbst dem Richterstand verborgenen Gesetzes angenommen werden; keiner weiß, wann und wie er es – geradezu erbsündenhaft – übertreten hat“ (KW 12, 474–475). Mit weiteren Modalisierungen – man ‚darf‘ annehmen, ‚geradezu‘ – wird das ‚als ob‘ weitergeführt und nun auch parallel mit der formalen Argumentation entwickelt. So heißt es dann, die wahllose Versklavung von Gruppen könne auch nicht mit dem Satz ‚Unwissenheit schützt vor Strafe nicht‘ gerechtfertigt werden:

Gewiß ist das Unsinn, vor allem, weil jeder aus einem festgefügt System herausgelöste und absolutierte Satz seinen Sinn verliert, gewiß hat das mit Recht nichts mehr zu tun, und doch war es die prophetische Vision eines großen Dichters, war es die scholastisch-religiöse Sicht Franz Kafkas, und sie ist zur Wirklichkeit geworden, mehr noch wird immer wieder zur Wirklichkeit werden, wo die Fassade der Justiz – allem Menschenrecht zuwider – zu Terrorzwecken mißbraucht wird. (KW 12, 475)

Auch in diesem Zitat finden sich verschiedene Wendungen, Sprünge zwischen den Diskursen und Bildbrüche: Broch beginnt hier mit einem rechtstheoretischen Argument – dass man einen Satz nicht getrennt vom Ganzen betrachten könne –, geht dann über zu einer prophetischen Vision und religiösen Sichtweise, die er durch ein literarisches Beispiel exemplifiziert, um dann zu einem fast direkten Appell gegen den Missbrauch des Rechts überzugehen. Mit anderen Worten: Obwohl es formalrechtlich sinnlos ist, Menschen zu versklaven, hat Kafka es sich vorgestellt, und diese Vorstellung wurde und wird Wirklichkeit werden, gegen die wir uns wehren müssen. Dass im übrigen Kafka für diese Überlegungen zentral ist, unterstreicht ihren Status als theoretische (Meta-)Fiktionen noch einmal, denn Kafkas Texte spielen auch in anderen politisch-theologischen Überlegungen bei Benjamin, Adorno und Scholem eine wichtige Rolle. Broch selbst lässt diesen Teil in einem Bild gipfeln, das selbst von Kafka inspiriert zu sein scheint:

Allerdings: der Mißbrauch ist möglich, weil Justitia ihre Augen verbunden hält. Ihre Blindheit ist nicht die des Propheten nicht die des Dichters, nicht die der großen und zornigen Güte, sondern der willentlichen Abstraktion; sowohl dem Bereich des unmittelbaren Lebens wie dem der absoluten Idee angehörend, verquickt sie – niemand tut das außer ihr – unaufhörlich das eine mit dem anderen, greift mit dem Abstrakten ins Leben ein, verwandelt das Leben ins Abstrakte, und das gibt ihr einen dämonischen Aspekt, den keine andere Sozialsphäre neben ihr hat. (KW 12, 475)

Hier wird noch einmal prägnant der Doppelcharakter des Rechts betont, das die Abstraktion mit dem Leben verbindet. Nicht einmal zwei Seiten nachdem Broch das

‚Recht an sich‘ als reines Formalprinzip eingeführt hat, tritt nun die Allegorie der Justitia auf, in der sich Wert und Wirklichkeit wieder verbinden – auf höchst zweideutige Weise. Die ‚Dämonie‘, die bei der Erörterung des rechtlich Belanglosen als fiktionale Möglichkeit eingeführt wurde, ist nun in ein Bild gefasst, das die weiteren Ausführungen bestimmt. Denn wenig später geht der Text zur Erörterung der Sklaverei über, die ganz im Zeichen dieser Zweideutigkeit steht: Einerseits ist der Sklave eine bloße Sache und gehört daher in das Sachenrecht; selbst, wenn er geopfert werde, so Broch, „hat das ‚Leben‘, das ihm genommen wird, ausschließlich den Charakter eines (allerdings kultischen) Sachwertes“ (KW 12, 479). Auch in dieser Formulierung werden zwei einander widersprechende Semantiken zusammengewungen: Einerseits ist der Sklave nur ein Ding, andererseits kann dieses Ding für die Beziehung von Göttern und Menschen eintreten. Dabei ist es der Einschub – eine der elementaren Operationen der Dialogisierung –, der diese beiden Bedeutungen zusammenbringt und damit für das steht, was Broch auch „Magie der Versklavung“ (KW 12, 484) nennt und was in der eigentlichen Analyse des Massenwahns eine zentrale Rolle spielt. Die Attraktivität des Totalitarismus beruht nämlich wesentlich auf der von Broch in Kategorien des Opfers beschriebenen symbolischen Exklusion. Die Rede von der ‚Magie‘ macht deutlich, dass wir uns auch hier in einem politisch-theologischen Register begegnen, in dem die reine und wertfreie Dinghaftigkeit in den Bezug zur Transzendenz umschlägt.

In *Massenwahn und Irdisch Absolutes* wird diese Magie an verschiedenen Stellen evoziert, besonders prägnant an einer Stelle, an der Broch ausführt, Hitler habe vor der Aufgabe gestanden, das „Bedürfnis nach Tradition“ zu erfüllen, das die Deutschen so stark erfülle:

[...] und Hitler, instinkthaft spürend, daß Traditionen aus dem Magischen hervorgehen, wissend, wie leicht alle Beweggründe des Menschen und insbesondere der Massen ins Magische zurückzuleiten sind, so daß darin tatsächlich ein Gleichschaltungsnenner zu finden ist, fixierte seinen Totalitärstaat eindeutig in magischer Linie, in der Magie der schieren Macht, in der Magie der Nation, der Rasse, des Blutes, in der Magie der Versklavung und in der des Krieges, denn obwohl staatsmännisch plump, er wußte – dazu gehörte nicht viel – daß das Zeitalter der Hegemoniekämpfe bevorstand. (KW 12, 484)

Auch das ist einer von Brochs typischen, gewissermaßen ‚performativen‘ Sätzen, die tun, was sie sagen. Das eingeschobene Partizip Präsens erzeugt einen gestauten Satzbau, der sich dann in die vier Mal wiederholte Magie steigert, bevor er sich durch den Wechsel zu einer neuen Satzkonstruktion (er wußte‘...) entlädt. Dass hier permanent Recht und Religion, Politik und Magie hybridisiert werden, gibt dem Diskurs selbst magische Qualitäten, sein Insistieren auf der Magie hat ein Moment der Beschwörung, das dann für den agitierten Tonfall von Brochs Ausführungen charakteristisch ist. Nach langen Ausführungen über Magie, über Kultur als To-

desüberwindung, über Panik, Wertsetzung und Strafe wiederholt Broch schließlich das die beiden Teile zusammenhaltende Argument: So wie die politische Anthropologie bestimmt wird durch den Imperativ des ‚Irdisch-Absoluten‘, der Nicht-Versklavung des immer vulnerablen Menschen, so braucht die Rechtssetzung eine Limitation, und zwar ebenfalls durch das Faktum des ‚Irdisch-Absoluten‘. Das sei nicht nur ein Ideal, sondern zeichne sich tatsächlich in der internationalen Menschenrechtspolitik ab. Argumentativ greift der Text also wie schon der erste Teil in die Zukunft aus; aber die Idee der ‚Limitierung‘ einer Größe (des formalen ‚Recht an sich‘) durch eine (ihr eigentlich inkommensurable) andere Größe (des Menschenrechts) macht noch deutlicher, dass es sich hier weniger um ein stabiles theoretisches Argument als um eine höchst prekäre Ausbalancierung verschiedener Größen handelt. Brochs Text beruht also auch auf der Ebene der Argumentation auf einer Zusammensetzung verschiedener Diskurse gerade in ihrer Verschiedenheit.

Allerdings lässt Broch diese Verschiedenheit nicht einfach bestehen, der Schluss des Textes zeigt vielmehr noch einmal besonders deutlich die metaisierenden und hybridisierenden Tendenzen. Seine Überlegungen zu den zu erwartenden Entwicklungen gipfeln am Schluss des Textes in einem Bild:

Die Windrose, der es anzuzeigen obliegt, aus welcher der vier Weltecken der Wind der Geschichte bläst, deutet mit der Aufschrift „Recht schafft Macht“ ins Paradiesische, mit „Macht schafft Unrecht“ ins Purgatorische, mit „Unrecht schafft Macht“ ins Höllische, aber mit „Macht schafft Recht“ ins alltäglich Irdische und da es immer wieder der Teufelssturm ist, der über die Menschheit dahinzufegen droht, bescheidet sie sich zumeist gerne mit dem Irdischen „Macht schafft Recht“, zwar hoffend auf das Paradies-Wehen – keine Todesstrafe gäbe es dann mehr in dem weiten Erdenrund –, dennoch wissend, daß das Wunder nicht kommt, wenn es nicht erzwungen wird: das Wunder „Recht schafft Macht“ will, daß zuerst einmal dem Recht die Macht dazu verschafft werden möge. (KW 12, 507–508)

Auch dies ein typisch Broch’scher Satz, der in seiner Komplexität unterstreicht, dass das Irdische beides ist: das, auf was man sich ‚bescheiden‘ muss („wissend, daß das Wunder nicht umsonst kommt“), aber auch etwas, dessen Bedeutung sich aus dem Verhältnis von Himmel, Hölle und Purgatorium speist. Auch dieser Satz hat eine komplexe, performative Syntax mit den entsprechenden Partizipien („hoffend“ und „wissend“), strukturiert wird er aber vor allem räumlich, durch die Zusammengesetztheit und Gegenstrebigkeit des Windrosen-Bildes. Die Räumlichkeit erlaubt dabei gerade jenes Nebeneinander und Ineinander, das die sprachliche Hybridisierung auszeichnet und hier die Gestalt einer Variation über verschiedene Formulierungen des Verhältnisses von Macht und Recht annimmt.

Das Bild von der Windrose ist dann auch keine Metapher mehr, von der man angeben könnte, was sie ‚eigentlich‘ meint, sondern ein komplexes Denkbild, eine Allegorie, und zwar sowohl im klassischen Sinne einer mehrteiligen, schriftbildli-

chen Figur, aber auch im Sinne eine Figur, die ihre eigene Figuralität ausstellt. Solche Figuren entziehen sich einer einfachen Gleichsetzung, wie sie die Analogie von ‚Ausnahmestand‘ und ‚Wunder‘ oder ‚Allmacht‘ und ‚Souveränität‘ suggerierten. Die Allegorisierung der politisch-theologischen Metaphorik legt diese frei, stellt also ihr Verfahren aus, nutzt sie aber auch, um die Aporien der Menschenrechte, wenn nicht der Rechtssetzung überhaupt, durchzuspielen. Für Brochs Text haben sie eine zentrale Funktion, da sie das komplexe Balanceargument verbildlichen. Was er sagen will, lässt sich schließlich nicht mehr in einigen Thesen, sondern nur noch in dem diagrammartigen Bild der Windrose auf den Punkt bringen.

Allerdings ist auch das nicht das letzte Wort – auf das Bild folgt noch eine Coda, die wiederum ganz der Bewegung der Metaisierung folgt. Broch fragt hier, ob Recht an sich und Menschenrecht nicht doch eine gemeinsame Wurzel haben könnten – einen Anspruch auf Gerechtigkeit –, und wieder geschieht das im Modus des ‚als ob‘ und in einer approximativen Formulierung: „Fast ist es, als ob dieser Anspruch auf Gerechtigkeit einem Meta-Recht entspräche, das noch unformulierbarer als das Gottesrecht und das Naturrecht, hinter ihnen beiden wie hinter dem Menschenrecht stünde, unsichtbarer noch als all diese Gebilde, dennoch hier und da in ihnen aufscheinend“ (KW 12, 509). Im hypothetischen Modus stellt Broch hier die Unterscheidungen in Frage, an denen sich seine ganze frühere Argumentation orientiert hatte, um doch noch einmal die Möglichkeit einer Integration auf einer höheren Ebene zu erwägen und – darin dem Anfang des Textes symmetrisch – damit auch all das, was anfangs aus der Argumentation ausgeschlossen wurde, doch noch als Möglichkeit zu erwähnen. Wenn Broch all diese Möglichkeiten in der Frage kondensiert, „ob die Erkenntnistheorie sozusagen hinter Gottes Rücken gelangen könnte“ (KW 12, 510), hat er sogar noch ein ingeniöses Bild für seine Tendenz zur Metaisierung gefunden.

5 Negative, hybride, poetische Theorie: Was folgt daraus?

Patrick Eiden-Offe hat Brochs spätes politisches Denken als negative Theologie und als Politische Theologie der Demokratie gelesen:

Brochs Politische Theologie der Demokratie [...] versucht, ein Bild zu umreißen, das der Demokratie eine Evidenz verschafft, welche einstweilen nur die ‚politischen Religionen‘ erreichen. Die Demokratie soll durch eine eigene Politische Theologie befähigt werden, das ‚religiöse Element‘ zu mobilisieren, das ihr als Wert- und Symbolsystem ohnehin zu eigen ist, das sie bisher aber nicht zu begreifen und zu verwenden gelernt hat. (Eiden-Offe 2011, 89)

Die eigentümliche Bildlosigkeit von Brochs Theorie wäre somit ein Verfahren, das nicht nur auf die Abwesenheit transzendenter Legitimation reagiert, sondern diese Abwesenheit geradezu fordert – eine große Rolle in diesen Argumentationen spielt Brochs gelegentliche Erwähnung des Bildverbots –, um eben der schwachen Institutionalisation der Souveränität ihre eigene Dignität zu geben. Dementsprechend heißt es in der *Massenwahntheorie*: „Demokratie hat Platz für Gott, schafft Platz für Gott, aber als das offene System, das sie ist, verträgt sie keine Götzen“ (KW 12, 367). Insofern es hier mehr um einen ‚Platz‘ für Gott geht als um diesen Gott selbst, dessen nähere Bestimmung aus ihm doch nur wieder einen Götzen machen würde, bewegt sich Broch im Umkreis der negativen Theologie, wie schon Thomas Koebner betont hat (Koebner 1988). Gerade das macht deutlich, dass auch Negativität eine theologische Kategorie sein kann – nämlich im Unterschied von Gott und Götze, Schöpfer und Geschöpf –, und eine negative Politische Theologie eben immer noch eine Politische Theologie ist – nur eben eine andere, die nicht mehr auf Herrschaft, Autorität und Deziision setzt, sondern eben auf Menschenrecht, Geschöpflichkeit und Vulnerabilität.

Allerdings unterscheiden sich nicht nur der Wertakzent dieses Denkens von der Politischen Theologie Schmitt'scher Prägung, sondern auch ihr Verfahren. Denn bei Broch werden die hoch ambigen wie suggestiven Begriffe der Politischen Theologie hybridisiert, sie werden wieder zu Bildern, und zwar zu solchen, die nicht mehr länger der restringierten Rhetorik der Metapher folgen – wo hinter dem Übertragenen ein Eigentliches steht. Stattdessen schreiben sie sich in komplizierteren Figurationen fort: in der Allegorie, in der Syllepse, im dualen Zeichen oder im typologischen Rekurs auf den biblisch-mythologischen Hypotext.

Diese Überlegungen ließen sich in verschiedene andere Richtungen ausführen. So könnte man den Werkcharakter von Brochs Texten problematisieren. Ein Blick ins Archiv zeigt, dass die *Massenwahntheorie* weder ein fertiger Text noch ein ‚Fragment‘ im eigentlichen Sinne ist, sondern eher ein Schreibprojekt, an dem Broch fast zwei Jahrzehnte kontinuierlich arbeitete, indem er immer wieder Abschriften anlegte, auch eigene Übersetzungen begann und immer neue Zusammenfassungen schrieb. Dass sich dabei das Schreiben als solches vom Werk löst und sein eigenes Gewicht gewinnt, hat Broch oft eingeräumt, etwa in der *Psychischen Selbstbiographie*. Die hermeneutischen Konsequenzen einer solchen Perspektive, die auch ‚Werk‘-Teile wie die Korrespondenz anders lesen und überhaupt stärker das intransitive und performative Moment des Broch'schen Schreibens berücksichtigen würde, sind aber noch wenig ausgeschöpft. Aber auch die so eng mit der Metaisierung verbundene Autorfunktion ließe sich noch weiter untersuchen: Nach Bachtin führt die Dialogisierung dazu, dass auch der Autor zu einer Stimme in seinem Werk wird und sich gewissermaßen selbst abbildet. Das tut auch Broch, in seinen Texten, in den zahlreichen Selbstkommentaren und in seiner Korrespon-

denz. Nicht selten wird die Dialogizität der eigenen Texte von Broch dabei über-rationalisiert, förmlich überschwätzt, indem er sie gleich wieder einer Deutung unterzieht. Aber man kann diese Passagen auch anders lesen: nicht als Teil der *intentio auctoris*, sondern selbst dialogisch, als Rollenspiel, in dem sich Broch zum Schmerzensmann macht, der das Leid der Welt trägt. So geschieht das prägnant – aber auch nicht ohne Ironie – in den lyrischen Passagen von *Die Schuldlosen*.⁴

In der Gegenüberstellung der ‚Götzen‘ der totalen Herrschaft mit dem ‚Gott‘ der Demokratie mag man ein Echo von Blumenbergs Lektüre von Goethes Diktum ‚Gegen einen Gott nur einen Gott‘ hören: Der politischen Mythologie Schmitts kann nur ein anderer Mythos gegenübergestellt werden, eine Gegenerzählung, die Broch in immer wieder neuen Weisen entwirft. Brochs Arbeit an der Politischen Theologie besteht somit aus der dauernden Kristallisation und Verflüssigung komplexer Bilder durch eine bewegliche Schreibweise. Sie schreibt die Politische Theologie Schmitt’scher Prägung weder einfach fort – und sei es mit geändertem Wertakzent –, noch spricht sie einfach über sie und kritisiert sie von außen, sondern sie macht den unbegrifflichen und unausgedrückten Hintergrund dieser Diskurse sichtbar, ohne ihn gleich ihrerseits wieder zu einem neuen Grund zu hypostasieren. Dadurch machen Dialogisierung und Refiguration nicht nur den schon ursprünglich hybriden Charakter der Politischen Theologie lesbar, Brochs Umschreibung erlaubt es auch, die Faszinationskraft dieses Diskurses besser zu verstehen, ohne ihm vollständig anheimzufallen.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah. „Einleitung zu den Essay-Bänden von Hermann Broch (1955)“. Hannah Arendt und Hermann Broch. *Briefwechsel 1946 bis 1951*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996 [1955]. 185–223.
- Bachtin, Michail. *Die Ästhetik des Wortes*. Übers. Rainer Grübel und Sabine Reese. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London und New York: Routledge, 2004.
- Blumenberg, Hans. „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“. *Ästhetische und Metaphorologische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. 193–209.
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe in 13 Bänden*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- de Certeau, Michel. *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*. Übers. Andreas Mayer. Wien: Turia + Kant, 1997.
- Eiden-Offe, Patrick. *Das Reich der Demokratie. Hermann Brochs ‚Der Tod des Vergil‘*. München: Fink, 2011.

4 Zu einer solchen autobiografischen Lektüre von Theorie vgl. auch Thomä et al. 2015.

- Fohrmann, Jürgen, und Jürgen Brokoff (Hg.). *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*. Paderborn et al.: Schöningh, 2003.
- Freese, Wolfgang, und Karl Menges. *Broch-Forschung. Überlegungen zur Methode und Problematik eines literarischen Rezeptionsvorgangs*. München und Salzburg: Fink, 1977.
- Graf, Friedrich W. *Der heilige Zeitgeist: Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Graf Vitzhum, Wolfgang. „Hermann Broch und Carl Schmitt“. *Wege in die Zeitgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Gerhard Schulz*. Hg. Jürgen Heideking, Gerhard Hufnagel und Franz Knipping. Berlin und New York: De Gruyter, 1989. 69–100.
- Kiss, Endre. „Die Auseinandersetzung mit Max Scheler“. *Brochs theoretisches Werk*. Hg. Paul Michael Lützeler und Michael Kessler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. 109–121.
- Martens, Gunther. *Beobachtungen der Moderne in Hermann Brochs „Die Schlafwandler“ und Robert Musils „Der Mann ohne Eigenschaften“*. Rhetorische und narratologische Aspekte von Interdiskursivität. München: Fink, 2005.
- Neumann, Franz L. „Intellektuelle Emigration und Sozialwissenschaften“. *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930–1954*. Hg. Alfons Söllner. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. 403–423.
- Pross, Harry. „Hermann Broch oder das Irdisch-Absolute“. *Deutsche Rundschau* 86.3 (1960): 237–244.
- Riffaterre, Michel. *Semiotics of Poetry*. London: Bloomington, 1986.
- Said, Edward. „Reflections on Exile“. *Reflections on Exile and other Literary and Cultural Essays*. London: Granta, 2001. 173–186.
- Thomä Dieter, Vincent Kaufmann und Ulrich Schmidt. *Der Einfall des Lebens. Theorie als geheime Autobiographie*. München: Hanser, 2015.
- Taubes, Jakob (Hg.). *Religionstheorie und Politische Theologie*. 3 Bde. München et al.: Fink und Schöningh, 1983–1987.
- Weidner, Daniel. „Doppelstaat, Unstaat, Massenwahntheorie. Wissenschaftssprache und politisches Denken im Exil“. *Jahrbuch Exilforschung* 32 (2014): 100–117.
- Weidner, Daniel. „„Ausschließlich Diasporesk‘. Hermann Broch und die Poetik des Exils“. *Exil – Literatur – Judentum*. Hg. Dörte Bischoff. München: edition text + kritik, 2016. 131–158.



Emigration und politische Praxis

Sebastian Wogenstein

Hermann Broch und das *City of Man*-Projekt

Als sich Ende Mai 1940 eine kleine Gruppe amerikanischer Intellektueller und Exilanten aus Europa im Hotel Haddon Hall im Badeort Atlantic City in New Jersey trifft, um mit einem „preliminary statement and a plan of work“ (Agar et al. 1940, 111) auf die Bedrohung der westlichen Zivilisation durch den Vormarsch deutscher Truppen aufmerksam zu machen und die Vereinigten Staaten zum Kriegseintritt an der Seite Frankreichs und Großbritanniens zu bewegen, scheint das Wetter die trübe Stimmung unter den Teilnehmenden widerzuspiegeln. „Gestern sehr schwerer Tag“, notiert Thomas Mann in seinem Tagebuch, „tiefer Gram über die schauerliche Hoffnungslosigkeit der Kriegslage, trostlos dunkles und nasses Wetter, Erschöpfung durch die Teilnahme an den Sitzungen“ (Mann 1982, 81). Die Niedergeschlagenheit angesichts der zunehmend unausweichlich scheinenden Niederlage Frankreichs und dem Eindruck, „daß der verbrecherische Idiot wie auf Wolken zwischen gelähmten Millionen-Armeen hindurch an seine Ziele getragen wird“ (Mann 1982, 80), ist bei allen Anwesenden zu spüren. „Scham, Gram und Haß dieser Tage werden unvergessen bleiben; sie sind kaum zu ertragen“ (Mann 1982, 80), erklärt Mann nur wenige Tage vor dem Treffen. Bei einem Gespräch mit Erich von Kahler und Hermann Broch am gleichen Tag geht es um „die Anfälle von Angst vor dem Universellwerden des Bösen, ohne Ausweg und Refugium für den Geist“ (Mann 1982, 80). In dieser Verzweiflung angesichts der Weltlage, die viele Teilnehmer des Treffens in Atlantic City teilen, entsteht nach einem weiteren Treffen am 24. und 25. August 1940 in Sharon, Connecticut, ein heute kaum noch bekanntes Manifest, das Ende 1940 unter dem Titel *The City of Man: A Declaration on World Democracy* in Buchform veröffentlicht wird.

Das vordergründige und unmittelbare Ziel des Manifests war es, politische Entscheidungsträger in den Vereinigten Staaten und die breite Bevölkerung von der Notwendigkeit eines Kriegseintritts an der Seite Frankreichs und Großbritanniens zu überzeugen. Das Manifest sollte aber auch längerfristig eine gemeinsame Grundlage aufzeigen, auf der eine neue Nachkriegsordnung errichtet werden könnte. Dazu wurde dem ersten Teil des Manifests, der „Declaration“, ein zweiter Teil hinzugefügt, der mit dem Titel „Proposal“ versehen ist und den Broch in seiner Korrespondenz auch „Plan of Work“ nennt (z. B. KW 13/2, 231).¹

¹ Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützelers herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

Dieses Manifest ist bemerkenswert aus mehreren Gründen, die in diesem Beitrag genauer erläutert und kontextualisiert werden. Zunächst handelt es sich bei dem Manifest um eines der wenigen Dokumente, das prominente, aus Europa geflohene Intellektuelle gemeinsam mit größtenteils konservativen amerikanischen Intellektuellen verfassten. Vor allem mit Blick auf seine gesellschaftsphilosophische und politische Ausrichtung verweist das Manifest auf dominante amerikanische und europäische Diskurse, die in der gemeinsamen Arbeit neue Impulse, Schwerpunkte und Orientierungen erhalten. Im Folgenden befasse ich mich zunächst mit dem Autor:innenkollektiv, das das Manifest verfasste, und dem Umfeld, in dem das Manuskript entstand.

Anschließend untersuche ich einige zentrale Argumente des Manifests, die sowohl historische Relevanz haben als auch gegenwärtige Menschenrechtsdiskurse vorwegnehmen. Dabei geht es primär um drei Punkte: erstens um die im Manifest diskutierte Frage, wie sich demokratische Regierungsformen gegen populistische und autokratische Angriffe schützen können, indem sie sich zur Wehr setzen und solchen Angriffen vorbeugen. Zweitens befasse ich mich mit der Rolle, die wirtschaftliche und soziale Rechte in diesem Zusammenhang spielen, die auch heute in der interdisziplinären Menschenrechtsforschung als zentrale Stützen nachhaltiger Regierungsformen verstanden werden und deren Fehlen demokratische Strukturen brüchig werden lässt. Ein dritter Punkt, der abschließend betrachtet werden soll, betrifft die Frage, inwiefern das Manifest selbst, trotz seiner demokratischen, menschenrechtsbefürwortenden und antirassistischen Haltung, vom Rassendiskurs seiner Zeit geprägt ist.

1 Ein Scholars at Risk-Netzwerk um 1940

Zu den Initiatoren der Gruppe, die sich zunächst *Committee on Europe* nannte, gehörte neben Thomas Mann, der bereits 1933 aus Deutschland geflohen war, federführend Manns Schwiegersohn Giuseppe Antonio Borgese. Borgese war ein italienischer Historiker, Literatur- und Politikwissenschaftler, der 1931 in die USA emigriert war und ab 1940 an der University of Chicago lehrte. Borgese hatte sich mit der globalen Gefährdung der Demokratie durch den Aufstieg autoritärer Regierungsformen befasst und Vorschläge ausgearbeitet, wie ihnen entgegengetreten werden könne. Auch Hermann Broch hatte seine bereits 1936/37 in Altaussee verfasste Völkerbund-Resolution Thomas Mann zukommen lassen, bevor er am Morgen nach dem Einmarsch deutscher Truppen in Österreich von der örtlichen Nazijugend verhaftet wurde, mehrere Tage inhaftiert wurde und im Juli 1938 zunächst nach Großbritannien und dann in die USA geflüchtet war (Lützeler 1988, 218 und 232). Borgese hatte 1937 mit dem Band *Goliath: The March of Fascism* aus dem Exil

Mussolini den Kampf angesagt. Sowohl Broch als auch Borgese versuchten nach ihrer Flucht, aus dem Exil den Widerstand gegen die Diktatoren in Mitteleuropa zu unterstützen, und Thomas Mann brachte Borgese und Broch zusammen.

Wie das Manifest *The City of Man* zeigt, ging es Borgese, Broch und den anderen Autor:innen jedoch nicht nur um den Kampf gegen den Faschismus bzw. Nationalsozialismus in Italien und Deutschland, sondern um eine grundsätzlichere Auseinandersetzung mit der Demokratie als einem politischen System, das sie durch autoritäre und totalitäre Regierungen gefährdet sahen. Die Autor:innen behaupteten, dass die Schwäche der demokratischen Ordnung nicht nur im mangelnden Widerstand gegen antidemokratische Bewegungen lag, sondern die brüchig gewordenen demokratischen Strukturen zum Erstarken dieser Gefahren selbst beitrugen oder diese gar hervorbrachten. Vor allem Borgese und Broch versuchten, neben einer gesamtgesellschaftlichen Analyse der Schwächen der Demokratie ein Programm zu entwerfen, dessen Ziel die Errichtung eines verteidigungsbereiten demokratischen Systems war, das Broch als „totalitäre“ und zuweilen auch als „totale Demokratie“ bezeichnete.² Dabei dachten Broch und Borgese nicht etwa an eine Rückkehr zur Zeit vor Hitler und Mussolini, oder an eine Änderung der Verhältnisse in nur einem Land. Borgese und Broch hatten eine erneuerte globale demokratische Ordnung vor Augen, wie auch der Untertitel des Manifests, *A Declaration on World Democracy*, unterstreicht.

Broch hatte das Projekt von Anfang an verfolgt und bereits im Herbst 1939 ausführlich mit Borgese und Thomas Mann diskutiert, wie er Stefan Zweig in einem Brief mitteilte (vgl. KW 13/2, 206). Er gehörte zwar nicht zu den sechs Unterzeichnern der ursprünglichen Einladung, dies waren Guisepppe Antonio Borgese, Robert Hutchins, Thomas Mann, Lewis Mumford und William Allan Neilson, er gesellte sich jedoch bald zu der Gruppe, die sich bei einer dreitägigen Arbeitstagung vom 24. bis 26. Mai 1940 in Atlantic City in das *Committee of Fifteen* umbenannte. Der neue Name sollte deutlich machen, dass es nicht mehr nur um Europa ging, sondern um die globale Bedrohung der Demokratie und um deren Erneuerung.

Auf die Konferenz in Atlantic City folgte im August 1940 noch eine weitere Tagung in Sharon, Connecticut, bei der das Manifest in zwei Teilen als eine längere *Declaration* und ein kürzeres *Proposal* ausgearbeitet wurde. Zusammen mit Borgeses ursprünglichem *First Memorandum* vom Mai 1939 und dem Einladungs-

² So zum Beispiel in einem Brief an Erich von Kahler vom 18. September 1940, in dem er über eine Übersetzung des „Manifestos“ ins Deutsche und einen weiteren Aufruf nachdenkt: „Außerdem möchte ich als zweites Pamphlet sofort über die gesetzlichen Möglichkeiten einer totalitären Demokratie schreiben“ (KW 13/2, 231). Den Begriff der „totalen Demokratie“ verwendet Broch zum Beispiel in dem Aufsatz „Zur Diktatur der Humanität innerhalb einer totalen Demokratie“ (KW 11, 24).

schreiben wurden die *Declaration* und das *Proposal* schließlich in einem schmalen Bändchen mit dem Titel *The City of Man: A Declaration on World Democracy* im November 1940 veröffentlicht. Siebzehn Autor:innen nennt das Titelblatt, neben Hermann Broch, Guiseppe Antonio Borgese, Thomas Mann und Reinhold Niebuhr eine Reihe prominenter exilierter europäischer und US-amerikanischer Intellektueller. Zu ihnen gehörte auch die Autorin, Frauen- und Bürgerrechtsaktivistin Dorothy Canfield Fisher, die die Montessoripädagogik in den USA begründete und in der Menschenrechtsforschung für den 1952 veröffentlichten Band *A Fair World for All: The Meaning of the Declaration of Human Rights* bekannt ist, zu dem Eleanor Roosevelt ein Vorwort beisteuerte (vgl. Fisher 1952; Roosevelt 1952, 5–6).

Roosevelt schätzte Fisher als Schriftstellerin und streitbare Intellektuelle, die sich vor allem für die Rechte von Frauen und Kindern einsetzte. Fisher und Roosevelt korrespondierten bereits seit längerer Zeit, für Broch war Fisher daher eine Verbindung nach Washington. So lässt Broch in einem Brief vom 3. Juli 1940 an Borgeses Frau und Thomas Manns Tochter, Elisabeth Borgese Mann, verlauten, dass Fisher Brochs Pläne zur Gründung einer „Immigrants Loyalty League“ befürwortend „nach Washington weitergegeben“ habe. Im selben Brief erwähnte Broch auch, dass er an seinem Beitrag zum *City of Man*-Manifest intensiv gearbeitet habe und „die Resultate in wenigen Tagen auf den Weg bringen“ (Mann 1981, 210), das heißt an Borgese als den Koordinator des Projekts schicken werde. Ob Dorothy Canfield Fisher Eleanor Roosevelt auch über das *City of Man*-Manifest unterrichtete, an dem sie selbst beteiligt war, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, zugleich erscheint es unwahrscheinlich, dass Fisher Roosevelt lediglich über Brochs geplante Initiative unterrichtete und ihre Mitarbeit an dem bereits konkret gewordenen *City of Man*-Projekt verschwiegen haben sollte.

Welche Formulierungen und Teile des Manifests von wem verfasst oder angeregt wurden, ist im Text nicht ohne weiteres erkennbar. Wie die *Publisher's Note* zu Beginn des Bandes erläutert, handelt es sich bei dem Text um „the outcome of the collective thinking of a group of persons profoundly concerned about the future of our civilization in the face of the immeasurable dangers threatening it today“ (Agar et al. 1940, 5). Spuren Einzelner sind nicht immer sicher auszumachen, am ehesten wohl die durchgängig auffälligen religiösen Bezugnahmen und die politische Theologie Reinhold Niebuhrs sowie Brochs Forderung nach einer wehrhaften Demokratie, die auf die totalitären antidemokratischen Bestrebungen mit einer „dictatorship of humanity“ antwortet: „The dictatorship of humanity, on the basis of a law for the protection of human dignity, is the only rule from which we may hope for life for ourselves and resurrection for the nations that have fallen“ (Agar et al. 1940, 34). Auch die Betonung von Pflichten neben Rechten, auf die Broch immer wieder in seinen menschenrechtsbezogenen Schriften eingeht, wird an zahlreichen Stellen des Manifests hervorgehoben und lässt Brochs Handschrift vermuten, wie etwa

beim Hinweis auf die „intricate relations of individual rights and social duties, of liberties and discipline“ (Agar et al. 1940, 34) oder der Forderung „[to] implement the promises of the Bill of Rights with the commandments of a Bill of Duties“ (Agar et al. 1940, 77).

Bekannt ist, zumindest für den *Proposal*-Teil, die Arbeitsteilung beim Verfassen des Entwurfs durch Brochs Bericht in einem Brief an Erich von Kahler (KW 13/2, 230–231). Demnach stammt der Entwurf zum ersten Abschnitt, in dem es um Verfassung, Regierung und die Gewaltenteilung geht, vom Politologen und Historiker William Yandell Elliott, der in den 1930er und 1940er Jahren dem sogenannten *Brain Trust* Beratergremium des amerikanischen Präsidenten Roosevelt angehörte. Der zweite Abschnitt befasst sich mit Religion und theologischen Fragen und wurde von Niebuhr entworfen. Im vierten Abschnitt geht es um Fragen der Weltdemokratie und internationale Beziehungen, für die Borgese und der Prager Historiker Hans Kohn verantwortlich zeichneten.

Der dritte Abschnitt lag in Brochs Händen. Wie er an Kahler schrieb, hatte Broch auf fachliche Unterstützung gehofft: „Ökonomie samt Sozialgebiete – vorderhand nebbich ich allein, der ich doch ein Waisenkind darin bin, doch soll ein gelernter Ökonomiker dazu aufgetrieben werden“ (KW 13/2, 231). Die geplante Unterstützung blieb jedoch aus, und Broch versuchte, seine Überlegungen in die 500 Worte zu fassen, die für die jeweiligen Segmente vorgesehen waren. Zur Vorbereitung las Broch „mit Volldampf allerlei Nationalökonomisches: Keynes, Strachey, Elliott“ (KW 13/2, 231–232), wie er von Kahler mitteilte. Tatsächlich erweist sich Brochs Beitrag, der die Längenvorgabe um mehr als das Dreifache überschritt und separat in deutscher Übersetzung in einigen Broch-Bänden vorliegt (Broch 1978, 78–87 und KW 11, 81–90), keineswegs nur als Destillat seiner Lektüre. Mit seiner Forderung nach einer „Economic Bill of Rights“ (Agar et al. 1940, 89) ging Broch über die Prinzipien einer nationalen sozialen Marktwirtschaft hinaus und wollte die Elemente der „economic freedom and economic justice“ (Agar et al. 1940, 92) in eine globale Menschenrechtsordnung einbinden. Anders als den Autoren, auf die sich Broch stützte, das heißt Keynes, Strachey und Elliott, ging es Broch nicht nur um eine pragmatische Anerkennung von wirtschaftstheoretischen Erkenntnissen und gesellschaftspolitischen Bedürfnissen, sondern um eine Verankerung sozialer Gerechtigkeitssprinzipien im Katalog globaler Grundrechte und -pflichten.

Zugleich berichtete Broch seinem Freund Kahler, dass ihm die Arbeit an dem Abschnitt „ein besseres Weltgefühl“ vermittelt habe, weil er mit der „bessern Einsicht in das Ökonomische“ auch glaube, „gewissen Gesetzlichkeiten auf der Spur zu sein“ (KW 13/2, 232). Broch beschrieb die ermutigende psychologische Wirkung der Einsicht in die Gesetzlichkeiten, die Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen schienen. Demnach steuerte allein die Vorstellung, auf der Grundlage der entdeckten Gesetzlichkeiten handeln zu können, der bedrückenden Ohnmacht und Resignation

des Exils entgegen, einem Zustand, den viele Geflüchtete aus Europa teilten. Für Broch bedeutete gerade das Gesetz, das er meinte entdeckt zu haben, eine Möglichkeit, aktiv in das Weltgeschehen eingreifen zu können, denn, „wenn man ein Gesetz hat, so kann man bekanntlich auch handeln“ (KW 13/2, 232).³ Insgesamt dienten die Verbindungen, die Broch und die anderen Exilierten in den USA hatten und zu denen auch Bekanntschaften aus der Zusammenarbeit an dem *City of Man*-Projekt gehörten, als eine Art informelles *Scholars at Risk*-Netzwerk, durch das nicht nur größtenteils befristete Anstellungen an amerikanischen Universitäten ermöglicht wurden, sondern in dem durch die intellektuelle Zusammenarbeit auch das Gefühl der Handlungsunfähigkeit zurückgedrängt wurde.

2 Totalitäre Demokratie?

Die Art der kollektiven Autorschaft von europäischen und amerikanischen Intellektuellen zu Zeiten des Weltkriegs ist bereits an sich bemerkenswert und einzigartig (vgl. Lützeler 2003, 81). Dass das Projekt, wenn auch in deutlich kleinerem Rahmen als geplant, zustande kam, ist unter anderem Lewis Mumford zu verdanken. Die zunächst durch den Werbemagnaten William Benton in Aussicht gestellte Finanzierung blieb aus. Er hatte an der Tagung teilgenommen und am zweiten Tag plötzlich die Diskussion unterbrochen, Borgeses Entwurf vernichtend zurückgewiesen und allen Anwesenden Inkompetenz vorgeworfen. Nach eigenen Angaben schob aber Mumford noch während Bentons Beleidigungen dem schockierten und entmutigten Borgese einen Zettel zu, auf den er geschrieben hatte: „Save the Committee at any cost: we will pay our own way“ (Mumford 1979, 393). Borgese, Mumford und Herbert Agar wurden schließlich auch vom Committee beauftragt, das Manifest zu entwerfen, das dann Ende August 1940 bei dem Treffen in Sharon bearbeitet und angenommen wurde und im November 1940 erschien.

Angesichts der relativ geringen Resonanz, die die Veröffentlichung hervorrief, was nicht zuletzt den sich überschlagenden Ereignissen in Europa geschuldet war,

³ Dass die Arbeit an Menschenrechten und der Einsatz für Menschenrechte für Broch grundsätzlich nicht nur mit der Sorge für Andere, sondern auch mit Selbstsorge zu tun hat, und so Brochs Beteiligung an dem *City of Man*-Manifest und seine anderen ähnlich gelagerten Arbeiten auch für das eigene Überleben angesichts unerträglich erscheinender Ereignisse wichtig waren, lässt sich an dieser Aussage erahnen. Zur Menschenrechtsarbeit als Selbstsorge, siehe auch Alexandre Lefebvres Studie *Human Rights and the Care for the Self*. Lefebvres Hauptthese ist, „human rights are as much about caring for one's own self as for other people“ (Lefebvres 2018, 3), wie er an einer Reihe von Persönlichkeiten demonstriert, die entscheidend zur Durchsetzung von Menschenrechten beigetragen haben, darunter auch Eleanor Roosevelt.

lässt sich kaum nachvollziehen, welche Bedeutung die Gespräche über das zentrale Thema des Bandes für die anderen Arbeiten der Beteiligten hatten und welche Wirkung die Zusammenarbeit an dem Manifest nach dessen Veröffentlichung erzielte. Das gilt für die explizit genannten Verfasser:innen des Manifests, aber auch für die damals zweiundzwanzigjährige Gattin Borgeses, Elisabeth Mann Borgese, die nach dem Krieg als Sekretärin des *Committee to Frame a World Constitution* arbeitete, das Guiseppa Borgese zusammen mit einigen Gleichgesinnten gegründet hatte. Bekannt wurde sie international als Professorin der Politikwissenschaften an der Dalhousie University und als die Mitbegründerin des International Ocean Institute, die eine zentrale Rolle im Zustandekommen der *United Nations Convention on the Law of the Sea* (UNCLOS) und des *International Tribunal for the Law of the Sea* hatte (vgl. International Ocean Institute 2018, XXI–XXII).

Dass das Projekt einer gemeinsamen Weltverfassung, an dem die Borgeses nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs beteiligt waren, angesichts der Auseinandersetzungen des Kalten Kriegs zunehmend utopisch schien, sollte nicht über die Erfolge hinwegtäuschen, welche die aus diesen Bemühungen hervorgegangene und von beiden mitbegründete Bewegung des *World Federalist Movement* vorzuweisen hat. Unter anderem gelang es der *Coalition for the International Criminal Court*, die vom *World Federalist Movement* seit 1995 koordiniert wurde, die Einrichtung des Internationalen Strafgerichtshofs in Den Haag (*International Criminal Court*) durchzusetzen (Glasius 2006, 34). Die Forderung nach der Einrichtung einer solchen „obersten Instanz“ findet sich auch bereits in Brochs Entwurf einer *Völkerbund-Resolution* von 1937. Eine solche Instanz werde durchsetzen, dass „Verbrechen gegen die Menschenwürde“, zu denen Broch auch „Diffamierung von Völkern und anderer Gruppen“ sowie „Haßpropaganda“ zählte, geahndet werden. Garantiert werden sollte die Einheitlichkeit der rechtlichen Lage über die Grenzen hinweg und die „internationale Schiedsgerichtsbarkeit“ durch ein „künftiges einheitliches und überstaatliches Gesetzbuch“ (KW 11, 206–207, vgl. auch Wogenstein 2019).

Im *City of Man*-Manifest wurde eine derartige konkrete internationale Rechtsinstanz zwar nicht genannt, wohl aber eine verfassungsrechtliche Ordnung, die die angestrebte „world democracy“ aufrechterhalten soll. Diese „constitutional order“ sollte auch „inflexible principles“ enthalten, die nicht nur gegen die Bedrohung durch einen „external tyrant“, sondern auch gegen den Verrat des „fellow-citizen“ schützt. Dass mit diesem Verrat der Angriff des Faschismus und Nazismus auf die demokratische Ordnung gemeint war, machte das Manifest mit einem Hitler zugeschriebenen, aber nicht weiter belegten Zitat deutlich: „We shall be stronger than the democracies [...] in being able to guide their public opinion according to their wish. They cannot defend themselves against such attacks, for otherwise they would have to become authoritarian themselves“ (Agar et al. 1940, 77).

Dass Demokratien sich jedoch gegen diese Angriffe verteidigen sollen, forderte das Manifest, und zwar in bemerkenswerter Übereinstimmung mit Brochs Argumentation in seiner *Massenwahntheorie*. Dabei geht es um die Gefahr, die von impulsgesteuerten, ephemeren Mehrheitsbeschlüssen ausgeht, wenn sie darauf ausgerichtet sind, die demokratische Ordnung insgesamt zu stürzen. Die Demokratie müsse sich gegen diese Gefahr wappnen, indem sie mit bestimmten „inflexible principles“ die Grenzen dessen aufzeige, was mit Mehrheitsbeschlüssen erreicht werden könne, auch wenn diese Prinzipien selbst einen autoritären Eindruck erwecken mögen. Dazu sollte eine dauerhafte und auch durch Mehrheitsbeschlüsse nicht zu ändernde Verfassung „the rights of future majorities against the landslide of passing emotions and the vicissitudes of ephemeral interests“ (Agar et al. 1940, 78) schützen. Die Grundannahme mit Blick auf die Idee der Demokratie ist, dass es vor allem in den Gründungsphasen demokratischer Gesellschaften um mehr als zahlenmäßige Mehrheiten gehen sollte: „A higher law than the will of a single and momentary majority which may destroy democracy was always recognized by democracy in creative periods“ (Agar et al. 1940, 78).

Zu den Reformen, die das Manifest mit dem Entwurf einer verteidigungsbereiten Demokratie anstrebte, gehörten neben den Versprechen einer *Bill of Rights* die Verpflichtungen einer *Bill of Duties*, die auch Broch wiederholt an anderer Stelle forderte. Broch widmete sich diesem Vorschlag einer *Bill of Duties* in den Jahren nach der Veröffentlichung des Manifests noch ausführlicher. Im Manifest selbst blieb ungenannt, welche Artikel eine solche *Bill of Duties* enthalten sollte, lediglich die Pflicht zur Anerkennung des Andersdenkenden und zum Widerspruch wurde neben den impliziten Forderungen nach dem Schutz aller Menschen erwähnt: „The right to dissent must ever be upheld as the mainstay of democracy“ (Agar et al. 1940, 78). Durch diese Reformen, hofften die Verfasser:innen des Manifests, werde die Demokratie nicht nur den Kampf mit den autoritären Regimen gewinnen, sondern sich erneuern und gegen künftige Anfeindungen stärken: „The emergency of democracy must be the emergence of democracy“ (Agar et al. 1940, 80).

Das Manifest vollzog hier eine Gratwanderung und wies, wie in zahlreichen anderen Punkten, eine nicht zu übersehende Ambivalenz auf, die einerseits den verschiedenen Stimmen innerhalb des Autor:innenkollektivs, andererseits auch den *prima facie*-Widersprüchen geschuldet sein mochte, die die Forderung nach einer „totalitären Demokratie“ mit sich brachte. Zwar erschien der Ausdruck in dieser Form nicht im Manifest, lediglich von einer „dictatorship of humanity“ ist die Rede (Agar et al. 1940, 34), wohl aber in verschiedenen politischen Schriften Brochs (z. B. KW 11, 379). Dass Broch diesen Gedanken auch in die Diskussion beim Verfassen des Manifests einbrachte, wissen wir aus Lewis Mumfords Aufzeichnungen zur Konferenz in Atlantic City, wo Mumford seine indignierte Reaktion auf Brochs Bitte beschrieb, den Gedanken einer „totalitären Demokratie“ dem Kollektiv zu

übersetzen: „At one point Broch asked me, in German, to convey to our colleagues his belief that the United States must itself become a ‚totalitarian democracy‘ in order to defeat Nazi totalitarianism – a proposal I buried in silence“ (Mumford 1979, 391).

Die Gratwanderung des Manifests zeigte sich darüber hinaus auch in der Kritik an den Schwächen des Parlamentarismus, dem das Manifest vorwarf, für den Niedergang der Demokratien mitverantwortlich zu sein (und in diesem Vorwurf Carl Schmitts Parlamentarismuskritik zustimmte, die Broch auch an anderer Stelle teilte⁴). Die Schwäche des Parlamentarismus habe die europäischen Demokratien zerstört und auch die amerikanische untergraben: „the deterioration of parliamentarism has helped to wreck the democracies of Europe and saps our own“ (Agar et al. 1940, 79). Die Demokratie selbst sei durch den stumpf gewordenen und zugleich aufrührerischen Parlamentarismus gelähmt geworden, und dieser habe die republikanische Gewaltenteilung zu Ungunsten der Exekutive dysfunktional werden lassen: „As soon as the representative system, grown obtuse and riotous, glories in crippling the executive, democracy itself is castrated and paralyzed“ (Agar et al. 1940, 79). Daher gebiete es der Überlebenskampf der Demokratien, die Exekutive mit mehr Entscheidungsgewalt zu versehen. Allerdings, und hierin besteht der Unterschied zu Schmitts Schlussfolgerung, sah das Manifest die Lösung nicht in einem zäsaristischen Autokraten, sondern einer ‚gezähmten‘ Stärkung der Autorität der Exekutive. Das Manifest beschreibt einen Balanceakt, bei dem die Exekutive innerhalb eines strengen und dem Gemeinwohl verpflichteten Rahmenwerks bestimmte Entscheidungen zügig treffen kann, ohne durch langwierige parlamentarische Diskussionen einerseits und Verzögerungen der Judikative andererseits in ihrer tagesaktuellen Arbeit gehindert zu werden. Der entscheidende Punkt ist dabei, die Entscheidungsgewalt der Exekutive bei der Stärkung zugleich durch ein strenges und klares Regelwerk zu begrenzen und damit die rechtsstaatliche Gewaltenteilung aufrechtzuerhalten.

4 In dem Aufsatz „Zur Diktatur der Humanität innerhalb einer totalen Demokratie“ kritisiert Broch die „ins Gigantische angewachsene, demokratische Maschinerie[, die] sich weitgehend im luftleeren Raum bewegt, so daß die professionelle parlamentarische Politik nur durch die sehr dünnen Wahlfäden und die etwas stärkeren Korruptionsfäden mit dem Volke verbunden ist“ (KW 11, 46). Ganz ähnlich die Kritik am Parlamentarismus bei Carl Schmitt in der Vorbemerkung zur zweiten Auflage (1926) des Bandes *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, der jedoch die zu Broch entgegengesetzte Schlussfolgerung zieht: Das „aus liberalen Gedankengängen entstandene Parlament“ erscheine „als eine künstliche Maschinerie, während diktatorische und zäsaristische Methoden nicht nur von der acclamatio des Volkes getragen, sondern auch unmittelbare Äußerungen demokratischer Substanz und Kraft sein können“ (Schmitt 2010, 22–23). Zum Verhältnis von Broch und Carl Schmitt siehe Vitzthum (1989) und Wogenstein (2019).

Das Manifest sah bei der geforderten Stärkung der Exekutive durchaus die Gefahr im Machtstreben einzelner Personen innerhalb der Exekutive. Um der Wählerschaft Garantien zu geben, die effektiv und präventiv die Exekutive in Schach halten solle („the electorate in turn must be provided with guarantees effective enough to hold in check the whims and usurpations of elected persons“, Agar et al. 1940, 79), sei eine neue Verfassung vonnöten. Diese Verfassung solle auf dem Grundgesetz des Schutzes der Menschenwürde errichtet werden, die in einem Punkt, nämlich in der Orientierung an der Humanität, der Struktur des totalitären Staats ähneln solle: „Democracy teaches that everything must be within humanity, nothing against humanity, nothing outside humanity. The dictatorship of humanity, on the basis of a law for the protection of human dignity, is the only rule from which we may hope for life for ourselves and resurrection of the nations that have fallen“ (Agar et al. 1940, 34).

Diese neue Verfassung wollte das Manifest als Teil einer globalen Ordnung in einer globalen Zivilreligion verankert wissen, einer „universal religion of Democracy“ (Agar et al. 1940, 80), deren Ursprünge in der jüdisch-christlichen Tradition gesehen wurden. Die Handschrift von Reinhold Niebuhr ist in der ambivalenten, zum Teil auch widersprüchlichen Argumentation des Manifests nicht zu übersehen (vgl. Niebuhr 1941). Einerseits sprach sich das Manifest für eine pluralistische Gesellschaft aus, in der kein religiöses Bekenntnis, einschließlich des Atheismus, bevorzugt werden solle (vgl. Agar et al. 1940, 35). Zugleich wurde die Überzeugung, die die Grundlage der gemeinsamen demokratischen Weltordnung bilden solle, als „faith which unites us“ (Agar et al. 1940, 66) beschrieben.

3 Eine Economic Bill of Rights

Wie Adi Gordon und Udi Greenberg in einer der wenigen Untersuchungen zum *City of Man*-Manifest 2012 festgestellt haben, enthält das Manifest mit dem Entwurf einer „Pax Americana“ (Agar et al. 1940, 66) in Verbindung mit einer verteidigungsbereiten Demokratie zentrale Elemente, die später Teil der westlichen Position im Kalten Krieg werden sollten (Gordon und Greenberg 2012, 693). Unverständlich oder unrealistisch mussten dagegen zur Zeit des Kalten Krieges die Vorstellung einer Weltföderation und der im Manifest enthaltene gesellschaftliche und wirtschaftliche Reformentwurf sowie auch die stark religiöse Ausrichtung des Manifests erscheinen. Geprägt von längst überholten Umständen und völlig in Vergessenheit geraten, konnten Gordon und Greenberg dem Manifest im Jahr 2012 nur Unlesbarkeit bescheinigen: „Seventy years after its composition, the manifesto has become ‚unreadable.‘ Much of it was an attempt to respond to questions that were

existential in 1940, yet have since lost their urgency“ (Gordon und Greenberg 2012, 694).

Es ist die Ironie der Geschichte, dass im Jahr 2022, also etwas mehr als achtzig Jahre nach dem Manifest, einige der Fragen erneut eine Aktualität erreicht haben, die zehn Jahre früher ihre Dringlichkeit verloren zu haben schienen. Das Erstarken antidemokratischer und autoritärer Bewegungen, vermehrte Angriffe auf demokratische Institutionen und das zeitweilige Brüchigwerden bestehender demokratischer Allianzen haben Themen, die das Manifest behandelt, erneut in die Diskussion gebracht. Dazu gehört auch die Frage nach einem konservativen Widerstand gegen autoritäre Herrschaft, die im amerikanischen Kontext in der Auseinandersetzung mit Donald Trump zum zentralen Streitpunkt wurde. Dass dabei der Name Reinhold Niebuhr, einer der Unterzeichner des Manifests und Begründer des ‚Christian Realism‘, gelegentlich erwähnt wurde, zeugt für den Einfluss seines Denkens im christlich-politischen Milieu der Vereinigten Staaten.⁵

Insbesondere die Vorschläge des Manifests zu sozialwirtschaftlichen Reformen, für die im Kollektiv Hermann Broch verantwortlich zeichnete, sind durchaus aktueller als Gordon und Greenberg behaupten, wenn man sie im Rahmen heutiger Forderungen nach wirtschaftlichen und sozialen Rechten betrachtet, die Teil eines umfassenderen Menschenrechtskatalogs sind, der zu den Menschenrechten nicht nur politische Rechte zählt. Dass Broch im Manifest mit dem Vorschlag, die „Bill of

5 Niebuhrs politische Theologie, in deren Zentrum das Wissen um ‚das Böse‘ als Motivation manchen politischen Handelns steht, dem die Verantwortung für soziale Gerechtigkeit auf der Grundlage eines theologischen Weltbildes entgegengestellt wird, bot zahlreichen Theologen und Politikern eine Grundlage für den Widerstand gegen menschenverachtende Regierungsformen. Dietrich Bonhoeffer, einer der Gründungsmitglieder der Bekennenden Kirche, der 1930/31 am Union Theological Seminary bei Niebuhr studierte und auch später mit Niebuhr in Kontakt blieb, ist ein Beispiel für den weiten, über die Grenzen der Vereinigten Staaten hinausreichenden Einfluss Niebuhrs. Zu Niebuhr und Bonhoeffer sowie deren Bedeutung im Widerstand gegen die Trump-Regierung, siehe Mauldin 2019. Martin Luther King Jr., dessen Widerstand bekanntermaßen durch Niebuhr inspiriert war, ist ein weiteres Beispiel, wie auch Barack Obama, der Niebuhrs Denken als formativ für seine eigene Weltsicht bezeichnete (Hartnett und Ashworth 2021). Auch bekennende christlich-konservative Autoren, wie etwa der als *theologian of capitalism* bezeichnete Michael Novak, beriefen sich auf Niebuhr (Kamminga 2021). Der Republikaner William Inboden bezog kurz vor der Präsidentschaftswahl im August 2016 in dem Aufsatz „Dark Days: Trump, Christianity, and a Low Dishonest Decade“ gegen Trump Stellung und erregte damit Aufsehen. Er bescheinigte in dem Aufsatz *Trump's America First* eine *noxious historical provenance*, gegen deren gleichnamigen Vorläufer laut Inboden bereits Niebuhr in den 1930er Jahren protestierte (Inboden 2016). Und schließlich ist auch der ehemalige FBI-Direktor James Comey zu nennen, der von Donald Trump entlassen wurde und der Niebuhr als Vorbild der Standhaftigkeit in seiner Auseinandersetzung mit Trump beschreibt (Comey 2018). Auch die Tatsache, dass Comeys privates Twitter-Konto bis 2017 unter dem Nutzernamen ‚Reinhold Niebuhr‘ lief, lässt auf die Bedeutung des Theologen für Comey schließen (Elie 2017).

Political Rights“ durch eine „Economic Bill of Rights“ zu ergänzen (Agar et al. 1940, 89), den Fokus auf wirtschaftliche Rechte richtete und deren Bedeutung für den globalen Erfolg demokratischer Regierungsformen hervorhob, bedeutet eine bemerkenswerte Parallele zu gegenwärtigen Menschenrechtsdebatten (vgl. etwa Young 2019; Nolan 2016).⁶

Neben solch visionären Vorschlägen erscheint das Manifest in vieler Hinsicht aber auch als ein atemberaubend naives und engsichtiges Programm zur Errichtung einer weltweiten demokratischen Ordnung auf dem Fundament einer amerikanisch-europäischen Allianz, innerhalb dessen, wie es im Dokument heißt, die United States zu den „Uniting States“ (Agar et al. 1940, 72) einer Weltdemokratie werden sollten. Dabei positioniert sich das Manifest in der Tradition des amerikanischen *manifest destiny*, das heißt der Sonderrolle der Vereinigten Staaten, zu der sie vorherbestimmt seien.⁷ Es füllt das Autor:innenkollektiv mit großer Sorge, dass mit dem Aufstieg des italienischen Faschismus und des deutschen Nationalsozialismus einerseits und der stalinistischen Herrschaft in der Sowjetunion andererseits die zentralen Werte europäischer Kultur, zu denen das Kollektiv die Demokratie, einklagbare Verfassungsrechte und ein liberales Verständnis von Freiheit und Humanität zählte, ins Wanken geraten seien. Und so lässt sich der messianisch-utopische Gestus des Manifests aus der existentiellen Furcht vor dem totalitär-autoritären Abgrund erklären. In dem Szenario, das das Manifest als Alternative zu diesem Abgrund beschrieb, wurde die zur universellen Weltdemokratie erweiterte Amerika als Hoffnungsträger in düsteren Zeiten vorgestellt (vgl. Agar et al. 1940, 72–73).

Aus diesem Kulturkampf, in dem sich das Autor:innenkollektiv sah, erklärt sich auch die Wahl des Titels, der auf Augustinus' *De civitate Dei* anspielt. Argumentierte Augustinus, dass das Christentum anderen Religionen überlegen sei, versuchte das *City of Man*-Manifest die Überlegenheit der quasireligiös gezeichneten universellen Weltdemokratie aufzuzeigen. Beschwor Augustinus die heilsgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen dem irdischen Reich des Bösen und dem Gottesstaat, so stand im Zentrum des *City of Man*-Manifests der Kampf zwischen der universellen, moralisch gerechtfertigten demokratisch-freiheitlichen Ordnung und der Tyrannei des Nazismus. Der Nazismus wurde dabei als eine Glaubensphilosophie der direkten Umkehrung jener menschenrechtlichen Werte beschrieben, die in der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten Ausdruck fanden: „This creed, the

⁶ Auf die Aktualität dieser Fragen jenseits des unmittelbaren historischen Kontexts, in dem das Manifest entstand, hat Paul Michael Lützeler bereits 1978 in der Einleitung zu *Menschenrecht und Demokratie* hingewiesen (vgl. Broch 1978, 16).

⁷ Wie Tobias Boes feststellt, bewegt sich das Manifest ständig zwischen „conservative and liberal poles, and cannot be entirely reduced to either of them“ (Boes 2019, 147).

Fascist-Nazi philosophy, holds as self-evident truths that men are born unequal, that they have no right to life or liberty, and that the only pursuit of happiness for the herds is on the road to slavery under the whip of self-appointed herdsmen“ (Agar et al. 1940, 38). Und wie Augustinus *De civitate Dei* nach der Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahre 410 verfasste, um den Vorwurf zu entkräften, die Übernahme des Christentums trage die Verantwortung für die Schwächung Roms und habe Rom den Westgoten ausgeliefert, so wandte sich das *City of Man*-Manifest gegen die Vorstellung, die autoritäre Herrschaft des Faschismus und Nazismus sei das unausweichliche Resultat der Demokratie, wenngleich auch das Manifest „a corrupted liberalism“ (Agar et al. 1940, 30) für die europäische Krise mitverantwortlich macht. War für Augustinus das Christentum der Grund für den in Aussicht gestellten Sieg Roms, so betrachtete das *City of Man*-Manifest eine verteidigungsbereite Demokratie als Europas Stärke, allen Beschwörungen des ‚Untergangs des Abendlandes‘ und den Angriffen durch autoritäre Entwicklungen zum Trotz.

4 Aktualität und blinde Flecken des *City of Man*-Manifests

Brochs Forderung nach einer globalen Wirtschaftsreform orientierte sich zunächst an den idealtypischen Gegensätzen von wirtschaftsliberaler Freiheit einerseits und sozioökonomischer Umverteilung mit dem Ziel radikaler Gleichheit andererseits als den ideologischen Grundprinzipien des Kapitalismus bzw. des Kommunismus. In der Tat sah Broch die beiden Systeme als miteinander verbunden, wobei jedes eine Dimension der „Janus faces of democracy, mutually conditioned“ (Agar et al. 1940, 90) verkörpere. Mit Blick auf seine Gegenwart diagnostizierte Broch ein Scheitern beider gesellschaftlicher Systeme, nicht nur weil sich ein jedes der Systeme auf nur einen Aspekt der Gerechtigkeit berufe, sondern auch, weil „the disintegrating democracy“ „forced the two divergent tensions of the democratic spirit – of freedom toward capitalism, of justice toward collectivism – into one circular unity, the strangling ring of National Socialism“ (Agar et al. 1940, 92). Der ‚Würgegriff des Nationalsozialismus‘ sei also keine Kraft, die von außen in die Demokratie eingebrochen sei, sondern das Ergebnis der Spannung zwischen dem Freiheitsgeist, der auch Ungleichheit zulasse, und dem Gerechtigkeitsgeist, der für das Kollektiv auch Einschränkungen der Freiheit in Kauf nehme.

Das Manifest stellte die Situation so dar: Die brüchig gewordene Demokratie konnte diese Spannungen nicht mehr in der Balance halten und ließ als Folge der rasanten Industrialisierung die zunehmende Ausbeutung der Arbeiterbevölkerung zu. Den Exzessen des Weltmarktes existenziell ausgesetzt und ohne einen starken

demokratischen Rahmen, der zum einen die Ausbeutung hätte in Schach halten und zum anderen moralische Stütze hätte sein können, habe sich ein Großteil der Bevölkerung der modernen Version der Sklaverei als einer Form existenzieller Absicherung ergeben. Die Entscheidung, so interpretierte es das Manifest – und Broch als der Hauptautor dieser Passage –, war also eine Transaktion, bei der sich der Arbeiter vom totalitären Staat ein Minimum an Unterhalt und Sicherheit erkaufte, dafür aber als Gegenleistung den Verlust von allem anderen, einschließlich seiner Freiheit, akzeptierte: „From the economic point of view, the workman is bought by the totalitarian state for a minimum of sustenance and security, the counterpart of which is everything else, and first of all of liberty“ (Agar et al. 1940, 88).

Um solche Entwicklungen zu verhindern und die Krise, die Broch von universellem Ausmaß und chronischer Dauer zu sein schien, zu überwinden, drängten das Manifest und Broch auf Reformen, die die Demokratie stärken sollten, indem sie allen Menschen ein Minimum an Lebensunterhalt sicherten. Diese Art von staatlicher Beteiligung sah Broch in einer ‚Planwirtschaft‘, die dem Geist der Demokratie verpflichtet und dabei streng begrenzt sein sollte, um Missbrauch zu vermeiden: „The ideal goal here is to make bread and shelter as freely accessible to everybody as water, the use of roads, and a number of public services are today in the realm of advanced civilization“ (Agar et al. 1940, 89). Brot und Obdach für jeden so frei zugänglich zu machen, wie es für Wasser, die Nutzung von Straßen und eine Reihe öffentlicher Dienstleistungen der Fall sei, war eine Überlegung, die sich später, etwas anders formuliert, als ein positives Menschenrecht in dem *United Nations International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* von 1966 finden sollte und die ebenfalls zentrale Punkte der *17 Sustainable Development Goals* der Vereinten Nationen 2015–2030 darstellt, die sich als ein „call for action to change our world“ (United Nations 2022b) verstehen. Unter anderem gehören zu den 17 konkreten Handlungszielen (1) „end poverty in all its forms everywhere“, (2) „end hunger, achieve food security“, (6) „ensure availability and sustainable management of water and sanitation for all“, (8) „full and productive employment and decent work for all“, (10) „reduce inequality“, (16) „promote peaceful and inclusive societies for sustainable development, provide access to justice for all and build effective, accountable and inclusive institutions at all levels“ (United Nations 2022b).

Ein ‚positives Menschenrecht‘ bezeichnet einen Rechtsanspruch, bei dem die Bringschuld auf Seiten des Staates liegt. Im *International Covenant for Economic, Social and Cultural Rights* (ICESCR), auf Deutsch auch *UN-Sozialpakt* genannt, wird dieser Anspruch in Artikel 11 so formuliert: „the right of everyone to an adequate standard of living for himself and his family, including adequate food, clothing and housing, and [the right] to the continuous improvement of living conditions“ (United Nations 2022a). Zur Vorgeschichte des ICESCR, den die USA als einer der wenigen westlichen Staaten bis heute noch nicht ratifiziert haben, gehört neben der *Allge-*

meinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, bei deren Formulierung Eleonore Roosevelt eine zentrale Rolle spielte, auch die Erklärung der *Four Freedoms*, die Franklin D. Roosevelt in einer Rede vor dem US Congress am 6. Januar 1941 verkündete. Neben der „Freedom of Speech“, der „Freedom of Worship“ und der „Freedom from Fear“ zählte er auch die „Freedom from Want“ zu den „four essential human freedoms“, die er am Ende der Rede auch explizit als „human rights“ bezeichnete (Roosevelt 1941). Die Parallelen der Rede zum *City of Man*-Manifest sind bemerkenswert, wenngleich sich auch außer den oben genannten Verbindungen keine direkte Linie zwischen den beiden Dokumenten ziehen lässt.

Roosevelt benannte in seiner Rede wirtschaftliche Probleme explizit als die Wurzel der Revolutionen, durch die demokratische Ordnungen gefährdet würden: „social and economic problems [...] are the root cause of the social revolution“ (Roosevelt 1941). Und so muss ein Mindestlebensstandard gewährleistet sein, der nicht nur im eigenen Land, sondern weltweit ein ökonomisch wenn auch nicht sorgenfreies, so doch existenziell gesichertes Leben ermöglicht: „freedom from want [...] means economic understandings which will secure to every nation a healthy peacetime life for its inhabitants-everywhere in the world“ (Roosevelt 1941).

Roosevelts Rede ist aber nicht nur für die Formulierung der Freiheiten als Rechte bekannt, sondern auch als Rechtfertigung für Steigerungen in der Kriegsproduktion. Roosevelt wies in der Rede auf die Gefahr hin, dass die USA in den Krieg gezogen würden, daher sollte die Waffenproduktion erhöht werden, zunächst zur Unterstützung befreundeter kriegführender Staaten, dann aber auch zur eigenen Verteidigung, falls es zum Kriegseintritt käme. In der Rede schien der Kriegseintritt bereits in greifbarer Nähe, wenngleich die Rede nicht so weit ging wie die explizite Forderung des Manifests nach einer militärischen Intervention, deren Rechtfertigung man heute als *Responsibility to Protect* bezeichnen würde.

Broch erwähnte Roosevelts *Four Freedoms Speech* an einigen Stellen, stellte allerdings nirgends einen Bezug zum *City of Man*-Manifest her. Auch die *Second Bill of Rights*, die Roosevelt bei seiner *State of the Union Address* 1944 vorlegte und bei welcher der Schwerpunkt auf sozioökonomischen Rechten lag, die allerdings in den USA weitgehend wirkungslos blieben, wies eine Überschneidung zwischen Menschenrechtsdiskursen und Überlegungen zu *economic rights* auf (vgl. u. a. Lützeler 2021, 29). Brochs Teil des Manifests forderte explizit, dass die *Bill of Rights* durch eine *Bill of Duties* und im sozioökonomischen Bereich die „Bill of Political Rights“ durch eine „Bill of Economic Rights“ (Agar et al. 1940, 89) ergänzt werden müsse. Die Demokratie könne vor ihrem Untergang bewahrt werden, indem man das kapitalistische Wirtschaftssystem, das er als historisch gewachsene Tatsache ansah, verfassungsmäßig im Zaum halte. Das Wirtschaftssystem solle nach dem Prinzip der „distributive justice“ (Agar et al. 1940, 86), d. h. der Verteilungsgerechtigkeit, reformiert werden und ein „nucleus of planned economy“ in die „loosened texture of

free enterprise“ (Agar et al. 1940, 93) eingeführt werden. Jede erfolgreiche Wirtschaftsreform, so Broch, „must start from the twofold foundation of technical necessity and moral, or religious, purpose“ (Agar et al. 1940, 88). Broch entwarf damit einen dritten Weg, der jenseits der totalitären, revolutionären Ordnungen des Nationalsozialismus und des Kommunismus, die er als Produkte des ungezügelten Kapitalismus betrachtete, sich als eigentlich demokratische Form erweisen werde, die nicht nur Regierungsform sei, sondern auch eine umfassende Gesellschaftsform zum Ziel habe. Damit ging Brochs Forderung in einigen Punkten über das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft hinaus, das in den frühen Jahren der Bundesrepublik von Konrad Adenauers CDU eingeführt wurde. Die Soziale Marktwirtschaft wollte zwar den Markt regulieren und durch ein soziales Netz den plötzlichen Absturz in die Mittellosigkeit verhindern, ein Recht auf Brot, Obdach und Arbeit gab es aber auch hier nicht.⁸

In Bezug auf den Punkt des „moral, or religious, purpose“ ist Brochs Stimme im gesamten Manifest zu erkennen, nicht nur im Abschnitt über die Wirtschaftsreform. Der erste von ihm mitverfasste Teil, der eine ‚Diktatur der Menschlichkeit‘ forderte und einen deutlichen Schwerpunkt auf die Menschenwürde legte, erinnert an Brochs andere politische Schriften: „Democracy teaches that everything must be within humanity, nothing against humanity, nothing outside humanity. The dictatorship of humanity, on the basis of a law for the protection of human dignity, is the only rule from which we may hope for life for ourselves and resurrection for the nations that have fallen“ (Agar et al. 1940, 34).

Man muss die Rede von der Diktatur der Menschlichkeit und auch den Ausdruck der „total democracy“ im Kontext der Zeit und im Angesicht der damaligen Bedrohung verstehen, dem, was Tobias Boes „cultural warfare“ (Boes 2019, 145) nennt. Allerdings ist die Frage, wie Demokratie verteidigt werden kann, heute ebenso aktuell wie damals. Umso wichtiger und lehrreicher ist es auch, die Probleme des Manifests herauszuarbeiten. Sie werden bereits im Titel deutlich: Obwohl Augustinus’ *De Civitate Dei* im Manifest nicht erwähnt wird, ist die Anlehnung nicht zu übersehen. Wie Augustinus *contra paganos* (gegen die Heiden) schreibt, ist die Ausrichtung der *City of Man* gegen die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts (d. h. Nazismus/Faschismus und Stalinismus) offensichtlich. Dabei wurden die Vereinigten Staaten als Vorbild dargestellt und es wurde ihnen eine globale Führungsrolle

⁸ Dass es sich bei der Sozialen Marktwirtschaft der frühen Bundesrepublik keineswegs um ein umfassendes Programm eines *welfare state* oder die ansatzweise Einführung von sozioökonomischen Rechten handelte, als die sie im anglophonen Raum gelegentlich missverstanden wird, sondern dass es dabei primär um Maßnahmen zur Verhinderung von Kartellen ging, zeigt James C. Van Hook (2004).

bei der Verteidigung der Demokratie weltweit zugesprochen, eine *world-trusteeship*, bei der die Pax Americana die Präambel zu einer Pax Humana sein sollte.

Dass die Vereinigten Staaten vor allem mit Blick auf die rassistische ‚Segregation‘ in den Südstaaten und den auch im Norden verbreiteten Rassismus kein Vorbild sein konnten, ist dem Kollektiv nicht entgangen. Die Autor:innen merken dazu an: „The Negro himself, with whom our failure was most inglorious, helps us by reminding us that our slow progress is a mere token of the justice we pledged“ (Agar et al. 1940, 69). Zwar ist die Erwähnung der Diskriminierung an sich und ihre Einschätzung als substantieller Mangel und Verhinderung der beschworenen Gerechtigkeit bemerkenswert, jedoch scheint die schwache Formulierung, die über eine kurze Erwähnung *en passant* kaum hinausgeht, die relativ geringe Bedeutung der rassistischen Diskriminierung für das Autor:innenkollektiv zu demonstrieren, wobei die Positionierung der einzelnen Mitglieder zu dieser Frage sicher Unterschiede aufwies. Vorstellbar ist aber auch, und vielleicht wahrscheinlicher, dass es sich dabei um eine strategische Entscheidung angesichts des in den Vereinigten Staaten weitverbreiteten Rassismus handelte, nämlich diesen wunden Punkt bewusst nicht weiter hervorzuheben, um das Ziel nicht zu gefährden, wichtige politische Entscheidungsträger und die US-amerikanische Bevölkerung insgesamt für den Kampf gegen den Nazismus zu gewinnen.⁹

Angesichts des Ausmaßes des Rassismus in den Vereinigten Staaten scheint jedoch der reflexartige Verweis auf die Aufhebung aller Unterschiede im entdiversifizierenden Universalismus aus heutiger Sicht naiv, vor allem auch deshalb, weil damit die existierende Diskriminierung und die daraus entstandenen Traumata nicht anerkannt wurden und werden: „There is neither Jew nor Gentile, neither native nor naturalized, neither master nor slave, neither white nor colored“ (Agar et al. 1940, 69–70). Dass sich begangenes und weiter bestehendes Unrecht nicht einfach in einem Welt-Universalismus auflösen lässt, dürfte aus heutiger Sicht klar sein.

Dennoch hat das Manifest in vieler Hinsicht noch einiges an Aktualität zu bieten: „If liberty is the purpose of democracy, justice is its instrument“ (Agar et al. 1940, 49). Keine Frage, dass Demokratie nur dann Stabilität aufweisen kann, wenn die gesellschaftliche Ordnung mehrheitlich als gerecht verstanden wird. Dazu gehören auch die *economic rights* und die *duties*, die Pflichten, auf die das Manifest und Broch immer wieder verweisen. Das Manifest erklärt beispielsweise, „no private property should be tolerated outside the framework of just social use“, und

⁹ Bis zu welchem Grad Hitler und v.a. auch nationalsozialistische Juristen in der rassistischen Gesetzgebung der Vereinigten Staaten und rassistischen Gesellschaftsstrukturen ein Vorbild für geplante rassistische Maßnahmen und Gesetzgebung in den 20er und frühen 30er Jahren sahen, ist der neueren Forschung nicht entgangen. Besonders eindrücklich dazu James Q. Whitman (2017).

möchte Erbgrenzen festlegen: „limits to the accumulation of wealth and transmission down the generations“ (Agar et al. 1940, 58).

Wir stehen heute erneut und immer noch vor der Frage, wie Demokratie sozial gerecht zu verwirklichen ist und wie demokratische Strukturen und Institutionen dauerhaft gegen autoritäre Angriffe gesichert werden können, wie Demokratie nicht nur mit Unterschieden aller Arten umgehen, sondern auch gerecht und nachhaltig auf Unrecht und Gesetzes- und Rechtsbrechungen reagieren kann und sollte, und welche Rechte und Pflichten wir haben, gerade auch mit Blick auf künftige Generationen. Dazu sind mehr als nur ephemere Mehrheiten an der Wahlurne vonnöten. Wichtig ist vor allem, wie Broch stets hervorhob, bei der breiten Bevölkerung die Sicherung der materiellen Existenz zu garantieren und das Gefühl zu geben, beteiligt zu sein. Nicht nur theoretische Überlegungen und Deklamationen zu diesen Fragen zu liefern, sondern auch praktische Vorschläge zur Umsetzung vorzulegen, darin hat sich Broch sein Leben lang versucht, und darin besteht auch sein zentrales Vermächtnis mit Blick auf die Verteidigung der Demokratie.

Literaturverzeichnis

- Agar, Herbert, Frank Aydelotte, Giuseppe A. Borgese, Hermann Broch, Van Wyck Brooks, Ada L. Comstock, William Yandell Elliott, Dorothy Canfield Fisher, Christian Gauss, Oscar Jászi, Alvin Johnson, Hans Kohn, Thomas Mann, Lewis Mumford, William Allan Neilson, Reinhold Niebuhr und Gaetano Salvemini. *The City of Man: A Declaration on World Democracy*. New York: Viking Press, 1940.
- Boes, Tobias. *Tobias Mann's War: Literature, Politics, and the World Republic of Letters*. Ithaca: Cornell University Press, 2019.
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe Hermann Broch*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Broch, Hermann. *Menschenrecht und Demokratie*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- Comey, James. *A Higher Loyalty: Truth, Lies, and Leadership*. New York: Flatiron Books, 2018.
- Elie, Paul. „A Few Theories About Why James Comey Might Call Himself ‚Reinhold Niebuhr‘ on Twitter“. *The New Yorker* 3. April 2017. <https://www.newyorker.com/culture/cultural-comment/a-few-theories-about-why-james-comey-might-call-himself-reinhold-niebuhr-on-twitter> (2. Dezember 2022).
- Fisher, Dorothy Canfield. *A Fair World for All: The Meaning of the Declaration of Human Rights*. New York: Whittlesay House, 1952.
- Glasius, Marlies. *The International Criminal Court: A Global Civil Society Achievement*. London: Routledge, 2006.
- Gordon, Adi, und Udi Greenberg. „The City of Man, European Émigrés, and the Genesis of Postwar Conservative Thought.“ *Religions* 3.3 (2012): 681–698.

- Hartnett, Liane, und Lucian Ashworth. „Introduction: Why read Reinhold Niebuhr now?“ Special Issue: „Reinhold Niebuhr in Our Times“. *Journal of International Political Theory* 17.2 (2021): 118–122.
- Inboden, William. „Dark Days: Trump, Christianity, and a Low Dishonest Decade“. *War on the Rocks* (2016). <https://warontherocks.com/2016/08/dark-days-trump-christianity-and-a-low-dishonest-decade/> (2. Dezember 2022).
- International Ocean Institute (Hg.). *The Future of Ocean Governance and Capacity Development: Essays in Honor of Elisabeth Mann Borgese (1918–2002)*. Leiden: Brill, 2018.
- Kamminga, Menno R. „The Irony of Michael Novak: Niebuhr, Democratic Capitalism, and Climate Change“. *Philosophia Reformata* 86.1 (2021): 5–28.
- Lefebvre, Alexandre. *Human Rights and the Care for the Self*. Durham: Duke University Press, 2018.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Menschenrechte: Anti-Versklavung als Ethos der Welt*. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch: Eine Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Lützeler, Paul Michael. „Visionaries in Exile: Broch’s Cooperation with G. A. Borgese and Hannah Arendt.“ *Hermann Broch, Visionary in Exile: The 2001 Yale Symposium*. Hg. Paul Michael Lützeler zusammen mit Matthias Konzett, Willy Riemer und Christa Sammons. Rochester: Camden House, 2003. 67–88.
- Mann, Thomas. *Tagebücher 1940–1943*. Hg. Peter de Mendelssohn. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1982.
- Mauldin, Joshua T. „Interpreting the Divine Mandates in a Bonhoeffer Moment“. *Political Theology* 20.7 (2019): 574–594.
- Mumford, Lewis. *My Works and Days: A Personal Chronicle*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
- Niebuhr, Reinhold. „Religion and Action.“ *Religion and the Modern World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1941. 89–108.
- Nolan, Aoife. *Economic and Social Rights After the Global Financial Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Roosevelt, Eleanor. „Foreword.“ Dorothy Canfield Fisher. *A Fair World for All: The Meaning of the Declaration of Human Rights*. New York: Whittlesay House, 1952. 5–6.
- Roosevelt, Franklin D. *Annual Message (Four Freedoms) to Congress (1941)*. <https://www.archives.gov/milestone-documents/president-franklin-roosevelts-annual-message-to-congress>. (1. August 2022).
- Schmitt, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Duncker und Humblot, 2010. 22–23.
- United Nations Office of the High Commissioner for Human Rights. *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*. <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>. (1. August 2022a).
- United Nations Department of Economic and Social Affairs. *Sustainable Development*. <https://sdgs.un.org/2030agenda>. (1. August 2022b).
- Van Hook, James C. *Rebuilding Germany: The Creation of the Social Market Economy, 1945–1957*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Vitzthum, Wolfgang Graf. „Hermann Broch und Carl Schmitt“. *Wege in die Zeitgeschichte: Festschrift zum 65. Geburtstag von Gerhard Schulz*. Hg. Jürgen Heideking, Gerhard Hufnagel und Franz Knipping. Berlin: De Gruyter, 1989. 69–100.
- Whitman, James Q. *Hitler’s American Model: The United States and the Making of Nazi Race Law*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

Wogenstein, Sebastian. „Human Rights and the Intellectual’s Ethical Duty: Broch’s Political Writings“. *A Companion to the Works of Hermann Broch*. Hg. Graham Bartram, Sarah McGaughey und Galin Tihanov. Rochester: Camden House, 2019. 159–188.

Young, Katherine G. *The Future of Social and Economic Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Patrick Eiden-Offe

Essayismus und Politik

Zu Georg Lukács und Hermann Broch

Üblicherweise wird das Schaffen Hermann Brochs eingeteilt in das dichterische Werk einerseits und das theoretische andererseits. Dass es diese beiden, in der Forschung zunehmend als gleichberechtigt und gleichwertig aufgefassten Seiten gibt, darin kann man auch eine Besonderheit Brochs erblicken. Broch ist eben nicht nur ein großer Schriftsteller, sondern auch ein bedeutender und eigenständiger Theoretiker von Kultur und Politik der Moderne. In der von Paul Michael Lützeler herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* nehmen die im engeren Sinn literarischen Werke acht Bände ein, die theoretischen und kritischen Schriften zu Literatur, Politik und Philosophie sechs; dazu kommen drei Briefbände.¹ Auch in meiner eigenen Dissertation von 2011 habe ich die Zweiteilung des Werks in Dichtung und (politische) Theorie zugrunde gelegt, um dann eine Verhältnisbestimmung beider Werkteile zu versuchen (Eiden-Offe 2011a).

Die Einteilung in literarisches und theoretisches Werk ist und bleibt im Großen und Ganzen richtig, wobei es sich gerade bei Broch um eine rein äußerliche und heuristische handelt. Die beiden Bereiche – darauf hat schon Maurice Blanchot aufmerksam gemacht – lassen sich nicht säuberlich trennen, sondern das eine ist immer schon im anderen wirksam: das Literarische in der Theorie, das Theoretische in der Literatur (Blanchot 1962). Am offensichtlichsten wird dies etwa im Einschuss der großen Essay-Reihe zum „Verfall der Werte“ im letzten Teil der *Schlafwandler* oder in der politischen Diskussion zwischen Vergil und Augustus im *Tod des Vergil*.

Nichtsdestotrotz möchte ich im Folgenden eine Korrektur oder Präzisierung der Einteilung vorschlagen. Im Hinblick auf jenen Komplex, der bisher immer unter *Theorie* rubriziert wurde, werde ich zwischen *Wissenschaft* (oder *Philosophie*) auf der einen und *Essayistik* auf der anderen Seite unterscheiden. Diese Unterscheidung soll nicht ganze Texte oder Korpora zuordnen, sondern innerhalb der einzelnen Texte verschiedene Schichten oder vielleicht besser: Argumentationsstrategien oder -stile ansprechen. Dieser Vorschlag erlaubt es einerseits, dem

¹ Mittlerweile sind mindestens neun Bände mit einzelnen Briefwechseln hinzugekommen, so dass es berechtigt ist, neben das dichterische und das theoretische auch noch ein „Brief-“ oder „epistolarisches Werk“ zu stellen. Vgl. Kessler und Lützeler (2015, 461–526). Zu den Briefwechseln vgl. auch Lützeler (2011, 172–225) sowie, im Kontext der politischen Theoriebildung Brochs besonders einschlägig, Lützeler (2021, 185–245).

hochgradig diversen Charakter der verschiedenen ‚theoretischen‘ Texte und Textkonvolute Brochs gerecht zu werden; andererseits verstehe ich die vorgeschlagene Unterscheidung als Beitrag zur Arbeit am Theorie-Begriff, so wie sie im noch jungen Forschungsfeld der Theoriegeschichte zu leisten ist.

Die Rede vom Essay ist im Hinblick auf Brochs theoretisches – oder neutraler: im Hinblick auf sein nicht primär literarisches – Schreiben durchaus geläufig. Vor allem die poetologischen Texte Brochs, aber auch die zusammenhängenden, eigene Einheiten bildenden Texte aus dem Konvolut oder dem gedanklichen Umfeld der *Massenwahntheorie* werden immer wieder als Essays bezeichnet. Bei dieser Verwendungsweise steht – so möchte ich im Folgenden wenigstens heuristisch voraussetzen – der Essay für eine der Theorie mehr oder weniger äußerliche Darstellungsform; das weit ausgreifende wissenschaftliche System, wie es von Broch etwa für seine *Massenwahntheorie* projiziert war, für eine andere. ‚Äußerlich‘ heißt hier: Der theoretische Inhalt wird eher nach instrumentellen oder kontingenten Gesichtspunkten – etwa im Hinblick auf Publikationsmöglichkeiten – in eine bestimmte Form gebracht, nicht aber nach Eigenschaften und Eigenheiten des Inhalts selbst. Demgegenüber möchte ich im Folgenden die These vertreten, dass der Essay oder offener: das Essayistische bei Broch den Inhalt selbst charakterisiert, nämlich eine bestimmte immanente Vollzugsform seines Denkens, besonders des politischen Denkens. Schon der Gegenstand des Nachdenkens, das Politische selbst, so wie Broch es vor allem in seinen späten Texten entwirft, unterhält zur Form des Essays eine notwendige Beziehung; es ist adäquat gar nicht anders denn in Form des Essays darstellbar, es ist selbst gewissermaßen essayistisch verfasst. Die folgenden Bemerkungen dienen der Erläuterung dieser These.

1 Essay und Geschichtsphilosophie: Ausgang von Lukács

Um das Verhältnis von Essayismus und Theorie bei Broch zu klären, bietet es sich an, einen historischen Schritt zurückzugehen, und zwar zu Georg Lukács. Lukács kann nicht nur als einer der bemerkenswertesten Essayisten der Epoche um den Ersten Weltkrieg herum gelten; mit seinem Essay „Brief an Leo Popper: Über Wesen und Form des Essays“, dem ersten Essay der Sammlung *Die Seele und die Formen*, hat er auch eine valide und schon zeitgenössisch vielgelesene Theorie dieser Denk- und Schreibform vorgelegt (Lukács 2011 [1911]; dazu vgl. Nübel 2008, Kap. 5 und Stanitzek 2011, 33–34).

Im „Brief an Leo Popper“ verortet Lukács den Essay in einem spezifischen Verhältnis von Kunst und Wissenschaft. Mit der Wissenschaft teile der Essay die

„Kraft zu einem begrifflichen Neuordnen des Lebens“ (Lukács 2011, 23), und auf diesen begrifflichen Charakter kann der Essay auf keinen Fall verzichten: Was die Essayisten schaffen, muss immer „auch Wissenschaft sein“ (Lukács 2011, 37). Aber der Essay hat eben nicht nur an der Wissenschaft teil, sondern auch an der Kunst: Denn wo die Wissenschaft auf „die Inhalte“ zielt – und *nur* auf die Inhalte –, da ist es der Kunst um „die Formen“ (Lukács 2011, 25) zu tun. Die Kunst fragt nicht nur nach dem *Was?*, sondern vor allem nach dem *Wie?*; woher sie ihr *Was?*, ihre Gegenstände, bezieht, gilt der Kunst als nachrangige Frage. Der Essay ist für Lukács nun jene dritte Form, die sowohl die Formbestimmtheit der Gegenstände wie die Sachhaltigkeit der Formen reflektiert. In der esoterischen Sprache von Lukács' Essay heißt das: Die Kunst arbeitet mit Formen (im Plural); der Essay reflektiert auf die Form (im Singular), auf den Form-Charakter des in Kunst und Wissenschaft „bereits Geformten“ (Lukács 2011, 34). Der Essay operiert für Lukács von seiner Zielsetzung her wie Wissenschaft, aber in der Verfahrensform der Kunst. Damit ist die tiefe „Ironie“ umschrieben, die die Form des Essays nie abwerfen kann (Lukács 2011, 33).

Entscheidend für die Bestimmung des Essays ist schließlich seine spezifische Zeitlichkeit: „[J]eder Essay“ schreibe, so Lukács, „mit unsichtbaren Buchstaben neben seinen Titel die Worte: bei Gelegenheit von...“ (Lukács 2011, 40). Während sowohl die Kunst wie die Wissenschaft für ihre Werke und Erzeugnisse Notwendigkeit beansprucht – eine innere Notwendigkeit der Formung oder eine äußere des Erkenntnisfortschritts –, bekennt der Essay, dass er der Kontingenz verhaftet ist; darin liegt sogar seine spezifische Modernität. Der Essay geht also immer von spezifischen Gelegenheiten aus – von „Bildern, Büchern und Gedanken“ (Lukács 2011, 34) –, aber er übersteigt diese Gelegenheiten auch und will zu einer Wahrheit durchdringen, die über den Gelegenheiten steht. Er kann aber die Bindung nicht aufheben, die zwischen der gewonnenen Wahrheit und der Gelegenheit besteht, die ihre Formulierung veranlasst hat. Deshalb kann der Essay auch keine endgültigen und abschließenden Wahrheiten in einem „großen, erlösenden System“ formulieren, wie es sich die Philosophie traditionell als Aufgabe vorgesetzt hat; der Essay kann sich aber auch nicht mit den „kleinen Vollendungen wissenschaftlicher Exaktheit“ (Lukács 2011, 42) bescheiden, wie sie die moderne Wissenschaftstheorie als letztes Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis aufstellt. Die Wahrheit des Essays ist vorläufig, jeder Essay ist vom „Typus des Vorläufers“, aber gerade darin wird die Sehnsucht nach der einen, erlösenden „Erfüllung“ (Lukács 2011, 42) doch wachgehalten (Eiden-Offe 2011b).

Aus den letzten Erwägungen heraus wird klar, dass der Essay als Form ein sehr spezifisches Verhältnis zur Geschichte und zur Geschichtsphilosophie unterhält. Dieses Verhältnis, das Lukács hier und auch in den übrigen Texten der Sammlung *Die Seele und die Formen* nur implizit adressiert, wird in der *Theorie des Romans*

explizit zum Thema gemacht; der Untertitel markiert die *Theorie* als einen „Versuch“ – als einen Essay mithin: verfasst gewissermaßen „bei Gelegenheit von...“ – „über die Formen der großen Epik“ (Lukács 2009 [1920]).

In der *Theorie des Romans* wird die Form des Romans ebenso geschichtsphilosophisch verortet wie auch die des Essays: Beides sind genuin moderne Formen, die aus ‚problematischen‘ Kulturen erwachsen – aus Kulturen also, deren Einheit und Fasslichkeit nicht mehr unmittelbar gegeben sind und die diese daher allererst und immer prekär her- und darstellen müssen. Mit dieser geteilten poetischen Aufgabe gehören Essay und Roman unauflöslich zusammen. Dabei tritt die *Theorie des Romans* in ihren materialen Teilen zunächst tatsächlich mit wissenschaftlichem Anspruch auf: Der erste Teil – „Die Formen der großen Epik in ihrer Beziehung zur Geschlossenheit oder Problematik der Gesamtkultur“ – entfaltet historisch und systematisch, was der zweite Teil – „Versuch einer Typologie der Romanform“ – an Beispielen vorführt. Entscheidend für die Charakterisierung der *Theorie* als „Versuch“, als Essay ist indes der letzte Abschnitt, und genau genommen nur die letzten Seiten, die einen „Ausblick auf Dostojewski“ (Lukács 2009, 119) gewähren. Während die Formenlehre und die Typologie Vollständigkeit, Abgeschlossenheit und damit einen systematischen Charakter suggerieren, vollzieht das Ende eine überraschende Öffnung. Denn hier wird Dostojewski nicht etwa als Vollender der Romanform gefeiert, sondern als derjenige, der diese Form endgültig schon hinter sich lässt. Dostojewski habe, so heißt es hier – literaturwissenschaftlich kaum haltbar –, gar „keine Romane geschrieben“. Stattdessen erlaubten uns Dostojewskis Werke den Ausblick in eine „einfach geschaute Wirklichkeit“ (Lukács 2009, 119), deren Kommen sich bereits andeute. Dostojewskis Werke müssen also selbst eher als *Theorie* (im Sinne der Schau) einer kommenden Welt gelesen werden, deren „Vorläufer“ (Lukács 2011, 38) sie sind. Und damit, so könnte man zuspitzen, sind auch Dostojewskis Werke letztlich Essays.

Die *Theorie des Romans* führt uns ein Denken vor, das eine durchaus forcierte geschichtliche Systematisierung nicht zur Schließung seiner historischen Horizonte nutzt, sondern gerade eine radikale Öffnung erwirkt. Zur Disposition gestellt wird hier nicht nur das, *was* im Einzelnen geschichtlich auf uns zukommen mag, sondern der Modus des Geschichtlichen selbst. Mit Tolstoi schließt sich für Lukács die Geschichte des Romans, es schließt sich aber auch ein Verständnis von Geschichtlichkeit, das Geschichte überhaupt systematisch erfassen zu können meint. Dostojewski markiert demgegenüber den Einbruch einer post-historischen Epoche, die ganz anders verstanden und dargestellt werden muss; einer Epoche, die Lukács nur noch in messianischen Chiffren umschreiben kann, wenn schließlich im letzten Satz von einer „Ankunft des Neuen“ die Rede ist und von „Anzeichen eines Kommenden, das noch so schwach ist“ (Lukács 2009, 119).

Halten wir uns die Biografie des Autors vor Augen, liegt in diesem messianischen Ende der *Theorie des Romans* eine gewisse Ironie: Denn für Lukács war die *Theorie* schon überholt und abgelegt, als sie als Buch erschienen ist. Zwischen der Erstveröffentlichung in der *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 1916 und der Buchpublikation 1920 ist der Autor zum Marxismus über- und in die kommunistische Partei Ungarns eingetreten; mit der *Theorie des Romans* und ihrem offen-messianischen Ende wollte er nichts mehr zu tun haben. Selbst eine Fahnenkorrektur kam für ihn nicht mehr in Betracht (Hohlweck 2018; Jung 2007). Die *Theorie des Romans* hat ihren Weg aber auch ohne Fürsprache ihres Autors gemacht. In ihrer spezifischen Mischung aus systematisierender Ordnung und geschichtsphilosophisch-messianischer Spekulation hat die *Theorie des Romans* eine lange Reihe von ‚Theorie‘-Texten inspiriert, die sich von Szondis *Theorie des Dramas* über Adornos *Ästhetische Theorie* mindestens bis hin zu Peter Bürgers *Theorie der Avantgarde* spannt; damit hat Lukács, darauf hat Rüdiger Campe wiederholt aufmerksam gemacht, das Genre ‚Theorie‘ im 20. Jahrhundert überhaupt begründet (Campe 2018).

2 Essayismus und Demokratie: Von Lukács zu Broch

Broch hat Lukács persönlich Anfang der 1920er Jahre in den Kreisen jener ungarischen Exilanten getroffen, die ihre Heimat nach der Niederschlagung der Räterepublik 1919 verlassen haben (Kerekes 2018). In seinem Tagebuch für Ea von Allesch berichtet er von einem „geschichtsphilosophischen Abend“ bei Lukacz“ [sic!], den er im Juli 1920 besucht habe; seine distanzierenden Anmerkungen – Broch vermutet seine eigene Urhebererschaft der vorgetragenen Thesen, die bei Lukács und den anderen Ungarn „auf zu fruchtbaren Boden“ (Broch 1998, 15) gefallen seien – können wohl ebenso als Zeugnis einer großen gedanklichen Nähe gelesen werden. Spuren und Auswirkungen der Lukács-Lektüre Brochs – Paul Michael Lützeler vermutet, dass Broch um diese Zeit die gerade als Buch erschienene *Theorie des Romans* gelesen habe (Anm. des Hg. in Broch 1998, 17) – wären eigens nachzugehen: sowohl in den Romanen wie in Brochs literaturtheoretischen und romanpoetologischen Essays. Das kann ich hier nicht leisten. Stattdessen will ich einen Sprung versuchen zu Brochs späteren Versuchen, eine Theorie des Politischen zu formulieren, besonders eine Theorie der Demokratie und des demokratischen Kampfs gegen den Totalitarismus. In den entsprechenden theoretischen Texten Brochs möchte ich jene Differenz und vielleicht auch jenen Widerspruch freilegen, den Lukács zwischen Essayismus und Wissenschaft postuliert hat; damit möchte ich

zugleich versuchen, die haltbarsten Elemente von Brochs politischen Texten als Elemente eines politischen Essayismus aufzufassen.

Die von mir aufgespannte Konstellation ist zunächst einmal nicht sehr plausibel: Nach den frühen 1920er Jahren und besonders in den politischen Schriften finden sich bei Broch keinerlei Bezugnahmen auf Lukács mehr; dessen Wende zum Marxismus und besonders die hegel-marxistische Programmschrift *Geschichte und Klassenbewusstsein* muss Broch – wenn er sie denn überhaupt zur Kenntnis genommen hat – höchst suspekt erschienen sein. Und umgekehrt taucht bei Lukács – so befremdlich dieser Umstand auch erscheint angesichts der späteren Karriere ihres Autors – die Frage des Politischen weder in den Essays aus *Die Seele und die Formen* noch in der *Theorie des Romans* irgendwo explizit auf. Man muss diese in Kenntnis des Späteren in die frühen Texte erst hineinlesen und dechiffrieren.

Es gibt allerdings eine kleine Notiz, die als Brücke dienen kann und die unsere heuristische Konstellation so auch philologisch legitimiert. Ursprünglich war die *Theorie des Romans* nur als Einleitung zu einem großen Werk über Dostojewski projektiert, an dem Lukács während des Weltkriegs gearbeitet und das er dann mit dem Einbruch der Revolutionen und mit seiner eigenen Konversion zum Marxismus liegengelassen hatte. Die umfangreichen Notizen zu diesem Werk hat er 1917 zusammen mit weiteren Manuskripten, mit Briefen und einem Tagebuch, in einem Koffer in einem Heidelberger Banksafe deponiert. Dort wurden sie erst 1973 entdeckt und identifiziert; die „Notizen und Entwürfe“ zu Dostojewski wurden dann 1985 publiziert (Lukács 1985; vgl. dazu Mattenklott 1986). Unter den Notizen findet sich folgende rätselhafte Bemerkung:

Leiden: immer aus Jehovahischen Motiven: darum aufhebbar [...] – aber bei jedem tieferen Menschen: essayistisch, man leidet nicht wegen, sondern bei Gelegenheit von etwas. Dieses Essayistische ist die Ahnung des wahren, des Messias-rufenden Leides (das in einer ethischen Demokratie/Aufhebung der Jehovahischen „Motive“/erst klar zu Tage wird treten können) – [...]. (Lukács 1985, 172)

Ich werde diese Notiz – nicht nur aus Gründen der äußeren Beschränkung – hier nicht ganz ausdeuten können. Vor allem den offenbar tragenden Gedanken des „Jehovahischen“ kann ich hier nur ansatzweise erläutern: Das „Jehovaische“ steht in den Notizen als These in einer Dialektik mit dem „Luciferischen“ (Antithese) und dem „Parakletischen“ (Synthese); geschichtsphilosophisch stehen die drei Pole für die Welt der Antike und des Urchristentums, die durch die Moderne aufgelöst wird, um schließlich in einem nach-modernen Zeitalter aufgehoben zu werden, von dem, so ahnen wir, Dostojewski bereits kündigt (vgl. dazu umfassend Dogà 2019 sowie Hoeschen 1999). Ich kann im gegebenen Kontext von dieser Notiz nur einen selbst gewissermaßen essayistischen Gebrauch machen – *bei Gelegenheit* der Frage, ob und wie Essayismus und Politik zusammenhängen. Und da ist es tatsächlich be-

merkenswert, dass Lukács hier – und nur hier, soweit ich sehe, – einen solchen Zusammenhang überhaupt behauptet, und zwar genauer: nicht nur einen Bezug zur Frage des Politischen allgemein, sondern sogar zur Frage der Demokratie im Besonderen.

Das okkasionalistische Element, das im „Brief an Leo Popper“ noch als „notwendige[] Frivolität“ (Lukács 2011, 40) aufgefasst wurde: Dass dem Essayisten alles, was ihm widerfährt, nur Anlass und Gelegenheit für Reflexionen bietet, die diese Anlässe dann übersteigen und hinter sich lassen, dieses Element wird hier nun ethisch tiefergelegt und selbst geschichtsphilosophisch aufgeladen. Es ist nun das menschliche „Leiden“, das zum Anlass einer essayistischen Reflexion gemacht werden soll. Die essayistische Reflexion fragt danach, wie das je individuelle Leiden auf etwas bezogen werden kann, was dieses Leiden übersteigt und es zu einer sozialen oder politischen Angelegenheit macht. So verstanden ist das Leiden etwas, das – ganz demokratisch – alle Menschen gleichermaßen betrifft. Was demnach in der „ethischen Demokratie“ ganz „klar zu Tage“ träte, wäre die Tatsache, dass diese Demokratie im gemeinschaftlich geteilten Leid selbst besteht. Essayistisch verstanden bietet jedes Leid Gelegenheit, sich auf jedes andere Leid und das Leid jedes anderen zu beziehen, und diese Beziehung bezeichnet Lukács hier als jene „ethische Demokratie“, deren Kommen messianisch in Aussicht gestellt wird.

Bei aller Unzulänglichkeit dieser ersten Annäherung sollte indes schon deutlich geworden sein, dass die „ethische[] Demokratie“ bei Lukács auf keinen Fall mit dem westlichen Modell einer liberal-parlamentarischen Demokratie verwechselt werden darf. Gegen diese hatte Lukács schon wegen ihrer unauflöselichen Verknüpfung mit dem Kapitalismus starke Vorbehalte. Wenn Lukács seine Haltung zu dieser Zeit später unter den Titel eines „romantischen Antikapitalismus“ gebracht hat, dann darf man diese Opposition auch auf die Demokratie der „westlichen Zivilisation“ (Lukács 2009, 7) beziehen.

Spätestens hier wird man eine gewisse Ähnlichkeit mit der Position des späten Broch identifizieren können, der im entfesselten Kapitalismus ebenfalls eine potentiell totalitäre Bedrohung der Demokratie wahrgenommen hat.

3 Brochs *Trotzdem*: Vom notwendigen Titel jeder möglichen Politik

Der Fährte, die vom Essayismus zur Politik und speziell zur Demokratie führt, möchte ich im Folgenden am Beispiel – *bei Gelegenheit...* – von Brochs spätem Essay

„Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie“ (KW 11, 364–396)² folgen. Dieser Text kann meiner Ansicht nach als Brochs wichtigster Essay der Nachkriegszeit gelten, zumal es sich um den einzigen handelt, der zeitgenössisch auch publiziert wurde, und zwar 1950 in der *Neuen Rundschau*.

Man merkt dem Text den Charakter der letzten und einzigen Chance an: Broch weiß mittlerweile, dass er seine *Massenwahntheorie* nicht wird fertigstellen können und dass diese vielleicht auch längst von den Weltläufen überholt und überflüssig gemacht wurde. In dieser Situation versucht er nun in diesem einen Essay, den er in Deutschland veröffentlichen wird, buchstäblich alles unterzubringen, was er in den mindestens fünfzehn Jahren zuvor zum Problem des Politischen gedacht hat und was er gewissermaßen als Vermächtnis all denen mit auf den Weg geben will, die sich nun um den demokratischen Wiederaufbau Europas kümmern (Picht 2015).

Der Essay beginnt mit einem Abriss von Brochs Version der politischen Theologie, die auf der Idee der Notwendigkeit eines „Absoluten in der Staatsstruktur“ beruht (KW 11, 363; vgl. dazu Eiden-Offe 2011a, 67–93 sowie Eiden-Offe 2008); „Totalitarismus und Nicht-Totalitarismus“ unterscheiden sich demnach dadurch, ob die Befolgung der „regulativen Grundprinzipien“, die aus dem Absoluten folgen, jeweils erzwungen werden muss oder aber „Gegenstand eines ‚natürlichen‘, also traditionsgetragenen Glaubens“ (KW 11, 365) ist.

Das Problem der Demokratie besteht nun grundsätzlich darin, dass sie ein Absolutes finden muss, das überhaupt „geglaubt“ (KW 11, 366–367) werden kann, ohne dass es erzwungen werden muss. Dabei muss die Demokratie zusätzlich mit dem Problem umgehen, dass die hierfür nötige Glaubensfähigkeit in der Gegenwart fast gänzlich verloren gegangen ist (KW 11, 367).

Das ist die Grunddiagnose, die Brochs politisches Denken seit den späten 1930er Jahren umtreibt, und Broch fährt nun auch in „Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie“ das ganze Repertoire dessen auf, was er in den Jahren zuvor erarbeitet hat, um das Problem zu lösen: Er präsentiert seine Idee eines „irdisch Absoluten“ (KW 11, 376), das die Absolutheitsstelle füllt, ohne sich auf eine transzendente Gewalt berufen zu können (Weidner 2012); er zeigt, dass das Recht nicht nur Instrument der Durchsetzung von Normen ist, sondern auch als affektive und affektpolitische Ressource angesehen werden muss, die es demokratisch zu nutzen gilt (KW 11, 372); beides führt er in seinen Ideen einer „Neubegründung der Menschenrechte“ (KW 11, 373–375) zusammen. Schließlich entfaltet er seine Idee einer „totalitären Humanität“ (KW 11, 378), mittels derer die Demokratie sich gegen

² Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützeler herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

die verschiedenen Totalitarismen wird verteidigen können. Den geo-politischen Rahmen bildet die Überlegung, dass eine Politik, die am Irdisch-Absoluten und an den Menschenrechten orientiert ist, in der Gegenwart nicht mehr mit dem Prinzip nationalstaatlicher Souveränität verbunden bleiben kann, sondern überstaatliche und über-souveräne Formen benötigt wie etwa die UNO, die nicht selbst als Welt-souverän, sondern als Moderatorin von Souveränitäten auftreten soll (KW 11, 391–393).

Mit seiner Konzeption, die detaillierte realpolitische Vorschläge mit einer umfassenden politischen Theologie überwölbt, erhebt Broch den Anspruch, eine neue Ordnung des Politischen überhaupt zu begründen, die ob ihrer umfassenden rationalen Absicherung dann auch als „Meta-Politik“ (oder „Metapolitik“) bezeichnet wird (KW 11, 374, 378, 393; vgl. dazu Müller-Funk 2000). Es handelt sich um eine Konzeption von Politik, die über allen einzelnen politischen Konflikten stehen soll. Der Anspruch, mit der Idee des „irdisch Absoluten“ eine überhistorische Voraussetzung jeder Politik aufgedeckt zu haben, wird von Broch als in „eine[r] gewisse[n] Verwandtschaft“ mit zeitgenössischen Tendenzen auch in der Physik und den übrigen Naturwissenschaften gesehen: „[A]bsolute Aussagen über die Natur“ müssten, so habe die moderne Physik erkannt, immer „durch empirische, also ‚irdische‘ Absolutheiten“ ergänzt werden. Diese „Berichtigung“ könne nun auch in der Theorie der Politik und der Demokratie nachvollzogen werden, wodurch sich endlich die Möglichkeit einer „richtige[n]‘ Politik“ (KW 11, 376) ergebe. Die Tendenz zu einer Vereinheitlichung der Wissenschaften und der Politik in einer *Neuen Wissenschaft der Politik*, die Broch postuliert, entspricht seinem alten Traum von der Aufhebung der modernen Wertzersplitterung, an den er auch in dem späten Essay noch einmal erinnert (KW 11, 382–383; in ähnlicher Stoßrichtung Voegelin 2004 [1952]).

4 Der neue Totalitarismus und die Versuchung des Marxismus

Interessant, weil ambivalent, ist die Rolle der Wissenschaft in Brochs theoretischer Konstruktion: Auf der einen Seite soll die Wissenschaft bei der Suche nach einem neuen Zentralwert oder einer gültigen Besetzung der Absolutheitsstelle in der Staatsstruktur als eine leitende Kraft wirken, die schließlich sogar die Religion als letzte Absicherung ersetzen kann: „Die moderne Überzeugungskraft [eines Wertsystems] ist ‚wissenschaftlich‘“ (KW 11, 395), so Broch, oder sie ist gar nicht. Auf der anderen Seite ist die Wissenschaft für Broch Inbegriff eines offenen Systems, dessen Ergebnis, die „wissenschaftliche [...] Erkenntnis“, immer nur in einem „unendlichen

Prozess“ (KW 11, 372) zu haben ist. Und schließlich ist Wissenschaft auch die Instanz, die diesen ganzen Zusammenhang reflektiert im Sinne jener Meta- oder Einheitswissenschaft, deren Entstehung Broch in der Gegenwart wahrnimmt. Mit seiner demokratischen Theorie will Broch alle drei Pole besetzen und zusammenbringen: Aus den Einsichten einer wissenschaftlich betriebenen Meta-Politik will Broch überzeugungsstiftend wirken, ohne dabei den offenen Charakter der modernen Wissenschaft aufzugeben.

Diese Funktionsbestimmung konturiert Broch nun im Abgleich mit dem Marxismus, dessen besondere „Überzeugungskraft“ für Broch gerade eine Nähe, eine antagonistische Nähe, zu seinem eigenen Projekt begründet (KW 11, 368). Bei seiner Rekonstruktion geht Broch dabei nicht von der abstrakten Theorie des Marxismus aus, sondern von der politischen Rolle, die diese Theorie in der (geo-)politischen Situation im beginnenden Kalten Krieg spielt.

In seiner Gegenwart, nach dem Zweiten Weltkrieg und nach der Niederlage des nationalsozialistischen Totalitarismus, sieht Broch die Demokratie sofort von neuen Gefahren bedroht. Broch verortet die Demokratie nun zwischen zwei totalitären Polen, die sie beide vermeiden muss, ohne sich ganz und total von ihnen abtrennen zu können: Auf der einen Seite haben wir den totalitär-stalinistischen Kommunismus, auf der anderen einen ‚totalen‘ Kapitalismus. Dieser rührt von einem Wirtschaftsliberalismus her – Broch nennt Adam Smith als dessen Begründer –, der davon ausgeht, dass Kapitalismus und Demokratie identisch seien und dass politische Freiheit sich automatisch dann einstelle, wenn es keine wirtschaftlichen Regulationen mehr gibt (KW 11, 380). Dem hält Broch entgegen, dass die Verquickung mit dem Kapitalismus gerade eines der Grundübel der Demokratie darstellt, aus denen sich ihre immer gegebenen „Auflösungstendenzen“ speisen. Eben weil die Demokratie ein „Kind des Kapitalismus“ sei, müsse sie sich permanent mit dessen Folgen auseinandersetzen: mit „Ausbeutung, Imperialismus, Kolonialismus“ (KW 11, 367).

Dies wiederum – die Verstrickung der Demokratie mit dem Kapitalismus – habe Marx in seiner unbestechlichen Analyse offengelegt, weshalb dieser auch gedacht habe, mit dem Kapitalismus gleich die Demokratie überhaupt abschaffen zu müssen. Das Problem für Broch besteht nun darin, dass er den Marxismus *wissenschaftlich* (nicht: politisch!) für überlegen und vielleicht sogar unangreifbar hält. Marx habe ein „makellose[s] Theoriesystem“ vorgelegt, dessen „Überzeugungskraft“ nicht zuletzt darin liege, dass hier der revolutionäre Furor der Unterdrückten und Ausgebeuteten „in wissenschaftlicher Fassung“ (KW 11, 368) auftreten könne. Der Marxismus schaffe es, sich als ein Wertsystem zu installieren, dessen „Glaubensgrundlage“ sich „als die spezifisch moderne der Wissenschaftlichkeit“ (KW 11, 369) präsentiere. Diese moderne Verknüpfung von Glauben und Wissenschaft

verleihe dem Marxismus erst die Fähigkeit, als ein neues Absolutes aufzutreten, dem bisweilen durchaus die „Würde eines Dogmas“ (KW 11, 369) zuzusprechen sei.

Die Faszinationskraft des Marxismus – seine ihm „innewohnende[] massen-suggestive[] Wirkung“ (KW 11, 368) – scheint auch Broch selbst zu verspüren. Er erliegt ihr aber nicht – und das nicht so sehr aus wissenschaftlichen Gründen, sondern wegen der politischen Konsequenzen, die aus dem Marxismus folgen. Neben dem direkt terroristischen Charakter des stalinistischen Totalitarismus kommt Broch hier auch auf eine Ähnlichkeit des „totalen“ Kapitalismus und des konsequent durchgeführten Marxismus zurück; denn beide führen, so Broch, zu einem „Pan-Ökonomismus“ (KW 11, 383) oder einem „Wirtschafts-Totalitarismus“ (KW 11, 380), in dem das „Teil-Wertssystem“ der Wirtschaft sich absolut setze und keinen Freiraum für ethische Entscheidungen lasse. Marx wie Smith verkörpern für Broch damit das „Anti-Ethische“ (KW 11, 383) als solches.

5 „Weltaugenblick“: Die Zeit des Essays

Im kontrastierenden Abgleich mit der Vorstellung von „Wissenschaftlichkeit“, die vom Marxismus in Theorie und Praxis so eindrucksvoll ins Werk gesetzt wird, kommt Broch schließlich zu einer Formulierung seines eigenen Ideals einer wissenschaftlich fundierten Politik:

[D]as Universum ist Ganzheit und Einheit, weil und nur weil es von der irdischen Absolutheit des Menschen her erfaßt wird. Das ist das ‚scimus‘, zu dem der Mensch, bewußt als einzelner, unbewußt als Masse vordringt, und es wird ihm umso mehr zu eigen, je mehr seine sozialen Einrichtungen – nicht zuletzt also die des Rechts – von diesem absoluten Bezugspunkt her sich werden formen lassen. (KW 11, 395)

Der entscheidende Punkt in Brochs spätem Essay liegt nun aber genau darin, dass hier diesem Ideal einer auf „Ganzheit und Einheit“ basierenden Politik eine andere, eine eher improvisatorische und damit wissenschaftlich gerade nicht begründbare Konzeption von Politik gegenüber gestellt wird; eine Konzeption, die ich im Folgenden als *essayistische* begreifen möchte.

Zum Maß dieser neuen und anderen Konzeption von Politik erhebt Broch einzig das menschliche Leid und das Ziel der Leidminderung (KW 11, 377). Wieder geht Broch von seiner Gegenwart aus: Wir müssen, so postuliert er, zunächst erkennen, dass der Widerspruch von kapitalistischem Wirtschaftstotalitarismus und Marxismus sich theoretisch nicht und auch praktisch nie ganz lösen lassen. Die (zusammengehörige) Polarität bildet vielmehr ein Dilemma, in dem sich jede gegenwärtige Politik bewegen muss: Während der kapitalistische Totalitarismus leugnet, dass es überhaupt ein Problem gibt, sieht der Marxismus *nur* die Probleme

und beweist zudem wissenschaftlich, dass alle Probleme, dass alles Leid systematisch miteinander zusammenhängen. Wenn man ein Problem lösen wolle, dann müsse man alle lösen, und das gehe nur in einer totalen Weltrevolution.

Genuin demokratische Politik aber, die das menschliche Leid weder verleugnen noch auf dessen totale Abschaffung in der Zukunft spekulieren will, muss sich unweigerlich zwischen die beiden Pole begeben und sich dort bewähren. Demokratische Politik besteht in einer „Pendelbewegung“, die nur selten und immer nur vorübergehend eine „Mittellage“ streift, in der es für die Menschen eine fragile „Normalitätsperiode der Leidbefreiung“ (KW 11, 377) geben kann. Demokratische Politik kann sich nie auf eine Seite schlagen, sondern muss ihr Heil in einer „ethische[n] Balance“ (KW 11, 383) zwischen den Extremen suchen.

Entscheidend ist nun, dass Broch mit der ethischen Orientierung an Leid und Leidbefreiung seine theoretische Fundierung der Politik in einem universellen, quasi überzeitlichen Rahmen von „Ganzheit und Einheit“ aufzugeben scheint. Orientierungspunkt wird stattdessen nun der „Augenblick“, bzw. universeller – Broch vermag wenigstens rhetorisch dann doch nicht ganz über seinen Schatten zu springen – der „Weltaugenblick“:

Der Marxismus, zumindest der sowjetische, hat die Verwirklichung der Menschenrechte, allerdings eine hundertprozentige, bis zur Vollsozialisierung der Welt verschoben, und da dies, dem Dogma gemäß, bloß revolutionär und ja nicht evolutionistisch, also ausschließlich durch Ausrottung ganzer Bevölkerungsschichten und überdies durch Krieg angestrebt werden darf, so hat sich die Menschheit vorderhand mit einer ständigen Zunahme ihrer Leiden abzufinden. Die Demokratie dagegen, weniger dogmatisch, dafür aber, zumindest der Idee nach, den Menschenrechten ehrlicher hingegeben, rechnet nicht mit deren hundertprozentiger Verwirklichung; sie wünscht bloß, daß in jedem Weltaugenblick, also nicht erst in legendärer Zukunft, sondern sofort, ein Maximum von pursuit of happiness ‚für alle‘ sich verwirkliche oder – vorsichtiger ausgedrückt –, daß in jedem Weltaugenblick das Menschenleid auf ein Minimum reduziert werde. (KW 11, 377–378)

Brochs Konzeption einer demokratischen Politik geht vom Absoluten der Menschenrechte aus, obwohl sie weiß, dass diese gerade nicht und vielleicht niemals absolut und total verwirklicht werden können. Wir können bei Broch hier einen Abschied vom Unbedingten beobachten, und daraus resultiert eine Politik des je und je und der Abwägung, des Graduellen zwischen „Maximum“ und „Minimum“. Gerade das Leid als Maßstab – das Menschenleid als das absolut „Wider-Vernünftige“ – führt zu einem Pragmatismus, der immer das im Blick hat, was gerade jetzt und „sofort“ möglich ist, ohne doch das Ziel einer „Überwindung des Menschenleides“ (KW 11, 377) aus dem Blick zu verlieren. Das Absolute wird hier immer auf den gegenwärtigen Augenblick oder „Weltaugenblick“ bezogen; die Politik, die daraus folgt, operiert nicht im Namen einer legendären Zukunft oder Vergangen-

heit – oder im Namen von beidem – , sondern immer nur in der und für die Gegenwart.

Der Augenblick selbst wird zur eigentlichen Verwirklichungsform des Absoluten. Damit haben wir es hier auch mit einer Neu-Orientierung moderner Politik ausgerechnet an der Mystik zu tun, die sich nicht nur bei Broch, sondern zeitgenössisch etwa auch bei Musil und Lukács beobachten lässt und die Niklas Largier als eine genuin essayistische Weltsicht charakterisiert hat (Largier 2016). Diese Weltsicht kommt von weit her; Largier identifiziert bei Lukács etwa einen Bezug auf Meister Eckhart und dessen – so der Titel einer frühen Notiz Lukács' – „Lehre von der Möglichkeit“ (Largier 2016, 13). In einem anderen Essay von 1950, „Der Intellektuelle im Ost-West-Konflikt“ (KW 11, 460–493), schreibt Broch davon, dass sich demokratische Politik immer nur am *Hier und Jetzt* orientieren dürfe, an „den hiet-nunc-Bedürfnissen des Menschen [...], seiner augenblicklichen Not und seinem augenblicklichen Leid“ (KW 11, 464), und dass eine solche Politik vor allem in Amerika betrieben werde. Demokratische Politik, so wie sie für Broch in Amerika seit jeher eher praktiziert denn theoretisch entwickelt wird, lebe von einer „Lust am Improvisieren“ und sei immer nur gerichtet auf das „improvisatorische, siedlerhafte Anpassen an die jeweils sich einstellende Situation“ (KW 11, 463).³ Die neue, essayistische Politik, die Broch in seinem späten Essay implizit gegen seine alte, überhistorisch projektierte Meta-Politik mobilisiert, scheint also auch ein Ergebnis seiner „amerikanischen Erfahrungen“ (KW 11, 460; vgl. Eiden-Offe 2010 sowie Wallace 2014) zu sein.

6 Der Augenblick des Politischen: *Trotzdem*

Die neue, essayistische Konzeption von Politik steckt schon im Titel jenes Essays, der hier und heute im Zentrum der Betrachtung stand: „Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie“. Humane Politik – eine Politik, die an der Verminderung des menschlichen Leides hier und heute orientiert ist – lässt sich nicht wissenschaftlich fundieren oder ableiten, nicht einmal aus einem „makellosen Theoriesystem“ wie dem marxistischen; sie kann sich vielmehr immer nur *gegen* diese Ableitungen und Systeme – im Modus des Trotzes – verwirklichen. Das vorgestellte „Trotzdem“ könnte beim späten Broch gewissermaßen den Titel jeder

³ Georg Stanitzeks Untersuchung zur Essay-Kultur der (alten) BRD kann herangezogen werden, um die spezifische historische Stellung der politischen Essays des späten Broch zu bestimmen: Diese könnten dann als Scharnier zwischen der alten, politisch vielleicht noch eher elitär gesinnten k.u.k.-Kultur des Essays und deren demokratischer Neuerfindung im Nachkrieg angesehen werden. Vgl. das Kapitel „Eine Art Sozialgeschichte: Bonn, Berlin etc.“ bei Stanitzek (2011, 77–153).

möglichen demokratischen Politik abgeben. Ja, es ließe sich vielleicht sogar zuspitzen, dass sich in diesem verabsolutierten, im voran- und dabei alleingestellten „Trotzdem“ schon jenes „irdisch Absolute“ ausdrückt, das Broch in seinen weit ausgreifenden theoretischen Versuchen der 1930er und 40er Jahre immer konstruieren wollte.

Das „Trotzdem“ des Titels, das ein politisch-ethisches Denken gegen Systeme und Ableitungen ankündigt, taucht dann auch in der Rhetorik des Essays immer wieder auf, vor allem in solchen rhetorischen Wendungen und Figuren, die die traditionelle Logik durchkreuzen. So kann Broch sein Projekt einer „totalitären Weltpartei“, die aber „anti-totalitären“ Zielen zu folgen habe, nur in der Form einer „*contradictio in adjecto*“ (KW 11, 388) formulieren. Und seine neue Politikkonzeption wiederum kann – selbst schon mit ironischem Understatement – nur „[e]twas paradox ausgedrückt“ werden in der Formel einer „Wiedergewinnung politischer Moral durch realpolitische Mittel“ (KW 11, 393).⁴ Neben das Paradoxon und die *contradictio in adiecto* tritt als drittes Stilmittel der bewusste Stilbruch, etwa wenn im obigen Zitat – wo es ja immerhin um etwas Erhabenes und Absolutes wie die „Verwirklichung der Menschenrechte“ geht – plötzlich ein fast geschäftsmäßiger Sprachduktus auftritt, der in Prozenten rechnet („hundertprozentige[] Verwirklichung“) und der Spekulation auf „Vollsozialisierung“ ein Kalkül von „Maximum“ und „Minimum“ gegenüberstellt. Plastischer lässt sich der „nüchterne“ (KW 11, 395) und pragmatische Geist kaum ausdrücken, der die kommende demokratische Politik anleiten soll.

Die rhetorische Form der „nüchterne[n]“ *Revocatio* zeigt sich denn auch am Schluss des Essays, wenn Broch seine beiden Konzeptionen des Politischen noch einmal gegenüberstellt. Im Kampf gegen den Totalitarismus bleibe, so statuiert Broch zunächst, auch in der Gegenwart eine Totalisierung der demokratischen Position nötig: „Und darum ist eben auch hiefür die ‚totalitäre Humanität‘ notwendig, wissenschaftlich als Theorie, aber als überzeugende Formel den Massen zugekehrt“ (KW 11, 395). Dies ist die abschließende und bündige Zusammenfassung von Brochs älterer, „wissenschaftlicher“ Auffassung von Politik. Im Essay aber folgt nach einem Absatz dann ein letzter, abschließender Abschnitt, in dem die Zusammenfassung des vorangehenden Absatzes explizit widerrufen und damit die Konzeption radikal geöffnet wird:

Freilich, Überzeugungskraft ist noch nicht Religion, und der Wissenschaftler ist kein Glaubensprophet; bestenfalls ist er ein Heiliger. Doch zur Wiederbelebung von Religiosität bedarf es des Erleuchteten. Wann der kommen wird, ob er überhaupt kommen wird, vermag die Wis-

⁴ Hier ließe sich auch an Lukács' Konzept einer „revolutionären Realpolitik“ denken; vgl. Lukács (1967 [1924], 69–86).

senschaft nicht vorauszusagen; sie hat sich damit zu begnügen, ihm den Weg zu bereiten, indem sie nüchtern ihre nüchterne Wahrheitsaufgabe erfüllt und dem Menschen das irdisch Absolute vor Augen führt, auf daß er in Erwartung des Kommenden gleich ihr das irdische Haus mit Anstand bestelle. (KW 11, 395–396)

Am Ende setzt Broch gegen die abgeschlossene „wissenschaftliche“ Theorie des Politischen eine offene Konzeption von Wissenschaft (und Politik), die er dann zugleich messianisch auflädt. Der Wissenschaftler ist zwar nicht der Messias selbst, nicht einmal sein Prophet, aber doch ein „Vorläufer“, ganz im Sinne Lukács'. Er bereitet das Kommende vor; indem er „nüchtern“ – man kann vielleicht übersetzen: ohne emphatischen Bezug auf jenes Kommende, dessen Kommen er gleichwohl erwartet – seine Aufgaben erfüllt. Die „nüchterne Wahrheitsaufgabe“ der Wissenschaft ist nicht schon das Ziel selbst, aber ohne das dauernde Abarbeiten an dieser Aufgabe wird sich das Ziel nicht erreichen lassen. „Etwas paradox“ könnte man vielleicht sogar sagen, dass die „Wahrheitsaufgabe“ gerade in der Aufgabe der Idee liegt, die wissenschaftliche Wahrheit allein könne die Erlösung der Menschheit von ihren politischen Problemen erwirken. Stattdessen muss die Wissenschaft sich bescheiden, ohne indes von ihrer Arbeit abzulassen (Wogenstein 2019, 180).

Den Balanceakt, auf den jede demokratische Politik sich einlassen muss: die Balance zwischen wissenschaftlicher Nüchternheit und politisch-messianischer Aufladung, führt Broch in diesem letzten Absatz auch in der Form seiner Prosa vor. Der Absatz kann so selbst schon als Probe auf jenes essayistische Denken der Politik gelten, das Broch in seinem Essay ankündigt.

Literaturverzeichnis

- Blanchot, Maurice. „Broch“. *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*. München: Hanser, 1962. 152–172.
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe in 13 Bänden*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Broch, Hermann. *Das Teesdorfer Tagebuch für Ea von Allesch*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Campe, Rüdiger. „Die tiefste Bestätigung des Daseins der Dissonanz.“ Émile Boutroux und Georg Simmel in der Theorie des Romans“. *Hundert Jahre „transzendente Obdachlosigkeit“: Georg Lukács' Theorie des Romans neu gelesen*. Hg. Rüdiger Dannemann, Maud Meyzaud und Philipp Weber. Bielefeld: Aisthesis, 2018. 25–36.
- Dogà, Ulisse. „Von der Armut am Geiste“. *Die Geschichtsphilosophie des jungen Lukács*. Bielefeld: Aisthesis, 2019.
- Eiden-Offe, Patrick. „Anstand und Abstand. Hermann Broch und die Frage der Demokratie“. *An den Rändern der Moral. Studien zur literarischen Ethik. Ulrich Wergin gewidmet*. Hg. Ulrich Kinzel. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008. 133–149.

- Eiden-Offe, Patrick. „Übertragener Anfang im Hier und Jetzt. Zu Hermann Brochs Reich der Demokratie“. *Übertragene Anfänge. Imperiale Figurationen um 1800*. Hg. Tobias Döring, Barbara Vinken und Günter Zöllner. München und Paderborn: Fink, 2010. 255–276.
- Eiden-Offe, Patrick. *Das Reich der Demokratie. Hermann Brochs „Der Tod des Vergil“*. Paderborn: Fink, 2011a.
- Eiden-Offe, Patrick. „Typing Class. Classification and Redemption in Lukács's Political and Literary Theory“. *The Fundamental Dissonance of Existence. New Essays on the Social, Literary and Aesthetic Theory of Georg Lukács*. Hg. Timothy Bewes und Timothy Hall. London: Continuum, 2011b. 65–78.
- Hoeschen, Andreas. *Das „Dostojewsky“-Projekt: Lukács' neukantianisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext*. Tübingen: Niemeyer, 1999.
- Hohlweck, Patrick. „Georg Lukács und der Verfasser der *Theorie des Romans*“. *Hundert Jahre „transzendente Obdachlosigkeit“. Georg Lukács' Theorie des Romans neu gelesen*. Hg. Rüdiger Dannemann, Maud Meyzaud und Philipp Weber. Bielefeld: Aisthesis, 2018. 87–103.
- Jung, Werner. „Die Zeit – das depravierende Prinzip. Kleine Apologie von Georg Lukács' Romanpoetik“. *Ästhetik in metaphysikkritischen Zeiten. 100 Jahre „Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft“*. Hg. Josef Früchtel und Maria Moog-Grünewald. Hamburg: Meiner, 2007. 187–199.
- Kerekes, Amália. *Wartezeit. Studien zur Geschichte der ungarischen Emigration in Wien 1919–1926*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.
- Kessler, Michael, und Paul Michael Lützeler (Hg.). *Hermann-Broch-Handbuch*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2015.
- Largier, Niklas. *Zeit der Möglichkeit. Robert Musil, Georg Lukács und die Kunst des Essays*. Hannover: Wehrhahn, 2016.
- Lukács, Georg. *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1967.
- Lukács, Georg. *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.
- Lukács, Georg. *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Bielefeld: Aisthesis, 2009 [1920].
- Lukács, Georg. „Über Wesen und Form des Essays. Brief an Leo Popper“. *Die Seele und die Formen. Essays*. Bielefeld: Aisthesis, 2011 [1911]. 23–43.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Moderne. Roman, Menschenrecht, Biografie*. Paderborn: Fink, 2011.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2021.
- Mattenklott, Gerd. „Exkurs über Georg Lukács“. *Blindgänger. Physiognomische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 157–165.
- Müller-Funk, Wolfgang. „Die fürchterliche Pflicht zur Freiheit: Überlegungen zu Hermann Brochs Meta-Politik“. *The Writer's Morality. Die Moral der Schriftsteller. Festschrift for/für Michael Butler*. Hg. Ronald Speirs. Oxford et al.: Peter Lang, 2000. 77–95.
- Nübel, Birgit. *Robert Musil – Essayismus als Selbstreflexion der Moderne*. Berlin und New York: De Gruyter, 2008.
- Picht, Barbara. „Politische Schriften“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützeler. Berlin und Boston: De Gruyter, 2015. 401–432.
- Stanitzek, Georg. *Essay BRD*. Berlin: Vorwerk, 2011.
- Voegelin, Eric. *Die Neue Wissenschaft von der Politik. Eine Einführung*. München: Fink, 2004 [1952].

- Wallace, Donald L. *Embracing Democracy. Hermann Broch, Politics and Exile, 1918 to 1951*. Oxford et al.: Peter Lang, 2014.
- Weidner, Daniel. „Without knowing America, you cannot say anything valid about democratic politics.“ Hermann Broch and the Ethics of Exile“. *Escape to Life: German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933*. Hg. Eckart Goebel und Sigrid Weigel. Berlin und Boston: De Gruyter, 2012. 162–181.
- Wogenstein, Sebastian. „Human Rights and the Intellectual's Duty: Broch's Political Writings“. *A Companion to the Works of Hermann Broch*. Hg. Graham Bartram, Sarah McGaughey und Galin Tihanov. Rochester, NY: Camden House, 2019. 159–188.



Propaganda und Erziehung

Martin Klebes

Law and Consciousness: Broch on Democratic Propaganda

In present-day democratic societies the term ‘propaganda’ tends to carry a markedly negative connotation. Political speech or action aiming to influence public opinion in ways that are consistent with certain predetermined ends may rightfully seem suspicious to anyone whose idea of democracy includes open debate and robust disagreement in the public sphere. Arguably we have the legacy of mass propaganda in the totalitarian regimes of the 20th century to thank for these suspicions. Their successful deployment of mass manipulation, in turn, exploited conditions “prepared for them by fifty years of the rise of imperialism and disintegration of the nation-state” (Arendt 1967, 351). However, while totalitarianism on the ascent may have perfected the uses of propaganda, it would be difficult to argue that it is absent altogether from democratic societies.¹ In fact, as Noam Chomsky points out, “[i]t should be expected that it’s in the democracies that these ideas would develop. Because in a democracy you have to control people’s minds. You can’t control them by force” (Chomsky and Barsamian 2015, 165).

The historical point of emergence that Chomsky is here referring to is the role that governmental agencies such as the Ministry of Information (in Great Britain) and the Committee on Public Information (in the U.S.) played in the World War I effort. Although both of these agencies were dissolved at the end of the war – with the MOI eventually re-established during World War II – staff members of the CPI would go on to significant careers championing the value of propaganda in the democratic context during peacetime, both for commercial purposes and public affairs. Chomsky’s observation that the controlling of public opinion is of particular importance where the means of control by outright force are constrained echoes Arendt’s claim that in totalitarian regimes propaganda – as opposed to outright indoctrination – is generally employed with a view to an audience that is not (yet) fully subject to totalitarian control. Only when and where the changing of people’s minds may still make a difference is propaganda generally regarded as worthwhile. According to Arendt, internally this could be a part of the population yet to be won over to the cause of a minority totalitarian movement, while externally

¹ I am here setting aside the difficult task of unambiguously separating forms of government claiming to be ‘democratic’ from ‘undemocratic’ or ‘tyrannical’ ones, keeping firmly in mind that the attribute ‘democratic’ may well be – and has been – used as cover for a variety of regimes; see Levinson (2020, 64–66).

it could be nontotalitarian countries to which the true aims of the movement are not to be disclosed directly (Arendt 1967, 342–344). By contrast, where terror may be applied with impunity, propaganda is less obviously necessary, although it may still be present.

If it is true that propaganda can be particularly impactful when public opinion still matters – dwelling somewhere in the margin between freedom of speech and the systematic curtailing of that freedom – it does not surprise that the question of propaganda should gain particular importance in times when democracy finds itself in crisis. Chomsky and Herman detect such a crisis in the role that the U.S. media ecosystem has played in recent decades, relative to the expectation that in a democracy it would enable “the public to assert meaningful control over the political process by providing them with the information needed for the intelligent discharge of political responsibilities” (Herman and Chomsky 1988, 298). Although the media do not here function “in the manner of a propaganda system of a totalitarian state,” the normative “belief that freedom prevails” is true only for those, Herman and Chomsky argue, “who have internalized the required values and perspectives” (Herman and Chomsky 1988, 303–304).

The earlier moment of crisis, in turn, to which Arendt is responding from the vantage point of the immediate postwar period is the parallel rise of national socialist and communist totalitarian movements in the first half of the 20th century. From the mid-1930s onward through the war years, the threat to the stability and to the very existence of democratic societies issuing from these movements becomes a point of intense debate and reflection. The pivotal questions that political theorists, philosophers, and public intellectuals were grappling with were to explain the rise and appeal of totalitarian movements within democracies, to repel their global advance, and eventually to determine how democracies might guard against a similar dynamic from happening again.

The concept of ‘propaganda’ plays a shifting role in attempts to respond to these three demands. While the assessment of the considerable totalitarian proficiency in using propaganda to further antidemocratic ends is widely shared, far less agreement exists as to what this implies for the prospects of democratic self-defense. Some of the 20th-century theorists of what came to be called ‘wehrhafte Demokratie’ or ‘militant democracy’ were adamant that the defensive battle was essentially waged in the legal arena, while others considered the battle for public opinion to be a crucial part of the effort. Hermann Broch’s reflections on the future of democracy in his theoretical work of the late 1930s and 1940s overlap with both camps and in their conflictedness highlight the precarity of democracy in a self-defensive mode.

1 Propaganda Competition

One of the key objectives of Broch's work on *Massenwahntheorie* is his argument for establishing a scientific institute dedicated to theoretical and empirical inquiry into the causes of mass delusions. It is the very fact that these delusions are the result of a successful manipulation of irrational psychological needs, Broch argues, that makes their rational scientific study essential (KW 11, 68).² A more complete understanding of the processes exploited by such manipulation, however, will not by itself be sufficient to effectively defend against it on a large scale. That is why the steps that Broch outlines beyond the mere study of the phenomenon seek to appeal to the irrational even if they are themselves rationally motivated (KW 12, 36). In early drafts for the *Massenwahntheorie* and associated essays Broch proposes an approach that would cover four phases of such an appeal: 1) Symbolic *devaluation* of the ritualized values espoused by the totalitarian side, especially of the valuation of *victory* above all else; 2) engaging in *competition* between opposing value systems (totalitarian vs. democratic); 3) *establishing* and *securing* democracy through organizational means; and 4) issuing a *taboo* over the key tenets of the totalitarian system through legal means.

In the second of these four steps Broch sees propaganda on behalf of the 'higher' values espoused by democracy playing an explicit role: "Konkurrenz zwischen zwei Wertsystemen bedeutet heute vor allem eine 'Propagandakonkurrenz'. In unserem Fall geht es um eine Gegenpropaganda gegen die fascistischen Dogmen, und es gilt hierbei die Kenntnisse über massenpsychologische Phänomene zu nutzen" [Today the competition between two value systems first and foremost signifies a competition in terms of propaganda. In our case this requires a propaganda countering fascist dogmas, and to that end we need to exploit what we know about the phenomena of mass psychology] (KW 12, 64). Broch is expecting the truth about the operational success of fascist manipulation *not* to be sufficient on its own to impact a decisive shift in public perception and behavior. Propaganda, he writes, is required to translate this knowledge in order to reach a mass public that effectively does not know anything of the riches in its possession (KW 11, 28) – its treasured, if blocked, capacity to actualize its human potential. Only centralized and targeted communicative maneuvers "durchaus nach dem Muster der Diktaturen" [reasonably following the model of dictatorships] (KW 11, 28), Broch believes, will allow

² Hermann Broch's works are cited from the *Kommentierte Werkausgabe* published by Suhrkamp Verlag between 1974 and 1981 in Frankfurt am Main and edited by Paul Michael Lützel; citations are labeled KW followed by volume and page numbers. All translations into English are my own [M.K.].

for an effective response to dogmatic propaganda from the opposing side that is so successful in part because it manages to appeal to the spirit of the times (KW 11, 30).

While Broch envisions the third phase of the response to systemic antidemocratic threats (securing of democratic institutions) as not being propagandistic in nature, the fourth step (establishing a legal ‘taboo’ applicable to the denial of human rights to any person) is so at least implicitly. Offering legal protection for the dignity of the human person would not only help contain political movements intent on undermining it. A legal standard also promises “eine positive Propagandawirkung für den Humanitätsgedanken” [a positive propaganda effect for the idea of humanitarianism] (KW 11, 28), Broch writes. This expectation is a telling indication that Broch is quite ambivalent about just how discrete the phased steps towards a secure democracy might turn out to be. While he argues at times that once democratic institutions have been established (in the third step of his schema), their normative superiority will speak for itself (KW 12, 64–65), he also concedes that different phases of the schema may well overlap or coincide (KW 12, 65). Broch’s ambiguity on this point is less surprising when considered in the larger context of debates over the role of propagandistic and legal strategies to which a militant democracy arguably needs to resort in order to safeguard its very existence. As part of such efforts, propaganda emerges as being more than merely a first, temporary step. At the other end, the legalized taboo Broch has in mind might not be sufficient to ward off continued challenges even when institutions have been put in place that would promote the feeling of safety to make totalitarian alternatives less appealing (KW 12, 86). Broch is not alone in trying to chart a course of action shaped not just by the ideals it aspires to, but just as much by methods that arguably stand in a sometimes uneasy relationship to what they are meant to help promote.

2 Legal Defense

Around the same time when Broch suggested that legal safeguards alone might not be the first order of business in defending democracy, one of the early proponents of a ‘militant democracy’ offered a counterpoint. The jurist and political scientist Karl Loewenstein, who had first used the term ‘wehrhafte Demokratie’ at the annual convention of German constitutional jurists in 1932 not long before being forced into exile (Klinger 1994, 145–146), published two extensive surveys in 1937 and 1938 that catalogued recent legislative measures taken in a number of European democracies to fight the spreading of fascist movements. The laws he cites include the prohibition of militias, of paramilitary or political uniforms and insignia

worn by civilians, of extremist political parties with “ultimately subversive aims” (Loewenstein 1938, 604), of reconstituting a dissolved party under a different name, of public officials supporting antidemocratic parties, of political activities by foreigners, of the circulation of foreign newspapers and the wearing of fascist symbols by foreign visitors or residents, the abuse of parliamentary institutions, violence connected to political assemblies, aiding and abetting politically motivated crimes, the infiltration of the armed forces by supporters of “subversive” parties, and a stricter regulation of firearms and other weapons.³

The potential promise and very real problems and complexities associated with the many pieces of legislation thus catalogued by Loewenstein aside, his overall assessment of these laws is markedly positive. Even though in his view many of the measures listed should have been taken earlier, he considers them to have been moderately successful in containing the destabilizing impact of fascism across Europe. “The customary complacency of traditional liberalism toward the danger from extremism,” he argues, is being replaced by attitudes for which “[d]emocratic instrumentalities and constitutional rights [...] are no longer insuperable obstacles to a more vigorous defense” (Loewenstein 1938, 774) of democratic societies. The fundamental reason why Loewenstein takes the democratic turn towards legal ‘militancy’ to be most important is that he considers democracy to be “utterly incapable of meeting an emotional attack by an emotional counter-attack. Constitutional government, by its very nature, can appeal only to reason.” Therefore, “the defense of democracy can be projected only on political and legislative lines” (Loewenstein 1937, 428), namely through legislation designed to check the emotional appeal marshaled by its opponents. Loewenstein generally denies any role for a democratic propaganda that would seek to appeal to the irrational fears or desires of those who have been ‘attacked’. Partly because he considers fascism more of a political technique than an ideology, he believes a technical defense rather than the deployment of emotional devices to be the most suitable course of action. If democracy should ultimately prevail, as Loewenstein optimistically hopes it may, he believes it will do so not because it can successfully convince people to want to die for liberty, but only because of technical superiority, even if this entails recourse to “new instrumentalities of ‘disciplined,’ or even [...] ‘authoritarian,’ democracy” (Loewenstein 1937, 657). There is only a single moment in Loewenstein’s

³ All of these examples are in Loewenstein (1938). Loewenstein’s understanding of what counts as “subversive” political activity for the purposes of his analysis includes “all overt or covert acts of persons who advocate or practice doctrines which aim to overthrow the existing political order under the implied or admitted presupposition that to achieve their end, violence may have to be utilized” (Loewenstein 1938, 591); it does not extend to campaigning against constitutional provisions within the boundaries of lawful democratic elections.

two long articles where he briefly notes the possibility that something other than a strictly political and legal approach might ultimately be necessary to counter the fascist threat:

In order definitely to overcome the danger of Europe's going wholly fascist, it would be necessary to remove the causes, that is, to change the mental structure of this age of the masses and of rationalized emotion. No human effort can force such a course upon history. Emotional government in one form or another must have its way until mastered by new psycho-technical methods which regularize the fluctuations between rationalism and mysticism. (Loewenstein 1937, 657)

This passage shows Loewenstein somewhat reluctantly contemplating an extension of the sphere of ‘technique’ to the realm of mass psychology – which is exactly what Broch will undertake in the *Massenwahntheorie*. The notion that this “new” approach might be necessary on the one hand, yet possibly be beyond human capacity on the other, is a sign of residual ambivalence on Loewenstein’s part. Even though throughout his analyses he argues for a strictly legal “remedying the defect” (Loewenstein 1937, 652) of excessive lenience towards extremism, any targeting of the causes of extremism being successful in the first place would be a different matter entirely.

Loewenstein gave his emphatic interpretation of ‘militant democracy’ as locked in a legal fight that could only be successful, if at all, when allowing for the possible temporary restriction of certain constitutional rights from his U.S. exile in the immediate run-up to World War II. In the postwar setting, he would later modify some of his earlier claims. As an advisor to the Allied Control Council in the immediate aftermath of the war, Loewenstein supported the role of the Allies in Germany as a “benevolent dictatorship” (Stoffregen 2007, 171) for the benefit of redevelopment. He also began to argue more generally, however, that legal barriers to extremist organizations and their participation in government needed to be balanced against freedom of political expression, which had been less of a concern to him in the late 1930s (Stoffregen 2007, 173). As anti-communist fervor spread in his adopted home country during the McCarthy era, Loewenstein eventually came to the conclusion “daß der schlimmste Feind der Demokratie die Tyrannis der öffentlichen Meinung ist” [that the worst enemy of democracy is the tyranny of public opinion] (Loewenstein 1952, 9). It is not without some measure of irony that the scholar who had all but coined the term ‘militant democracy’ now observed with marked concern that the U.S. government, “unterstützt und getrieben von der öffentlichen Meinung, auch innenpolitisch den kommunistischen Bestrebungen gegenüber zunehmend militant geworden [ist]” [the U.S. government, supported and egged on by public opinion, has become increasingly militant domestically towards communist movements] (Loewenstein 1952, 2). The very militancy

Loewenstein considered vital for democratic self-defense, in other words, may well be (mis)used to advance an aggressive agenda of ensuring political conformity, particularly when it is bound up with public opinion in a mutually reinforcing dynamic. Loewenstein's earlier distinction between political technique and ideology becomes considerably more difficult to draw when legal and political instruments are as obviously wielded with an ideological subtext as they arguably were in the context of the 'red scare' during the McCarthy years. It does not surprise that Broch was similarly critical of these "Selbstmordaktionen der Demokratie" [suicidal actions of democracy] (KW 11, 171) in post-war U.S. politics (Lützeler 2021, 186–187); the robust legal response imagined in his proposal of a 'Bill of Duties' that would codify violations of the human dignity of others, however, was conceived not just as a legal barrier along the lines of those efforts Loewenstein had catalogued before the war. Broch also saw a properly equipped legal system as a prime conduit of democratic propaganda when he argued two years before his death that there is "kein besseres Propagandamittel als das ordentliche Gerichtsverfahren" [no better propaganda device than a lawful trial] (KW 11, 171).

3 Conscious Integration of Values

While Karl Loewenstein may have focused primarily on the role of legal prohibitions in countering the appeal of extremist political movements, not all émigré intellectuals were as skeptically inclined towards the potential of mass-psychological efforts. At the end of the war Ernst Cassirer remarked that modern political myths, including those instrumentalized by fascism, "did not begin with demanding or prohibiting certain actions. They undertook to change the men, in order to regulate and control their deeds" (Cassirer 1946, 286). Even if one does think of the triumph of fascism as the result of a certain kind of technique, a response to the change in popular thinking and action that it has effected, faces difficulties if it is restricted to adjusting the penal code. Karl Mannheim, another voice calling for a 'militant democracy' from exile, made the case that such a democracy would need to "develop a new attitude to values" (Mannheim 1944, 10), the explicit affirmation of which, in addition to a legal framework, he took to be necessary to counter the technical efficiency of totalitarian movements:

What is happening now is that what is already a matter of course in the legal sphere is being transferred to other spheres. In the spheres of education, pastoral work, and social work, values of a moral rather than a legal nature are being linked up with rational deliberation and appreciation. Thus value creation, value dissemination, value acceptance and assimilation become more and more the concern of the conscious ego. (Mannheim 1944, 26)

Institutions within a militant democracy for Mannheim must be vocal in their defense of the values they purport to embody (among the ones he lists: brotherly love, mutual help, decency, social justice, freedom, and respect for the person). Undertaking to “change the men,” in Cassirer’s phrase, for Mannheim implies a “change to conscious value appreciation and acceptance,” which constitutes “a Copernicus-like change on the social plane and in man’s history” (Mannheim 1944, 26) – a prospect that Loewenstein found difficult to envision. Mannheim regards the absence of explicit value affirmation as a fatal shortcoming of the Weimar Republic that helped prepare the ground for the dictatorship to come (Mannheim 1944, 29). In place “of complete non-interference in valuations” (Mannheim 1944, 29) for which it stands as a prime example, he envisions a future society that would embrace conscious deliberation of values.

It is not difficult to imagine that trying to build such consciousness would meet with more than a little resistance. Among the challenges that an attempt to strengthen the powers of collective deliberation might encounter would be the capacity to constructively deal with skepticism and different points of view. Mannheim readily concedes that if these challenges should be too monumental for the present, we should “admit and foster those values which appeal directly to the emotions and irrational powers in man, and at the same time to concentrate our efforts on education for rational insight where this is already within our reach” (Mannheim 1944, 27). Mannheim’s consideration of the limits of consciousness and rationality here tracks Broch’s ambivalent outlook quite closely. Broch also takes the creation and extension of consciousness as a crucial process in the fight against a loss of rationality (*Rationalverlust*), and he likewise projects that an open system like democracy may foster a benevolent circularity between irrational enrichment (*Irrationalbereicherung*) and bringing humanitarian values to consciousness (KW 12, 256). For Broch this constitutes a counterweight to his diagnosis of a disintegration of values (*Zerfall der Werte*) in modern society that can be traced from *Die Schlafwandler* all the way to the *Massenwahntheorie*.

The parallel that Mannheim finds in Catholicism between a presenting of “the truth to the simple man through images and the dramatic processes of ritual” and the concurrent inviting of “the educated to face the very same truth on the level of theological argument” (Mannheim 1944, 28) is elaborated in Broch’s conception of a secular process of democratic ‘conversion’ that picks up where Catholicism left off. The symbolism and performative action involved in religious conversion experiences, Broch argues, may translate to a secular ‘conversion’ to democratic values, particularly when it comes to large groups. The manifesto *The City of Man*, which Broch helped write, is likewise very explicit about this parallel when it identifies the ‘true catholicity’ and universality of New Testament values as the difference between transgressions against Jesus Christ (which may be forgiven) and those

against the Holy Ghost (which may not). The democratic framework in a mode of self-preservation is likened to the values represented by the latter, and for the authors of the manifesto its universal appeal makes “this common prayer of democracy militant” to the “hymn of democracy triumphant” (Committee of Fifteen 1940, 36).

While Mannheim does acknowledge that images and rituals helped Catholicism entrench its values, his conception of a militant democracy that would keep those past successes in mind does not reserve a positive role for propaganda. Just as he takes the dominance of totalitarian states to be due at least as much to their efficient deployment of social techniques as to their propagandistic efforts, the “war of ideas” (Mannheim 1944, 74) he sees unfolding is to be fought by means of conscious defense of values rather than merely strategic rhetoric. In comparison, Broch’s vision of how “humane Überzeugungen” [humane convictions] (KW 12, 313) are to be created on a popular scale leaves significantly more room for propaganda in the theater of a “war” that is unlikely to be decided by better arguments alone.

4 Analysis or Implementation?

Compared to the exiles Loewenstein and Mannheim who were quite circumspect about democratic propaganda, a number of theorists in their adopted countries were considerably more sanguine about the prospect. The American political scientist Harold Lasswell clearly distinguished deliberation (favored by Mannheim) as unbiased solving of political problems from propaganda, which aims very directly at advocating for specific solutions (Harold Lasswell 1927, 628). In modern democracy, he found, the proliferation of opinions, aided by technology, has created a “dictatorship of palaver, and the technique of dictating to the dictator is named propaganda” (Lasswell 1927, 631). One implication of this analysis is that persuasion by propagandistic means is not just helpful but even necessary to cut through the cacophony of competing valuations in the public square.

When Lasswell spoke of metaphorical dictatorship in 1927, the literal threat of a proliferation of fascism across Europe was still several years in the future. The tangible success of propaganda, however, lay in the immediate past: a successful shaping of public opinion during World War I in the U.S. and Great Britain had suggested that it should well be possible “to apply a similar technique to the problems of peace” (Bernays 1928, 28).⁴ Edward Bernays, who headed the Foreign Press

4 On the range of CPI propaganda efforts during World War I, see Sproule (1989, 6–7).

Office of the U.S. Committee on Public Information during the war – an agency that “had no precedent in this country” (Bernays 1965, 155) at that point, – would turn his efforts to both commercial and political purposes in the 1920s and declare openly that “[t]he conscious and intelligent manipulation of the organized habits and opinions of the masses is an important element in democratic society” (Bernays 1928, 9). Bernays was a Jewish émigré from Vienna like Broch, but he had already come to the U.S. in the 1890s as the young son of Sigmund Freud’s sister Anna. The family connection is significant insofar as Bernays later had his hand in popularizing his uncle’s work in the U.S. (Bernays 1965, 252–276), and his conception of propaganda as ‘conscious manipulation’ entertains a link to that work. Where the ‘old’ propaganda favored direct appeals, Bernays champions a ‘new’ propaganda that seeks to play on subconscious fears and desires (Bernays 1928, 53–56). Just as efficiently as it may influence purchasing decisions without trying to convince the consumer of the explicit merits of a given product, so propaganda may also foster “public acquiescence” (Bernays 1928, 38) in matters political. “Good government can be sold to a community just like any other commodity can be sold” (Bernays 1928, 105), he argues, and finds this to be true independently of the specific form that government might take (Bernays 1928, 38).

Scholars in Communication Studies have extensively documented the heterogeneity and evolution of attitudes among U.S. intellectuals towards propaganda in the interwar period. Practitioners of propaganda like Bernays and quantitative-oriented social scientists like Lasswell affirmed and defended propaganda as a necessary aspect of democratic discourse. Following disclosures in the 1920s of how thoroughly the perception of the war among the American public had been shaped by narratives concocted by the CPI, however, a progressive critique of propaganda also took hold, both in the popular press and in academia. Under the banner of ‘propaganda analysis’ the methods of propagandists were critically dissected, with the fundamental objective of clearly differentiating propaganda’s tendency “to hide both its nature and its intention” (Sproule 1997, 20–21) from permissible methods in education as well as in advertising. By the late 1930s, according to J. Michael Sproule, these efforts had resonated to a degree that propaganda was widely regarded as a social problem for democracy (Sproule 1997, 46). One effect of this backlash was a decline of an affirmative usage of the term ‘propaganda’ by those who were championing its function, even if their views on the matter were substantively unchanged. Bernays hence rebranded the manipulation of mass opinion which he perfected and defended as essential to democracy as ‘public relations’, a term still very much in use today.

It was this intellectual climate that Broch entered upon his arrival in the U.S. in the fall of 1938. Recognizing the U.S. as the “cradle of propaganda”, he remarks with some measure of surprise in early 1939 that democracies like the U.S., unlike

dictatorships, “paradoxically” (KW 11, 66) had not seen fit to institutionalize state-sponsored propaganda in the form of government agencies – at least in times of peace. In the U.S. this ‘paradox’ owed at least in part to public skepticism directed against government narratives surrounding World War I. With the onset of World War II, however, this would soon begin to change, and even though no centralized agency parallel to the CPI was re-established, many social scientists would come to participate in wartime propaganda efforts. By 1941, the critical, largely humanist stance of ‘propaganda analysis’ increasingly gave way to quantitative attitude measurement research that focused on polling respondents, for example about specific government war policies or objectives.

The Princeton psychologist Hadley Cantril, founding member of the Institute for Propaganda Analysis and its president until 1941, is a fitting example of the ways in which the question of propaganda pulled social science scholars in different directions around this time. As a progressive, Cantril did hold the view that propaganda, as a form of influence that is “noncritical, making use of suggestion and not reason” (Cantril 1938, 217), was rightly subjected to critical investigation. On the other hand, as a quantitative researcher Cantril worked in a disciplinary context that increasingly came to eschew critical analysis of propaganda effects in favor of objectively elucidating the processes of persuasion per se (Sproule 1997, 63). Working to understand the mechanisms and cataloguing their effects pushed scholars to refrain from value judgments as far as the objectives and the context of particular persuasive maneuvers were concerned. Much of the funding for carrying out this sort of research came not from the U.S. government but from entities such as the Rockefeller and Carnegie Foundations. These foundations sought to sponsor research promoting social stability while trying to stay clear of allegations of financing social activism or of influencing legislation, either of which would have imperiled their tax-exempt status (Sproule 1997, 76). As Brett Gary summarizes the attitude of Rockefeller Foundation officer John Marshall at the time, “war demanded unsatisfactory means to desirable ends” (Gary 1996, 139), and while these means very much included the shaping of public opinion, the foundations were not exactly shouting about them from the rooftops.

As an affiliate of Cantril’s Office for Public Opinion Research at Princeton University and a recipient of a Rockefeller Foundation Grant in 1942–1944 when he was working on the *Massenwahntheorie*, Broch was an immediate witness to these developments (Lützel 2021, 87–88). Even though his writings clearly did not fit the mold of the ongoing shift towards quantitative studies (which may also partially explain why his application for continued funding was rejected), Broch’s affirmation of democratic propaganda is arguably more explicit than anything officially put forth by those engaged in quantitative research. Even though his defense of propaganda does not at all leave aside the question of values, it is

articulated in the context of institutions and discursive practices that were less than fully committed to the humanist ideals that pervade the *Massenwahntheorie* as a whole. Broch's early surprise at the absence of a governmental propaganda agency is also modulated in later parts of the text, moving him somewhat closer to practitioners like Bernays who were exploring ways of influencing public opinion beyond the centralized distribution of officially sanctioned narratives. When outlining how a propagandistic devaluing of the very idea of 'victory' might be approached, Broch makes the following suggestion:

[E]s soll das Erforderliche dem Staate von seinen Bürgern, von deren Organisationen, etwa also von einer ihrer politischen Parteien, aufgezwungen werden; selbst der demokratischste Staat kann bloß bestehen, wenn es in ihm eine Gruppe gibt, die noch demokratischer als er selber ist. Ihre Propaganda ist sodann die eigentliche Propaganda der Demokratie.

[That which is necessary should be forced unto the state by its citizens, their organizations, such as one of its political parties; even the most democratic state can only continue to exist if there is a group within it that is even more democratic than it is itself. The propaganda of that group would then be the propaganda of democracy proper.] (KW 12, 418–419)

Broch here reckons with the possible, perhaps even likely, resistance to any state-sponsored attempts, making the case that by the logic of humanitarian values any pursuit of domination is criminal on its face. Such a case, he believes, would be much better served by groups below the level of the state whose efforts would constitute propaganda 'proper' because these would rise from the very *δημος* (*dêmos*) they are meant to re-humanize. It is fair to say that Broch's vision of democracy generally reserves a more constructive power for this sort of bottom-up collectivity than those propaganda theorists who picture society as a mere agglomeration of individuals that "consents to have its choice narrowed to ideas and objects brought to its attention through propaganda of all kinds" (Bernays 1928, 11), be it by political parties or corporate marketing departments.

Bernays' vision of countering 'propaganda' – a term which by this time came to be increasingly reserved for *anti-democratic* manipulative efforts in particular – took the form of a plan for U.S. citizens to participate in local efforts to counter "present-day propaganda against Democracy" (Bernays 1940, 6). Although Bernays had himself been involved with plenty of state-sponsored propaganda efforts from the top, in *Speak Up for Democracy* he presented a somewhat different approach. Trying to further separate 'propaganda' from 'public relations', his book-length plan offered the following distinction: "Under totalitarianism, propaganda is carried on by the state. Under Democracy the spread of the democratic idea must be carried on by the individuals who make up the country" (Bernays 1940, 89). Individuals rather than a government agency, Bernays suggested, might in fact be the proper conduits for championing the cause of democracy on the local and regional

levels in educational, professional, and other public settings. In advancing this idea, he paid a back-handed compliment to Joseph Goebbels, who reportedly had been inspired by Bernays' own earlier writings on propaganda (Bernays 1965, 652). Just like the "propagandists of totalitarian countries plan their activities", with Goebbels' staff studying "all the relevant literature before a single step is taken" (Bernays 1940, 36), Bernays exhorts his readers to prepare themselves well by studying the methods of their antidemocratic enemies, to act strategically, and to carefully time any events they might organize to promote the democratic idea in a perceived time of crisis. While Broch nowhere refers directly to Bernays, he arguably does share the view that democratic 'propaganda' needs to learn its lessons in terms of effectiveness from its totalitarian counterparts.⁵ A crucial part of such effectiveness is the ability to generate enough emotional appeal. Broch suggests that *Superbefriedigungen* – the common desires for satisfaction that fascism was able to direct towards the sadistic persecution of minorities at the hands of an allegedly supreme majority – are instead to be created in the realms of the rational and social (KW 12, 377). To initiate this process, propaganda must be designed to satisfy emotional needs rather than to simply impart doctrines (KW 12, 308). By way of example, Broch suggests that genres like the detective novel or film with their implicit promise of bringing criminals to justice are significantly better suited for discrediting antihumanitarian transgressions than the 'boring' pacifist propaganda of old (KW 12, 388). In a letter to Lewis Mumford in which he comments on Mumford's plans for an exhibition related to *The City of Man*, Broch explicitly reflects on a suitable medium (film or radio script) in which to contrast life in a democracy with "the fascist destruction of all individual autonomy", and suggests putting on display not just the "existing achievements" (KW 13/2, 225–226) of democracy, but also that which it has yet to achieve. He offers both of these ideas because he considers them 'effective', and presumably more so than any openly didactic display, especially with a view towards appealing to a younger audience.⁶ Mumford had criticized the critical liberal stance of propaganda analysis as being "unable to go beyond emotional neutrality to defend civiliza-

5 A similar point was made by the journalist Max Lerner – like Broch a strong advocate of Roosevelt's New Deal – who argued that democracy "must learn to recognize and to know its enemies, understand their tactics, be willing to uncover those tactics and confront them" (Lerner 1938, 103).

6 Donald Wallace has noted Mumford's own account of one of the meetings for *The City of Man* during which William Benton (advertising executive, potential financial supporter of the project, and later Assistant Secretary of State for Public Affairs involved with postwar German reeducation and organizing the UN) leveled the provocative charge that none of the writers present – including Broch and Thomas Mann – "was as capable of composing an *effective* statement as were the advertising writers he hired" (Wallace 2014, 190 [emphasis M.K.]). See also Lützel (2003, 73–76).

tion against fascist barbarism” (Sproule 1997, 171), and the creation of compelling narratives in word, sound, and image is discussed by Broch and Mumford as a possible path of getting off the emotional fence.⁷

5 Propaganda and Political *Bildung*

Broch’s *Massenwahntheorie* does not offer a uniform approach to propaganda. Rather, it appoints propaganda a place that testifies to fundamental tensions inherent in the very concept of militant democracy: democracy should secure itself by legal means but cannot reliably hope to do so without any recourse to shaping public opinion; its targeted restriction of certain constitutional rights must be balanced with freedom of expression; it should make its values explicit but must be prepared to (also) advance these values in indirect and subliminal ways; as it tries to foster acceptance of its values it has an educational mission but must (also) seek to respond to desires, meet entrenched expectations, and perhaps even try to entertain.

As the discussion of Loewenstein above has already indicated, these tensions do anything but disappear with the defeat of National Socialism.⁸ Indeed, the reorientation of the emerging German Federal Republic and its constitution along the lines of ‘wehrhafte Demokratie’ after World War II offers an instructive example of their endurance. The legal basis enshrined in the *Grundgesetz* of potentially restricting the constitutional rights of those misusing these rights “against the free basic democratic order” (Art. 18, GG) and of disbanding extremist political parties (Art. 21/2, GG) is often regarded as the centerpiece of this reorientation. However, it may well be argued that the legal text all on its own is neither sufficient as a durable defense against antidemocratic movements, nor does it necessarily safeguard against the threat to civil rights that may be effected by executive action without requiring any changes to the constitution. Cases in point include the extremely rare and procedurally problematic prohibition of extremist political parties (Art. 21, Sect. 2, GG), and the infamous *Radikalenerlass* of 1972 (Stoffregen

7 As Lützel (2021, 107–109) shows, Broch was more than aware of the potential power of the cinematic image to sustain anti-democratic propaganda as well. Broch’s critical reaction to the casual portrayal of slavery in *Gone with the Wind* (KW 9/2, 237–246) underscores an unsettling consonance of the massive popular success of this film in the U.S. with an equally enthusiastic reception on the part of Goebbels and Hitler.

8 With respect to postwar academic propaganda research in the U.S. and its political uses Sproule notes that “[u]nself-conscious manifestations of the government-grantor-professor axis continued throughout the 1950s” (Sproule 1997, 215).

2002, 137; Klinger 1994, 166). One (optimistic) way of reading the dearth of prosecutions under these provisions as an affirmation of Broch's idea of the legal standard as an effective taboo would be to argue that Art. 18 and 21/2 GG have served as a somewhat successful deterrent precisely "aufgrund ihrer schwerwiegenden Rechtsfolgen" [because of their grave legal consequences] (Thiel 2003a, 19) – despite (or perhaps because of) the fact that in over 70 years only *four* people have ever been charged under Art. 18, and none successfully (Thiel 2003b, 133).

Beyond the legal sphere, the first decade (1952–1963) of the *Bundeszentrale für Heimatdienst* – before it was renamed *Bundeszentrale für politische Bildung* – provides a telling picture of the highly contested status of democratic propaganda in the postwar period. As Gudrun Hentges has detailed in a book-length study, the *Bundeszentrale* was established in the early 1950s as allied reeducation efforts began to fade, but even before its inception disputes raged as to what its actual role should be. The name itself was carried over from the *Zentralstelle* (later: *Reichszentrale*) für *Heimatdienst* that had been founded during World War I, had outlasted the Empire into the Weimar Republic years, and was dissolved when Goebbels – who had served on its board of trustees since 1928 – was appointed to the *Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda* in March 1933. Hentges shows that neither this highly problematic institutional legacy nor the links of a number of staff members to antisemitic publications and persecution of Jews appear to have raised many questions after the war (Hentges 2013, 435, 440).

The debate over the role the *Bundeszentrale* was to play separated proponents of explicit propaganda (even if by another name – one early suggestion for an unobtrusive name for the agency was *Staatsinstitut für Meinungsforschung*) from those who favored emphatically neutral civic education. Minister of the Interior Gustav Heinemann, wary of the possibility that any new centralized agency might easily become a mouthpiece advancing the political objectives of the governing party, favored the latter, and also criticized what he considered the ineffective role of the *Reichszentrale* during the Weimar years (Hentges 2013, 98–101). Heinemann resigned in the months before plans for the new agency were finalized, over his objection to Adenauer's strategy in re-establishing the German army, and the proponents of the *Bundeszentrale* were successful in courting the Chancellor's support. Mindful of the negative connotation of the term 'propaganda', among the supporters of the new agency there was disagreement as to how directly publications and events should advocate for particular government policies (such as pushing nuclear technology, or cautioning against the perceived threat of communism), and how explicitly to note that "interessante überparteiliche Artikel und Bildreportagen zur Förderung des demokratischen und europäischen Gedankens" [interesting non-partisan articles and features in support of the democratic and European

idea] (Hentges 2013, 266–267) to be published in independent print media were in fact the products of a government agency.

The eventual renaming of the agency as *Bundeszentrale für politische Bildung* is telling not just in terms of a strategic attempt to distance it from a troubled first decade. In conceptual terms it might also be read as an extension of Broch's conflicted weighing of propaganda against education. Unlike Mannheim, for whom the success of militant democracy rides on the latter and not the former, Broch is markedly less sanguine when it comes to leaving the raising of consciousness primarily to pedagogues. At times he distinguishes the "Bekehrung" [conversion] he has in mind very clearly from "bloßer Erziehung" [mere education] (KW 12, 62) or "bloß didaktischen Maßnahmen" [merely didactic measures] (KW 12, 317), positing that at the very least, rational teaching needs to be supplemented by irrational "Erleuchtung" [illumination] (KW 12, 315). In other places, however, propaganda is defined in terms of education: "Die Propaganda als ein Instrument des Kampfes gegen den Massenwahn muß sich an rationaler Argumentation und Erziehung ausrichten" [Propaganda as a tool in the fight against mass delusion has to take rational argumentation and education as its model] (KW 12, 87). It is the emphasis on political formation and development, conceived not so much as the inculcation of particular *opinions* but rather an encouragement of specific civic *behaviors* (participation in elections, enhancing one's own civic literacy and knowledge of the history of institutions, etc.), that may best reflect the shift from "Heimatdienst" (which was simply the contrasting conceptual foil to "Frontdienst" when the *Reichszentrale* was founded in wartime) to "politische Bildung" (Hentges 2013, 308–309). The ability to think of democracy not just as a form of the *state* but rather as a form of *life*, and to conceive of political education as shaping a development towards maturity (*Mündigkeit*) was in short supply during the first decade of the *Bundeszentrale* (Hentges 2013, 436–437, 449; Günther 2004, 57–59), although it arguably has gathered pace in the decades since. But just as Kant observed of the maturity he identified as the lodestar of Enlightenment, this is by necessity an unfinished project. That would seem to be all the more true in times when the destabilization of democracies is more than ever both a global and a radically decentralized phenomenon. The audiovisual exhibits envisioned by Broch, or the printed publications of the *Bundeszentrale für politische Bildung* with their two-tone illustrations that were the reading material of my own teenage years, are nothing if not quaint if measured against the potential power of present disinformation flows on social media platforms. Broch may well be right in his suspicion that legal prohibition alone is unlikely to stabilize democratic institutions forever, and that many people would much rather listen to a murder mystery than to a lesson on the virtues of democracy, or the facts of science. If he is, then it is up to us to think of new forms of engagement that would concretely model the values of peaceful political

participation, recognition of diversity, and the right of all to be treated as human beings. It may be just as well that there is no democratic Ministry of Propaganda attempting to do this for us.

Bibliography

- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego and New York: Harcourt, 1967.
- Bernays, Edward. *Propaganda*. New York: Liveright, 1928.
- Bernays, Edward. *Speak Up for Democracy: What You Can Do – A Practical Plan of Action for Every American Citizen*. New York: Viking, 1940.
- Bernays, Edward. *Biography of an Idea: Memoirs of Public Relations Counsel Edward L. Bernays*. New York: Simon and Schuster, 1965.
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe in 13 Bänden*. Ed. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Cantril, Hadley. “Propaganda Analysis”. *The English Journal* 27.3 (1938): 217–221.
- Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.
- Chomsky, Noam, and David Barsamian. *Propaganda and the Public Mind*. Chicago: Haymarket Books, 2015.
- Committee of Fifteen. *The City of Man: A Declaration on World Democracy*. New York: Viking, 1940.
- Gary, Brett. “Communication Research, the Rockefeller Foundation, and Mobilization for the War on Words, 1938–1944”. *Journal of Communication* 46.3 (1996): 124–148.
- Günther, Frieder. *Denken vom Staat her. Die bundesdeutsche Staatsrechtslehre zwischen Dezision und Integration 1949–1970*. München: Oldenbourg, 2004.
- Hentges, Gudrun. *Staat und politische Bildung. Von der ‘Zentrale für Heimatdienst’ zur ‘Bundeszentrale für politische Bildung’*. Hamburg: Springer, 2013.
- Herman, Edward S., and Noam Chomsky. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon, 1988.
- Klinger, Monika. *Hermann Broch und die Demokratie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1994.
- Lasswell, Harold. “The Theory of Political Propaganda”. *American Political Science Review* 21.3 (1927): 627–631.
- Lerner, Max. *It is Later Than You Think: The Need for a Militant Democracy*. New York: Viking, 1938.
- Levinson, Sanford. “Is the United States Constitution Sufficiently Democratic? How Would We Know and Do We Really Care?” *Modern Constitutions*. Ed. Rogers M. Smith and Richard R. Beeman. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020. 64–82.
- Loewenstein, Karl. “Militant Democracy and Fundamental Rights”. *American Political Science Review* 31.3 (1937): 417–432 and 31.4 (1937): 638–658.
- Loewenstein, Karl. “Legislative Control of Political Extremism in European Democracies”. *Columbia Law Review* 38.4 (1938): 591–622 and 38.5 (1938): 725–774.
- Loewenstein, Karl. “Der Kommunismus und die amerikanische Verfassung”. *Juristenzeitung* 7.1/2 (1952): 2–10.
- Lützeler, Paul Michael. “Visionaries in Exile: Broch’s Cooperation with G.A. Borgese and Hannah Arendt”. *Hermann Broch, Visionary in Exile: The 2001 Yale Symposium*. Ed. Paul Michael Lützeler, Matthias Konzett, Willy Riemer and Christa Sammons. Rochester, NY: Camden House, 2003. 67–88.

- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Verklavung als Ethos der Welt*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2021.
- Mannheim, Karl. *Diagnosis of Our Time*. New York: Oxford University Press, 1944.
- Sproule, J. Michael. "Social Responses to Twentieth-Century Propaganda". *Propaganda: A Pluralistic Perspective*. Ed. Ted J. Smith III. New York: Praeger, 1989. 5–22.
- Sproule, J. Michael. *Propaganda and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Stoffregen, Matthias. *Kämpfen für ein demokratisches Deutschland. Emigranten zwischen Politik und Politikwissenschaft*. Opladen: Leske + Budrich, 2002.
- Stoffregen, Matthias. "Von der Repression zur Rechtsstaatlichkeit. Karl Loewenstein und die Selbstverteidigung rechtsstaatlicher Systeme". *Verfassungsrealismus. Das Staatsverständnis von Karl Loewenstein*. Ed. Robert Chr. van Ooyen. Baden-Baden: Nomos, 2007. 157–191.
- Thiel, Markus. "Zur Einführung: Die 'wehrhafte Demokratie' als verfassungsrechtliche Grundentscheidung". *Wehrhafte Demokratie*. Ed. Markus Thiel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003a. 1–24.
- Thiel, Markus. "Die Verwirkung von Grundrechten gemäß Art. 18 GG". *Wehrhafte Demokratie*. Ed. Markus Thiel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003b. 129–172.
- Wallace, Donald. *Embracing Democracy: Hermann Broch, Politics and Exile, 1918 to 1951*. Bern: Peter Lang, 2014.

Doren Wohlleben

Akademie der Demokratie

Hermann Brochs realpraktische Vorschläge zu einer Internationalen Universität

Keine einzige Universitätschrift Hermann Brochs wurde zu seinen Lebzeiten publiziert, weder in den Vereinigten Staaten noch in Europa. Daran konnte auch sein transatlantisches Korrespondenznetzwerk nichts ändern, in dem Broch seine Ideen zu einer Internationalen Universität nicht nur breit kommunizierte, sondern zugleich methodologisch scharfsinnig und universitätspolitisch weitsichtig kommentierte. Grund waren, wie so oft bei Broch, ungünstige äußere Umstände, die eine Veröffentlichung zum richtigen Zeitpunkt verhinderten. Zudem neigte er in seinem Alterswerk noch einmal stärker dazu, Politik, Psychologie und Philosophie theoretisch anspruchsvoll miteinander zu verzahnen, was die Rezeption seiner essayistisch verdichteten Schriften und damit auch deren Publikationsmöglichkeiten erschwerte. Dessen war er sich durchaus bewusst, stand aber souverän zu seiner Entscheidung: „Es ließe sich einwenden, daß [...] die Arbeit noch zu theorie-überlastet sei, um politisch wirken zu können. Ich bin nicht dieser Ansicht. Mit Schlagwortpolitik und Programmen sind die Massen übersättigt [...]“ (KW 13/3, 351).¹

Dennoch, oder vielleicht gerade deshalb, war ihm sehr an der politischen Breitenwirkung seiner im amerikanischen Exil entstandenen Ideen zu einer Internationalen Universität gelegen. Er hatte sie erstmals in seiner *Völkerbund-Resolution* von 1937 entwickelt, 1939 dann als ‚Vorschlag‘ fertiggestellt und später als Projektstudie an das *Institute for Advanced Study*, Princeton, zu Händen von Albert Einstein und an Alvin Johnson, Direktor der *New School for Social Research*, New York, gesandt. Einstein sprach sich gegen eine Institutsgründung aus, ermutigte Broch jedoch zu persönlichen Forschungen, die diesen im Kontext seiner unvollendet gebliebenen *Massenwahntheorie* über Jahre hinweg beschäftigten.

Wie wichtig Broch die Veröffentlichung seiner Ideen auch in Europa war, ist daran ersichtlich, dass er potenzielle Publikationsorte und -medien mit seinen Briefpartnern ausgiebig diskutierte. Hierbei reflektierte er selbstkritisch die eigene Vermittlungsleistung: „Ob es mir gelungen ist, die neuen Grundlagen, mit denen ich die Theorie der Politik oder präziser die Theorie der Humanität auszustatten ver-

¹ Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützelers herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

suche, einem allgemeinen Verständnis zugänglich zu machen, ist natürlich eine andere Frage“ (KW 13/3, 351). Broch hatte außerdem ein sensibles Gespür dafür, welche Formate sich für welche Themen eignen könnten, und agierte oftmals wie sein eigener Literaturagent – im Falle seiner Universitätsschriften letztlich ohne Erfolg. Mindestens zwei Gelegenheiten hatte es gegeben, eine größere publizistische Aufmerksamkeit in Deutschland zu erlangen: das erste Mal im Kontext der führenden kulturpolitischen Nachkriegszeitsschriften, das zweite Mal als geladener Redner auf einem der größten Kulturkongresse in West-Berlin.

Es bleibt bloße Spekulation, ob Hermann Brochs Überlegungen zur Universitätsreform sowie zur Rolle der Intellektuellen in der Nachkriegszeit in einem europäischen Publikationskontext oder gar vor Ort in Berlin als das rezipiert worden wären, was sie heute sind: ein wichtiges Zeitdokument, das Analogien von Wissenschaftssystem und Wertesystem methodologisch sichtbar macht und sich „eine[r] an den Menschenrechten orientierte[n] Politik“ (KW 11, 377) verschreibt. Letztlich erlitten Brochs universitätspolitische Schriften genau dasjenige Schicksal, das er ihnen in einem ironisierenden Briefkommentar an seinen Freund Ernst Schönwiese vom 23. Mai 1950 exakt eine Woche vor seinem plötzlichen Herztod prophezeit hatte: „Die Arbeit liegt jetzt dort, wo sie hingehört, nämlich im Archiv der Unesco, um daselbst für ewig zu schlafen“ (KW 13/3, 546).

Dass es zu keinem ewigen Schlaf kam, ist der Ausgabe *Hermann Broch. Zur Universitätsreform*, herausgegeben im Jahr 1969 und mit einem Nachwort versehen von Götz Wienold, vor allem aber der von Paul Michael Lützelner herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zu verdanken (Broch 1974–1981): Schon 1969 betonte Wienold die damalige Unzeitigkeit der Schrift, die „aus der politischen Situation ihrer Zeit konzipiert“ worden sei: „Doch hat ihr tieferer Anlaß sie überlebt“ (Wienold 1969, 117) – der wissenschaftspolitische Einsatz für Frieden und Demokratie. Trotzdem fristen die Universitätsschriften bis heute eher ein Schattendasein (Essen 2005; Wohlleben 2018a); Broch gilt nach wie vor als weltfremder Idealist, dessen realpraktische Umsetzungsversuche allesamt zum Scheitern verurteilt waren. Dabei sind gerade die Universitätsschriften im Hinblick auf Brochs auch rhetorische Inszenierung als „Realpraktiker par excellence“ (KW 11, 454) besonders aufschlussreich.

1 Brochs (missglückte) Publikationschancen in Kulturzeitschriften der deutschen Nachkriegsjahre: *Die Wandlung*, *Neue Rundschau* und *Der Monat*

Die 1945 gegründete Monatsschrift *Die Wandlung*, eine von der amerikanischen Militärbehörde lizenzierte Zeitschrift, die zu den wichtigsten intellektuellen Dokumenten der unmittelbaren Nachkriegszeit zählt, kontaktierte Broch erst kurz bevor die Monatsschrift gegen Ende des Jahres 1949 aufgrund der Währungsreform eingestellt werden musste. In zwei in New Haven verfassten Briefen an den Herausgeber Dolf Sternberger vom 21. Juli sowie 16. August 1949 (KW 13/3, 349–355, 358–359) hatte Broch nicht nur die Passgenauigkeit seines „Gründungsaufrufs“ (KW 13/3, 353) für *Die Wandlung* betont, sondern zudem dargelegt, in welchem Publikations- und Ideenkontext er seine Universitätsschrift rezipiert sehen wollte: Die „Internationale Universität“ bilde nämlich neben der „Humanitätspolitik“ und der „Bill of Duties“ drei Säulen, die auf einer gemeinsamen „soziologisch-historisch-politische[n] Theorie“ (KW 13/3, 349) fußten. Politisch ging es ihm im größeren Kontext der *Massenwahntheorie* um die Erziehung zur Demokratie, um „eine an den Menschenrechten orientierte Politik“ (KW 11, 377; vgl. auch Broch 1978; Lützel 2011, 2021) – wissenschaftstheoretisch um mehr: Broch hatte den Anspruch, für alle drei Säulen eine methodologische Basis zu begründen, die er als ‚subjektoider Methode‘ präziserte, bei welcher der Beobachter in das Beobachtungsfeld hineinprojiziert werden musste (KW 13/3, 351).

Mitherausgeber der *Wandlung* waren der Philosoph Karl Jaspers, Alfred Weber, Bruder von Max Weber, Soziologe und Nationalökonom, der wie Jaspers dem Dreizehnerausschuss zur Reorganisation der Heidelberger Universität angehörte, sowie der Romanist Werner Krauss, dem – nach dem Rücktritt von seiner Mitherausgeberschaft 1948 – die Schriftstellerin Marie Luise Kaschnitz folgte. *Die Wandlung* gilt noch heute als „ein Stück dieser frühen Nachkriegsgeschichte [...], an der sie [*Die Wandlung*] leidenschaftlich teilgenommen, um deren innere Erneuerung und Verwandlung sie gerungen hat“ (Waldmüller 1988, 97; vgl. auch Begalke 2018; Oster 2008). Sie blieb bis zum Schluss der Verpflichtung ihres Geleitwortes treu, „nicht an sich ausschließende ‚letzte Standpunkte‘, sondern an den gemeinsamen Ursprung des Menschseins“ (Jaspers 1945/46, 4) zu glauben und förderte einen transatlantischen Austausch über Politik, Kulturphilosophie und Literatur: Humanismus- und Friedensdebatten, Demokratisierungsbestrebungen sowie die Schuldfrage wurden hier mitunter kontrovers verhandelt. Noch in Dolf Sternbergers *Versuch zu einem Fazit* der letzten Ausgabe vom Dezember 1949 ist die Angst

vor einem neuen (Atom-)Krieg spürbar: „Der Friede ist fern. Die Friedfertigkeit wird täglich härter auf die Probe gestellt, die Vorstellung eines künftigen Krieges zugleich täglich grausiger“ (Sternberger 1949, 709).

Hermann Broch, den all diese Fragen und Sorgen in seinen literarischen sowie essayistischen Werken der späten 1940er Jahre ebenfalls umtrieben, ließ sich jede Ausgabe der *Wandlung* zusenden und reagierte verunsichert, wenn ihn ein Heft einmal nicht pünktlich erreichte (KW 13/3, 359). Dass die Monatsschrift im Zuge der Währungsreform vom 20. Juli 1948 in eine wirtschaftliche und geistige Krise geraten war, der sie Ende 1949 erlag, erfuhr Broch erst im August 1949, als er seine Publikationsanfrage bereits an den Herausgeber gerichtet hatte: Dolf Sternberger war schon im Begriff, als Leiter zur *Neuen Rundschau* zu wechseln, „um es noch einmal von neuem zu versuchen“ (Sternberger 1949, 710), wozu es letztlich allerdings nicht kam. Dessen Angebot, Brochs Beitrag dort unterzubringen, zerschlug sich ebenfalls – Brochs Reaktion in einem Brief vom 8. Februar 1950 an Willi Weismann, Verleger seines letzten Romans *Die Schuldlosen*, bringt die Enttäuschung hierüber zum Ausdruck:

„*Neue Rundschau*‘. Wie Sie wissen, hätte die Zeitschrift von nun ab monatlich in Deutschland unter der Leitung von Dolf Sternberger erscheinen sollen. Das ist alles abgeblasen; es bleibt bei der Vierteljahrsschrift in Amsterdam, und sie wird von Rudolf Hirsch herausgegeben werden. Ich bedauere das sehr wegen meiner politischen Artikel, die eben in eine deutsche Monats- und nicht in eine holländische Vierteljahrsschrift gehört hätten. (KW 13/3, 427)

Auch die zweite Chance, sich direkt an den europäischen Debatten zu beteiligen, konnte nicht wahrgenommen werden. Die Einladung, auf dem Berliner *Kongreß für kulturelle Freiheit* vom 26. bis 30. Juni 1950 in West-Berlin, der von den Herausgebern der *Wandlung*, Dolf Sternberger, Alfred Weber und Karl Jaspers, mitverantwortet worden war, vor Tausenden Zuhörer:innen zu sprechen, musste Hermann Broch aus gesundheitlichen Gründen ausschlagen – er hatte seinen einjährigen Krankenhausaufenthalt gerade überstanden, ein Überseeflug war ihm noch nicht möglich. Zwar fand Brochs Name als offizieller Delegierter der USA auf dem Briefkopf der Kongresskorrespondenz Erwähnung; auch reichte er vorab seinen als Rede mit direkter Ansprache an die Kongressteilnehmer:innen ausformulierten Vortrag *Die Intellektuellen und der Kampf um die Menschenrechte* (KW 11, 453–459) ein. Letzterer wurde aber weder verlesen noch in dem ausführlichen Bericht über den Kongress in der 1948 vom Organisator Melvin J. Lasky initiierten, internationalen kulturpolitischen Zeitschrift *Der Monat* vom Sommer 1950 wiedergegeben. Thematisch hätte er sich gut in die Zeitschrift gefügt, die sich schon an anderer Stelle mit der in den Zeiten des Nationalsozialismus stark diskreditierten Figur des Intellektuellen auseinandergesetzt hatte: So gab es in *Der Monat* vom Februar 1950 eine Aufsatzreihe, betitelt mit *Die Intellektuellen in der Krise der Gegenwart*, in-

nerhalb derer sich renommierte Persönlichkeiten wie Albert Camus ebenfalls zur Freiheitsproblematik zu Wort meldeten und sich für das kontroverse „Gespräch“ und das „Übergeschichtliche“ (Camus 1950, 526) einsetzten.

2 Zur Figur des Intellektuellen

Im Vergleich zu seinen sonstigen philosophisch und argumentativ oft komplexen Essays ist der Stil von Brochs eingereichtem Kongressvortrag *Die Intellektuellen und der Kampf um die Menschenrechte* ungewöhnlich direkt, geradezu plakativ – mit der Bezugnahme auf „Atom-Abrüstung“ sowie „eine internationale Kontrolle der Konzentrationslager“ (KW 11, 455) – vor allem aber explizit auf die politische Gegenwart bezogen: Broch stellt gegen Ende drei dezidierte „Immediat-Forderungen“ (KW 11, 455), die der Kongress „bei der UN anregen [möge]“: die „Errichtung eines internationalen Begnadigungssenates“, die „Errichtung eines internationalen Gerichtshofes für alle Hochverrats- und Spionagedelikte“ sowie die „Vorbereitung eines entsprechenden Abkommens“ (KW 11, 457). Der politischen Dimension des Kongresses war er sich durchaus bewusst. Der *Kongreß für kulturelle Freiheit* wurde nämlich als Folge der New Yorker Waldorf-Konferenz *Cultural and Scientific Conference for World Peace* vom März 1949 am 26. Juni 1950 im Titania-Palast in West-Berlin gegründet. Daraus entstand später eine von 1950 bis 1969 in Paris ansässige und vom US-amerikanischen Geheimdienst CIA unterstützte antikommunistische Kulturorganisation im Kalten Krieg, der sich viele amerikanische und europäische linksliberale Intellektuelle anschlossen. Dass Broch die Intellektuellen nicht nur adressierte, sondern zugleich deren Rolle im Kontext von Weltfrieden, Demokratie und Freiheit thematisierte, wäre eigentlich eine Steilvorlage für eine derartige Großveranstaltung gewesen. Dies tat Broch in seinem eingereichten Manuskript allerdings in dem ihm eigenen ironisch-distanzierten Gestus und scheute sich nicht, zunächst einen kritischen Blick von außen sowohl auf den Kongress als auch auf die Figur des Intellektuellen zu werfen:

Es ist ein Kongreß geistiger Arbeiter, ein Kongreß von Intellektuellen, oder wie der Praktiker, sofern er höflich ist, sich ausdrücken würde, ein Kongreß utopisch weltfremder Idealisten, höflichkeitshalber, denn in Wahrheit meint er Dummköpfe. (KW 11, 453)

Doch die (Selbst-)Karikatur des Intellektuellen schlägt alsbald um in dessen vehemente Verteidigung – grammatikalisch in der ersten Person Plural, die den Redner und die Zuhörerschaft transatlantisch vereint:

Nun haben wir ja tatsächlich einen heftigen Hang zum Utopischen. Wir verlangen von der Realität mehr als sie gemeinhin herzugeben bereit ist; wir sind voller „wishful thinking“. Aber vergessen wir nicht: „wishful thinking“ in billionenhafter Vielfalt, anonym und kaum artikuliert, erfüllt jeden Weltaußenblick, greift in jedem Weltaußenblick die jeweilige Weltrealität an, trachtet sie zu verändern, und hiedurch, gerade hiedurch wird das Leben vorwärtsgetragen. Billionen anonymer Klein-Utopien bilden das Vehikel des Fortschrittes, und ihre Verdichtungsstellen nennen wir Revolution. (KW 11, 453)

Die Passage kulminiert in der vermeintlich paradoxalen Sentenz, „der utopischste aller Menschen, erweist sich am Ende doch als Realpolitiker par excellence“ (KW 11, 454). Als ein derartiger „Realpolitiker par excellence“ inszeniert sich Broch mit seinen expliziten „Immediat-Forderungen“ (KW 11, 455) selbst und verweist gegen Ende seiner Rede auf den engen Konnex von Politik („Wendung zur UN“) und Ethik („Weltgewissen“): Nur konkrete Schritte führten zur (neuen) Realität, „nur sichtbar konkrete Handlungen“ befreiten den Menschen aus seiner „Gleichgültigkeit“ (KW 11, 458) – eine Leitvokabel von Brochs drittem Roman der *Schlafwandler*, die dort stets mit dem ‚Zerfall der Werte‘ assoziiert wird. Denn, so der appellhafte Schlussatz: „Und bedenken Sie, ohne Erfüllung dieser Grundbedingung [des Erwachens aus der Gleichgültigkeit] gibt es auch keine kulturelle Freiheit“ (KW 11, 458). Mit dem Zitat des Kongresstitels („kulturelle Freiheit“) kehrt Broch letztlich wieder zu seiner ideellen Prämisse zurück und setzt das Kippenspiel zwischen Fiktivem und Realem von Neuem in Gang.

3 Dialektisch gegen die Dialektik: Brochs Rhetorik

In dieser knappen pointierten Rede lässt sich ein rhetorisches Verfahren Brochs besonders gut exemplifizieren: sein dialektisches Argumentieren mit (vermeintlichen) Gegensatzpaaren, die jedoch nie in eine – auch nur temporäre – Synthese überführt werden. Diesbezüglich grenzt sich Broch explizit von Hegel ab, auf den er in seinen kulturphilosophischen Schriften vielfach rekurriert, und in dessen Tradition er sich in einem Brief an Egon Vietta vom 14. Januar 1934 selbstbewusst stellt (KW 13/1, 277–280). Hegels Konzept des ‚Weltgeists‘ zieht sich nämlich leitmotivisch durch Brochs gesamtes essayistisches Werk. In einem Brief an Hans Sahl vom 28. Februar 1945 übt Broch dennoch scharfe Kritik an der „Weltgeist-Endgültigkeit“ und beteuert die logische und, so ließe sich ergänzen, rhetorische Notwendigkeit „eines unendlichen Regresses“:

Doch selbst wenn man sich darauf nicht einließe und sich auf Hegels Dialektik beschränkte, so wird einem bei seiner Stipulierung der Weltgeist-Endgültigkeit und gar in seiner materialistischen Fassung etwas unheimlich zumute. Denn der dialektische Dreischritt (dessen Zugehörigkeit zur Bewußtseinsstruktur sich auch logisch und logistisch vertreten läßt) trägt alle Merkmale eines unendlichen Regresses. M. a. W., jede Synthesis ist zugleich eine neue Thesis, die neue Antithesis erzeugt. (KW 13/2, 443–444)

Bei seiner Beschreibung der Figur des Intellektuellen gebraucht Broch eine während der 1920er und 1930er Jahre auch unter Existentialphilosophen beliebte Kriegsmetaphorik: „und darum wird der Intellektuelle immer wieder zu seinem endlosen Kampf aufgerufen werden, ewig besiegt, trotzdem der ewige Sieger“ (KW 11, 453). Das Attribut ‚ewig‘ läßt erkennen, dass es Broch gerade nicht um eine letztgültige Entscheidung geht. Vielmehr soll der „Kampf“ endlos, in einem „unendlichen Regress“, fortgeführt werden, um die – auch rhetorische – Dynamik aufrechtzuerhalten.

Was Broch hier auf die Figur des Intellektuellen bezieht, kann gleichermaßen auf sein eigenes essayistisches Argumentationsverfahren angewandt werden: Er denkt ins utopisch Offene und widersetzt sich jeglicher Erstarrung im System. Hierdurch erhofft er sich eine revolutionäre Kraft, einen stets humanistisch begründeten Neubeginn:

Der Intellektuelle ist ein Utopist, weil er der geborene Revolutionär ist. Denn im Gegensatz zu den materiellen Interessen des Bürgers (auch des proletarischen Bürgers) kennt der geistige Mensch nur ein einziges Interesse, und das heißt Erkenntnis und Menschlichkeit. Alle Revolutionen sind von der utopischen Menschlichkeit des Intellektuellen entfacht worden, haben sich unter seiner Führung gegen die Unmenschlichkeit erstarrter Institutionen gewandt, und jede siegreich gewordene Revolution hat ihn und die Menschlichkeit letztlich wieder verraten, hat in neuen Interessenvertretungen, in neuen Institutionalismen versanden müssen. (KW 11, 453)

Broch setzt in einer triadischen Klimax den Intellektuellen mit dem Utopisten, mit dem Revolutionär gleich. Sodann nimmt er eine Gegenüberstellung des proletarischen Bürgers mit dem geistigen Menschen vor, wobei er – gesellschaftspolitisch und ethisch auf den ersten Blick irritierend – die „Menschlichkeit“ zunächst allein auf der Seite des Intellektuellen verortet. Menschlichkeit versteht Broch, wie der Folgesatz präzisiert, an dieser Stelle noch nicht als eine handlungspraktische, konkrete, gelebte Mitmenschlichkeit, sondern als ein approximatives humanistisches Ideal („utopische Menschlichkeit“), das Uranfang sowie letztes Ziel von Revolutionen bilde. Diesem Ideal entgegen stellt er die „Unmenschlichkeit erstarrter Institutionen“, die für ihn Inbegriff eines geschlossenen Systems sind.

Hintergrund bildet Brochs Dialektik des offenen und geschlossenen Systems, auf der nicht nur seine Werttheorie sowie seine Ideen einer Internationalen Uni-

versität basieren, sondern letztlich sein gesamtes Verständnis von Demokratie: Offene Systeme zeichnen sich nach Broch durch eine ständige Dynamik und Weiterentwicklung aus, geschlossene hingegen durch eine hierarchische Wertdogmatik, auf die hin alles orientiert ist (Picht 2016, 425–426). Das offene und deshalb humanere System hat sich von der metaphysischen Hegel'schen Idee eines Vollkommenen oder Absoluten verabschiedet, die für Broch in seinem Essay mit dem programmatischen Titel *Logik einer zerfallenden Welt* (KW 10/2, 156–172) nur noch im Irrealis existiert:

Gäbe es, wie Hegel es wollte, bloß eine einzige „Setzung der Setzung“, die Setzung des Göttlichen im Medium des Weltgeistes, es wäre die Welt seiner Konzeption gemäß eine einzige unendliche Totalität, und das Absolute, lediglich eingeschränkt durch die Kategorie der Zeit, es würde ein kontinuierliches, durch nichts unterbrochenes Hinströmen sein bis zur schließlichen zeitlosen Selbstbefreiung [...]. (KW 10/2, 162)

Institutionen wiederum unterstützen zwangsläufig das geschlossene System, insofern sie etablierte Organisationsstrukturen und Regelsysteme darstellen, die bestimmte, fixierte soziale Ordnungen hervorrufen.

Die Demokratie gerät im Spannungsverhältnis von geschlossener und offener Form in eine aporetische Situation – Broch spricht von der „Tragik der Demokratie“ (KW 10/1, 69): Einerseits ist sie zur Institutionalisierung genötigt, um als politische Organisationsstruktur überhaupt zu funktionieren und nicht in Anarchie zu verfallen, andererseits muss sie die „Auflehnung des Menschen gegen die Institution“ protegieren, um „der Menschheit und ihrer Jugend die Rückkehr zum Idealbild vom ‚vollkommen humanen Menschen‘ zu ermöglichen“ (KW 10/1, 69). Interessanterweise nimmt Broch diese Analyse der Demokratieform im Kontext einer Universitätsschrift vor, in seinem „Gründungsaufruf für eine Internationale Universität“, überschrieben mit *Philosophische Aufgaben einer Internationalen Akademie* (KW 10/1, 67–112), die er mit der antithetischen Setzung „*Humanitätsideale vs. Institutionsideale*“ (KW 10/1, 67) beginnen lässt.

4 Erziehung zur Weltdemokratie als Teil einer international orientierten Universität

Bei dieser Universitätsschrift handelt es sich um eine erweiterte, detaillierte Ausarbeitung eines Textes von 1944, *Bemerkungen zum Projekt einer ‚International University‘, ihrer Notwendigkeit und ihren Möglichkeiten* (KW 11, 414–427) (Essen 2005; Picht 2016; Fuessl 2017; Wohlleben 2018a). Sie wurde 1946 unter neuen politischen Vorzeichen geschrieben: Am 5. März 1946 hatte Winston Churchill am

Westminster College in Fulton, Missouri, in Anwesenheit des Präsidenten der Vereinigten Staaten Harry S. Truman seine Rede *The Sinews of Peace* [Die Sehnen (= Stärke) des Friedens] gehalten, in der das Schlagwort vom ‚Eisernen Vorhang‘ geprägt wurde und die das neue politische Faktum des Kalten Kriegs benannte (Lützeler 2021, 124–125). Zwar lässt sich auch diese Schrift im Kontext der Reeducation verorten (Lützeler 2021, 105–127), anders als im früheren Text von 1944 legt Broch nun aber großen Wert auf einen nicht mehr nur deutschen, sondern internationalen Zuschnitt. Es geht ihm in seinen *Philosophischen Aufgaben einer Internationalen Akademie* um nicht weniger als um eine „Allgemeine Theorie der Humanität“, eine „Allgemeine Theorie des Friedens“ (KW 10/1, 71) vor dem Hintergrund der globalen westlichen und östlichen Machtblöcke.

Ursprünglich hätte die „Theorie der Demokratie“ ein ganzes Buch werden sollen, das er in Ko-Autorschaft mit dem Schriftsteller und Kulturphilosophen Erich von Kahler (1885–1970) (vgl. Brochs Briefwechsel mit Kahler: Broch 2010) für die beiden unmittelbaren Nachkriegsjahre geplant hatte (vgl. hierzu auch Lützeler 2021, 212–216). Dass es nicht dazu kam, beklagte Broch in einem Brief an Kahler vom 25. Januar 1951 noch vier Monate vor seinem Tod: „Hätten wir unser Demokratie-Buch gemacht, wir hätten vielleicht so etwas wie eine Akademie der Demokratie auf den Weg gebracht“ (KW 13/3, 521).

Doch obgleich es nicht zu einer akademischen Institutionalisierung der gemeinsamen Ideen gekommen ist, hat Broch in seinen Universitätschriften konkrete Vorschläge für deren praktische, politische Umsetzung unterbreitet:

1) Broch plädierte für einen humanwissenschaftlichen Dokortitel, der auf das interdisziplinäre Fundament einer Theorie des Friedens, respektive einer Theorie der Demokratie verweisen sollte: für den *Dr. rerum humanarum*.

2) Eine internationale Forschungsanstalt ohne internationale Lehranstalt war für ihn undenkbar. Letztere müsse sich als „Lehrkanzel für ‚Demokratische Tugendlehre‘“ (KW 10/1, 104) der Erziehung zur Demokratie verpflichten. Hierbei ging es ihm sowohl um eine akademische als auch – eng damit verzahnt – um eine berufspraktische Ausbildung: „Denn mehr als jeder andere benötigt der künftige Regierungsbeamte, Diplomat, Politiker, usw., kurzum jeder der zu öffentlicher Funktion berufen sein wird, eine volle Einsicht in die Ganzheit der Friedensprobleme“ (KW 10/1, 106).

3) Er schlug Strukturprogramme mit Rotationssystemen vor, die einen transatlantischen Austausch sowohl auf Studierenden- als auch auf Dozierenden-Ebene ermöglichen sollten. Nur so könne die strukturelle Grundlage für ein internationales Doktorat geschaffen werden sowie – wichtiger – die zwischenmenschliche Basis eines politischen Dialogs: „und nicht eher kann der gute Wille sich erproben und bewähren, ehe nicht eine reale Verbindung von Mensch zu Mensch zwischen den beiden Gruppen entsteht“ (KW 10/1, 108).

4) Auch setzte er sich bereits damals für Wissenschaftskommunikation und Vermittlungsarbeit ein, „um den Gedanken einer ‚Human-Politik‘ in der Öffentlichkeit zu festigen“ (KW 11, 419).

5) Wissenschaftstheoretische Voraussetzung hierfür bildete Brochs Idee der Wissenschaftsunifizierung: eine kulturtheoretische, ethische Meta-Methode, ein gemeinsamer Theorieüberbau für alle Teildisziplinen.

Wie immer also, wenn Broch politisch agierte, blieben seine Forderungen philosophisch-ethisch grundiert. Die Gründung einer „Akademie für Demokratie“ (KW 10/1, 79) sollte auf philosophischer „Grundlagenforschung“ (KW 10/1, 87–88) basieren, die zudem bei „politischen Aktualproblemen“ (KW 10/1, 79) wissenschaftlich berät, „solcherart zu einer Instanz werdend, die imstande wäre, den Demokratien der Welt die von ihnen benötigten wissenschaftlichen Grundlagen und Gutachten zu liefern“ (KW 10/1, 79). „Humanität“ sei nämlich eine „exakte Wissenschaftsaufgabe geworden“ (KW 10/1, 69): Das „Idealbild vom ‚vollkommen humanen Menschen‘“, das einst die Religion vermittelte, könne der Jugend nur noch durch „säkularisierte Mittel“, sprich „haltbare wissenschaftliche Feststellungen und Begründungen“ (KW 10/1, 69) nahe gebracht werden.

Dieses „Humanitätsideal“ müsse sich allerdings unaufhörlich gegen das „Institutionsideal“ (KW 10/1, 67) behaupten. Charakteristisch für Brochs Rhetorik und Denklogik ist es, dass er häufig eine dualistische Struktur in eine triadische aufbricht, so auch hier: Er benennt „drei Instanzen“, die er in ein Kausal- und zugleich in ein komplementäres Konsekutivverhältnis setzt („auseinander hervorgegangen und in gegenseitiger Befruchtung immer wieder auseinander hervorgehend“) – „Idealbild“, „Wertsystem“ und „Institutionalität“ (KW 10/1, 67). Doch geht es Broch nicht um einen logischen oder gar „dialektische[n] Dreischritt“ (KW 13/2, 444), der letztlich in eine lineare Hegel’sche Fortschrittslogik mündet, sondern vielmehr um eine dynamische reziproke Dreiecksbeziehung.

Der „unmittelbare Vorgesetzte des Menschen“ sei weder das Ideal noch das Wertsystem, sondern eine Institution „(national, staatlich, religiös, beruflich)“, die sich im ständigen „Konkurrenzkampf“ (KW 10/1, 67) mit anderen Institutionen befinde: „gelingt es einer von ihnen dabei, die Oberhand zu gewinnen, so kann sie sich für die Dauer ihrer Herrschaft, die dann freilich für den Menschen doppelt tyrannisch wird, als zentrales Wertsystem etablieren“ (KW 10/1, 68). Was Broch hier beschreibt, erinnert in seiner machtkämpferischen Dynamik an die ein knappes halbes Jahrhundert später entwickelte Kräftefeldtheorie des Soziologen und Literaturtheoretikers Pierre Bourdieu, der das „Feld der Macht“ als einen „Raum der Kräftebeziehungen zwischen Akteuren oder Institutionen“ beschreibt, „deren gemeinsame Eigenschaft darin besteht, über das Kapital zu verfügen, das dazu erforderlich ist, dominierende Positionen in den unterschiedlichen Feldern (insbesondere dem ökonomischen und dem kulturellen) zu besetzen“ (Bourdieu 2001,

342). Broch geht es dabei allerdings weniger um das ökonomische ‚Kapital‘ als um werttheoretisch widerstreitende Positionen: Letztere bedürfen einerseits einer Institutionalisierung, um den einzelnen Akteuren einen strukturierten Rahmen für die Umsetzung ihrer Humanitätsideale zu liefern. Andererseits steht ein solcher Akt der Institutionalisierung genau diesen Humanitätsidealen entgegen: „Der Mensch schafft Institutionen, die sich gegen ihn und seine Existenz kehren; er lehnt sich gegen sie auf und muß sich ihnen doch immer wieder unterwerfen“ (KW 10/1, 72).

Eine derartige Dialektik lässt sich durchaus mit einer ‚Dialektik der Aufklärung‘ engführen, wie sie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, zunächst unter dem Titel *Philosophische Fragmente* – so auch der spätere Untertitel der Erstpublikation im Jahr 1947 im Amsterdamer Querido-Verlag –, zeitgleich zu Kahlers und Brochs Entwürfen zu einem Demokratie-Buch ausarbeiteten. Broch korrespondierte hierüber mit Horkheimer: In einem Brief an diesen vom 2. Oktober 1945 erwähnt Broch das mit Kahler geplante Gemeinschaftswerk zur Demokratie und geht dabei auch auf die von Horkheimer und Adorno konstatierte Vernunftkritik, die „Apokalypse der Ratio“ (Horkheimer 1996, 654), ein. Eine Passage in Brochs *Philosophischen Aufgaben einer ‚Internationalen Akademie‘* erinnert in ihrer magisch-mythologischen Metaphorik stark an die *Dialektik der Aufklärung*:

Der moderne Mensch im Rationaldschungel der Institutionshypertrophie hat zu diesem genau die gleiche Beziehung wie der Primitivmensch zu dem ihn umgebenden Naturschungel; wie dieser rationalisiert er das Undurchschaubare, die undurchschaubare Bedrohung unentwegt mit magischen Mißdeutungen, und wie dieser begleitet er sein Handeln mit magischen Motivationen [...]. (KW 10/1, 77)

Zwar schließt sich Broch, wie auch bei den Angst-Analysen in seiner *Massenwahntheorie*, der aufklärungskritischen Gesellschaftsdiagnostik sowie der Parallelisierung von Mythos und Aufklärung bei Horkheimer und Adorno an („schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“, Horkheimer und Adorno 1947, 10). Anders als die beiden Vertreter der Frankfurter Schule, die Aufklärung als „die radikal gewordene, mythische Angst“ (Horkheimer und Adorno 1947, 27) explizieren und ihr vorwerfen, „totalitär wie nur irgendein System“ (Horkheimer und Adorno 1947, 37) zu sein, erinnert Broch in seinem Brief an Horkheimer aber an die „Aktualisierung einer humanen Rationalität wie sie etwa aus Kants *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 sprach“ (Lützelner 2021, 214). So lobt Broch explizit die ethische Stoßrichtung der *Philosophischen Fragmente* („Aber auch schon Ihr Buch ist eines der Ethik“, Horkheimer 1996, 655), macht darüber hinaus allerdings deutlich, dass Rationalitätskritik allein nicht ausreiche: Erforderlich sei „eine moralische Zielsetzung“, „u.z. aus praktisch-rationalen Gründen“, ein „Versuch zur Setzung von Wegweisern“ (Horkheimer 1996, 655). Eine solche

„moralische Zielsetzung“ wollte Broch in Form einer „moralische[n] Anstalt“ durch die Neugründung einer Internationalen Universität institutionalisieren:

Es ist also auch eine Lehrkanzel für ‚Demokratische Tugendlehre‘ fällig, ja sie kann sogar als wissenschaftliche Notwendigkeit angesehen werden. Und was zur wissenschaftlichen Notwendigkeit wird, das ist auch nicht langweilig. Eine ‚Internationale Universität‘ – und sie vielleicht mehr als jede ihrer Schwesteranstalten – darf es sich leisten, moralische Anstalt zu sein. Sie ist nämlich dazu verpflichtet. (KW 10/1, 104)

5 Brochs Ideen einer methodologischen Wissenschaftsunifizierung

Diese moralische Verpflichtung konzipiert Broch nicht mehr über Inhalte, über eine gewisse „Dachwissenschaft“, sei es die Theologie, die Philosophie oder die (Friedens-)Politik, sondern über die Struktur, über die Idee einer einheitlichen transdisziplinären Forschungsmethode:

M. a. W., es wird nicht mehr ein inhaltliches Prinzip wie Gott oder die Ökonomie oder sonst irgend eines an die Spitze aller Erkenntnis hierarchisch gestellt werden, und es wird daher auch keinerlei Wissenschaftshierarchie mit einer einheitsstiftenden, alle anderen Disziplinen beherrschenden ‚Dachwissenschaft‘ mehr anerkannt werden können, vielmehr wird sich die neue Einheitsstiftung aus methodologischen ‚Entsprechungen‘ ergeben, also aus einheitlichen Forschungsschemen, aus disziplingemeinsamen Einstellungen gegenüber Erkenntnissubjekt und -objekt, so daß trotz Unifikation alle Erkenntniszweige, ihrer eigenen Forderung gemäß, paritätisch nebeneinander ihre Wege zu verfolgen vermögen. Es ist das Dynamische der Forschungsmethode, das sich damit als neue Unifikation der Wissenschaften anmeldet, und es wird aus deren Autonomie heraus oder gar nicht in Gang gebracht werden. (KW 10/1, 87)

Hierbei führt Broch Wertetheorie und Wissenschaftstheorie eng, indem er den Zerfall eines obersten Zentralwerts im neuzeitlichen Partialwertesystem mit dem Wegfall einer obersten Leitdisziplin im modernen Wissenschaftssystem analog setzt. Brochs Zerrissenheit zwischen der (post-)modernen Kulturdiagnose einer zerfallenden Welt einerseits und der romantischen Sehnsucht nach einem Ganzheitswissen andererseits (Wohlleben und Lützeler 2014) wird offensichtlich: Strebte der junge Mathematik- und Philosophie-Student Broch nach einer neuen Einheitlichkeit aus der Sprachphilosophie, der junge Romanautor der *Schlafwandler* nach einer aus der modernen Ästhetik, der politische Menschenrechtler der späten 1930er und frühen 1940er Jahre nach einer aus der (Friedens-)Politik, so sieht der universitätspolitische Publizist der späten 1940er Jahre die Chance dazu in einer

„neue[n] Unifikation der Wissenschaften“, einer methodologischen Wissenschaftsunifizierung, die all diese Felder verbindet:

Es geht um die Einheitlichkeit des Menschengestes. Für alles Mathematische darf sie als bestehend und darüber hinaus als menscheitigültig angenommen werden: falls also gezeigt werden kann, daß das, was in der Mathematik stattfindet, sich prinzipiell und mit Notwendigkeit auch in den Methoden der außermathematischen Disziplinen konstatieren läßt, konstatieren lassen muß, so wäre mit solcher All-Erstreckung der methodologischen Einheitlichkeit nicht nur der Ansatzpunkt für eine kommende – und vielleicht schon auf dem Wege befindliche – Unifizierung aller Wissenschaft, aller Wissenschaftserkenntnis und ihrer Disziplinen aufgedeckt, sondern es würde hiedurch auch ein stärkstes Zeugnis für die Annahme der einheitlichen Struktur alles dessen, was Menschengest genannt werden darf, was Mensch[en]geist ist, abgelegt werden können. Und damit wendet sich der ganze Komplex wieder ins Ethische zurück. (KW 10/1, 83)

Mit der Idee einer „Einheitlichkeit des Menschengestes“, die an das Konzept des Weltgeists erinnert, steht Broch terminologisch und indirekt auch methodisch doch wieder Hegel nahe, wozu er sich bereits mehr als zehn Jahre zuvor in einem Brief an Egon Vietta vom 14. Januar 1934 klar bekannte:

Sie haben völlig recht, wenn Sie feststellen, daß ich mich von Hegel nicht freizumachen vermag; ich empfinde meine geschichtsphilosophischen Versuche, mögen sie inhaltlich auch von Hegel wegführen, methodisch durchaus hegelianisch. (KW 13/1, 277)

Zugleich führt er seine Kritik am Wiener Kreis und an dessen Ausschaltung des Ethischen im Zuge einer „Mathematisierung der Philosophie“ (KW 1, 730) fort (Borgard 2016, 174). Eine Wissenschaftsunifizierung, dies wird unmissverständlich klar, bleibt vielmehr methodologisch auf eine transdisziplinäre Ethik angewiesen. Eine transdisziplinäre Ethik wiederum bedarf einer akademischen Institutionalisierung, der Internationalen Universität – und ohne eine international ausgerichtete, auf direktem zwischenmenschlichem Kontakt und transatlantischem Austausch basierende Universität ist keine Human- und Friedenspolitik praktikierbar. Wäre der universitätsphilosophische Publizist Hermann Broch gehört worden, der sich selbst gerne als „Realpraktiker par excellence“ (KW 11, 454) sah, von anderen aber selten als solcher wahrgenommen wurde, wäre das ein oder andere Zentrum für Friedens- und Demokratieforschung vielleicht ein paar Jahrzehnte früher gegründet worden (Wohlleben 2018b, 217). Wie aktuell und anregend Brochs und Kahlers Ideen für das geplante, aber leider ungeschriebene Buch einer Akademie der Demokratie im Kontext einer globalen Verteidigung der Demokratie bis heute sind, zeigt nicht zuletzt der vorliegende Tagungsband.

Literaturverzeichnis

- Begalke, Sonja. *NS-Herrschaft und demokratisierter Neubeginn in der Publizistik nach 1945. Die Zeitschrift ‚Die Wandlung‘*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2018.
- Borgard, Thomas. „Brochs Auseinandersetzungen mit dem Wiener Kreis und die poetologischen Voraussetzungen des *Tod des Vergil*“. *Hermann Brochs ‚Der Tod des Vergil‘*. Hg. Elena Agazzi, Guglielmo Gabbiadini und Paul Michael Lützeler. Tübingen: Stauffenburg, 2016. 169–187.
- Bourdieu, Pierre. *Die Regeln der Kunst: Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- Broch, Hermann. *Zur Universitätsreform*. Hg. Götz Wienold. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe in 13 Bänden*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Broch, Hermann. *Menschenrecht und Demokratie. Politische Schriften*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- Broch, Hermann. *Briefe an Erich von Kahler (1940–1951)*. Hg. Paul Michael Lützeler. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Camus, Albert. „Der Künstler und die Freiheit“. *Der Monat. Eine internationale Zeitschrift*. 17.2 (1950): 522–526.
- Essen, Gesa von. „Hermann Brochs Ideen zur Reform der Universitäten“. *Hermann Broch: Politik, Menschenrechte – und Literatur?* Hg. Thomas Eicher, Paul Michael Lützeler und Hartmut Steinecke. Oberhausen: Athena, 2005. 231–254.
- Fuessl, Karl-H. „Die Geburt der Pädagogik aus dem Geist der Emigration: Jugend und soziale Arbeit zwischen Nationalsozialismus und demokratischem Neubeginn“. *Yearbook of German-American Studies* 52 (2017): 129–150.
- Jaspers, Karl. „Geleitwort“. *Die Wandlung. Eine Monatsschrift* 1.1 (1945/46): 3–6.
- Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido Verlag N.V., 1947.
- Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften. Bd. 17: Briefwechsel 1941–1948*. Hg. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1996.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Moderne. Roman, Menschenrecht, Biografie*. München: Fink, 2011.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2021.
- Lasky, Melvin J. (Redakteur). „Kongreß für kulturelle Freiheit. Berlin, 26.–30. Juni 1950“. *Der Monat. Eine internationale Zeitschrift* 2.22/23 (1950): 339–495.
- Oster, Patricia. „Die Zeitschrift als Ort der Konstitution eines ‚transnationalen‘ kulturellen Feldes: *Lancelot, der Bote aus Frankreich* und *Die Wandlung*“. *Am Wendepunkt. Deutschland und Frankreich um 1945. Zur Dynamik eines ‚transnationalen‘ kulturellen Feldes – Dynamiques d’un champ culturel ‚transnational‘, L’Allemagne et la France vers 1945*. Hg. Patricia Oster und Hans-Jürgen Lüsebrink. Bielefeld: transcript, 2008. 231–248.
- Picht, Barbara. „Politische Schriften“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützeler. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 401–432.
- Sternberger, Dolf. „Versuch zu einem Fazit“. *Die Wandlung. Eine Monatsschrift* 4 (1949): 699–710.
- Waldmüller, Monika. *Die Wandlung. Eine Monatsschrift. Herausgegeben von Dolf Sternberger unter Mitwirkung von Karl Jaspers, Werner Krauss und Alfred Weber. 1945–1949. Ein Bericht. Mit einem*

- Verzeichnis des Redaktionsarchivs, unveröffentlichten Briefen, einer Bibliographie der Zeitschrift und einer Erinnerung von Geno Hartlaub.* Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1988.
- Wienold, Götz. „Nachwort“. *Hermann Broch: Zur Universitätsreform.* Hg. Götz Wienold. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969. 117–138.
- Wohlleben, Doren, und Paul Michael Lützeler (Hg.). *Hermann Broch und die Romantik.* Berlin und Boston: De Gruyter, 2014.
- Wohlleben, Doren. „Geist und Geld: Ideen einer Krisen- und Reformpolitik in den Universitätschriften von Karl Jaspers und Hermann Broch“. *Hermann Broch und die Ökonomie.* Hg. Jürgen Heizmann, Bernhard Fetz und Paul Michael Lützeler. Wuppertal: Arco, 2018a. 169–186.
- Wohlleben, Doren. „Friedenspoetik – Perspektiven einer literaturwissenschaftlichen Friedensforschung der Moderne am Beispiel von Hermann Brochs Vergil-Erzählungen“. *Politische Literatur: Debatten, Begriffe, Aktualität.* Hg. Christine Lubkoll, Anna Hampel und Manuel Illi. Stuttgart: Metzler, 2018b. 217–232.

Schuld und Nachleben

Daniela Doutch

(Un-)Frieden durch Berührung in Hermann Brochs *Die Schlafwandler*

In seinen zwischen 1939 und 1948 im amerikanischen Exil entstandenen Studien zur Massenwahntheorie nimmt Hermann Broch das „Seelenleben der Großstadtbevölkerung“ (KW 12, 21)¹ unter die Lupe und diagnostiziert einen „Zustand der ‚Vor-Panik‘“ (KW 12, 20), der sich in „den wohlbekanntesten Symptomen der Intellektualverachtung, des Ratiohasses, des Hanges zur billigen Ekstase, kurzum der Massenwahnbereitschaft“ (KW 12, 21) ausdrückt. Es werde nicht mehr dem Wort, sondern lediglich „dem reinen Tatsachenmaterial“ (KW 12, 21) vertraut, worunter Broch vor allem das Bildhafte und Zählbare fasst: Kino, Zeitungsillustration, Gelderfolge oder sportliche Wettkämpfe. Historisch verortet er den Beginn dieser „materialen Erfolgsanbetung“ (KW 12, 21) im 19. Jahrhundert, also in der Zeit der Industrialisierung und damit auch in der des Aufkommens der sogenannten Arbeitswissenschaft. Letztere macht Broch zwar nicht explizit zum Thema seiner Überlegungen, sie schwingen aber mit, wenn er vom Mess- und Zählbaren körperlicher Ertüchtigung und sportlicher Wettkämpfe spricht.

Brochs Überlegungen zur sogenannten „Vor-Panik“ (KW 12, 20) und „materialen Erfolgsanbetung“ (KW 12, 21) werden aber nicht erst in seinen essayistischen Studien zum Massenwahn laut, sondern bereits in thematischer Hinsicht in der Romantrilogie *Die Schlafwandler*. Dort dann als integraler Bestandteil dreier Romanwelten und ihrer Figuren, die durch das Wilhelminische Zeitalter ‚schlafwandeln‘ (1886–1918) und nach einer neuen, haltgebenden Ordnung suchen, die sich im Entstehungszeitraum des Romanwerks, also Ende der 1920er und zu Beginn der 1930er Jahre, schon als eine sehr dunkle Zukunft am Horizont abzuzeichnen beginnt.²

Während Brochs massenwahntheoretische Studien vor allem eine Analyse des Nationalsozialismus darstellen, versteht sich die etwa zehn Jahre zuvor entstandene Romantrilogie *Die Schlafwandler* als Rückblick auf eine Epoche, in welcher die

1 Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützelers herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

2 In seinen massenwahntheoretischen Studien geht Hermann Broch auf die Sehnsucht der Masse nach einer Führergestalt ein. Er unterscheidet zwei Grundtypen: den religiösen Heilsbringer und den dämonischen Demagogen (KW 12, 27). Literarisch geht er diesen Führergestalten im Roman *Die Verzauberung* nach, der drei Jahre nach den *Schlafwandlern* entsteht und in dem eine Dorfgemeinschaft in die Fänge des gefährlichen Heilsversprechers Marius Ratti gerät.

materiale Erfolgsanbetung Fahrt aufnimmt. Industrialisierungsprozesse spielen zwar keine explizite Rolle im Romangeschehen, bilden aber den diskursiven Rahmen für Brochs ‚oberflächliches Tatsachenmaterial‘, das in der Romantrilogie als ein komplexes Gefüge des Taktiles sichtbar wird.³ Die ‚Verehrung des Materiellen‘ wird in den drei Romanjahren 1888, 1903 und 1918 über Momente der Berührung erzählt, um schließlich in einer Materialschlacht, nämlich dem Ersten Weltkrieg, zu münden. Die Vorstellung und die Sehnsucht nach einer friedvollen Berührung, wie sie in Ansätzen noch im *Pasenow*-Roman aufscheinen – man denke etwa an die Dreiecksbeziehung von Joachim, Elisabeth und Bertrand – wandeln sich zunehmend in destruktive Tastszenarien, die ein gestörtes Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt, Mensch und Ding offenbaren. Die von den Arbeitswissenschaften Ende des 19. Jahrhunderts angestrebte perfekte taktile Verschaltung von Mensch und Maschine – dazu später ausführlicher – wird in der Konstellation von Soldat und Waffe schließlich *ad absurdum* geführt und zeigt sich am Maurer Gödicke oder an Leutnant Jarezki in ihrer buchstäblich zersprengenden Kraft.

1 (Un-)Frieden schreiben

Im Folgenden wird es darum gehen, den im Titel angekündigten (Un-)Frieden in Hermann Brochs Romantrilogie *Die Schlafwandler* nachzuzeichnen, dessen Ambivalenz einer Poetik Kontur verleiht, die Wahrnehmungsformen und Darstellungsweisen (un-)friedvoller Kontakte auslotet. Überlegungen dieser Art berühren den Gegenstand der sogenannten Friedensliteratur, die als Genre kontrovers diskutiert wird, da sie stets um die Frage kreist, wann ein literarischer Text überhaupt zu Friedensliteratur wird. Der Literaturwissenschaftler Messan Tossa argumentiert im ersten großen Analysekapitel seiner Studie *Friedensdiskurse in der neueren deutschsprachigen Literatur*, dass Frieden und Krieg, und damit auch Friedensliteratur und Kriegsliteratur, demselben thematischen Feld angehören, da – wie es an späterer Stelle heißt – „alle Darstellungen des Friedens wesentlich auf Kriegsbilder zurückgreifen“ (2018, 93), was Tossa exemplarisch an Erich Maria Remarques An-

3 Dieses komplexe Gefüge des Taktiles adressiere ich in meiner 2021 erschienenen Dissertation als eine Poetik des abtastenden Umschreibens (Doutch 2021). Angestoßen durch das aktuelle Forschungsinteresse an materiellen Kulturen und Dingsprachen untersuche ich in den *Schlafwandlern* Erzählweisen, die die medialen und materiellen Bedingungen des Schreibens als ein Tasten reflektieren und damit als Teil eines Diskursgefüges sichtbar werden, welches das Taktile nach 1900 neu zu bestimmen sucht. Die dort untersuchten Berührungsdiskurse und -szenen werden allerdings ohne Bezug auf die Thematik des Friedens diskutiert, die im vorliegenden Aufsatz im Mittelpunkt der Analyse steht.

tikriegsroman *Im Westen nichts Neues* (1928) und seiner Rhetorik des Friedens untersucht (Tossa 2018, 111).

Anders aber als in Remarques Werk stehen in Brochs Romantrilogie nun gerade nicht die Schlachtfelder des Ersten Weltkriegs im Fokus, und selbst im dritten Romanteil verlässt man gewissermaßen direkt nach den ersten dreieinhalb Seiten mit Huguenuau den Schützengraben. Der Zeitpunkt der Romanentstehung der *Schlafwandler* deckt sich zwar mit dem von Remarques Antikriegsroman, aber die ‚Materialschlachten‘, die in den *Schlafwandlern* ausgefochten werden, sind doch um einiges komplexer und entfalten durch die Lektüre des *Zerfall der Werte*-Essays im dritten Romanteil retrospektiv noch eine ganz andere, viel größere historische Wirkungskraft. Im Zuge der folgenden Erörterungen erscheint es daher sinnvoll, nicht automatisch den Krieg als Gegenfolie zum Frieden zu diskutieren, sondern die gemäßigte Formulierung des Unfriedens zu wählen, der einen „Zustand der Uneinigkeit“ beschreibt, „der durch ständige Unstimmigkeiten, Zerwürfnisse hervorge-rufen wird“ (DWDS 2022).

In den *Schlafwandlern* werden ja gewissermaßen auf drei Zeitebenen Zustände der Unstimmigkeit und Zerwürfnisse verhandelt, die weiter unten im Analyseteil noch ausführlicher zur Sprache kommen werden: Erstens und ganz offensichtlich zum Zeitpunkt der Romanentstehung, also nach dem Ersten und vor dem Zweiten Weltkrieg, zweitens zur Zeit der Romanhandlung, also dem Wilhelminischen Zeitalter, und drittens in dem Zeitraum, der im *Zerfall der Werte*-Essay aufgerufen wird, in dem schließlich ein allmählicher Kulturzerfall des westlichen Abendlandes seit Ende des Mittelalters beobachtet wird, an dem sich der durch Gott vermittelte Zentralwert langsam auflöst.

Bei Betrachtung dieser drei Zerfallszeiträume wird ersichtlich, dass Kämpfe nicht immer gleich mit Waffen, mit Kriegsmaschinerie ausgefochten werden. Bemerkenswert ist nun, wie in diesen drei Zerfallszeiträumen unterschiedliche Zustände von Uneinigkeit, Unstimmigkeit und Zerwürfnis Form gewinnen. Über Momente des Taktilen, der Berührung sind diese miteinander verwoben und sollen, so wird hier argumentiert, über die ‚friedvolle Schreibtat‘ überwunden werden: In diesen drei Zeiträumen möchte ich im Folgenden also Berührungsmomenten nachgehen, die zum Dreh- und Angelpunkt einer Poetik des (Un-)Friedens werden, die erst einmal entgegen des im *Zerfall der Werte*-Essay dargelegten Verständnisses der Tat als Verachtung des Wortes (KW 1, 537) gerade den Schreibprozess als Tat, als Berührung sichtbar werden lässt – über das Schreibwerkzeug in der Hand stets mit der (Um-)Welt verbunden.

2 Vermessung der Berührung oder der große Traum vom Weltfrieden

Die perfekte Verschaltung von Mensch und Maschine wird Ende des 19. Jahrhunderts in den Arbeitswissenschaften vor allem über die Berührung gedacht und hergestellt. Den Grundstein hierzu legen etwa die Studien des Göttinger Physiologen und Anatomen Ernst Heinrich Weber, der um 1850 das Zusammenwirken von Hand und Instrument in Experimenten einer (Ver-)Messbarkeit zuführt, die die Druckintensität zum Kriterium eines unmittelbaren Tasteindrucks erhebt:

Wenn man das Stäbchen an der Oberfläche des Tisches unbeweglich befestigt, indem man es anleimt, oder daselbst fest einklemmt, so fällt die zweite Empfindung, die wir am unteren Ende des Stäbchens zu haben glaubten, sogleich weg und es bleibt nur die Empfindung übrig, die wir da zu haben glaubten, wo das Stäbchen unsere Finger berührt. Könnten wir das Stäbchen unbeweglich an unsere Finger befestigen, während das untere Ende am Tische beweglich bliebe, so würde die Empfindung an der Oberfläche des Fingers wegfallen, und wir würden nur den Druck da zu empfinden glauben, wo das untere Ende des Stäbchens den Tisch berührt. (Weber 1846, 483–484)

Das taktile Zusammenspiel von Hand und Instrument, hier in Webers Experiment als verfremdete Schreibszene einer Vermessung zugeführt, die das Phänomen des Ferntastens untersucht,⁴ wird in der von Frederick Winslow Taylor und Frank Bunker Gilbreth in den USA Ende des 19. Jahrhunderts begründeten Arbeitswissenschaft einem Optimierungsgedanken unterstellt, der eben jene perfekte Verschaltung in der Berührung anstrebt: Wie der Maurer den Ziegelstein zu umfassen hat, um so viel Kraft und Zeitaufwand wie möglich einzusparen, untersucht der ehemalige Maurerlehrling Frank Bunker Gilbreth in seiner 1909 erschienenen Studie *Bricklaying System*. Mittels eines fotografischen Vergleichs, der den perfekten Handgriff dem falschen gegenüberstellt, versteht sich diese Untersuchung auch als Anleitung für den besten Maurer.

Die arbeitswissenschaftliche Berührung gehorcht dem Primat wirtschaftlicher Effizienz, die Hermann Broch als Sohn des Textilunternehmers Joseph Broch und dessen Frau Johanna nur zu gut kennt. Als ältester Sohn dazu bestimmt, die vä-

⁴ Entgegen der herkömmlichen Auffassung, dass der *Fernsinn* ‚Sehen‘ dem *Nahsinn* ‚Tasten‘ gegenübersteht, möchte Weber mit seinen Experimenten zum Ferntasten deutlich machen, dass auch unempfindliche Körperteile wie Haare und Zähne oder eben der Stock „wie Sonden eine ihnen mitgeteilte Bewegung oder einen Druck bis zu den empfindlichen Teilen in der Haut fortleiten können“ (Weber 1846, 483).

terliche Textilfabrik in Teesdorf zu übernehmen,⁵ bricht Hermann Broch nach seinem Studium der Textiltechnologie an der Oberen Spinn- und Webeschule im elsässischen Mülhausen im Herbst 1907 zu einer zweimonatigen Geschäftsreise in die USA auf, um die Baumwollproduktion in den Südstaaten kennenzulernen.

Auch wenn es keine Belege dafür gibt, dass Broch mit den Studien des Maurers Gilbreth vertraut war, so bewegt er sich auf seiner Geschäftsreise in den USA natürlich in einem höchst industrialisierten Kontext, der durch die Optimierung wirtschaftlicher Arbeitsprozesse geprägt ist. Über das Primat der Wirtschaft wird Broch viel später in seinen massenwahntheoretischen Studien abfällig schreiben:

Das Gehirn des modernen Menschen ist ökonomisch verseucht. Die Gesetze der Wirtschaft sind für ihn oberstes moralisches Gebot, d.h. er benützt seinen freien Willen, um ihn den Wirtschaftsanforderungen unterzuordnen und diesen kosmologische Schicksalsgeltung zu sichern, denn anders würde er nicht moralisch handeln. Kurzum, es ist genau die gleiche Haltung, die der Gottesgläubige gegenüber den Geboten seiner Religion einzunehmen hat: er hält die Gebote für absolut unentrinnbar, und er befolgt sie mit Hilfe seiner freien, moralischen Willensentscheidung, auf daß ihre unentrinnbare Absolutheitsgeltung lückenlos bleibe [...]. (KW 12, 536–537)

Die Absolutheit des wirtschaftlichen Systems führt zu einer sozialen Ungleichheit, von der eine globale Kriegsgefahr ausgeht und deren Verhinderung Broch zumindest im Programm des Sozialismus angelegt sieht:

Insbesondere in einer Welt, in der es reiche und arme Staaten und daneben koloniebesitzende und kolonisierte Völker gibt, außerdem aber diese Struktur auch noch durch die Kluft zwischen ausbeutenden und ausgebeuteten Klassen horizontal zerschnitten ist, so daß allenthalben, wird nicht halbwegs Gerechtigkeit hergestellt, neue Kriegsursachen bereits im Aufkeimen begriffen sind, scheint das sozialistische Rezept mehr als jedes andere imstande zu sein, ein generelles Ordnungsprinzip in die unentwirrbare Welt-Unordnung zu bringen, um eben hiedurch eine Gewähr für Frieden und Humanität zu werden. (KW 12, 533–534)

Da „der große Traum vom Weltfrieden und von der Welthumanität“ jedoch realpolitisch lediglich „am Ende des russischen Imperialismus steht“ und damit „die Angelegenheit von Schwärmern [ist], und die Leiter der russischen Politik [...] alles andere als Schwärmer [sind]“, „geht [es] also fürs erste ausschließlich um die Eringung imperialistischer Machtpositionen“ (KW 12, 534–535).

So schön der Traum vom Weltfrieden auch sein mag, umso schwieriger erscheint dessen Verwirklichung vor dem Hintergrund der ausgemachten industri-

⁵ Hermann Broch konnte sich bekanntlich nie richtig mit einer Karriere als Textilfabrikant anfreunden. 1927 verkaufte er die Textilfabrik gegen den Willen seines Vaters und begann im selben Jahr mit der ersten Fassung der *Schlafwandler*.

ellen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Konfliktherde, die in ihrer globalen Verflochtenheit eine Komplexität produzieren, die sich nur schwer durchdringen und abbilden lässt. An dieser Stelle kommt der Roman ins Spiel, der – so soll die folgende Analyse zeigen – zum Ort wird, an dem der (Un-)Frieden in seiner Ambivalenz zur Darstellung kommt. Aber nicht, indem Letztere aufgelöst wird. Vielmehr wird die Ambivalenz in einer Kippfigur gehalten, indem in den Berührungsszenarien in den *Schlafwandlern* fried- und unfriedvolle Berührung zusammenlaufen.

3 (Un-)Frieden durch Berührung in *Die Schlafwandler*

Wie bereits zu Beginn beschrieben, lesen sich *Die Schlafwandler* nicht als ein Antikriegsroman im klassischen Sinne – wie beispielsweise Remarques Roman *Im Westen nichts Neues* –, sondern es wird ein ‚unstimmiger‘, konfliktbeladener Umgang mit Welt inszeniert, der zwar auf den Ersten Weltkrieg zuläuft, aber in einem viel allgemeineren Sinne das Zusammenspiel von Menschen untereinander und auch mit ihrer materiellen Umwelt, mit den Dingen, als (un-)friedvolle Berührungsszenarien adressiert. Diese Berührungsszenarien gilt es nun näher in den Blick zu nehmen, um sie in einem zweiten Schritt auch in den historischen Kontext der Romanentstehung, also in die 1920er und 1930er Jahre, einzubetten. Ziel soll sein, die literarische Vermessung der Berührung im Roman als eine Poetik des (Un-)Friedens produktiv zu machen, die auch Bezüge zum Diskurs des Stummfilms aufzeigt.⁶

⁶ Der vorliegenden Argumentation erscheint es lohnend, Brochs literarische Vermessung der Berührung mit dem Stummfilmdiskurs zusammenzubringen. Denn mit Brochs Überlegungen zur Stummheit ist weniger eine allgemeine Sprachskepsis umschrieben, wie sie etwa in Hugo von Hofmannsthal's *Chandos-Brief* zum Ausdruck kommt. Vielmehr diagnostiziert Broch seit der Renaissance eine „Stummheit der äußeren Tat“ (KW 10/1, 176), die im Zuge des sogenannten Wertezwangs zu einer Stummheit untereinander, einer Stummheit zwischen den einzelnen Wertgebieten geführt hat und die in der Logik der hier vorgebrachten These vor allem über Momente der (un-)friedvollen Berührung Form gewinnt. Im Vortrag *Geist und Zeitgeist* von 1934 steuert „die Stummheit der äußeren Tat“ (KW 10/1, 176) bereits ganz deutlich auf den Zweiten Weltkrieg zu: „[D]as Wissen um die Unmöglichkeit einer Verständigung ist zu groß, jeder weiß, daß der andere eine andere Sprache spricht, daß der andere innerhalb eines anderen Wertsystems lebt, daß jedes Volk in seinem eigenen Wertsystem gefangen liegt, ja, nicht nur jedes Volk, jeder Berufsstand, daß der Kaufmann den Militär nicht überzeugen kann, der Militär nicht den Kaufmann, der Ingenieur nicht den Arbeiter, und sie verstehen einander nur so weit, als jeder dem anderen das Recht zugesteht, seine Machtmittel rücksichtslos zu gebrauchen, sein eigenes Wertsystem rücksichtslos zur Geltung

3.1 (Un-)Frieden durch Berührung in 1888 • *Pasenow oder die Romantik*

Auf den ersten zweieinhalb Seiten des ersten Romanteils werden die Leser:innen Zeug:innen eines grotesk-komischen Beschreibungsspiels: Der geschäftige Gang des siebzig Jahre alten Herrn von Pasenow, Vater des Hauptprotagonisten Joachim von Pasenow, durch Berlins Straßen wird von einer Erzählerstimme „mit liebevollem Hass zergliedert“ (KW 1, 13). Die Leser:innen beobachten eine „Fortbewegungsart“ (KW 1, 12), die in slapstickhafter Manier zum Besten gegeben wird, denn im Heranzoomen gehen plötzlich „Beine und Stock nebeneinander“ (KW 1, 12). Der Stock erhält ein Eigenleben, das an die berühmte ‚Tücke des Objekts‘ erinnert, die vor allem als Mittel im filmischen Slapstick zum Einsatz kommt, der laut der Definition Hans Jürgen Wulffs „auf einer radikalen Desintegration von Mensch und Umwelt [beruht], in deren Verlauf gerade die dingliche Umwelt ein erstaunliches Eigenleben bekommt“ (Wulff 2022).⁷ Eine der wohl berühmtesten Slapstick-Figuren aus der Stummfilm-Ära ist natürlich Charlie Chaplins Tramp, die in dem gleichnamigen Film von 1915 das (Kino-)Licht der Welt erblickt und, mag es Zufall sein oder nicht, gleich in der ersten Szene mit ihrer zu weiten Pluderhose, der Melone auf dem Kopf und dem Stock in der Hand ebenfalls eine Straße entlangläuft. Im Schlendergang spaziert der Tramp eine staubige Landstraße hinunter und zeigt sich von den vorbeifahrenden Autos derart überrascht und überrumpelt, dass er gleich in seiner wohlbekannten übertriebenen Eigenart stolpert und hinfällt.

Während im Stummfilm das visuelle Moment überwiegt und das vor allem taktile Moment der „Desintegration von Mensch und Umwelt“ nicht sofort in den Blick fällt, wird es in der Eingangssequenz des *Pasenow*-Romans dann offensichtlich, wenn über den Zoom-Effekt der Spazierstock sich zunehmend von seinem Halter emanzipiert und damit aus seinem Funktionszusammenhang herausgelöst wird: „so gehen Beine und Stock nebeneinander“ (KW 1, 12). Auf den ersten zweieinhalb Seiten wird der Zustand des Zerwürfnisses zwischen Mensch und Ding als

zu bringen, jeden Vertrag zu brechen, wenn es gilt, den Gegner zu überrennen und niederzuzwingen. [...] Zwischen Mensch und Mensch, zwischen Menschengruppe und Menschengruppe herrscht die Stummheit, und es ist die Stummheit des Mordes.“ (KW 9/2, 177–178).

⁷ Worauf Wulff jedoch nicht verweist, ist, dass die ‚Tücke des Objekts‘ ihren Ursprung nicht etwa im Film hat, sondern in der Literatur: Die Rede ist von dem 1878 in zwei Bänden erschienenen Roman *Auch Einer* von Friedrich Theodor Vischer, in dem der Protagonist A. E. sich im permanenten Kampf mit seiner materiellen Umwelt und den alltäglichen Gegenständen befindet; vgl. Steiner (2018, 248–256). Hermann Broch war ein leidenschaftlicher Filmkenner, obgleich er die Kinosituation als ein Massenphänomen durchaus kritisch sah. Zu Broch und dem Medium Film vgl. etwa Heizmann (2009, 75–92) oder Liebrand (2009, 93–115).

„unstimmiger Kontakt“ inszeniert, der über den Stock hergestellt wird, der sich gewissermaßen an bzw. von der dinglichen Umwelt (ab-)stößt.

Im Stock laufen friedvolle und unfriedvolle Berührung zusammen, da der Stock zugleich Gehhilfe und Waffe ist: Die Fortbewegung des Spaziergängers mit dem Stock wird im Nachschauen zunehmend von der körperlichen Äußerlichkeit des Siebzigjährigen abgelöst und zu eben jener „Gangart“ (KW 1, 12) abstrahiert, die „mit liebevollem Hass zergliedert“ (KW 1, 13) wird, da „ein vom Hass verblendeter junger Mensch zurückeilen möchte, um dem, der so geht, einen Stock zwischen die Beine zu stecken, ihn irgendwie zu Fall zu bringen, ihm die Beine zu brechen, solche Gangart für immer zu vernichten“ (KW 1, 12). Der Drang eines gewaltsamen Interventions, das notwendig berühren muss, materialisiert sich dabei in dem Stock, der in der Hand zu einer Vernichtungswaffe des ‚Fort-Schritts‘ wird. Am Ende dieser eigentümlichen Ganganalyse produziert der Stock schließlich gemeinsam mit den Beinen ein abstraktes, „ein geradliniges Zickzackgehen“ (KW 1, 13), das – Ernst Heinrich Webers obiges Experiment mit Hand und Stäbchen ins Gedächtnis rufend – noch eine andere Assoziation weckt: Die geradlinige Zickzacklinie als potentielle Schrift, die Schreibbewegung als taktiles Zusammenwirken von Stift und Hand, das, so könnte man sagen, im Laufe des Romans die (un-)friedvollen Berührungen zwischen Mensch und Ding, Mensch und Mensch stets aufs Neue vermessen muss.

Gleich am Anfang der Romantrilogie wird ein ‚Kampfplatz‘ beschrieben, der ein friedvolles In-der-Welt-Sein im Jahr 1888 auf grotesk-humorvolle Weise in Frage stellt. Die gestörte Kommunikation zwischen Mensch und Umwelt wird ausgehend von dieser initialen Berührungsszene auch im weiteren Verlauf des *Pasenow*-Romans auf verschiedenen Ebenen durchgespielt und thematisiert: Familienbande, Sammlungen, Brief- und Liebesverkehre werden als Netzwerke von Zerwürfnissen präsentiert, die sich als taktile Unstimmigkeiten beschreiben lassen.⁸

3.2 (Un-)Frieden durch Berührung in 1903 • *Esch oder die Anarchie*

Fällt das Sich-Stoßen im *Pasenow*-Roman im Modus der ‚romantischen Rückschau‘ noch relativ seicht aus, unterliegt im *Esch*-Roman die „Desintegration von Mensch und Umwelt“ (Wulff 2022) der im Titel auftauchenden Anarchie, die „keine Ordnung in der Welt“ (KW 1, 243) mehr erkennen lässt – zumindest für den gescheiterten Buchhalter August Esch, der zu Beginn der Erzählung seinen Job in Köln verliert

⁸ Aus Platzgründen kann ich in diesem Aufsatz auf die einzelnen Berührungsszenen im *Pasenow*-Roman und in den beiden anderen Romanteilen nicht weiter eingehen; vgl. hierzu Doutch (2021).

und anschließend frustriert „das Rheinufer entlang zur Stadt ging“ (KW 1, 183). Der Verlust der beruflichen Ordnung wird zum Dreh- und Angelpunkt einer verzweifelten Suche, die nicht mehr in einer Pasenow'schen Ohnmacht verharret, sondern von einer neuen, erlösenden Ordnung träumt.

Der „große Traum vom Weltfrieden und von der Welthumanität“ (KW 12, 434) ist in Anbetracht des wirtschaftlichen Primats jedoch in weite Ferne gerückt. Als pervertierte Version eines erfolgreichen Geschäftsmanns taucht Esch u. a. als Teil eines Konsortiums auf, das Damenringkämpfe in Köln organisiert. So archaisch der Ringkampf als Berührungsszenario auch anmutet, die Welt, durch die Esch sich im Jahr 1903 bewegt, ist von Zügen, Automobilen und Maschinen bevölkert. Erstaunlicherweise ist es gerade die in der Forschung als Traumsequenz diskutierte Reise Eschs nach Badenweiler zu Bertrand, in welcher die industriellen Errungenschaften des 19. Jahrhunderts Erwähnung finden und Bertrand von einer „Ordnung der Maschine“ (KW 1, 339) spricht: „Er [Bertrand, D.D.] drückte auf einen Taster und gab Befehle“ (KW 1, 339). Immer wieder wird das traumartige Gespräch zwischen Esch und Bertrand über das Reich der Erlösung von den ‚modernen Zeiten‘ eingeholt.

Zwei Jahre nach Fertigstellung der *Schlafwandler* beginnen 1934 die Dreharbeiten zu dem Film *Modern Times*, in dem Chaplin die Figur des Tramps wiederbelebt und in welchem die von den Arbeitswissenschaften angestrebte perfekte taktile Verschaltung von Mensch und Maschine *ad absurdum* geführt wird, eine Persiflage auf den Taylorismus. Bekannt geworden ist die Szene, in welcher der Tramp mit zwei weiteren Fabrikarbeitern am Fließband steht und Schrauben an Metallteilen festziehen muss. Irgendwann kann er mit der hohen Fließband- und Arbeitsgeschwindigkeit nicht mehr mithalten, wird über das Fließband in einen Schacht gezogen und Teil eines Zahnradtriebwerks – das sprichwörtlich gewordene Rädchen im Getriebe, als das auch Esch erscheint. Gerade vor dem Hintergrund der Weltwirtschaftskrise, die schließlich auch den historischen Kontext der Romanentstehung bildet, wird die von Bertrand beschworene Ordnung der Maschine 1903 zum Verhandlungsort menschlicher Werte und Bedürfnisse. Als Karikaturen einer dem Primat der Wirtschaft unterstellten Ordnung irren die Figuren durch die Romanwelt – und stoßen sich ebenfalls, um auf die (un-)friedvolle Berührung zurückzukommen, an ihrer Umwelt.

Wie schon zu Anfang des *Pasenow*-Romans steht auch am Beginn des *Esch*-Romans ein besonderer (Spazier-)Gang: Der über seine Entlassung erzürnte August Esch stapft am Rheinufer entlang und trifft dabei auf den Gewerkschaftssekretär Martin Geyring, der sich aufgrund eines verkürzten Beines mit Krücken fortbewegen muss. Es wird kaum Zufall sein, dass auch der zweite Romanteil mit einer Stock-Szene beginnt, in der zwei Krücken einen verkrüppelten Körper fortbewegen,

welcher, die verkürzte Fußspitze des verkürzten Beines gegen das Holz gepresst, sich in aller Eile zwischen den beiden Krücken einherschwang. [...] Esch wäre gerne seines Weges weitergeschritten, auf die Gefahr hin, mit den Krücken eines über den Schädel zu kriegen – verdient hätte er es ja, erschlagen zu werden –, aber er fühlte, daß es eine Gemeinheit wäre, den Krüppel nachlaufen zu lassen, und so blieb er stehen. (KW 1, 183)

Auch im *Esch*-Roman laufen im Stock als Gehhilfe *und* Waffe friedvolle und unfriedvolle Berührung zusammen. Allerdings ist die Grundstimmung im Vergleich zum Vorgängerroman aggressiver. Bereits das Aufeinandertreffen von Buchhalter und Gewerkschaftssekretär steckt ein wirtschaftliches Feld ab, auf dem im Laufe des Romangeschehens verschiedene Interessengemeinschaften in Erscheinung treten. Dabei antizipieren der missgebildete Körper, die Krücken und der potenzielle Schlag auf den Schädel die zersprengende Kraft des Taktilen, wie sie sich zu Beginn des dritten Romanteils auf dem Schlachtfeld des Ersten Weltkrieges entfalten wird.

3.3 (Un-)Frieden durch Berührung in 1918 • *Huguenau oder die Sachlichkeit*

Aus dem Spazierstock wird die Krücke wird die Prothese: Während und nach dem Ersten Weltkrieg materialisiert sich die taktile Wiederaneignung von Welt in der Entwicklung und Massenproduktion von Ersatzgliedern.⁹ In der Figur des Leutnants Otto Jaretzki, der durch einen Gasangriff seinen Arm verliert und nach der Amputation mit einer Armprothese zu kämpfen hat, wird dieses taktile Wissen im dritten Romanteil explizit aufgerufen. Im Zuge der Resozialisierung verwundeter Soldaten wird die Prothesenforschung zum Verhandlungsort einer ‚Friedenssehnsucht‘, die sich ganz plakativ in der Umstellung von einer Kriegs- auf die sogenannte Friedenswirtschaft ausdrückt. Bemerkenswert dabei ist, dass die Prothese zunehmend aus dem Kriegskontext ‚befreit‘ und zum Dreh- und Angelpunkt einer immer schon per se defizitären Körperlichkeit wird, die es unter arbeitswissenschaftlichen Aspekten kontinuierlich zu optimieren gilt. So macht sich der Ingenieur Georg Schlesinger, der ab 1915 technischer Leiter der *Prüfstelle für Ersatzglieder* ist und gemeinsam mit dem Chirurgen Ferdinand Sauerbruch Arm- und Beinprothesen

⁹ In meiner Dissertation zeige ich, dass diese taktile Bewegung eine hin zum unmittelbareren Kontakt ist, indem etwa die Forschung eines David Katz' zur sogenannten *sensiblen Prothese* ein taktiles Wunschscenario imaginiert, dass das künstliche Gliedmaß eben nicht mehr als Ersatz, sondern als *Erweiterung* des Körpers konstruiert; vgl. Doutch (2021).

entwickelt, für die Ausweitung der Prothesenforschung auf die allgemeinen Berufsfelder stark:

Die Untersuchungen der zweckmäßigsten Konstruktion von künstlichen Gliedern (Prothesen) führten von selbst auf das Problem, überhaupt rationell mit dem Menschen zu arbeiten; denn zweckmäßige Prothesen konstruieren bedeutet, Menschen mit schlechter Leistungsfähigkeit wieder bis zu einem gewissen Grade arbeitsverwendungsfähig zu machen. Nach Beendigung des Krieges entstand auch in Deutschland die Notwendigkeit, bei dem Übergang von der Kriegswirtschaft zur Friedenswirtschaft die Produktionsfähigkeit zu steigern und geeignete Methoden für die Ermittlung der Berufseignung und für die Berufsausbildung zu finden. (Schlesinger 1920, 104)

Dieses Zitat Schlesingers schließt an den arbeitswissenschaftlichen Diskurs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an und lässt die wirtschaftlichen Bestrebungen klar hervortreten, eine Arbeitsleistung derartig zu vermessen, dass sie in ihre Einzelschritte zerlegt werden kann, um sie anschließend wieder so zusammensetzen, dass die Leistungsfähigkeit gesteigert wird. Die Maurer-Studien von Gilbreth zeigen ebenso wie die Prothesenforschung, dass der industrielle Optimierungsgedanke vor allem über den *perfekt gestalteten Kontakt* zwischen Mensch und Maschine am Arbeitsplatz realisiert werden kann.

Diese taktile Verschaltung entfaltet mit Blick auf den *Zerfall der Werte*-Essay aber eine viel größere historische Wirkungskraft, indem die Bewegung hin zur Berührung als ein neuzeitliches Phänomen hervorgehoben wird, das sich im Übergang vom Mittelalter zur Renaissance abzuzeichnen beginnt. Im siebten Kapitel des Essays wird ein historischer Exkurs unternommen, der die Renaissance als diejenige Zeit apostrophiert, „in der mit dem Auseinanderfallen des mittelalterlichen Organons der Prozeß der fünf-hundertjährigen Wertauflösung eingeleitet und der Samen der Moderne gelegt wurde“ (KW 1, 533). Mit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaft in der Renaissance findet eine „Wendung zum unmittelbaren Objekt“ (KW 1, 537), „zur Sprache der Dinge“ (KW 1, 537) statt, die der *mittelbaren* christlichen Weltordnung im Mittelalter ein Ende setzt. Dabei taucht auf den knapp sieben Seiten das Wort ‚Unmittelbarkeit‘ gleich acht Mal auf.

Im Abschlussjahr der *Schlafwandler* 1932 hat Broch einen zu seinen Lebzeiten nie publizierten Essay verfasst: *Das Unmittelbare*. In ihm wird die neuzeitliche Unmittelbarkeit explizit mit einem taktilen Register ausgestattet, indem das „Außenwelterlebnis der Sinne“ (KW 10/1, 175) als eine „Verschmelzung“ (KW 10/1, 175) mit der Welt beschrieben wird, „die sonst bloss der ‚Tat‘ (im eigentlichen Sinne) zukommt, direkte geradezu haptische Berührung mit der Wirklichkeit.“¹⁰ Der

¹⁰ In der *Kommentierten Werkausgabe* findet sich an dieser Stelle ein Editionsfehler: Statt wie man im Typoskript korrekt liest – „haptische“ –, liest man hier „hektische Berührung“ (KW 10/1, 175); vgl.

Wertzerfallsprozess wird an eine Vorstellung von Unmittelbarkeit geknüpft, die als Form der Wahrnehmung direkt den Tastsinn adressiert. Auf diese Weise wird die scheinbar paradoxe Formulierung einer unmittelbaren Naturwissenschaft schlüssig: Während das Mittelalter nämlich aufgrund der in alle Bereiche hineinwirkenden kirchlichen respektive religiösen Strukturen nur einen *mittelbaren* Weltbezug generieren kann, setzt sich mit der Renaissance und dem Aufbrechen des christlichen Zentralwertes ein vor allem naturwissenschaftlicher Weltbezug durch, der Mensch und materielles Objekt in ein *unmittelbares* Verhältnis zueinander setzt und also wortwörtlich: in greifbare Nähe rückt.

4 Zwischen den Weltkriegen

Auch wenn die „Wendung zum unmittelbaren Objekt“ (KW 1, 537) deutlich negativ gezeichnet ist – schließlich ist von einem Wertzerfall die Rede –, so wird die „haptische Berührung mit der Wirklichkeit“ zu dem Ort, an dem ein fried- oder eben unfriedvoller Umgang mit der Welt sicht- und verhandelbar wird. Die Analyse ausgewählter Berührungsszenen aus den *Schlafwandlern* offenbart die Notwendigkeit der taktilen Verschaltung mit der Welt und die Ambivalenz, mit der diese das Leben in einer Gemeinschaft zum Guten oder zum Schlechten wenden kann. Um noch einmal die Parallele zu Chaplins filmischen Berührungsszenen herzustellen: „We think too much, and feel too little. More than machinery, we need humanity.“ Am Ende seines ersten richtigen Tonfilms *The Great Dictator* von 1940 hält Charlie Chaplin in der Rolle des Adenoid Hynkels eine berühmte Abschlussrede, in der er diktatorische Regime verurteilt und zu einem friedlichen Zusammenleben aller Menschen aufruft. In dem angeführten Zitat aus dieser Rede taucht die Ordnung der Maschine wieder auf, die vor allem wirtschaftlichen Interessen untersteht und in *Modern Times* für einige Verwirrung am Fließband sorgt. Die industrielle Entwicklung im Zuge einer Kriegswirtschaft verschränkt auf erschreckende Weise Effizienzsteigerung und Zerstörungsgewalt, wie die Leser:innen auch im dritten Romanteil der *Schlafwandler* erfahren dürfen. Die allmähliche Zerspaltung von Körperlichkeit, die mit der oberflächlichen Berührung im *Pasnow*-Roman startet und über das eindringende Tasten im *Esch*-Roman bis hin zum zersprengenden Eingriff im *Huguenau*-Roman einem zunehmend gestörten Verhältnis zwischen Menschen und Dingen Ausdruck verleiht, wird über Momente der

Broch, Hermann. *Das Unmittelbare*. Originaltyposkript, Hermann Broch Archive der Beinecke Rare Book & Manuscript Library. Box No. 56, Folder No. 1323. Typoskriptseite 11.

Berührung erzählt und auch im Schreiben selbst, im Text also, als ein prothetisches Versprechen auf eine neue Ganzheit reflektiert.

Was heißt das? Nicht nur inhaltlich, sondern auch formal präsentiert sich schließlich der dritte Romanteil, im Gegensatz zu den beiden Vorgängerromanen, als ein in 88 Teile zersprengter Textkörper. Die zergliederten und verstreuten Geschichten verhandeln damit nicht nur auf inhaltlicher, sondern auch auf formaler Ebene die Frage nach einer Ganzheit. Unterstellt man diese Frage einer prothetischen Logik, dann könnte man sagen, dass der *Huguenau*-Roman vor allem darum kreist, Unzusammenhängendes zu einer neuen Ganzheit zusammenfügen. Auch wenn der dritte Romanteil einen desolaten Zustand der Gesellschaft beschreibt, der im ‚eingestreuten‘ *Zerfall der Werte*-Essay durch den Verlust eines absoluten, wertstiftenden Zentrums begründet wird, so steht am Romanende ja bekanntlich die Hoffnung auf (Welt-)Frieden, die Broch später im amerikanischen Exil in der Rolle als Essayist in seinen massenwahntheoretischen Studien weiter umkreist. „[D]er große Traum vom Weltfrieden und von der Welthumanität“ (KW 12, 534) wird in den *Schlafwandlern* als eine *Friedenssehnsucht* greifbar, die sich schließlich in der Prothese als ein Versprechen auf eine ‚neue Ganzheit‘ materialisiert. Das prothetische Potential, Unzusammenhängendes zu einer neuen Ganzheit zusammenzufügen, kann sich aber in der Romantrilogie *noch nicht* in eine Wirklichkeit übersetzen.

Dieses Noch-nicht tritt bereits auf den ersten zweieinhalb Seiten als eine ambivalente Figur in Erscheinung, indem die taktile Verschaltung mit der Welt über den Stock hergestellt wird, welcher immer zugleich Mittel des Fortschritts und der Zerstörung sein kann. Charlie Chaplins Tramp gleich, der sich – freilich auf humorvolle Weise – permanent in einem „Zustand der Uneinigkeit“ (DWDS 2022) mit der Welt und ihren Dingen befindet, steht der alte Pasenow am ‚Romaneingang‘ stellvertretend für all die Romanfiguren, die – man denke etwa an Elisabeth Bad-densen, Hanna Wendling oder Otto Jaretzki – mit den Dingen und Menschen in der Welt in einem gestörten Verhältnis stehen. Die Diskrepanz zwischen Frieden und Unfrieden wird dabei nicht aufgelöst, sondern als ein Kippmoment inszeniert, dessen Ausgang in eine ungewisse Zukunft verlagert wird.

Literaturverzeichnis

- Broch, Hermann. *Kommentierte Werkausgabe in 13 Bänden*. Hg. Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Broch, Hermann. *Das Unmittelbare*. Originaltyposkript, Hermann Broch Archive der Beinecke Rare Book & Manuscript Library. Box No. 56, Folder No. 1323.
- Douch, Daniela. *Zum unmittelbaren Kontakt. Poetik des abtastenden Umschreibens in Hermann Brochs ‚Die Schlafwandler‘*. Berlin: Kadmos, 2021.
- Heizmann, Jürgen. „Massenmedium: Hermann Broch und der Film“. *Hermann Broch und die Künste*. Hg. Alice Stasková und Paul Michael Lützeler. Berlin und Boston: De Gruyter, 2009. 75–92.
- Liebrand, Claudia. „Brochs Drehbuch *Das Unbekannte X*: Eine filmhistorische Verortung“. *Hermann Broch und die Künste*. Hg. Alice Stasková und Paul Michael Lützeler. Berlin und Boston: De Gruyter, 2009. 93–115.
- Schlesinger, Georg. *Psychotechnik und Betriebswissenschaft*. Leipzig: S. Hirzel Verlag, 1920.
- Steiner, Uwe C. „Die Tücke des Objekts. Friedrich Theodor Vischers *Auch Einer* (1878)“. *Handbuch Literatur & Materielle Kultur*. Hg. Susanne Scholz und Ulrike Vedder. Berlin und Boston: De Gruyter, 2018. 248–256.
- Tossa, Messan. *Friedensdiskurse in der neueren deutschsprachigen Literatur. Am Beispiel von Erich Maria Remarque und Martin Auer*. Berlin: Peter Lang, 2018.
- „Unfrieden“. DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Hg. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. <https://www.dwds.de/wb/Unfrieden> (2. Dezember 2022).
- Weber, Ernst Heinrich. „Der Tastsinn und das Gemeingefühl“. *Handbuch der Physiologie mit Rücksicht auf physiologische Pathologie*. Band 3.2. Hg. Rudolph Wagner. Braunschweig: Vieweg, 1846. 481–588.
- Wulff, Hans Jürgen. *Tücke des Objekts*. Das Lexikon der Filmbegriffe. <https://filmlexikon.uni-kiel.de/doku.php/t:tuckedesobjekts-438> (2. Dezember 2022).

Filmverzeichnis

- Modern Times*. Reg. Charlie Chaplin. United Artists, 1936.
- The Great Dictator*. Reg. Charlie Chaplin. United Artists, 1940.
- The Tramp*. Reg. Charlie Chaplin. Essanay Studios, 1915.

Agnieszka Hudzik

Broch weiterlesen: Gemeinschaft in Literatur und Theorie

Den Ausgangspunkt dieses Aufsatzes bildet die Beobachtung, dass die Verteidigung der Demokratie oft mit der Aufwertung der Rolle von Gemeinschaften einhergeht. Ziel des Folgenden ist es, Brochs Gemeinschaftsverständnis zu rekonstruieren, das einen bedeutenden, jedoch bisher wenig beachteten Bestandteil seines demokratischen Denkens ausmacht. Mit Brochs Schaffen verbindet man den Begriff der Masse, der neben Kitsch oder dem Zerfall der Werte einen prominenten Platz in seiner Terminologie einnimmt. Doch wie stellt sich Broch Gemeinschaft vor? Welche Bedeutung schreibt er ihr zu? Besonders deutlich kommen diese Fragen in dem Roman *Der Tod des Vergil* zur Sprache. Broch schrieb ihn zum Großteil im Exil, in seine politischen Reflexionen sind die Erfahrungen mit der US-amerikanischen liberalen Demokratie und des Lebens in der Diaspora und den *Communities* eingeflossen. Deshalb werde ich dieses Werk im Folgenden im Kontext verschiedener Gemeinschaftstheorien lesen und dabei Brochs Beitrag zu den Debatten über Gemeinschaft näher betrachten.

Dazu möchte ich einige zerstreute Fäden der Broch-Forschung bündeln und diese weiterdenken. Revidiert werden soll hier eine These von Monika Ritzer, die im *Hermann-Broch-Handbuch* feststellt, dass „Brochs Ich-Modell eigentlich keine Handhabe zur Bildung eines positiven oder zumindest neutralen Begriffs von Gemeinschaft [bietet], wie er als Gegenbegriff zur Masse nötig wäre, wenn man von der Idee einer Menschheitsgemeinschaft absieht“ (Ritzer 2016, 442). In Anlehnung an die Studie *Das Reich der Demokratie* von Patrick Eiden-Offe (2011) setze ich die politische Lesart von Broch fort und werde den Roman *Der Tod des Vergil* als Plädoyer für Demokratie und für eine offene Gemeinschaft im posttraditionellen Sinne interpretieren. Die in diesem Roman literarisch entwickelte Gemeinschaftsidee hängt eng mit Brochs Beschäftigung mit den *Human Rights* in seinen *Politischen Schriften* zusammen, die Paul Michael Lützeler in seiner neuesten Monografie *Hermann Broch und die Menschenrechte* (2021) analysiert. Entsprechend werde ich die Überschneidungen zwischen dem Gemeinschafts- und dem Menschenrechtsdiskurs in Brochs Prosa weiterverfolgen.

Der vorliegende Beitrag besteht aus drei Teilen: Zunächst skizziere ich einen theoretischen Rahmen, der in einem Überblick über Gemeinschaftstheorien und deren immanente Medienreflexion neue Interpretationsperspektiven für die Literaturwissenschaft aufzeigen soll. Der zweite Teil widmet sich der Verortung Brochs in den zeitgenössischen Debatten über Fragen der Gemeinschaft. Zum Schluss folgt

ein *close reading* des Romans mit besonderem Fokus auf die Konzepte echter Gemeinschaft und Nicht-Gemeinschaft. Der Vergleich mit dekonstruktivistischen Ansätzen, vor allem demjenigen von Jean-Luc Nancy, soll die Aktualität und das politische Potenzial von Brochs Gemeinschaftsdenken verdeutlichen.

1 Gemeinschaftstheorien in Philosophie und Literaturwissenschaft

In den theoretischen Reflexionen des 20. Jahrhunderts über Fragen der Gemeinschaft lassen sich zwei Tendenzen beobachten: In den ersten Jahrzehnten kam es zu einer Intensivierung des Krisennarrativs, das Gemeinschaft für nicht mehr existent erklärte. Die zweite Entwicklung zeichnete sich in den 1980er Jahren ab; seitdem versucht man den Gemeinschaftsbegriff wiederzubeleben und ihn neu zu definieren. Im Folgenden möchte ich auf diese beiden Wendemomente in der Theorie eingehen und untersuchen, welche Resonanz sie in der Literaturwissenschaft hatten.

Wie Gerard Delanty in seinem Handbuch *Community* bemerkt, gilt das 19. Jahrhundert als die Epoche, die utopische, kommunistische oder anarchistische Gemeinschaftsprojekte hervorbrachte, während um die Jahrhundertwende immer häufiger der Schwund des gemeinschaftlichen Zusammenlebens beschworen wurde (Delanty 2004, 4–5). Das Thema des Verlustes hat den Gemeinschaftsdiskurs schon im ausgehenden 19. Jahrhundert dominiert. Soziologen der Zeit wie Ferdinand Tönnies und Max Weber weisen in ihren Schriften u. a. auf die Prozesse hin, die zur Atomisierung der Gesellschaft und zur Lockerung von zwischenmenschlichen Verbindungen beitrugen, wie etwa die Kommerzialisierung der Landwirtschaft, die Entwicklung der Großstädte, die Industrialisierung und Bürokratisierung sowie allgemein der fortschreitende Kapitalismus (Delanty 2004, 15; Rosa et al. 2010, 30–47). Diese Autoren verstehen Gemeinschaft als etwas Ursprüngliches und Natürliches, das den Menschen infolge der Modernisierung und Rationalisierung aller Lebensbereiche unwiederbringlich abhandengekommen sei und nur innerhalb von vorschriftlichen Kulturen auftreten könne. Weber beschreibt in *Wirtschaft und Gesellschaft* den Übergang von Gemeinschaft zu Gesellschaft als eine Fortschrittsgeschichte:¹

1 Mehr zum Weber'schen Gemeinschaftsbegriff und zu seinem Wandel in den unterschiedlichen Werkphasen Webers bei Giesing (2002).

Die Bürokratisierung ist *das* spezifische Mittel, [einverständliches] „Gemeinschaftshandeln“ in rational geordnetes „Gesellschaftshandeln“ zu überführen. [...] Denn unter sonst gleichen Chancen ist planvoll geordnetes und geleitetes „Gesellschaftshandeln“ jedem widerstrebenden „Massen“- oder auch „Gemeinschaftshandeln“ überlegen. (Weber 1980, 568–569)

Die Vorstellung von Gemeinschaft als Gegensatz zum modernen, fortschrittlichen und städtischen Leben hat eine lange Tradition, deren Wurzeln spätestens in der Aufklärung festzumachen sind, man denke nur an die Schriften von Jean-Jacques Rousseau. Diese Gegenüberstellung steht allerdings in Widerspruch zum Gemeinschaftsverständnis der Antike. Bei Aristoteles etwa gehört *koinōnía* (*koinonia*) zur Polis, hat einen urbanen Charakter und wird als Gegenteil von ländlichen sozialen Verhältnissen mit Stammescharakter aufgefasst. *Koinonia* steht für eine Form des menschlichen Zusammenhalts, die auf Nähe und direktem Kontakt basiert und ohne institutionelle Vermittlung auskommt. Die Bedeutung wandelte sich aber im Laufe der Zeit, sodass der Gemeinschaftsbegriff schließlich eine Kritik am Staat und seinen Institutionen in sich trug (Delanty 2004, 7).

Die zunehmende Institutionalisierung des modernen gesellschaftlichen Lebens verfestigte das nostalgische Narrativ über die Gemeinschaft als verlorenes Paradies. Man brachte dabei auch die Entstehung der neuen Medien wie Radio und Film in engen Zusammenhang mit dem Wandel der sozialen Strukturen, worauf z. B. Siegfried Kracauer und Walter Benjamin aufmerksam gemacht haben. Für beide war vor allem das sich rasch verbreitende Medium Film eine Projektionsfläche für erträumte gesellschaftliche Emanzipation und eine potenzielle Revolution. Das neue Medium beförderte ihrer Meinung nach die Bildung von Menschenmassen, die sie als soziologisches Phänomen gefährlich und zugleich faszinierend fanden. Insgesamt hatten sie ein ähnlich ambivalentes Verhältnis zum Massenmedium Film, dem sie einerseits die Manipulation des Publikums vorwarfen, ihm andererseits aber auch Emanzipationsmöglichkeiten und subversive Kraft zuschrieben. Der Film war ihrer Meinung nach eben auch imstande, die Massen zu mobilisieren und sie so idealerweise von Unterdrückungsmechanismen und Machtstrukturen zu befreien, die die bisherige Dominanz der Buchdruckkultur etabliert hatte. Er barg aber gleichzeitig die Gefahr einer politischen Vereinnahmung, wie beide Denker befürchteten. Günter Butzer nennt Benjamins und Kracauers medientheoretische Überlegungen einen „Traum-Diskurs der MedienRevolution, der die soziale Utopie ins Mediale“ überführe und „die neuerliche Illusion einer medialen Rettung“ (Butzer 2009, 168) geschaffen habe. Die Kritische Theorie, die den Film der Kulturindustrie zuordnete, revidierte später diesen utopischen Aspekt.²

2 Der Traum-Diskurs wird in der Forschungsliteratur manchmal als eine Geste der Verzweiflung interpretiert, siehe den Kommentar von Christoph Hesse im *Handbuch Medienwissenschaft*: „Der

Der Einfluss des Mediums Film auf das soziale Miteinander wurde in der Medienreflexion von Anfang an deutlich benannt. In seinem berühmten Essay *Kult der Zerstreuung* von 1926 schrieb Kracauer, das Phänomen der Zerstreuung kennzeichne sowohl das ästhetische Prinzip des Films als auch die Verfasstheit des modernen Menschen und den Zustand der Gesellschaft. Zerstreuung ist ihm zufolge „Abbild des unbeherrschten Durcheinanders unserer Welt“ (Kracauer 1977, 316), die u. a. infolge geschichtlicher Ereignisse wie dem des Ersten Weltkriegs und bahnbrechender Erfindungen im Bereich der Wissenschaft und Technik aus den Fugen geraten sei. Einer solchen ‚zerstreuten‘ Wirklichkeit kann man auch den Zerfall der Werte, den Verlust von Orientierungspunkten und den Zusammenbruch bisheriger Ordnungen und traditioneller Formen des sozialen Lebens zurechnen. Das sich gerade etablierende neue Medium Film mit seiner Technik der Collage schien prädestiniert dafür zu sein, diese Änderungen zu registrieren. Der Film, der mehrere Sinne beansprucht, ist, so Kracauer, wie ein „Gesamtkunstwerk der Effekte“ oder „ein optisches und akustisches Kaleidoskop, zu dem das körperhafte szenische Spiel sich gesellt: Pantomime, Ballett“ (Kracauer 1977, 312). Daher sollten die Kinos bzw. Lichtspielhäuser Kracauers Meinung nach „radikal auf eine Zerstreuung abzielen, die den Zerfall entblößt, nicht ihn verhüllt. Sie könnten es in Berlin, wo die Massen leben, die nur darum so leicht sich betäuben lassen, weil sie der Wahrheit nahe sind“ (Kracauer 1977, 317). Die Menschenmasse, die Kracauer hier erwähnt, ist Anfang des 20. Jahrhunderts das Thema der Stunde. Das großstädtische Kinopublikum bildet als Menge und wegen der zufälligen, temporären und losen Verbindungen zwischen den Menschen eine ganz andere Form einer sozialen Gruppierung als eine traditionelle Gemeinschaft.

Als solche kann man beispielsweise „die Gemeinschaft der Lauschenden“ (Benjamin 1980, 446) betrachten, die sich beim Zuhören einer mündlich erzählten Geschichte konstituiert und um deren allmählichen Schwund Benjamin in seinem Erzähler-Aufsatz von 1936 trauert. Benjamin reflektiert hier über die Möglichkeiten der Übersetzung von Oralität in Schriftlichkeit und sieht in dem russischen Schriftsteller Nikolai Lesskow einen Fortführer der Erzähltradition. Benjamins Dichotomie Mündlichkeit versus Schriftlichkeit impliziert,³ dass die Schriftkultur,

kämpferische Gestus, mit dem er [Benjamin] den Film vor dem Zugriff des Faschismus zu retten sucht, stellt sich im Nachhinein vielmehr als trotzig-zuversicht dar, welche die Verzweiflung über die reale geschichtliche Lage überspielen soll“ (Hesse 2014, 99). In diesem Zusammenhang verweist Hesse auf die aufschlussreiche Auseinandersetzung über den Film zwischen Adorno und Benjamin in ihrem Briefwechsel (Adorno und Benjamin 1994, 168–185, 384–385).

³ Diese Dichotomie wird z. B. von Rudolf Helmstetter inzwischen als „durchlässig“ angesehen: „[A]n einer entscheidenden Stelle macht er [Benjamin] seine Dichotomie durchlässig: ‚Wer einer Geschichte zuhört, der ist in der Gesellschaft des Erzählers; selbst wer liest, hat an dieser Gesellschaft

also auch die Literatur – mit wenigen Ausnahmen wie Lesskow –, zur Isolierung der Menschen beigetragen habe, destruktiv für den Gemeinschaftssinn sei und den Individualismus fördere.

Diese Idee übernahm ein paar Jahrzehnte später die kanadische Medientheorie. Ihr prominentester Vertreter Marshall McLuhan stellte die These auf, dass die Erfindung des Buchdrucks die abendländische Vorstellungskraft von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Ende des 19. Jahrhunderts dominiert habe, bis die ersten elektronischen Medien wie das Radio aufkamen. Diesen Zeitraum, in dem das gedruckte Buch das Leitmedium war, nennt McLuhan die Gutenberg-Galaxis. Der Buchdruck verfestigte seiner Meinung nach eine Einbahnkommunikation, die es ermöglicht habe, den Menschen die großen Erzählungen aufzudrängen und Nationalismen zu etablieren.⁴ Außerdem habe er zur Herausbildung des modernen, autonomen Subjekts beigetragen, das sich von der mythisch-magischen Denkweise und der tribalen Lebensform der früheren, auf Oralität basierenden Epochen emanzipiert oder diese unterdrückt und verdrängt habe.⁵ Erst mit der Erfindung des Fernsehens sieht McLuhan einen nächsten Wendepunkt in der Mediengeschichte und eine neue Möglichkeit des Aufbaus einer Gemeinschaft, die sich vor dem Fernsehapparat versammelt. Er spricht sogar von der Rückkehr zum Stammesleben und führte die bis heute im Kontext des Internets benutzte Metapher des Globalen Dorfs ein (McLuhan 1968), eine medienutopische Vision der Vernetzung von Menschen, die trotz ihrer weltweiten Zerstreuung in gemeinschaftlicher Vertrautheit miteinander verbunden sind.

Der McLuhan-Schüler und Medientheoretiker Walter Ong schreibt auch den elektronischen Medien eine integrierende Kraft zu und prägte den Begriff der

teil' (456) – durch die Schriftlichkeit hindurch also, im Medium der Lektüre; das heißt, auch der schriftliche Text vermag eine Art ‚Gesellschaft‘ zu stiften (die an die Stelle der verschwundenen ‚Gemeinschaft der Lauschenden‘ [446] tritt). Er räumt also die Möglichkeit der Übersetzung ein, die Möglichkeit, nicht nur die Stimme zu verschriftlichen, sondern auch die Schrift zu ‚überstimmen‘ – Schriftlichkeit und Buchdruck als solche schließen es nicht aus, an der Gesellschaft des Erzählers teilzuhaben“ (Helmstetter 2008, 302–303).

4 Diese These formuliert McLuhan in seinem Essay *Joyce, Mallarmé, and the Press* besonders deutlich: „Unexpectedly, print fostered nationalism and broke down international communication because publishers found that the vernacular audience was larger and more profitable“ (McLuhan 1995, 62).

5 Im Prolog zur *Gutenberg-Galaxis* beruft sich McLuhan auf Karl R. Poppers Studie *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (*The Open Society and Its Enemies*, 2020 [1945]), die sich – ihm zufolge – den Prozessen der Detribalisierung in der antiken Welt und der Retribalisierung in der modernen Welt widmet (McLuhan 1962, 7). Jana Mangold bezeichnet McLuhans Bezüge zu Popper als Tricksterrede, die ans Satirische grenzt. *Die Gutenberg-Galaxis* sei „ein Sammelsurium unterschiedlichster Versatzstücke aus unterschiedlichsten Wissensbereichen, und ist gerade nicht festzulegen auf eine (oder zwei) Position(en) oder gar Tradition(en), aus denen es sich speiste“ (Mangold 2018, 60).

„sekundären Oralität“ (Ong 2016, 2), den er in Bezug auf Telefon, Radio oder Fernseher verwendet und folgendermaßen definiert:

Diese neue Oralität besitzt eine überraschende Ähnlichkeit mit der alten, sowohl was die Mystik der Partizipation, als auch was ihre Förderung des Gemeinschaftssinnes, ihre Konzentration auf die Gegenwart und auf den Gebrauch von Formeln anbelangt [...]. Wie die primäre Oralität entwickelte sich auch die sekundäre aus einem starken Gruppensinn, denn die Konzentration auf ein gesprochenes Wort formt die Hörer zu einer Gruppe, einem wirklichen Publikum, wohingegen das Lesen eines geschriebenen oder gedruckten Textes die Individuen auf sich selbst zurückwirft. Aber die sekundäre Oralität schafft einen Sinn für unendlich größere Gruppen als diejenigen, die wir von der primären Oralität her kennen – McLuhans „globales Dorf“. Mehr noch: Vor der Entwicklung der Schrift waren orale Personen vor allem deswegen gruppenorientiert, weil sich ihnen keine greifbare Alternative eröffnet hatte. In unserer Zeit sekundärer Oralität sind wir auf selbstverständliche und programmatische Weise gruppenorientiert. Das Individuum bemerkt, dass sie oder er als Individuum einen sozialen Sinn entwickeln muss. (Ong 2016, 127–128)

In diesen Überlegungen kann man noch das Echo des Narrativs von Gemeinschaft in der Krise hören. Die audiovisuellen Medien können das Gemeinschaftsleben wiederherstellen, das früher die oralen Kulturen kennzeichnete. Es ist auffällig, dass sich die Reflexion über das gemeinschaftsstiftende Potenzial der neuen Medien bis in die 1970er Jahre vor allem in den USA und Kanada entwickelte. Dabei scheint der kanadischen medientheoretischen Schule ein besonderes Verständnis des Gemeinschaftsbegriffs zugrunde zu liegen, der positiv besetzt ist. *Community* steht für Nähe, Unmittelbarkeit und gegenseitige Unterstützung. Diese aufwertende Auffassung mag mit der Geschichte Nordamerikas zusammenhängen, wo während der Siedlungsprozesse die Kirchengemeinden eine wichtige Rolle spielten, die als autonome, sich selbst regierende Gemeinschaften fungierten. In Europa hingegen wurde das Gemeinschaftsverständnis durch die Erfahrungen von Totalitarismen und Nationalismen verzerrt und von der Blut-und-Boden-Ideologie vereinnahmt.

Seit den 1980er Jahren lässt sich vor allem in postmodernen Ansätzen und in Theorien des Kommunitarismus, Kosmopolitismus oder Transnationalismus eine Tendenz zur Wiederbelebung und Neudefinition des Gemeinschaftsbegriffs bemerken. Neue Denkimpulse für die Debatte über Gemeinschaft lieferten u. a. Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, Michel Maffesoli, Zygmunt Bauman und – etwas später – Roberto Esposito. Sie versuchen, das nostalgische Krisennarrativ kritisch zu befragen und Gemeinschaft als ein transnationales, antihierarchisches Phänomen neu zu denken. Ihnen zufolge muss Gemeinschaft keine homogene Einheit bilden, die man auf ein Wesen oder eine Essenz zurückführt, wie ein Produkt herstellt oder als Idee verwirklicht. Gemeinschaft wird hier vielmehr „*notwendig* und *konstitutiv* unvollständig und unvollendbar“ (Rosa et al. 2010, 167) oder als eine Art „negative Gemeinschaft“ (Waldenfels

2015, 69) gedacht. Die Idee der Gemeinschaft ist im posttraditionellen und antiesentialistischen Sinne also programmatisch offen, divers und unabgeschlossen.

Bataille etwa schwärmte von einer formlosen Gemeinschaft ohne hierarchische Verhältnisse.⁶ Daran knüpfte Nancy im Buch *Die undarstellbare Gemeinschaft* (1988 [Neuübers. 2018]) an, in dem er vom „Entwerken“ oder „Nicht-Bewerkstelligen“ (Nancy 1988, 5) der Gemeinschaft spricht, die für ihn weder Werk noch System noch organischer Körper noch Ergebnis einer sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Produktion ist, trotzdem aber gegenwärtig wird. Auf diesen Text antwortete Blanchot mit seinem Essay *Die uneingestehbare Gemeinschaft* (Blanchot 2007 [1983]), dessen ersten Teil er mit dem Titel „Die negative Gemeinschaft“ versah.⁷ Agamben prägte hingegen 1990 den Begriff der ‚kommenden Gemeinschaft‘ (Agamben 2003) als eine ewig aufgeschobene, im Werden befindliche Idee und reflektierte über die Zugehörigkeit als solche, ohne weitere Kriterien und ohne Anspruch auf eine fixierte, z.B. nationale oder religiöse Gruppenidentität. Er imaginierte eine Gemeinschaft von Individuen, die ihre Singularitäten bewahren, feste Identitätskonzepte jedoch ablehnen und allein durch ein voraussetzungsloses Zugehörigkeitsgefühl miteinander verbunden sind. Das Sich-zugehörig-Fühlen soll Agamben zufolge weder zu etwas auffordern noch etwas aufzwingen, sondern es soll eher, wie das mathematische Symbol ‚ \in ‘, einen Zustand beschreiben, in dem ein Element in der Menge ohne weitere Voraussetzungen oder Implikationen enthalten ist. Agamben zeichnet also die Vision einer utopischen Gemeinschaft jenseits traditioneller geografischer oder nationaler Bindungen und Unterdrückungsmechanismen.

Besonderes Interesse an der Gemeinschaft lässt sich auch bei Michel Maffesoli beobachten; eine Abhandlung von 1988 widmete er neuen Formen der Vergemeinschaftung, die er unter dem Begriff der „Neotribalität“ (Maffesoli 1988; Keller 2011, 251–262) subsumierte. Die neuen Stämme, so lautet seine Zeitdiagnose, würden in gewisser Hinsicht den ‚Naturvölkern‘ ähneln, sie hätten ebenfalls ihre Rituale, Symbole, Kultobjekte, Sitten und Bräuche, seien aber als Gruppierungen vorübergehend und instabil. Über die Zugehörigkeit würden emotionale Zustände oder geteilte ästhetische Erfahrungen und nicht etwa traditionelle Werte oder dieselbe Herkunft entscheiden, denn der Stamm in seiner postmodernen Version sei als eine „nicht-zweckrational organisierte, sondern eben *kultisch* fokussierte und stabili-

6 Zur Geschichte der von Bataille am Vorabend des Zweiten Weltkriegs begründeten Geheimgesellschaft *Acéphale* (ohne Haupt), einer führerlosen Gemeinschaft, siehe Bischof (2010). Mehr zum Begriff „formlos“ bei Bataille in seinem *Kritischen Wörterbuch* (2005, 44–46).

7 Zur Vervollständigung der Auseinandersetzung siehe Nancys kritische Relektüre von Blanchot fast dreißig Jahre nach der Veröffentlichung von dessen Essay in *Die verleugnete Gemeinschaft* (2017).

sierte soziale Aggregation“ (Hitzler et al. 2008, 12) zu verstehen. Maffesoli stellt fest, dass die Nomaden von heute freie Wahl bei der Entscheidung haben, welcher Gemeinschaft oder, im Plural, welchen Gemeinschaften sie temporär angehören möchten, und dass sie ihre Mitgliedschaft jederzeit kündigen können.

Von einer ähnlichen Beobachtung geht auch Zygmunt Bauman in seinen Essays aus. Die neuen Stammeskulturen zeichnen sich, wie er in *Ansichten der Postmoderne* bemerkt, durch Kurzlebigkeit, Inkohärenz und durch Momente einer „buchstäblich atemberaubende[n] Intensität“ (Bauman 1995, 20) aus. Allerdings warnt Bauman davor, dass diese leicht in Gewalt umschlagen könne: Die Neotribes sind gewaltanfällig und kämpfen etwa um öffentliche Aufmerksamkeit. Deshalb versucht Bauman dieser Tendenz den positiv besetzten, transnationalen Begriff einer planetarischen Gemeinschaft entgegenzusetzen, die globale soziale Ungleichheit berücksichtigt und sich am Wohlergehen der schwächsten Mitglieder misst.⁸

Eine ähnliche Perspektive wie Bauman nimmt auch William Corlett in seiner Studie *Community without Unity* (1989) ein. Corlett setzt sich mit Derridas Schriften auseinander und entwickelt ein Konzept der Politik der Differenz, in dem er Gemeinschaft nicht im Gegensatz zum Individuum sieht, sondern sich diese jenseits von Kategorien wie Einheit und Identität vorstellt.

Die dekonstruktivistische Wiederbelebung des Begriffs der Gemeinschaft beruht auf der Kritik an dessen traditionellem Verständnis und im Verweis auf die Begrenztheit der Vorstellungen von einem gemeinschaftlichen Wir. Die oben erwähnten Theoretiker versuchen, wie Roberto Esposito in seiner Abhandlung *Communitas* aus dem Jahr 2000 bemerkt, Gemeinschaft jenseits der „Dialektik von Ursprung und Vollendung, von Verlust und Wiederfindung, von Abspaltung und Rückkehr“ (Esposito 2004, 170) zu denken und polemisieren gegen identitäre Konzepte. Viele dieser Ansätze entwerfen ein offenes Wir ohne Exklusion. Diese post-traditionelle Auffassung von Gemeinschaft skizziert eine (post-)utopische Form des menschlichen Zusammenseins, sie drückt eine nie gestillte Sehnsucht aus, erscheint als unerreichbare Größe oder als etwas Abwesendes, das ausschließlich im Kommen, im Werden gedacht werden kann. So verstandene Gemeinschaft grenzt beinahe an die Sphäre des Absoluten oder des säkularisierten Sakralen, denn nur sie kann jene besondere Art von Zugehörigkeitserfahrung ermöglichen, die keine andere soziale Struktur erzeugt.

⁸ Zu Baumans Begriffen „Neotribes“ und „planetarische Gemeinschaft“ im Vergleich mit dem Konzept des „widerständigen Wir“ im Werk des irisch-mexikanischen Politikwissenschaftlers und Theoretikers John Holloway, der als Berater der Bewegung der Zapatistas in Mexiko berühmt ist, siehe Kastner (2008, 157–176).

Diese Erzählweise innerhalb des Gemeinschaftsdiskurses hat literarische Züge, erinnert sie doch an bekannte Figuren der Unerreichbarkeit oder Suspendierung des Sinns in der Prosa der Moderne, etwa an Kafkas *Schloss* (2008 [1922 entstanden und 1926 posthum veröffentlicht]) oder an seine Parabel *Vor dem Gesetz* in dem Roman *Der Proceß* (2002 [1925]). Es ist auffällig, dass das dekonstruktivistische Neudenken der Gemeinschaft in vertraute Erzählmuster mündet.

Seit dem Millenniumswechsel scheint der Gemeinschaftsbegriff wieder mehr ins Zentrum des öffentlichen Interesses zu rücken, er wird in den Debatten über Neoliberalismus, Globalisierung und die Entwicklung digitaler Technologien immer wieder aufgegriffen. Da er im Widerspruch zur „Verabsolutierung der Zweck-Mittel-Kategorie“ (Arendt 1979, 389) und der neoliberalen Axiologie steht, die Wendy Brown in *Undoing the Demos* (2015) mit Sozialdarwinismus, Individualismus, Egoismus und Erwerbsstreben verbindet, wird er häufig im Kontext der Kapitalismuskritik verwendet, nicht zuletzt von der Gegenwartskunst. Jens Kastner untersucht in seinem Essay *Transnationale Guerilla. Aktivismus, Kunst und die kommende Gemeinschaft* (2007) am Beispiel der Ausstellung *documenta 12* die Verflechtungen zwischen den aktuellen künstlerischen Herangehensweisen an das Thema Gemeinschaft und den theoretischen Ansätzen u. a. von Agamben, Bauman, Bourdieu und Holloway.

Die Wiederbelebung des Interesses an der Gemeinschaft findet auch in der Literaturwissenschaft Resonanz, was sich vor allem in der letzten Dekade beobachten lässt. Bedeutend sind in diesem Zusammenhang die Abhandlungen des im Februar 2021 verstorbenen Literaturwissenschaftlers Joseph Hillis Miller, z. B. *The Conflagration of Community* (2011) und *Communities in Fiction* (2014), in denen er, inspiriert von Nancy und Derrida, die anglophone Prosa des Viktorianischen Zeitalters und der Moderne unter dem Aspekt der Gemeinschaft untersucht. Seine Analysen umreißen ein Forschungsfeld, das weiterbearbeitet werden sollte: Es handelt sich um die Darstellung, die Entstehungsprozesse und die Konstruktion eines gemeinschaftlichen Wir in literarischen Texten und um die Frage, wie dort die traditionellen, essentialistischen Vorstellungen von Gemeinschaft kritisch hinterfragt werden. Dieser theoretische Zugriff ist innerhalb der englischen Philologie präsent und verbreitet, als Beispiel können die zahlreichen Arbeiten von Paula Martín Salván dienen. Die spanische Anglistin hat im Rahmen ihrer Forschungsprojekte an den Universitäten Cordoba und Granada zwei Sammelbände über das Gemeinschaftsverständnis in der englischsprachigen Prosa des 20. und 21. Jahrhunderts herausgegeben, die eine Traditionslinie kritischer Reflexion über das gemeinschaftliche Zusammenleben u. a. bei Conrad, Woolf, Joyce, Beckett, Atwood,

Greene und Coetzee entwerfen (Jiménez Heffernan et al. 2013; López et al. 2018).⁹ Martín-Salván verfasste auch für den Sammelband *Rethinking Community: Towards Transdisciplinary Community Research* einen Beitrag über das Umdenken von Gemeinschaft in der Literaturwissenschaft, der einen bedeutenden Trend signalisiert: Die jüngsten literaturwissenschaftlichen Publikationen lassen sich immer öfter von den Erkenntnissen der Gemeinschaftstheorien inspirieren, u. a. von den bereits erwähnten Denkern Agamben, Bauman, Blanchot, Derrida, Esposito oder Nancy, die Gemeinschaft auf posttraditionelle Weise auffassen (Martín-Salván 2019, 206–207).

Es ist lohnenswert, diese Interpretationsströmung – die dekonstruktivistische Lesart im Stil von J. Hillis Miller, die fokussiert, wie in literarischen Texten die traditionellen, essentialistischen Vorstellungen von Gemeinschaft kritisch hinterfragt werden – verstärkt auch auf die deutschsprachige Literatur anzuwenden, vor allem auf Texte von der frühen Nachkriegsprosa bis hin zur jüngsten interkulturellen Literatur; im deutschen Sprachraum ist Gemeinschaft, vor dem Hintergrund der von der NS-Zeit überschatteten Begriffsgeschichte, besonders deutlich mit ambivalenten Bedeutungen aufgeladen. Eine genauere Untersuchung, wie sich literarische Texte auf Deutsch mit dieser von totalitären Ideologien missbrauchten Kategorie auseinandersetzen, kann helfen, die Frage zu beantworten, was Literatur zu den Debatten über Gemeinschaft beigetragen und wie sie das Gemeinschaftsverständnis geprägt hat. In diesem Kontext scheinen die Werke von Hermann Broch, die nun näher betrachtet werden sollen, einen wichtigen Beitrag geleistet zu haben.

2 Broch im Kontext der Gemeinschaftstheorien seiner Zeit

Um Brochs Überlegungen zur Gemeinschaft in den geschichtlichen Kontext einordnen zu können, soll die diesbezügliche deutsche Denktradition näher beleuchtet werden. Es war Ferdinand Tönnies, der die Opposition Gesellschaft – Gemeinschaft in die damals gerade entstehenden Sozialwissenschaften einführte und diesem Thema 1887 eine Abhandlung widmete, die als das erste soziologische Grundlagenwerk eines deutschen Autors gilt. Gesellschaft versteht Tönnies als rational und mit Institutionen verbunden, Gemeinschaft fasst er hingegen als etwas Lokales, Lebendiges, Natürliches und Materielles auf, das übersichtlich, nah und physisch

⁹ Eine Fortsetzung bildet der Sammelband über Gemeinschaft in der Gegenwartsprosa, vgl. López et al. (2021).

berührbar ist und für das Häusliche, Vertraute und Ursprüngliche steht.¹⁰ Diese wertende Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft verbreitete sich – manchen Interpreten zufolge als völlig missverstandene Vereinfachung der komplexen Argumentation des Soziologen (Käsler 1991, 517–526) – in der breiten Öffentlichkeit, sie prägte die Tönnies-Rezeption und verlieh dem Autor, ungeachtet seines sozialdemokratischen Engagements, den Ruf eines „neoromantischen Konservativen“ (Delanty 2004, 33).¹¹ Man sah in ihm sogar einen Wegbereiter der NS-Ideologie, die einige von ihm verwendete Begriffe wie Gemeinschaft des Blutes und des Ortes übernahm.

Eine Antwort auf die Schrift von Tönnies verfasste Helmuth Plessner. In seiner 1924 erschienenen Abhandlung *Grenzen der Gemeinschaft* (2002) antizipiert er in gewisser Hinsicht, wohin eine allzu positive Auffassung und Überbetonung der Gemeinschaft führen kann, und polemisiert gegen den Begriff selbst. Gemeinschaft könne für den Menschen gefährlich sein, indem sie ihn auf eine Gruppe, auf eine einseitige Weltsicht beschränke. Die Gesellschaft hingegen biete dem Individuum die Möglichkeit zur Abgrenzung von seinem Umfeld, so Plessner, sie schaffe notwendige Strukturen, die die Pluralität begünstigten. Plessners Schrift wurde breit diskutiert (Eßbach et al. 2002) und löste eine Debatte aus, an der sich viele zeitgenössische Intellektuelle beteiligten. Der bereits erwähnte Kracauer schrieb einen Essay mit dem Titel *Philosophie der Gemeinschaft*, in dem er Plessners Buch viel Beachtung schenkte und sich gegen „Gemeinschaftsgier“ und rückständige „Gemeinschaftsfanatiker“ (Kracauer 2002, 269, 270) positionierte. In seinem Text geht er auch auf Karl Dunkmanns *Die Kritik der sozialen Vernunft* (1924) und Hans Pichlers *Zur Logik der Gemeinschaft* (1924) ein und stellt zum Schluss fest, dass die große Zahl an soziologischer Literatur zu diesem Thema bezeuge, „wie wesentlich die Kategorie der Gemeinschaft für das heutige Denken“ (Kracauer 2002, 362) sei.

An diesen Debatten hatte auch Hermann Broch teil.¹² Das Thema Gemeinschaft durchzieht sein gesamtes Werk. Zur Rekonstruktion seines komplexen Gemein-

10 Tönnies verknüpft das Gemeinschaftsleben auch mit Tradition, kulturellen Werten und Kunst, die er in seinem vom Klassizismus beeinflussten Verständnis in einen Zusammenhang mit Handwerk und Religion stellt. Kunstwerke entstehen seiner Ansicht nach im engen Umfeld der Gemeinschaft – in familienähnlichen Kunstwerkstätten aus früheren Epochen, in denen es zur produktiven Zusammenarbeit und Transmission von Wissen und Können kam: „[S]o knüpft wohl an einen Ahnen und Erfinder der Kunst die Genossenschaft als ein Klan sich an, der des gemeinsamen Erbes waltet“ (Tönnies 2019, 168).

11 Für Delanty war Tönnies ein glühender Sozialist („an ardent socialist“, Delanty 2004, 33). Er verlor seine Stellung als Professor, weil er die Streiks in Hamburg in den 1890er Jahren unterstützte.

12 Paul Michael Lützeler weist in seiner neuesten Studie auf einen weiteren theoretischen Hintergrund hin, auf die Verankerung Brochs in den Debatten über Personalismus, die im Kontext seines Gemeinschaftsdenkens nicht unbedeutend sind: „Die zentrale Figur der Personalismus-

schaftsverständnisses sind zunächst seine theoretischen und politischen Schriften sowie sein umfangreiches epistolarisches Werk heranzuziehen.

In einem Brief an Frank Thiess spekuliert Broch, wie Graham Bartram bemerkt, über „Kern einer neuen mythischen Individualität“ (Bartram 2016, 488), die „doch den Keim zu neuer Soziabilität in sich trägt“ (KW 13/1, 307–308).¹³ Diese Bemerkung eröffnet ein weites Feld der Interpretation, denn Broch scheint Ich und Wir nicht voneinander zu trennen, sondern zusammenzudenken und dadurch ein besonderes Subjektverständnis zu entwickeln, das für das Andere offen ist. Allerdings sind Brochs Überlegungen zur Gemeinschaft nicht systematisch und in seinem Werk zerstreut. Einiges lässt sich in seiner *Massenwahntheorie* (KW 12) finden, denn Broch setzt Gemeinschaft eben der Masse nicht entgegen, wie es viele seiner Zeitgenossen wie z. B. Paul Natorp taten.¹⁴ Obwohl man Brochs Gemeinschaftsverständnis dynamisch betrachten muss, da es sich im Laufe der Zeit änderte, lässt sich doch festhalten, dass er eher den Ansichten von Plessner nahestand. Wie dieser verstand Broch Gemeinschaft als ein ambivalentes Phänomen, das sowohl ‚Irrationalbereicherung‘ als auch ‚Rationalverarmung‘ mit sich bringt und das gefährlich sein kann, wenn das Gemeinschaftsgefühl in Massenwahn umschlägt. Lützelers erklärt Brochs Begrifflichkeiten folgendermaßen: Die Irrationalbereicherung, die das Individuum z. B. in einer Glaubensgemeinschaft erfahren kann, verbindet Broch mit einer „positiven Kulturentfaltung“ und die Rationalverarmung, die er mit dem Massenwahn – dem triebhaften, unethischen und unkontrollierten Verhalten von Menschenmassen – gleichsetzt, mit der „negativen Kulturzerstörung“ (Lützeler 2021, 85).

Strömung war in den 1920er und 1930er Jahren Emmanuel Mounier. Er hatte das *Manifeste au service du personalisme* (Mounier 1936) geschrieben und war – von 1932 bis zu seinem Tod 1950 – Herausgeber der Zeitschrift *Esprit*, die in der Zeit des Vichy-Regimes von 1941 bis 1944 verboten war. Die Personalisten rügten am Liberalismus und Kapitalismus die Überbetonung des Individualismus und die mangelnde Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft. An Kommunismus und Faschismus dagegen kritisierten sie die Geringschätzung des Einzelnen, den Kollektivismus und die Diktatur, die der Entfaltung der Person mit seinen [ihren] Freiheitsbestrebungen im Wege stehe“ (Lützeler 2021, 61). Lützeler betont, dass Broch selbst dieser Schule nicht angehörte, aber zu drei Vertretern des Personalismus eine gewisse Nähe empfand: zu Jacques Maritain, Martin Buber und Nikolai Berdjajew.

¹³ Hermann Brochs Werke werden nach der zwischen 1974 und 1981 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main erschienenen und von Paul Michael Lützeler herausgegebenen *Kommentierten Werkausgabe* zitiert; nachgewiesen mit Sigle KW, Bandnummer und Seitenzahl.

¹⁴ Natorp stellte etwa 1920 fest, dass die Masse „keinen Geist“ habe, während der „Geist der Gemeinschaft lebendig ist“ (Natorp 1920, 125, 41). Interessanterweise benutzt er den Begriff „die Menschengemeinschaft“ (Natorp 1920, 40, 81, 196, 240), der eine wichtige Rolle in Brochs Vokabular spielt und auf den ich im Weiteren eingehen werde.

Über die Ambivalenzen des gemeinschaftlichen Zusammenseins reflektiert Broch auch in seinen Romanen, in denen sich ein wichtiger Wandel seiner Auffassung von Gemeinschaft abzeichnet, vor allem, wenn man die Werke miteinander vergleicht, die vor der Emigration und während des Exils entstanden sind. In der Trilogie *Die Schlafwandler* (1930–1932, KW 1) wird etwa das Dasein im Kollektiv noch negativ konnotiert und, wie Monika Ritzer feststellt, „mit Regression, dem Verzicht auf Persönlichkeitsentfaltung“ (Ritzer 2016, 442) verbunden. Der Roman *Die Verzauberung* (1953; 1967, KW 3) handelt von der Spaltung einer Dorfgemeinschaft, die sich ein Fremder durch Manipulationen im Sinne faschistischer Ideologie unterordnet. Dabei kristallisiert sich Gemeinschaft als eine soziale Form heraus, die besonders anfällig für Vereinnahmung ist und Gewaltpotenziale birgt. Die gemeinschaftliche Nähe lähmt die Dorfbewohner und verunmöglicht eine kritische Distanzierung von den gefährlichen Tendenzen und Missständen innerhalb ihrer Gemeinde. In *Die Schuldlosen* (1950, KW 5) findet sich hingegen schon eine neue Sicht auf Gemeinschaft. Die Figuren in diesem Roman sind „Typuscharaktere“, deren Merkmale – wie Doren Wohlleben bemerkt – „fließend ineinander [übergehen]“ (Wohlleben 2016, 208). Dadurch bilden sie ein besonderes Wir, das einer der Protagonisten, Andreas, wie folgt beschreibt: „Wir sind ein Wir doch nicht, weil wir eine Gemeinschaft halten, sondern weil unsere Grenzen ineinander verfließen“ (KW 5, 266). Darin kann man zum einen eine Weiterführung oder auch Radikalisierung von Brochs Experimenten mit der Erzählform sehen, die er bereits in *Eine methodologische Novelle* (KW 6, 11–23 [1917 entstanden und 1918 publiziert]) durchgeführt hatte;¹⁵ zum anderen lässt sich die Figurenkonstellation im Roman auch als eine Reflexion über das mögliche Kollektivsubjekt deuten, das aus miteinander verflochtenen, pluralen singulären Wesen besteht.

Brochs Spätwerk veranschaulicht, wie die Suche nach einem neuen Wir das in den früheren Romanen noch sehr präsente radikale Misstrauen gegenüber Gemeinschaft ersetzt. Diese Wende lässt sich mit Brochs Erfahrung des Exils in Zusammenhang bringen, mit der US-amerikanischen Denktradition einer aufwertenden Auffassung von *Community*, die in den 1980er Jahren auch zur Herausbildung von kommunitaristischen Theorien führen sollte. Der Unterschied zum Gemeinschaftsverständnis der deutschen Philosophie zu Zeiten von Tönnies und Plessner ist offensichtlich. Es waren schließlich ganz anders geartete geschichtliche Kontexte, die die Bedeutung des Begriffs in den beiden Sprachräumen

15 Broch setzt in *Eine methodologische Novelle* ein Wir als Erzählinstanz, das den auktorialen Ich-Erzähler, also das schreibende Ich – den produzierenden Autor – und den potenziellen Leser (oder die Leserin) als Teilnehmer am Schaffensprozess zusammenschließt. Dieses Erzähl-Wir bezeichnet Lützel als „eine echte Pluralität“, Broch nehme dadurch „postmoderne Theorien von der Gleichberechtigung von Autor und Leser bei der Produktion von Texten vorweg“ (Lützel 2000, 76).

prägten.¹⁶ Broch war sich der verschiedenen Auffassungen von Gemeinschaft bewusst und verband sie in seinen Werken auch miteinander, dies vor allem in seinem ersten im Exil veröffentlichten Roman *Der Tod des Vergil* (1945, KW 4).

In der Broch-Forschung spielt der Begriff der Masse eine zentrale Rolle, Broch beschäftigte sich literarisch wie theoretisch eingehend mit der Erforschung von Massendynamiken und prägte bestimmte Vorstellungen etwa von Massenbildung. In Studien über die Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Masse, z. B. in *Masse lesen, Masse schreiben* von Michael Gamper, kommen Broch und seine massenpsychologischen Schriften entsprechend stets vor. Für Gamper ist Literatur etwa „die Vermittlerin der Masse“ gleich in doppelter Weise: „einerseits als Nachrichtenmedium, das Informationen übermittelt über eine nicht-präsente Sache, andererseits als Erfahrungsmedium, das den Rezipienten durch die spezifische Darstellungsweise von Stoffen und Inhalten neue Bereiche des Verstehens und des Empfindens erschließt“ (Gamper 2007, 20).

Ähnliche Überlegungen lassen sich auch in Bezug auf Literatur und Gemeinschaft in Brochs Werk entwickeln, nicht zuletzt, weil seine Sicht auf dieses Phänomen aus deutschen und angelsächsischen Traditionen schöpft. Seine literarischen Arbeiten insbesondere aus der Zeit des Exils vermitteln bemerkenswerte Vorstellungen von Gemeinschaft, die zum Neudenken und zur Aktualisierung dieses Begriffs nach dem Zweiten Weltkrieg auffordern. Im Folgenden werde ich am Beispiel einiger Szenen aus *Tod des Vergil* Brochs wichtigen Beitrag zur Imaginationsgeschichte der Gemeinschaft in der deutschsprachigen Literatur aufzeigen.

3 Gemeinschaft in *Der Tod des Vergil*

In *Der Tod des Vergil* kommt es zu einer wichtigen Verschiebung der Auffassung von Gemeinschaft, zu deren Neueinschätzung und Aufwertung. Dabei handelt es sich nicht um Restaurierungsversuche von traditionellen Gemeinschaftsauffassungen, die totalitäre oder faschistische Züge haben können. Das experimentelle und monumentale Werk handelt bekanntlich von den letzten Lebensstunden des wichtigsten Dichters der klassischen römischen Antike. Vergil beklagt sich fiebernd und träumend auf dem Sterbebett über das Scheitern aller Erkenntnisbemühungen. In einer Art Bewusstseinsstrom reflektiert er über das Verhältnis zwischen Künstler und Gemeinschaft, was im zweiten Teil *Feuer. Der Abstieg* besonders auffällig ist. Während Vergil eine Vision idealer Dichtung entwirft und bittere Selbstkritik übt,

¹⁶ Siehe das Schlagwort „Community“ im Lexikon *Dictionary of Untranslatables* (Cassin et al. 2014, 159).

beim Schreiben seine Ideale verfehlt zu haben, kommt er immer wieder auf Gemeinschaft zu sprechen.

Diese wird zunächst christlich konnotiert, sie taucht im Kontext der Traumfigur Plotia auf und wird mit *agapé* gleichgesetzt. „[W]er zur Liebe unfähig ist, wer unfähig ist zu ihrer Gemeinschaft, der muss aus der Brückenlosigkeit seiner Vereinsamung sich in die Schönheit retten“ (KW 4, 143), stellt Vergil aphoristisch fest. Der antike Dichter, den Broch zum „Vorahner des Christentums“ (KW 4, 457) stilisiert, ist „einer, dem ein schlichtes und gefestigtes Leben in der ländlichen Gemeinschaft getaugt hätte“ (KW 4, 13), der aber wegen der Dichtung auf dieses Leben verzichten musste: „[E]s hatte ihn hinausgetrieben, hinaus aus der Gemeinschaft, hinein in die nackteste, böseste, wildeste Einsamkeit des Menschengewühles, es hatte ihn weggejagt von der Einfachheit seines Ursprunges, gejagt ins Weite zu immer größer werdender Vielfalt“ (KW 4, 13). Das Zitat schildert Gemeinschaft als etwas Ursprüngliches und Geborgenes, als einen sicheren Hafen, den Vergil verlassen muss, um sein Werk schaffen zu können. Darin wird das Motiv der Einsamkeit in Bezug auf die Kunst deutlich, das immer wieder im Text aufscheint, etwa auch im folgenden Satz: „[E]r blickte zurück auf dieses Leben des Verzichtes und einer noch heute fortgesetzten Entsagung, auf dieses Leben [...] voller Widerstand gegen Gemeinschaft und Liebe“ (KW 4, 81). Damit greift Broch die Dichotomie soziales Leben und Teilnahme an der Gemeinschaft auf der einen versus Kunst und Vereinsamung des Dichters auf der anderen Seite auf, über die auch Thomas Mann in *Tonio Kröger* (1980 [1903]) reflektierte.

Gemeinschaft ist im *Tod des Vergil* aber auch etwas Abwesendes, das den Menschen nicht mehr zugänglich ist. Die „Nicht-Gemeinschaft“ (KW 4, 127) ist hingegen immer vorhanden. Broch versieht seine bemerkenswerte Wortneuschöpfung mit Adjektiven wie „wirklichkeitsverlustig“, „eidbrüchig“ und „eidunfähig“ und lässt sie im Kontext solcher Wörter wie „Pöbelhaftigkeit“, „Wirklichkeitsvergessen“ oder „Unkunst“ vorkommen; die Nicht-Gemeinschaft sei „die innerste und tiefste Gefahr aller Künstlerschaft“ (KW 4, 135) und mit dem Tod verbunden, mit der „Nicht-Gemeinschaft der Toten“ (KW 4, 145). Sie ist eindeutig mit negativen Bedeutungen aufgeladen und verkörpert das Böse, es ist etwa die Rede von der „Nicht-Gemeinschaft des Pöbels, in der mangels jeder gemeinsamen Erkenntnis keiner den andern liebt, keiner dem andern hilft, keiner den andern versteht, keiner dem andern vertraut, keiner des andern Stimme vernimmt, die Nicht-Gemeinschaft der Sprachstummheit, die sprachberaubte Nicht-Gemeinschaft der Einzelnen“ (KW 4, 127). Die Dichtung soll Vergil zufolge die geraubte Sprache, „das gemeinsame metaphysische Wahrheitsgefühl“ (KW 13/1, 31) wiederherstellen und dadurch auch das Verbindende zwischen den Menschen, im Roman „die echte Gemeinschaft“ genannt (KW 4, 132) – was aber als eine von vornherein unmögliche Aufgabe erscheint. Vergil wirft sich selbst vor, dass es ihm nicht gelungen ist, „aufs

neu die Sprache zu der einer eidtragenden Gemeinschaft“ (KW 4, 126) zu beleben. Seine Selbstzweifel sind programmatisch, in ihnen lässt sich eine metapoetologische Reflexion lesen, in seinen Klagen über das Schicksal des Dichters deuten sich Brochs Poesie- und Gemeinschaftsverständnis an. Der Dichter ist

hilfsunfähig, hilfsunwillig, hilflos in der Gemeinschaft, gemeinschaftsscheu und eingeschlossen in den Kerker der Kunst [...], führungslos und führungsunfähig in seiner Preisgegebenheit, und wollte er sich auflehnen, wollte er trotzdem zum Helfenden, zum Erwecker in der Dämmerung werden, um damit zum Eid und zur Gemeinschaft zurückzufinden, er wäre mit solchem Streben – oh, dass er mit entsetzter Scham dessen gewahr werde, waren die drei zu ihm hergesandt worden! – von vornherein zum Scheitern verurteilt. (KW 4, 137)

Das Verhältnis zwischen Dichter und Gemeinschaft ist ambivalent. Zum einen muss sich der Dichter von der Gemeinschaft distanzieren, zum anderen durch seine Dichtung den Rückweg zu ihr suchen, denn beide brauchen einander und sind voneinander abhängig. Dieses Moment der Unentschiedenheit zwischen Distanzierung und Annäherung erinnert an das Motiv des Schwebezustands, das Brochs Werke seit den *Schlafwandlern* durchzieht.

Jürgen Heizmann bringt im *Hermann-Broch-Handbuch* die Konzeption von Dichtung im *Tod des Vergil* zutreffend auf den Punkt:

Dichtung kann nicht in die Welt eingreifen und sie verändern, und ebenso wenig kann sie einen neuen Mythos schaffen oder eine Weltsicht, die das in viele Perspektiven zerfallene Sein zu neuer Einheit bündelt, sie kann nur auf die Notwendigkeit einer solchen einheitlichen Weltsicht verweisen und im Menschen die Sehnsucht danach wecken. (Heizmann 2016, 184–185)

Bei Broch besteht die gemeinschaftsstiftende Rolle der Literatur darin, eine unstillbare Sehnsucht nach Gemeinschaft zu wecken, die jedoch stets unerreichbar, abwesend und „im Kommen“ (Agamben 2003) bleibt – wie eine erstrebenswerte Utopie oder eine Heiligkeit ohne Anspruch auf Transzendenz. Nur Gemeinschaft kann ein Gefühl „des ganz Anderen“ erzeugen, um den Begriff von Rudolf Otto aus seiner Studie *Das Heilige* (2004 [1917]) zu gebrauchen, das keine andere Form der Vergemeinschaftung herzustellen vermag. Diese areligiöse Sakralität erinnert an Émile Durkheim, der in seinen Schriften von der „Zuerkennung einer Heiligkeit und einer Würde der Einzelperson“ spricht und den Glauben an Menschenrechte als „atheistische Religion der Moderne“ (Lützeler 2021, 13) bezeichnet, wie Lützeler mit Verweis auf die Durkheim-Interpretation von Hans Joas anmerkt. Die auf den ersten Blick etwas erstaunliche Parallele zwischen Gemeinschaft und Menschenrechten wird noch deutlicher, wenn im Roman der Begriff „Menschengemeinschaft“ vorkommt.

Das aktuelle politische Potenzial der Konzeption von Broch liegt im Entwurf einer Gemeinschaft, die nicht im Gegensatz zum Individuum gedacht wird, sondern jenseits von Kategorien wie Einheit und Identität. Vergil plädiert für ein „Reich der Menschengemeinschaft, [...] getragen von der menschlichen Einzelseele, von ihrer Würde und von ihrer Freiheit“ (KW 4, 345). Dieser Gemeinschaft ist der Dichter verpflichtet, im Roman ist die Rede von der „Verantwortungspflicht der Menschlichkeit“ (KW 4, 135). Die Menschengemeinschaft hat viele Ähnlichkeiten mit Brochs Menschenrechtsbegriff, der vom Einzelnen, vom „einzelpersonlichen Menschen“ ausgeht, so Broch in seinen *Politischen Schriften* (auch „Einzelmensch“ oder „einzelpersonlich“ kommen hier vor, KW 11, 199).¹⁷ In diesem Sinne muss Brochs Menschengemeinschaft prinzipiell keine Einheit sein, die auf ein Wesen oder eine Essenz zurückzuführen wäre, aber sie muss allen (Menschenrechts-)Schutz garantieren können.

Diese Sichtweise auf Gemeinschaft hat viele Ähnlichkeiten mit den posttraditionellen, dekonstruktivistischen Auffassungen, die – wie anfangs erwähnt – seit den 1980er Jahren von Theoretikern wie Blanchot, Nancy oder Agamben formuliert wurden. Brochs Konzept betont ebenso das Singuläre, die individuelle Freiheit in einem Kollektiv, das keinen Anspruch auf eine gemeinsame Identität erhebt, sondern einen offenen, un abgeschlossenen und daher inklusiven Charakter hat, wie man heute sagen würde. Im Hinblick auf die aktuellen Debatten, z. B. auf die gendertheoretischen, multikulturellen oder postkolonialen Diskurse, drängt sich die Frage auf, wie man diese Ideen mit dem Problem der Ungleichheit und mit der Solidarität mit nichtsoveränen Subjekten verbinden kann. Die Frage zielt im Grunde genommen auf bekannte neuere Kritiken an bestimmten Konzepten des politischen Handelns, die von hegemonialen Subjektpositionen ausgehen. Broch lässt ausgerechnet den schwachen, alten, todkranken und verletzbaren Vergil für das Reich einer Menschengemeinschaft plädieren und scheint dadurch auch die Kritik am starken, bewusst und aktiv handelnden Subjekt mitzudenken. Er stellt, ganz im Geiste neuester Diskussionen über eine Kollektivität nach der Subjektkritik (Kelz 2013, 99–100), die Nicht-Souveränität, die Begrenztheit des Einzelnen in den Vordergrund seiner Gemeinschaftsauffassung, um zu verdeutlichen, dass die Erkenntnis der gemeinsamen Verletzbarkeit für die Anerkennung des Anderen und den gemeinschaftlichen Zusammenhalt grundlegend ist.

17 In Brochs politischer Reflexion hat die Gleichsetzung von Gemeinschaft und Menschheit ein praktisches Ziel, auf das Lützelers verweist: „Brochs Position war, für die Etablierung internationaler Gerichte gegen Menschenrechtsvergehen zu plädieren. Broch hatte keinen Grund, auf den Menschenrechtsschutz in einzelnen Nationen zu vertrauen und fragt deswegen: ‚Ist also die Gemeinschaft nicht doch die Menschheit schlechthin?‘ (Arendt und Broch 1996, 126)“ (Lützeler 2021, 201).

Auffällige Überschneidungen lassen sich zwischen den Gemeinschaftskonzepten von Broch und Nancy finden, auf die schon Eiden-Offe verwiesen hat (2011, 147–148). Beide beschäftigt die Frage, wie eine offene Gemeinschaft auszusehen hätte, die sich nicht auf Bestimmung, Identität oder Herkunft reduzieren lässt und das Andere nicht ausschließt. Nancy geht an das Thema dekonstruktivistisch heran und stellt die konventionellen Vorstellungen von Gemeinschaft kritisch infrage, etwa die von Geschlossenheit und Homogenität. Er versucht das Phänomen jenseits der üblichen Dichotomien (z. B. Gemeinschaft versus Gesellschaft oder Gemeinschaft versus Individuum) zu denken, indem er die Idee „singulär plural sein“ (Nancy 2004) entwickelt, ein Wir, in dem Einheit und Pluralität keine Gegensätze sind. Gemeinschaft hat bei Nancy eine ontologische Ebene und hängt mit seinem Konzept des Denkens in Relationen statt in Substanzen zusammen. Sie ist für ihn Voraussetzung des Sinns, denn nur sie kann Bedeutungen herausarbeiten und bestimmen, was Nancy in einer einprägsamen Formel ausdrückt: „Der Sinn, das sind wir“ (Nancy 2001, 99; Nancy 2004, 19–24). Auf Heidegger rekurrend spricht er vom „Mit-Sein“, das aller konkreten Gemeinschaftlichkeit vorausgeht, und sieht in der Gemeinschaft die Ekstase des Seins: Die Ekstase tritt bei Nancy, wie Philipp Stoellger bemerkt, anstelle von Transzendenz, „Außer-sich-Sein, Bewusstsein der Unterbrechung des Selbstbewusstseins, Exposition und Zerrissenheit sind Deutungsfiguren für die wesentliche Nicht-Identität von Gemeinschaft mit sich“ (Stoellger 2010, 53). Bei der Reflexion über die Möglichkeiten, singulär plural zu sein, stellt Nancy fest, dass die Gemeinschaft im Erscheinen des Zwischen als solchem bestehe:

du *und* ich (das Zwischen-uns); in dieser Formulierung hat das *und* nicht die Funktion des Nebeneinandersetzens, sondern die des Aussetzens. Im Zusammen-Erscheinen wird folgendes exponiert – und dies sollte man in allen denkbaren Kombinationen zu lesen wissen: „du (b(ist)/und) (ganz anders als) ich; oder einfacher gesagt: *du Mit-Teilung ich*. (Nancy 1988, 65)

Diese typographische Äquilibristik, die zum Ziel hat, das Denken in Binaritäten zu vermeiden, ist beinahe poetisch und sieht wie ein Beispiel der Konkreten Poesie aus. Es ist aber nicht nur der literarische Schreibstil Nancys, der einen Vergleich mit Broch ermöglicht.

Sowohl Broch als auch Nancy denken intensiv über das Verhältnis von Literatur und Gemeinschaft nach. Nancy bezeichnet Gemeinschaft als den „ältesten Mythos des Abendlandes“ (Nancy 1988, 28) und beginnt eines seiner Kapitel mit der folgenden Erzählung:

Die Szene ist uns wohl bekannt: Leute sind versammelt, und jemand erzählt ihnen etwas. Von diesen versammelten Leuten weiß man noch nicht, ob sie eine Versammlung bilden, ob sie eine Horde oder ein Stamm sind. Wir nennen sie aber „Brüder“, weil sie versammelt sind, und weil sie derselben Erzählung lauschen. Man weiß auch noch nicht, ob der Erzählende einer von

ihnen oder ein Fremder ist. Wir sagen, er sei einer der ihnen, aber dennoch anders als sie, weil er die Gabe oder einfach das Recht – womöglich sogar die Pflicht – zu erzählen besitzt. [...] In dieser Rede des Erzählers dient zum ersten Mal ihre Sprache zu nichts anderem als zur inneren Anordnung und Darstellung der Erzählung. Ihre Sprache ist hier nicht mehr die Sprache ihrer Tauschformen, sondern die ihres Versammeltseins – die heilige Sprache einer Gründung und eines Schwures. Der Erzählende teilt sie ihnen mit. (Nancy 1988, 95–96)

Mit dieser Szene verdeutlicht Nancy, dass das gemeinschaftliche und das mythische Denken denselben Ursprung haben. Sie schildert die Erfindung, die Darbietung und die Wiedergabe des Mythos und dessen gemeinschaftsstiftende Funktion; die Fortsetzung dieser Prozesse sieht Nancy in der Literatur: „Das *Gemeinsam-Sein* selbst ist literarisch (oder schriftlich)“ (Nancy 1988, 136) und jeder Schriftsteller ist „in gewisser Weise der Erzähler des Mythos“ (Nancy 1988, 146). Er wiederholt den anthropologischen Topos des Geschichtenerzählens am Feuer: Die Gemeinschaft der Lauschenden, die nicht unbedingt eine gemeinsame Herkunft verbinden muss (es ist unklar, ob sie einen Stamm oder eine Horde bilden), hört dem Erzählenden zu. Im Vordergrund der Geschichte steht der Erzählakt. Nancy geht nicht darauf ein, was in der Runde erzählt wird. Der Sinn des Erzählten bleibt offen und unbestimmt, die Erzählung wird nur dadurch charakterisiert, dass sie in einer Sprache erfolgt, die alle Versammelten vereint. Diese Sprache hat bei Nancy eine beinahe magische Kraft, sie beschwört die Gemeinschaft, lässt sie als ihr notwendiges Kommunikationsmittel lebendig werden. Die Formulierung „die heilige Sprache eines Schwurs“ ähnelt dem Postulat von Vergil bei Broch, für den die Dichtung die Sprache „einer eidtragenden Gemeinschaft“ (KW 4, 126) beleben soll. In beiden Fällen kristallisiert sich Gemeinschaft als eine mythisch-mystische, unerreichbare Größe heraus, die sich nicht verwirklichen kann und im Bereich der sprachlichen Kodierung verbleibt. Das Substantiv „Schwur“ vermittelt bei Nancy aber den Eindruck von etwas bereits Gegebenem, so wie man etwa auf eine vorhandene Verfassung schwören kann, während das Partizip „eidtragend“ in der Funktion eines Adjektivs bei Broch eher die Unabgeschlossenheit betont und Assoziationen mit einem Eid erweckt, den man nicht ablegen kann, etwa da die Verfassung noch nicht verabschiedet wurde, und den man deshalb wie einen Wunsch mit sich herumtragen muss.

Zur Verdeutlichung des Vergleichs möchte ich Nancys Szene mit einer Passage aus dem *Tod des Vergil* konfrontieren, die das Gegenteil thematisiert, nämlich das Scheitern des Erzählens und der Dichtung:

[V]erwehrt war ihm der Abstieg, verwehrt erst recht die titanische Wiederkunft aus der Tiefe, die Wiederkunft, an der das Menschliche sich bestätigt, verwehrt war der Aufstieg zur Erneuerung des Schöpfungseides, und hatte er es stets gewusst, er wusste jetzt deutlicher denn je zuvor, dass er von der Eideshilfe des Heilsbringers ausgeschlossen war, ein für allemal, weil Eideshilfe und Menschenhilfe einander bedingen und nur in ihrem Zusammenhalt die gemeinschaftsstiftende, die menscheitsstiftende Aufgabe des Titans sich erfüllt, erdgeboren,

himmelszugekehrt, weil nur in der Menschheit, weil nur in der echten Gemeinschaft, spiegelnd die Ganzheit alles Menschentums, spiegelnd die Menschheit, der erkenntnisgetragene, erkenntnistragende Kreislauf göttlicher Frage und Antwort sich vollzieht, ausschließend den Hilfsunfähigen, den Pflichtunfähigen, den Eidunfähigen, ihn ausschließend, weil er sich von der titanischen Bewältigung und Verwirklichung und Vergöttlichung des Menschen-Seins, um das es da geht, selber ausgeschlossen hat; wahrlich, dies wusste er. (KW 4, 132)

Auf den ersten Blick geht Broch in dieselbe Richtung wie Nancy, denn auch er dekonstruiert das binäre Denken; seine sehr langen und mehrfach verschachtelten Sätze zielen auf die Verschmelzung von Oppositionen und auf die dialektische Aufhebung ihrer Bedeutungen, etwa wenn er Gemeinschaft mit Menschheit gleichsetzt. Diesem Ziel dient auch ein sich im Roman wiederholendes rhetorisches Stilmittel: die unmittelbare Nebeneinanderstellung von etymologisch zusammengehörenden Wortformen mit feinen semantischen Differenzen, z. B. der Partizipien I und II „erkenntnistragend“ und „erkenntnisgetragen“.

Was Broch und Nancy im Gemeinschaftsdenken voneinander unterscheidet, sind der historische Kontext sowie die politischen und gesellschaftlichen Implikationen, die sich schon in der Wortwahl ausdrücken: Während Nancy über das Mit-Sein spekuliert, spricht Broch vom Mensch-Sein. Die beiden Autoren verdeutlichen idealtypisch zwei Generationen der Gemeinschaftsreflexion. Der von den Erfahrungen der Kriege und des Exils geprägte Broch postuliert in *Der Tod des Vergil* eine Menschengemeinschaft; sein Begriff von Gemeinschaft zielt auf Gesellschaften, in denen das Mensch-Sein und Menschenwürde nicht geschützt sind. In der Nachkriegszeit waren die Menschenrechte noch nicht garantiert, der Menschenrechtsdiskurs musste sich erst etablieren. Die Literatur lieferte wichtigen Stoff dafür, Menschenrechte zu „erfinden“ (Hunt 2007) und ihre politische Umsetzung zu forcieren. In dieser Hinsicht ist Brochs Prosa ein Dokument besonderer historischer Dringlichkeit und politischer Kraft, denn für das Mensch-Sein, die Menschengemeinschaft und den Schutz ihrer Rechte musste damals gekämpft werden. Daher kann man auch das Motiv des gescheiterten Dichters, für den sich Vergil hält und der mit dem Kaiser ein Streitgespräch führt und sich der Macht widersetzt, als Ausdruck für den unumgehbaren Konflikt und die Kampfbereitschaft lesen, die zum Gemeinschaftsdenken gehören. Bei Broch gibt es die komfortable und etwas betuliche Situation nicht, in der, wie bei Nancy, in einer Versammlung von gleichberechtigten Menschen („Brüdern“) jemand zu erzählen beginnt und andere potenziell folgen und das Gelauschte innerhalb anderer Versammlungen weiter erzählen können. Nancy geht davon aus, dass das Erzählen als Kommunikationsmittel und Integrationswerkzeug demokratisch an sich ist, also dass alle gleich, für- und nicht gegeneinander sind. Broch hingegen setzt sich mit der Figur eines Genies auseinander, das sich stets in Spannung zur Gemeinschaft befindet und sich ihr gegenüber antagonistisch positionieren muss, denn Vergil fühlt sich zur Begrün-

derung und Konsolidierung der Gemeinschaft berufen und will ihr von außen die eigene Weltsicht aufzwingen. In diesem Sinne ist das Genie immer eine politische Figur, das Politische gehört ebenso zu seiner Verfasstheit wie zu der der Gemeinschaft. Deshalb ist das Scheitern sein Schicksal.

Allerdings handelt es sich hier nicht darum, dass Broch auf die Genieästhetik als Erbe der romantischen Literatur anspielen würde und Nancy in dieser Zusammenstellung die szientistische Haltung repräsentieren sollte. Vielmehr wird hier ein Generationsunterschied deutlich, der in historischen Ereignissen verankert ist. Nancy gehört zu einer Generation von Theoretikern der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, für die die Beschäftigung mit der Gemeinschaft eher einen „Rückzug des Politischen“ (Marchart 2015, 135–138) bedeutet und eine ontologische, gesellschaftlich-ethische Herausforderung bildet. Seine Überlegungen zum Mit-Sein beziehen sich auf Konsumgesellschaften, die den Schutz der Grundrechte der Menschen schon besitzen und als selbstverständlich betrachten, aber durch Atomisierung, Egoismus und Narzissmus gefährdet sind. Broch und Nancy sind Beispiele dafür, dass das Gemeinschaftsdenken immer an eine konkrete historische Zeit gebunden ist und auf die Probleme der jeweiligen Epoche reagiert.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor, und Walter Benjamin. *Briefwechsel 1928–1940*. Hg. Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Agamben, Giorgio. *Die kommende Gemeinschaft*. Übers. Andreas Hiepko. Berlin: Merve, 2003.
- Arendt, Hannah, und Hermann Broch. *Briefwechsel 1940 bis 1951*. Hg. Paul Michael Lützel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Arendt, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1979.
- Bartram, Graham. „Brochs epistolarisches Werk“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützel. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 461–505.
- Bataille, Georges. „Formlos“. *Kritisches Wörterbuch*. Hg. und Übers. Rainer M. Kiesow und Henning Schmidgen. Berlin: Merve, 2005. 44–46.
- Bauman, Zygmunt. *Ansichten der Postmoderne*. Übers. Nora Räthzel. Hamburg und Berlin: Argument, 1995.
- Benjamin, Walter. „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows (1936)“. *Gesammelte Schriften*. Bd. II.2. Hg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. 438–465.
- Bischof, Rita. *Tragisches Lachen: Die Geschichte von Acéphale*. Berlin: Matthes & Seitz, 2010.
- Blanchot, Maurice. *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. Übers. Gerd Bergfleth. Berlin: Matthes & Seitz, 2007 [1983].
- Broch, Hermann: *Kommentierte Werkausgabe in 13 Bänden*. Hg. Paul Michael Lützel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1981.
- Brown, Wendy. *Die schleichende Revolution: Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört*. Übers. Jürgen Schröder. Berlin: Suhrkamp, 2015.

- Butzer, Günter. „MedienRevolution. Zum utopischen Diskurs in den Medientheorien Kracaues und Benjamins“. *Denken durch die Dinge. Siegfried Kracauer im Kontext*. Hg. Frank Grunert und Dorothee Kimmich. München: Fink, 2009. 153–168.
- Cassin, Barbara, Emily Apter, Jacques Lezra und Michael Wood (Hg.). *Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon*. Princeton et al.: Princeton University Press, 2014.
- Corlett, William. *Community Without Unity: a Politics of Derridian Extravagance*. Durham und London: Duke University Press, 1989.
- Delanty, Gerard. *Community*. London et al.: Routledge, 2004.
- Dunkmann, Karl. *Die Kritik der sozialen Vernunft: eine Philosophie der Gemeinschaft*. Berlin: Trowitzsch, 1924.
- Eiden-Offe, Patrick. *Das Reich der Demokratie: Hermann Brochs „Der Tod des Vergil“*. Paderborn und München: Fink, 2011.
- Esposito, Roberto. *Communitas: Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. Übers. Sabine Schulz und Francesca Raimondi. Berlin: Diaphanes, 2004.
- Eßbach, Wolfgang, Joachim Fischer und Helmut Lethen (Hg.). *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“: eine Debatte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Gamper, Michael. *Masse lesen, Masse schreiben: eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765–1930*. München: Fink, 2007.
- Giesing, Benedikt. *Religion und Gemeinschaftsbildung: Max Webers kulturvergleichende Theorie*. Opladen: Leske + Budrich, 2002.
- Heizmann, Jürgen. „Der Tod des Vergil“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützel. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 167–197.
- Helmstetter, Rudolf. „Aus dem Bereich der lebendigen Rede entrückt – Walter Benjamins Erzählung vom Erzähler und die Mediengeschichte des Erzählens“. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 82.2 (2008): 291–321.
- Hesse, Christoph. „Marxistische Medientheorien“. *Handbuch Medienwissenschaft*. Hg. Jens Schröter. Stuttgart: Metzler, 2014. 96–103.
- Hitzler, Ronald, Anne Honer und Michaela Pfadenhauer. „Zur Einleitung: ‚Ärgerliche‘ Gesellungsgebilde?“. *Posttraditionale Gemeinschaften: Theoretische und ethnografische Erkundungen*. Hg. Ronald Hitzler, Anne Honer und Michaela Pfadenhauer. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008. 9–31.
- Hunt, Lynn. *Inventing Human Rights: a History*. New York et al.: Norton, 2007.
- Jiménez Heffernan, Julián, Paula Martín Salván und Gerardo Rodríguez Salas (Hg.). *Community in Twentieth-Century Fiction*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- Kafka, Franz. *Das Schloss*. Hg. Malcolm Pasley. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2008.
- Kafka, Franz. *Der Proceß: Roman in der Fassung der Handschrift*. Hg. Malcolm Pasley. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2002.
- Käsler, Dirk. „Erfolg eines Mißverständnisses? Zur Wirkungsgeschichte von *Gemeinschaft und Gesellschaft* in der frühen deutschen Soziologie. *Hundert Jahre ‚Gemeinschaft und Gesellschaft‘: Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*. Hg. Lars Clausen und Carsten Schlüter. Opladen: Leske + Budrich, 1991. 517–526.
- Kastner, Jens. *Transnationale Guerilla. Aktivismus, Kunst und die kommende Gemeinschaft*. Münster: Unrast, 2007.
- Kastner, Jens. „‚Praktische Negation‘ und ‚Kontingenz mit Wurzeln‘. Gemeinschaft bei John Holloway und Zygmunt Bauman: Die globalisierungskritische Bewegung als Wir und Neotribe“. *Politik der*

- Gemeinschaft: Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart*. Hg. Janine Böckelmann und Claas Morgenroth. Bielefeld: transcript, 2008. 157–176.
- Keller, Reiner. „Michel Maffesoli: Die Wiederkehr der Stämme in der Postmoderne“. *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Hg. Stephan Moebius und Dirk Quadflieg. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. 251–262.
- Kelz, Rosine. „Der Anspruch auf Gemeinschaft und das nicht-souveräne Subjekt“. *Kollektivität nach der Subjektkritik*. Hg. Gabriele Jähnert, Marianne Kriszio und Karin Aleksander. Bielefeld: transcript, 2013. 87–100.
- Kracauer, Siegfried. „Kult der Zerstreuung. Über die Berliner Lichtspielhäuser“. *Das Ornament der Masse: Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. 311–317.
- Kracauer, Siegfried. „Philosophie der Gemeinschaft“. *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“: eine Debatte*. Hg. Wolfgang Eßbach, Joachim Fischer und Helmut Lethen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. 357–362.
- López, María J., Paula Martín-Salván und Gerardo Rodríguez Salas (Hg.). *New Perspectives on Community and the Modernist Subject. Finite, Singular, Exposed*. New York: Routledge, 2018.
- López, María J., und Pilar Villar-Argáiz (Hg.): *Secrecy and Community in 21st-Century Fiction*. New York: Bloomsbury Academic, 2021.
- Lützeler, Paul Michael. *Die Entropie des Menschen: Studien zum Werk Hermann Brochs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch und die Menschenrechte: Anti-Versklavung als Ethos der Welt*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2021.
- Maffesoli, Michel. *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: Meridiens Klincksieck, 1988.
- Mangold, Jana. *McLuhans Tricksterrede: Archäologie einer Medientheorie*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2018.
- Mann, Thomas. *Tonio Kröger*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1980 [1903].
- Marchart, Oliver. „Die politische Ontologie der Gemeinschaft. Politik und Philosophismus bei Jean-Luc Nancy“. *Politik der Gemeinschaft: Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart*. Hg. Janine Böckelmann und Claas Morgenroth. Bielefeld: transcript, 2015. 133–156.
- Martín-Salván, Paula. „Rethinking Community in Literature and Literary Studies: The Secret Communal Life of Toni Morrison's *Paradise*“. *Rethinking Community: Towards Transdisciplinary Community Research*. Hg. Bettina Jansen. Cham, Schweiz: Palgrave, 2019. 195–212.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: the Making of Typographic Man*. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1962.
- McLuhan, Marshall, und Quentin Fiore (Design/Layout). *War and Peace in the Global Village*. Produziert von Jerome Agel. New York, NY: Bantam, 1968.
- McLuhan, Marshall. „Joyce, Mallarmé, and the Press“. *Essential McLuhan*. Hg. Eric McLuhan und Frank Zingrone. New York, NY: BasicBooks, 1995. 60–71.
- Miller, Joseph Hillis. *The Conflagration of Community: Fiction Before and After Auschwitz*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Miller, Joseph Hillis. *Communities in Fiction*. New York: Fordham University Press, 2014.
- Nancy, Jean-Luc. *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Übers. Gisela Febel und Jutta Legueil. Stuttgart: Ed. Schwarz, 1988 [Neuübers. *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*. Übers. Esther von der Osten. Wien: Turia + Kant, 2018].
- Nancy, Jean-Luc. *Das Vergessen der Philosophie*. Hg. Peter Engelmann. Übers. Horst Brühmann. Wien: Passagen, 2001.

- Nancy, Jean-Luc. *Singulär plural sein*. Übers. Ulrich Müller-Schöll. Berlin: Diaphanes, 2004.
- Nancy, Jean-Luc. *Die verleugnete Gemeinschaft*. Übers. Thomas Laugstien. Zürich und Berlin: Diaphanes, 2017.
- Natorp, Paul. *Sozial-Idealismus: neue Richtlinien sozialer Erziehung*. Berlin und Heidelberg: Springer, 1920.
- Ong, Walter J. *Oralität und Literalität: die Technologisierung des Wortes*. Übers. Wolfgang Schömel. Wiesbaden: Springer VS, 2016.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck, 2004 [1917].
- Pichler, Hans. *Zur Logik der Gemeinschaft*. Tübingen: Mohr, 1924.
- Plessner, Helmuth. *Grenzen der Gemeinschaft: eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002 [1924].
- Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press, 2020 [1945].
- Ritzer, Monika. „Massenwahntheorie“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützeler. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 433–457.
- Rosa, Hartmut, Lars Gertenbach, Henning Laux und David Strecker (Hg.). *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2010.
- Stoellger, Philipp. „Mit-Teilung und Mit-Sein – Gemeinschaft aus ‚Neigung‘ zum Anderen: Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft“. *Mit-Sein: Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen*. Hg. Elke Bippus, Jörg Huber und Dorothee Richter. Zürich et al.: Springer, 2010. 45–64.
- Tönnies, Ferdinand. *1880–1935: Gemeinschaft und Gesellschaft*. Hg. Bettina Clausen und Dieter Haselbach. Berlin und Boston: De Gruyter, 2019.
- Waldenfels, Bernhard. *Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. Hg. Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1980.
- Wohlleben, Doren. „Die Schuldlosen“. *Hermann-Broch-Handbuch*. Hg. Michael Kessler und Paul Michael Lützeler. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 199–216.

Autorinnen und Autoren

Elena Agazzi, Prof. Dr., seit 2002 Professorin für Neuere deutsche Literaturwissenschaft am Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture straniere der Università degli Studi di Bergamo (Italien). Forschungsschwerpunkte: Aufklärungsforschung; Deutsche Literatur der klassisch-romantischen Zeit; Literatur und Naturwissenschaften im 18./19. Jahrhundert; Bild- und Textforschung; Expressionismus; Nachkriegsliteratur; Gegenwartsliteratur.

Publikationen: *Erinnerte und Rekonstruierte Geschichte. Drei Generationen deutscher Schriftsteller und die Fragen der Vergangenheit*, Göttingen 2005; (Hrsg., gem. mit Erhard Schütz), *Handbuch Nachkriegskultur*, Berlin 2013; (Hrsg., gem. mit Guglielmo Gabbiadini, Paul Michael Lützeler) *Hermann Brochs Vergil-Roman: Literarischer Intertext und kulturelle Konstellation*, Tübingen 2016; *La dimensione del sublime in Die unbekannte Größe* di Hermann Broch, in: Luca Renzi (Hrsg.): *Arte e Scienza. Kunst und Wissenschaft. Festschrift zu Ehren von Aldo Venturelli*, Stuttgart 2018, 51–59.

Thomas Borgard, Prof. Dr., seit 2013 Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft und Interkulturelle Philologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Forschungsschwerpunkte: Deutsche und vergleichende Literaturgeschichte; kulturelle Interferenz und Transdifferenz; Literaturtheorie und Ästhetik; Literatur und Mehrsprachigkeit; Philosophie, Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie; Geschichte der Sprachwissenschaft.

Publikationen: *Immanentismus und konjunktives Denken. Die Entstehung eines modernen Weltverständnisses aus dem strategischen Einsatz einer ‚psychologia prima‘ (1830–1880)*, Tübingen 1999; Hermann Broch. *Philosophische Schriften*, in: Michael Kessler, Paul Michael Lützeler (Hrsg.): *Hermann-Broch-Handbuch*, Berlin/Boston 2016, 359–400; *Kultur und Sprache. Wiederholte kognitivistische Orientierungsversuche*, in: Anneli Fjordevik, Jörg Roche (Hrsg.): *Angewandte Kulturwissenschaften*, Tübingen 2019, 127–145.

Daniela Douth, Dr., bis 2022 wissenschaftliche Koordinatorin an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (aktuell in Elternzeit), ab September 2023 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachgebiet Literaturwissenschaft der TU Berlin. Forschungsschwerpunkte: Literatur der Moderne; Literatur und Medien (insbesondere Fotografie); Tastdiskurse um 1900; Zeitkonfigurationen in Kunst und Literatur der Gegenwart.

Publikationen: *Zum unmittelbaren Kontakt. Poetik des abtastenden Umschreibens in Hermann Brochs Die Schlafwandler*, Köln 2019; (Hrsg., gem. mit Anna Dabrowska, Julia Martel, Alexander Weinstock) *Verkörperungen des Kollektiven. Wechselwirkungen von Literatur und Bildungsdiskursen seit dem 18. Jahrhundert*, Bielefeld 2019; *Zwischen – denken. Herta Müllers und Katie Mitchells Reisende auf einem Bein*, in: Norbert Otto Eke, Christof Hamann (Hrsg.), München 2020, 114–123.

Patrick Eiden-Offe, PD Dr., seit 2020 Heisenberg-Stelle der DFG am Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung (ZfL) Berlin. Er schreibt an einer intellektuellen Biographie des ungarischen Literaturtheoretikers, politischen Philosophen und Revolutionärs Georg Lukács. Forschungsschwerpunkte: Literatur und Literaturtheorie vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart; Deutscher Idealismus; Literatur und Ökonomie.

Publikationen: *Das Reich der Demokratie. Hermann Brochs Der Tod des Vergil*, Paderborn 2011; *Die Poesie der Klasse. Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats*, Berlin 2017 (Paperback Berlin 2020); *Hegels Logik lesen: ein Selbstversuch*, Berlin 2021; „Eigenes“ und „Lebendiges“: Hölderlins „deutscher Gesang“ um 1800, in: Claude Haas, Daniel Weidner (Hrsg.): *Über Wissenschaft reden. Studien*

zu Sprachgebrauch, Darstellung und Adressierung in der deutschsprachigen Wissenschaftsprosa um 1800, Berlin 2020, 235–263.

Jürgen Heizmann, Prof. Dr., emeritierter Professor honoraire am Département de littératures et de langues du monde der Université de Montréal (Kanada). Forschungsschwerpunkte: Filmgenres; Filmästhetik; der moderne Roman; Joseph Roth; Hermann Broch; Jahrhundertwende, Expressionismus, Neue Sachlichkeit; Literatur im 20./21. Jahrhundert, Exilliteratur, Literatur seit 1945; Komparatistische Literaturforschung.

Publikationen: Antike und Moderne in Hermann Brochs *Tod des Vergil*, Tübingen 1997; Chatterton oder Die Fälschung der Welt, Heidelberg 2009; Der Heimatfilm - Themen, soziale Anliegen, filmische Formen, in: INDES. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft 4 (2018), 66–75; Fargo - Fast wahre Geschichten aus dem finsternen Herzen Amerikas, in: Hans Richard Brittnacher, Elisabeth K. Paefgen (Hrsg.): Im Blick des Philologen. Literaturwissenschaftler lesen Fernsehserien, München 2019, 87–101.

Agnieszka Hudzik, Dr., seit 2023 Postdoktorandin im Nachwuchskolleg Europa an der Universität des Saarlandes. Forschungsschwerpunkte: Komparatistische Literaturforschung, Literatur im 20./21. Jahrhundert, Literatur und Kunst, Migration- und Exilliteratur, intermediales und transkulturelles Erzählen, Moderne-Forschung, Literatur-, Kultur- und Medientheorie, Literaturen und Diskurse aus und über (Ost)Mitteleuropa.

Publikationen: Broch und Witkacy – eine literarische Begegnung, Frankfurt am Main 2013; Philosophie der Verführung in der Prosa der Moderne. Polnische und deutschsprachige Autoren im Vergleich, Berlin u.a. 2018; Die (un)mögliche Gemeinschaft im Hörspiel *Die lächerliche Finsternis* von Wolfram Lotz, in: Laura Auteri, Natascia Barrale, Arianna Di Bella, Sabine Hoffmann (Hrsg.): Jahrbuch für Internationale Germanistik. Wege der Germanistik in transkultureller Perspektive: Akten des XIV. Kongresses der Internationalen Vereinigung für Germanistik (IVG), Bd. 5, Bern 2023, 269–277.

Martin Klebes, Ph.D., seit 2010 Associate Professor of German am Department of German and Scandinavian der University of Oregon (USA). Forschungsschwerpunkte: Deutsch- und französischsprachige Literatur und Philosophie vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart; Intertextualität; deutscher, französischer und amerikanischer Roman.

Publikationen: Wittgenstein's Novels, New York 2006; Circular Art of Life: Aesthetic Communities in Kant and Schiller, in: Idealistic Studies 38.3 (2008), 193–207; Lectora activa oder Vom tätigen Lesen, in: Ulrich Baer, Amir Eshel (Hrsg.): Hannah Arendt zwischen den Disziplinen, Göttingen 2014, 44–62; Glauben und Wissen (um das Wissen um das Wissen): Krisenbekämpfung bei Broch, in: Bernhard Fetz, Jürgen Heizmann, Paul Michael Lützel (Hrsg.): Hermann Broch und die Ökonomie, Wuppertal/Wien 2018, 151–168.

Sarah McGaughey, Prof. Dr., seit 2007 Associate Professor of German am Dickinson College in Carlisle, Pennsylvania (USA). Forschungsschwerpunkte: Literatur der Moderne; Literatur und Architektur; Hermann Broch; deutschsprachige Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts, Kriegs- und Exilliteratur; deutsche Kulturgeschichte und Theater; Popliteratur.

Publikationen: Hermann Broch und Ea von Allesch: Möbel und Mode, in: Endre Kiss (Hrsg.): Hermann Brochs literarische Freundschaften, Tübingen 2008, 51–64; Ornament as Crisis: Architecture, Design, and Modernity in Hermann Broch's *The Sleepwalkers*, Evanston, IL 2016; Kitchen Stories: Literary and Architectural Reflections on Modern Kitchens in Central Europe, in: Helga Mitterbauer, Carrie Smith-Prei (Hrsg.): Crossing Central Europe: Continuities and Transformations, 1900 and 2000, Toronto 2017,

100–118; (Hrsg., gem. mit Graham Bartram, Galin Tihanov) *A Companion to the Works of Hermann Broch*, Rochester, NY 2019.

Barbara Picht, PD Dr., seit 2017 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung (ZfL) Berlin. Forschungsschwerpunkte: Wissenschafts- und Intellektuellengeschichte der Moderne; Begriffsgeschichte und historische Semantik; Europäisch-jüdische Geschichte vom 18. bis in das 20. Jahrhundert; Literatur und Geschichte; Kulturwissenschaftliche Zeitschriftenforschung. Publikationen: *Erzwungener Ausweg*. Hermann Broch, Erwin Panofsky und Ernst Kantorowicz im Princeton Exil, Darmstadt 2008; Die ‚Interpreten Europas‘ und der Kalte Krieg. Zeitdeutungen in den französischen, deutschen und polnischen Geschichts- und Literaturwissenschaften, Göttingen 2022; Entrechtung erfahren. Zeugnisliteratur im 20. Jahrhundert, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur*, Bd. 47 (02/2022), 269–284; Die Ganzheit der Epoche, in: Eva Geulen, Claude Haas (Hrsg.): *Formen des Ganzen*, Göttingen 2022, 363–378.

Elisa Risi, M.A., seit 2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Neuere deutsche Literatur der Philipps-Universität Marburg in der AG 20./21. Jahrhundert und Literaturvermittlung in den Medien. Promotionsprojekt zur frühen Prosa Herta Müllers. Forschungsschwerpunkte: Deutschsprachige Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts; Gegenwartsliteratur, Herta Müller; Literatur und Medien, Intermedialität, Collage; Literatur und Exil. Publikationen: „Die Haare messen das Leben“. Haare zwischen Widerstand und Prekarität in Herta Müllers Roman *Herztier*, in: Elena Casanova, Lilli Hölzlhammer, Helen Moll (Hrsg.): *Gegenständliche Poetiken des Haares*, Berlin/Boston 2023, 283–296; Flüchtige Räume, Sprachen und Grenzen. Exil und Transnationalität in Senthuran Varatharajahs *Vor der Zunahme der Zeichen*, in: *Trajectoires*, 16 (2023), DOI: <https://doi.org/10.4000/trajectoires.8896>.

Daniel Weidner, Prof. Dr., seit 2020 Professor für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Forschungsschwerpunkte: Religion und Literatur; Geschichte der Philologie und Literaturtheorie; deutsch-jüdische Literatur; Tragödie und Trauerspiel; Theorien der Säkularisierung. Publikationen: *Traduction et survie*. Walter Benjamin lit Marcel Proust – Übersetzen und Überleben. Walter Benjamin liest Marcel Proust, Paris 2015; Der „fortgeschrittenste“ Mensch kat'exochen: Hermann Brochs *Die Schlafwandler* als jüdischer Roman, in: *Yearbook for European Jewish Literature Studies*, 4 (2017), 44–58; The History of Dogma and the Story of Modernity. The Modern Age as the Second Overcoming of Gnosticism, in: *Journal for the History of Ideas*, 30 (01/2019), 75–90; Schuldgeschichten, in: Georg Pfeleiderer, Dirk Evers (Hrsg.): *Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität*, Leipzig 2021, 127–142.

Kirk Wetters, Prof. Dr., seit 2015 Professor am Department of Germanic Languages and Literatures der Yale University. Forschungsschwerpunkte: Neuere deutsche Literatur; Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft; Kulturwissenschaft; Reiseliteratur; Historischer Roman; Biographien; Heimito von Doderer; Johann Wolfgang von Goethe. Publikationen: *Demonic History from Goethe to the Present*, Evanston, IL 2014; Legends of the Origins of Hate: On the Etiology of a Societal Phenomenon, in: Jürgen Brokoff, Robert Walter-Jochum (Hrsg.): *Hass/Literatur: Literatur- und kulturwissenschaftliche Beiträge zu einer Theorie- und Diskursgeschichte*, Bielefeld 2019, 29–48; A Transcendent Word: Stefan Zweig's Demonic Histories, in: *Fragments of Empire: Austrian Modernisms and the Habsburg Imaginary*, *Austrian Studies* (28/2020), 166–181; (Hrsg., gem. mit Christina Gerhardt und Robyn Marasco) *The Authoritarian Personality: A Special Issue*, *Polity* 51 (01/2022).

Sebastian Wogenstein, Prof. Dr., seit 2012 Associate Professor am Department of Literatures, Cultures & Languages der University of Connecticut (USA). Forschungsschwerpunkte: deutschsprachig jüdische Literatur; Literatur und Menschenrechte; Gegenwartsliteratur und Theater; deutschsprachige Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts.

Publikationen: Horizonte der Moderne: Tragödie und Judentum von Cohen bis Lévinas. Heidelberg 2011; The Problem of Evil in a World in Crisis: Monika Maron's *Krähengekrächz* and *Zwischenspiel*, in: Gegenwartsliteratur. German Studies Yearbook, 17 (2018), 287–311; Human Rights and the Intellectual's Ethical Duty: Broch's Political Writings, in: Graham Bartram, Sarah McGaughey, Galin Tihanov (Hrsg.): A Companion to the Works of Hermann Broch, Rochester, NY 2019, 159–188; Rosenzweig's Silences: Tragedy and Life in *The Star of Redemption*, in: Rosenzweig Jahrbuch/Rosenzweig Yearbook, 12 (2021), 173–189.

Doren Wohlleben, Prof. Dr., seit 2019 Professorin für Neuere und neueste deutsche Literatur / Literaturvermittlung in den Medien an der Philipps-Universität Marburg. Forschungsschwerpunkte: Narratologie und Intermedialität in der Gegenwartsliteratur; Literatur und Kulturtheorie in deutsch-jüdischen Kontexten der Moderne: Hannah Arendt, Hermann Broch, Karl Jaspers; Hermeneutik, Ästhetik und Politik; Ethik und Literatur (Antikenrezeption).

Publikationen: Schwindel der Wahrheit. Ethik und Ästhetik der Lüge in Poetik-Vorlesungen und Romanen der Gegenwart, Freiburg i. Br./Berlin 2005; Enigmatik – Das Rätsel als hermeneutische Grenzfigur in Mythos, Philosophie und Literatur. Antike – Frühe Neuzeit – Moderne, Heidelberg 2014; (Hrsg., gem. mit Paul Michael Lützeler) Hermann Broch und die Romantik, Berlin/Boston 2014; (Hrsg., gem. mit Torsten Hoffmann) Verfilmte Autorschaft. Auftritte von Schriftsteller*innen in Dokumentationen und Biopics, Bielefeld 2020.

Christoph Zeller, Prof. Dr., seit 2020 Professor am Department of German, Russian and East European Studies der Vanderbilt University in Nashville (USA). Forschungsschwerpunkte: Romantik, Bürgerlicher Realismus, Avantgardismus; Gegenwartsliteratur; Literatur und Ökonomie; Kulturtheorie; Kunst und Literatur; Geschichte des Sammelns; Mediengeschichte.

Publikationen: Ästhetik des Authentischen: Literatur und Kunst um 1970, Berlin/New York 2010; Literarische Ökonomie: Wertverlust und Wortgewalt in Brochs *Die Schlafwandler*, in: Bernhard Fetz, Jürgen Heizmann, Paul Michael Lützeler (Hrsg.): Broch und die Ökonomie, Wuppertal 2018, 191–220; Moment and Permanence in Wolf Vostell's Performance Art, *Poetica*, 52.1/2 (2020), 170–193; Werte: Geschichte eines Versprechens, 2. Aufl. Stuttgart 2022.