

Der Wettlauf der Revolutionen: personalistische Dritte-Weg-Diskurse in Deutschland und Frankreich

1. Antiliberale Austauschdiskurse

Ende 1931 treten in Frankreich junge Protestler mit folgendem Manifest an die Öffentlichkeit: „Nous sommes traditionnalistes mais non conservateurs,... révolutionnaires mais non révoltés, ... ni bellicistes ni pacifistes, patriotes mais non nationalistes, socialistes mais non matérialistes, personalistes mais non anarchistes.“¹

„Ce personalisme implique la rupture aussi bien avec l'individualisme abstrait des libéraux qu'avec toute doctrine plaçant l'Etat quelle que soit sa forme, au rang de la valeur supérieure... la machine économique et sociale doit exister pour la personne, et non la personne pour la machine économique et sociale...“²

Mit diesem Manifest konstituiert sich aus Angehörigen der sogenannten nonkonformistischen Generation die Gruppe *L'Ordre Nouveau* (ON) mit Alexandre Marc, Arnaud Dandieu, René Dupuis, Robert Aron, Denis de Rougemont, Claude Chevalley. Ein Jahr später bildet sich eine zweite Gruppe, die sich ebenfalls als personalistisch bezeichnet, nämlich *Esprit* mit Emmanuel Mounier, Georges Izard, André Déléage, François Perroux, Jean Lacroix. Von diesen spaltet sich in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre eine Gruppe von technikkritischen Personalisten (Ellul, Charbonneau) aus der Gascogne ab. Ohne direkt von den deutschen Personalisten aus dem ersten Jahrhundertdrittel abzuhängen, berufen sich einige dieser Personalisten in Frankreich auf Vertreter des dialogischen Denkens und Personalisten wie Rosenstock, Buber, Scheler und Stern. Einige unterhalten Kontakte zu deutschen Gesinnungs- und Altersgenossen, so Marc zu Harro Schulze-Boysen und Mounier zu Paul Ludwig Landsberg.

Die personalistischen Nonkonformisten geben sich zugleich als Anhänger des „Dritten Wegs“ zwischen kapitalistischen und kollektivistischen Modellen zu erkennen. Sie wollen die liberale Gesellschaft

revolutionär beseitigen, ohne staatliche Lösungen zu befürworten und materialistische Denkformen zu vertreten. So drängt sich auch die Frage auf, wie die französischen Revolutionäre zu den deutschen Nationalrevolutionären stehen. Auch wäre zu fragen, ob und inwiefern Vertreter der konservativen Revolution (Mohler)³, diese Schüddekopf⁴ zufolge linken Leute von rechts, diese nach Louis Dupeux⁵ rechten Nationalbolschewisten, die linke Konzepte rauben, an den deutschen Sonderweg gebunden sind.

In jüngster Zeit ist in Zweifel gezogen worden, daß die sogenannte konservative Revolution ein zusammenfaßbares⁶ und ein nur deutsches Phänomen gewesen sei. Übereinstimmend werden ideologische Überschneidungen auf der Achse Dritter Weg, Weder rechts noch links und über generationsspezifische Kennzeichen wie apokalyptische Einstellungen, Gewaltphantasmen und Virilitätskult festgemacht. Die merkwürdigen Synthesen von progressiven und konservativen Elementen, die Mohler zufolge das besondere Profil der konservativen Revolutionäre auch den Nationalsozialisten gegenüber ausmachen, sind für Zeev Sternell⁷ gerade das Kennzeichen faschisierender *Ni gauche ni droite*-Positionen in Frankreich. Bei seinen Attacken auf antiliberalen Nonkonformisten in Frankreich, die einen Dritten Weg suchen, hat er auch Personalisten, nämlich Dandieu, Robert Aron und Marc von ON und Mounier von *Esprit* ins Visier genommen. Immer wieder zitiert wird die berühmte in ON erschienene „Lettre à Hitler“.

Sternhell hat seine These allerdings nie durch eine Analyse von grenzüberschreitenden Transfers oder Diskursen untermauert. Auf französischer Seite sind mit den Anhängern der *Ni gauche ni droite*-Positionen weniger die erklärten Faschisten (Doriot) als die Junge Rechte (Maulnier, Maxence, Brasillach) und insbesondere die Gruppen ON und *Esprit* gemeint. Die unter Faschismusverdacht gestellten Personalisten werden von Burrin⁸ im Bilde der konzentrischen Kreise eingefangen, wobei die Personalisten den äußersten Kreis derer bilden, die noch in den Anziehungsbereich des Faschismus geraten, aber auch eine Grenze gegen ihn bilden.

Versucht man deutsche und französische Gruppen aufeinander zu beziehen, erhält man nicht unmittelbar ein klares Bild. Anhänger des föderalen Personalismus von ON wie Voyenne und Roemheld⁹ führen ihr Denken vorrangig auf den Proudhonismus zurück. Winock¹⁰ stellt in ideologischer Hinsicht *Esprit* als französische Bewegung vor. Lindenberg erwähnt vage für die *Esprit*-Gruppe romantische Einflüsse aus Deutschland.¹¹ Berstein und Milza¹² betonen, daß ON und *Es-*

prit – im Unterschied zur *Jeune Droite* (mit den späteren Kollaborateuren Maxence und Brasillach) – den Einflüssen der „révolution conservatrice“ gegenüber unempfänglich geblieben seien. Die Erforschung der konkreten Beziehungen zwischen ON und der deutschen Gruppe um „Gegner“ ist neuerdings von den nordamerikanischen Historikern Roy und Hellman eingeleitet,¹³ die Rolle Landbergs bei der Vermittlung der Schelerschen Philosophie an *Esprit* ansatzweise analysiert.¹⁴

Ein systematischer Vergleich deutscher und französischer Nonkonformisten ist erst in jüngster Zeit eröffnet worden. Nach Bock¹⁵ erstrecken sich parallele bzw. sich überschneidende Dynamiken in die Jahre zwischen 1927/28 und 1934. Das erste Datum bezeichnet einen Höhepunkt der bündischen Bewegung in Deutschland und den Eintritt der Jungen Rechten und der Jungtürken des *parti radical* in die Politik Frankreichs. Anfang der dreißiger Jahre treten die personalistischen Nonkonformisten auf. Die Jahre 1933/34, als sich wichtige Vertreter der deutschen Jugendbewegung wie Abetz vom Nationalsozialismus vereinnahmen lassen, erzwingen dann Entscheidungen.

Bock bezieht die von Mohler eingeführten fünf Komponenten der Konservativen Revolution – Völkische, Jungkonservative, bündische Jugendbewegung, Nationalrevolutionäre, Landvolk – auf die französischen Nonkonformisten. Demnach weisen nur die Jungkonservativen und Bündischen Gemeinsamkeiten mit den Franzosen auf. Die wechselseitige Rezeption von Sorels und Nietzsches Denken im Nachbarland und die Technikdiskussion in *Plans* und *Die Tat* stellen gemeinsame Denkgrundlagen her. Die außenpolitischen Vorstellungen und die stärker völkische bzw. rassistische Orientierung bei den Deutschen markieren zugleich wichtige Unterschiede. Diese Differenzierung in der Weimarer Republik ist nicht auf die Unterscheidung zwischen *Jeune Droite* und nonkonformistischen Personalisten bezogen.

Das Etikett nonkonformistisch bezeichnet in der *Tat* eine übergreifende Suche nach dem Dritten Weg. Die Konfliktlinien verlaufen nicht zwischen Kulturen, sie entstehen, sobald nach der personalistischen Orientierung gefragt wird. Ideologisch ist dies die Unterscheidung von Individuum und Person.¹⁶ Politisch werden mit der Machtergreifung der Nazis historisch zwei „Zugänge“ sichtbar:¹⁷ einerseits die verfehlten Revolutionen – so bezeichnet ON die putschartigen Revolten von Faschismus und Nationalsozialismus und Stalinismus – und die sozialdemokratischen Reformen, andererseits die nötige kommende personalistische Revolution. Die Gruppe der Personalisten ist dabei nicht

Der Wettlauf der Revolutionen

nur unter komparativem, sondern auch unter interkulturellem Aspekt wichtig. Sie sind deutlicher als viele andere Nonkonformisten mit dem Nachbarland befaßt und übernehmen Funktionen im deutsch-französischen Philosophietransfer. Konzepte aus Deutschland werden analysiert, ausgewählt und verändert. Wir müssen somit auch zwischen politischen Kontakten bzw. Kooperationen und ideologischen Verwandtschaften unterscheiden, bei den ideologischen Transfers aber auch die Selektions- und Transformationsprozesse berücksichtigen. Es entsteht ein Wettlauf der personalistischen Revolution mit anderen Revolutionen. Nun kann sich gerade der Transfer von Revolutionsdiskursen nicht auf ausschließlich personalistische Kontexte beschränken.

Die Transaktionsprozesse der deutschen und französischen Personalisten lassen sich weder infra- noch interkulturell in Termini von Anziehung und Abstoßung zwischen links und rechts oder als Ergebnis von „Einflüssen“ verstehen. Zwischen Revolutionen, der sozialistischen und konservativen, der roten und weißen, die „niemals stattgefunden haben“¹⁸, zirkulieren austauschbare Konzepte. Werden aber Bewegungen zwischen dem linken und rechten Lager allein in Begriffen wie Verrat und Überlaufen gefaßt, wird die Frage unterschlagen, weshalb ein und derselbe Diskurs in verschiedenen, u.a. auch rechten und linken Kontexten verwendet werden kann.

Die Austauschdiskurse gehen aus der antideterministischen Marx- und Hegelrevision hervor. So löst sich die Rede von der Revolution bei Sorel, de Man u.a. aus dem materialistischen Kontext des Klassenkampfes und wandert in „offene“ Strategien wie Leben und Entscheidung. Solche Diskurse stellen eine Reaktion auf die Krise des Historismus dar. An die Stelle des transzendentalen Idealismus – die Annahme einer vorgegebenen Vernunft des Subjekts – und von relativistischen historistischen Denkmustern – große Menschen oder objektive Kausalitäten bestimmen die Geschichte – treten Kategorien wie Leben, hierarchisierende Akte der Person nach Scheler oder die Entscheidung nach Schmitt.

Die Austauschbarkeit des Revolutionsdiskurses ist bereits in der Zwischenkriegszeit Thema. Sorels These von der Revolution als Mythos hinterläßt nicht nur Spuren in Schmitts „Römischer Katholizismus und politische Form“, in Jüngers „Der Arbeiter“ und im „Tat“-Kreis. Die Aussicht, Revolution von der ökonomischen Ausgangslage abzulösen und eine soziale Elite anstelle der zentralistischen Partei zu setzen, fasziniert auch Korsch und Kirchheimer. Kracauer, Lukács,

Paul Tillich u.v.a. thematisieren jene Verschränkungen von Sorelismus und faschisierenden Denkmustern in Europa. Marcuse warnt vor der Verschränkung des Sorelismus mit neomarxistischen Thesen.¹⁹ Benjamins Interesse an Sorel und Schmitt ist durch den Wunsch motiviert, der anonymen Geschichte durch einen Sprung zu entkommen. Der totalisierenden politischen Theologie von Schmitt, die ästhetisch Kirche und Staatsform korrespondieren läßt, hält im Frankfurter katholischen Milieu Michel die Politik aus dem Glauben und Dirks – der spätere Freund Mouniers – die staatskritische Volkskirche entgegen.²⁰

Eine Analyse flottierender Ideologeme gibt es erst in Ansätzen. Um die relative und spezifische Modernität der konservativen Revolution – im Kontrast zu den antimodernistischen rückwärtsgewandten Altkonservativen – zu bestimmen, werden das Herauslösen des Revolutionskonzepts aus dem Klassenkampfschema, der vorwärtsgewandte Realitätssinn und die Bejahung der Technik unterstrichen.²¹ Unter dem Merkmal Radikalisierung von Prophet- und Kriegerfunktionen²² versammelt Eßbach die religiöse Erlösungssehnsucht Blochs und die Kriegerarmee der Arbeiter bei Jünger. Souveränität in der Geschichte wollen Lukács und Schmitt erlangen, der eine durch produzierende Arbeit, der andere durch den Staat.

Dadurch werden nicht Neomarxismus und Dezisionismus austauschbar, wohl aber homogenisierende Reaktionsformen, um die vergegenständlichte moderne Welt in den Griff zu bekommen. Die Existenz von Austauschdiskursen in jeweils infrakulturellen Kontexten sollte keineswegs dazu verführen, für eine Einebnung realer Unterschiede zwischen den politischen Kulturen verschiedener Länder zu plädieren. Solche Verschiedenheiten scheinen aber eher in den Radikalisierungen als auf der Links-Rechts-Achse angesiedelt. Es ist gerade auch in Hinsicht auf humane Potentiale von Kulturen unerlässlich, für Optionen wie zwischen kontingenzfreundlich und -feindlich²³, zwischen Krisentoleranz und Aufs-Ganze-gehen sensibel zu sein.

Wenngleich der Personalismus gemeinhin nicht der Konservativen Revolution angenähert wird, strömen auch neue personalistische Diskurskombinationen in das Vakuum, das der transzendente Idealismus oder der Materialismus mit seiner Vorstellung naturgesetzlicher Geschichtsverläufe hinterlassen haben. Die Kombinationen von philosophischen Elementen aus den Diskursfächern Leben, Arbeit, Staat mit theologischen (metaphysischen) Figuren konkurrieren mit dem progressiv-linken und nationalrevolutionären Krisendenken. Theologien der Krise sind im weitesten Sinne die dialektische Theologie

Barths und Gogartens, der religiöse Sozialismus von Tillich, neo-marxistische Theorien mit religiöser Aufladung von Lukács und Bloch und die politische Theologie Schmitts – und die Personalismen.

Im deutschen Denken sind alternativ zur Vernunftsperson nach Kant und Hegel die Unterscheidung von Person (gesellige und besondere Seinsweise) und Individuum (vereinzelte Seinsweise) sowie der Begriff Personalismus zur Kennzeichnung des Glaubens an den einen Gott seit Schleiermacher (1799) eingeführt. Mit der Neuinterpretation der phänomenologischen Reduktionsmethode entsteht im ersten Jahrhundertdrittel in Deutschland ein moderner Personalismus. Scheler lehnt sowohl die formale Ethik von Kant mit dem Glauben an eine vorgegebene Vernunft wie auch substantialistische Bewußtseinsvorstellungen ab. Die Person entstehe in intentionalen Akten, die nicht – wie die transzendente Reduktion nach Husserl – auf reines Bewußtsein reduzieren, sondern geistig-sensitiv-leibliche Werthhierarchisierungen (angenehm-unangenehm, edel-gemein, schön-häßlich, heilig-unheilig), jenseits von Relativismus und Dogma sind.

Von Troeltsch und Kracauer werden Scheler und Buber dem religiös aufgeladenen Irrationalismus zugeordnet. Beim ersten deutschen Soziologentag 1910 begreift Troeltsch mystische Erfahrung als bloße psychologisch-soziologische Kategorie, die vom Zusammentreffen der Gläubigen abhängt. Buber besteht darauf, daß solche Erfahrung der Welt zugewandt sei und den Ekstatiker doch über die vereinzelnde Individuation und die menschliche Gemeinschaft hinaushebe. Es ist aber durchaus möglich, konzeptionell die verschiedenen Krisentheologien zu unterscheiden und ihre jeweilige Nähe oder Ferne zu Faschismus, Nationalsozialismus und Konservativer Revolution zu bestimmen. Die Personalisten sind genealogisch – auch die individuell Ungläubigen oder Agnostiker – durch das „monotheistische“ Erbe mit dem Begriff der Menschenwürde sowie durch die phänomenologische Ausgangsposition (nicht-substantialistische Fassung von Bewußtsein) gegen biologisch-organizistische Ideologien gesichert. Hinzu kommt das ikonoklastische Verbot, die Beziehung zwischen *creator* und *creatum* zu vertauschen, also sich selbst oder die Technik zu vergötzen. Dies macht den personalistischen Diskurs doppelt mit dem Nationalsozialismus unvereinbar, der die biologische Substanz und die Technik vergöttert.

Die Beweglichkeit personalistischer Diskurse wird von ihren Akteuren als ausgleichende und ökumenische Interaktion konzipiert, die die deutsche politische Kultur entspannt. Die Kooperation konkreti-

siert sich in Zusammenschlüssen wie dem Potsdamer (Forte-) Kreis (1913-15) mit Buber, der auch mit Scheler und Werfel in Kontakt tritt,²⁴ dann in den ökumenischen Kreisen der zwanziger Jahre mit Buber, Rosenzweig, Rosenstock, Wittig, V. von Weizsäcker, die relationale Identitäten der Konfessionen und Nationen propagieren. Der katholische und jüdische *renouveau* wirken an der Weimarer politischen Kultur mit und relativieren die Machtfeindlichkeit des deutschen Mandarins. Scheler lehnt die Tradition der Geistigen ab und befürwortet die Partizipation. Er legt seinen Personalismus flottierend zwischen Ost und West, Kollektivismus und Kapitalismus, Christentum und Sozialismus, verschiedenen politischen und kulturellen Lagern, Nationen und Kulturkreisen an. Er setzt sich mit moderner Wissenschaft und Technik auseinander. Bubers Sinn für Rezeptivität und Schelers späte pantheistische Anthropologie, die für ein Ruhelassen der Triebe und gegen direkte Konfrontationen plädiert, opponieren auch den konkurrierenden Dezisionismen. Während aber Scheler die phänomenologische Philosophie der Intentionalität und christliche Konzepte zur Vorstellung der exzentrischen Sonderstellung des Menschen umformt, ist die Frankfurter intellektuelle Szene – das Jüdische Lehrhaus und der ökumenische Kreatur-Kreis mit Buber, Rosenzweig, Wittig, die Akademie für Arbeit mit Rosenstock und Ernst Michel und die links-katholischen Kreise um die Rhein-Mainische Volkszeitung (RMV) – stärker mit Fragen der Organisation von Politik und Arbeit befaßt.

Freilich kann es hinsichtlich der anti-egalitären Orientierung der meisten Personalisten keinen Zweifel geben. Sie sind Differentialisten wie andere antiwestliche Mandarine. Ihr relationaler Differentialismus ist allerdings nicht substantialistisch: der unersetzbare Wert einer Person/Kultur kann nur in Kooperation mit anderen Personen/Kulturen entstehen. Scheler²⁵ aber hegt Vorbehalte gegen die „erweiterte Demokratie“, d.h. die Mehrheitsdemokratie, die eine bloße Addition der Individuen sei. Auch sind Parteien für ihn nur hinnehmbar, insofern sie die Herrschaft der Eliten sicherstellen.

Die Personalismen mobilisieren auch gegen die liberale Gesellschaft, und zwar nicht ungeachtet, sondern wegen ihrer theologischen bzw. metaphysischen Komponente. Kritik am Personalismus entzündet sich zum einen am Differentialismus, der Wertschätzung des Besonderen. So ruft die Rede von der Rasse in Bubers Texten früh Unbehagen hervor. Zum anderen hierarchisieren personalistische geschichtsbezogene in-actu Figuren wie die materiale Wertordnung nach Scheler oder die Ich-Du-Begegnung nach Buber Werte. Kracauer führt den

Der Wettlauf der Revolutionen

neuromantischen und „völkischen Stil“ in Bubers und Rosenzweigs Bibel-Übersetzung und auch die Verknüpfung lebensphilosophischer und religiöser Figuren durch Scheler darauf zurück, daß sie die als unwirklich bezeichnete Welt zutreffend als abstrakte verdinglichte identifizieren, sich dann aber der sozialen Kritik des Profanen entziehen.²⁶

Indem Buber und Scheler Beziehungen zwischen Personen oder zwischen Ich und Du von nicht-personalen oder Ich-Es-Beziehungen absetzen, wird die Welt in eine konkret-reale (personale) und eine abstrakte vergegenständlichte Sphäre gespalten. Auch Rosenstocks Revolutionskonzepte sind ein Versuch, der Marx-Revision einen Ausweg aus der vergegenständlichten Welt abzugewinnen. Von Mitarbeitern der linkskatholischen RMV wie Dirks und Thormann kommen die klarsten Plädoyers für die deutsch-französische Aussöhnung, die Mehrheitsdemokratie, die arbeitsteilige Gesellschaft, die moderne technische Zivilisation und die Nutzung der neuen Medien Film und Radio. Diese fortschrittsbejahende Position steht allerdings unter dem Vorbehalt, die kapitalistische Wirtschaftsordnung mit planerisch-sozialistischen Elementen zu transformieren. Ab 1930 spielen auch diese Jüngeren mit Durchbrüchen zu einer anderen Republik.²⁷

Personalistische Denkfiguren sind nicht etwa wegen Gläubigkeit harmloser, sondern ganz im Gegenteil eher aufgeladener, sofern sie unterschiedslos säkularisierten liberalen und antiliberalen Gesellschaften keinen Selbstwert zuerkennen. Auch die nonkonformistischen Personalisten suchen nach Alternativen zu lähmenden vorbestimmten Glaubensdogmen. Eine solche kann die Liturgiebewegung von Romano Guardini bieten, aber auch Akt-Theologien, die das christliche Denken dynamisieren. Insofern französische Personalisten der dreißiger Jahre ältere personalistische Konzepte aus Deutschland aufgreifen, entgehen sie direkten Bezügen zur konservativen Revolution, nicht aber der Arbeit der Zuspitzung. Die Franzosen folgen nicht Maritains Neothomismus, der Carl Schmitt zufolge auf die Anerkennung der pluralistischen und pazifistischen Demokratie hinausläuft.²⁸ Sie ziehen nicht nur französische Denker wie Bergson, Péguy (über den Marc und Mounier Studien schreiben) und Marcel vor, die die personale Freiheit im schöpferischen Werden ansiedeln. Sie integrieren auch Krisentheologien wie die dialektische Theologie von Barth und den dynamischen Neukatholizismus von Blondel und Przywara, die im deutschen Kontext vom Personalismus sui generis getrennt sind. Die dialektische Theologie ist dem Denken Schmitts darin nahe, daß sie den bloß ablaufenden zivilisatorischen Fortschritt nicht als Heils-

geschichte begreifen will. Barths Kommentar zum Römerbrief von 1919 kündigt das Bekenntnis zur historisierenden und relativierenden Hermeneutik, die die protestantische Theologie an die liberale und moderne Welt herangeführt hatte, wieder auf. Die direkte Konfrontation mit der verlorenen Welt, die Gott fremd geworden ist, verbietet jeden Kompromiß mit der existierenden Realität. Besondere Bedeutung hat das 1893 erschienene Werk *L'Action* von Maurice Blondel, demzufolge christliche Wahrheit sich nicht nur im Dogma, sondern auch immanent in den freien Handlungen des Menschen offenbaren muß. Das Denken Blondels wird von dem 1889 geborenen Jesuitenpater Erich Przywara²⁹ aufgegriffen. Er entwickelt alternativ zur organisch-kosmischen Gemeinschaft nach Berdjajew und zum Dynamismus des Lebens in Heideggers Existenzphilosophie einen zeitbezogenen dynamischen Katholizismus.

Für einige Nonkonformisten gewinnt auch die Krisenphilosophie des belgischen Sozialisten Hendrik de Man (1885-1953) Bedeutung, der ebenfalls an der Frankfurter Akademie für Arbeit unterrichtet, ab 1927 an der Frankfurter Universität einen Lehrstuhl bekleidet und 1928 an einer Dekade von Pontigny teilnimmt. 1933 verläßt er Deutschland und bietet fortan in Belgien und Frankreich seinen Planismus als Lösung an. 1933 erscheint bei Alcan „*Le socialisme constructif*“. De Man löst nicht nur aus dem Klassenkampfkonzept das psychologische Element der Mobilisierung heraus. Sein Planismus ist der Versuch eines antiparlamentarischen Sozialingenieurs, sich als Protagonist einer führenden Elite zu konstituieren. Den Nationalsozialismus interpretiert er als Versuch, Konzepte der Arbeiterbewegung mißbräuchlich einzusetzen und die Kräfte zu vereinnahmen, die der Sozialismus vernachlässigt hat: die Notwendigkeit der Utopie, die Kritik der Institutionen, die aggressive Mobilisierung der Massen, das Verlangen nach Heroen und Führern.³⁰ Der Sozialismus müsse die irrationalen Energien, die einen wahren Wert hätten, in rationale Ausdrucksformen überführen. 1940 ruft er nach der Besetzung Belgiens die Sozialisten zur Kollaboration in der aberwitzigen Hoffnung auf, daß die Nazis Belgien nicht nazifizieren. Nach dem Verlust dieser Illusionen zieht er sich 1942 in die Schweiz zurück.

Die jungen Personalisten ebnet ebenfalls Unterschiede zwischen liberalen und antiliberalen Gesellschaften ein, sofern beide nicht-personal sind. Zugleich müssen sie aber das Krisengefühl mit Diesseitsorientierung vereinbaren. Da personale Sphären kontingentes Profanes umfassen müssen, stehen Personalismen quer zu nihilistischen

Dezisionismen. Jene Zwischenstellung zwischen kontingenzscheuen und kontingenzfreundlichen Denkformen legt es nahe, die Personalismen als eine 1933 abgewürgte Übergangsideologie für ein Deutschland auf dem Weg nach Westeuropa begreifen. Die Auseinandersetzung mit Kontingenz sowie Szenarien zum Durchbruch durch die Krise gibt es aber auch im „Westen“.

Den idealistischen und subjektzentrischen, insbesondere neukantianischen Philosophien wie der von Brunschvig wollen Franzosen aus der nonkonformistischen Generation entkommen.³¹ Auf der Suche nach dem Konkreten entdeckt Raymond Aron Max Weber und Simmel. Merleau-Ponty arbeitet seine Leibphilosophie mit Bezügen zu Husserl und Scheler aus. Die Diskussion um Kontingenz treibt Sartre nach Berlin und regt seine Husserl-Lektüre an. Anfang der dreißiger Jahre tauchen Gegensätze wie die vom *homme réel* und *homme abstrait*, von *concret* und *idéaliste* auf. Zwar stirbt Scheler 1928; Rosenstock, Buber und Stern gehen nach 1933 nicht in die französische Emigration. Zu diesem Zeitpunkt werden auch Positionierungen zwingend, um Zweideutigkeiten im Verhältnis zum Faschismus und Nationalsozialismus zu reduzieren. Die Zäsur von 1933/34 ist aber durchlässig.

Nicht nur in der Weimarer Republik spitzen sich die Konfliktlinien extrem zu. Voluntaristische Strategien für die Neuorganisation von Arbeit und die Stärkung der Exekutive bestimmen die Diskussionen auch anderswo. In den USA soll der New Deal die Krise entschärfen. Eine Elite soll in Frankreich die Exekutive stärken. In Belgien werden unter Führung de Mans Wirtschaftspläne ausgearbeitet.

Die Nonkonformisten in Frankreich greifen die diskursiven Fäden – die Revision des deterministischen Hegelianismus und Marxismus durch Sorel, de Man, Debatten um alternative Konzepte zu Dezisionismus und politischem Mythos, um den Status von Technik, Staat und Nation – auf. So ist die Zäsur von 1933/34 kein Datum ante quem für den Vergleich der deutschen und französischen Anhänger des Dritten Wegs, sondern ein Auftakt für eine Wiederauflage (nicht für eine Wiederholung) von Konfigurationen. Auch im Frankreich der dreißiger Jahre gibt es mehrere Revolutionen, die nicht stattgefunden haben. Die Nonkonformisten situieren ihre revolutionären Vorstellungen in bezug auf den Februaraufstand von 1934, die Volksfront und die *révolution nationale* von Vichy. Damit soll weder Léon Blum mit Pétain noch die sozialistische und die konservative Revolution in Deutschland mit Volksfront und *révolution nationale* gleichgesetzt werden. Wohl aber ordnen sich Dritte-Weg-Diskurse zwischen jenen Positio-

nen verwirrend mit vielfältigen Berührungspunkten ein. Zu analysieren ist, wie etwa gemeinschaftsorientierte *Esprit*-Vertreter Stichworte der Volksfront und der *révolution nationale* aufgreifen wie ablehnen können.

2. Deutsche und französische Generationengenossen

Die Wendung zu den nationalrevolutionären Bündnissen schwächt die christlichen und jüdischen Impulse und die pazifistischen Trends der Locarno-Ära ab. Die jungen „Revolutionäre“ greifen um 1930 die nationale Wendung bestimmter Bewegungen der unmittelbaren Nachkriegszeit auf, die von der Stabilisierungsphase der Weimarer Republik zwischen 1924 und 1928 geschwächt worden war. Sie privilegieren nicht mehr die internationale Arbeiterklasse als revolutionäres Subjekt, sondern berücksichtigen für ihre revolutionäre Strategie die Bauern und Soldaten. Die „Christlich-Soziale Reichspartei“ von Vitus Heller, die auf den Friedenskongressen der zwanziger Jahre die allgemeine Wehrdienstverweigerung fordert und den radikalpazifistischen, lebensreformerischen Flügel des katholischen Protestes bildet, ändert ihren Namen 1931 in „Christlich-Soziale Arbeiter- und Bauernpartei“. Jüngere Nationalrevolutionäre werfen den älteren Führern (Heller, Niekisch, Otto Strasser u.a.) vor, mit den etablierten Mächten zu paktieren, nicht bereit zu sein, einen bewaffneten Kampf zu wagen, und sich nicht genug von Versuchen eines Putsches von oben zu distanzieren. Auch in Frankreich setzt Ende der zwanziger Jahre eine Absetzbewegung vom Pazifismus der *Jeune République* und von der *Action Française* durch jüngere katholische und nichtkatholische Dissidenten ein.

Nun ist auffällig, daß bei den generationssoziologischen Vergleichen der ideologischen Muster im wesentlichen eine Erlebnisgemeinschaft der Älteren vorausgesetzt wird. Im Vordergrund stehen die Denkformen von Frontkämpfern wie Ernst Jünger oder Déat. In dieser Generation gibt es auf französischer Seite zuweilen ein unvermitteltes Umschlagen nationalistischer in pazifistische und kollaborationistische Positionen. Analysen der deutsch-französischen Jugendbewegung erfassen auch Jüngere wie Abetz.³² Die grenzüberschreitenden Austauschdiskurse der Generation 1905 sind freilich unerschlossen.

Die gemeinsame interkulturelle Generationserfahrung ist für Deutsche und Franzosen in diesem Jahrhundert in all seiner Grausamkeit

und auf widersprüchliche Weise der Krieg. Im Unterschied zur Erlebnisgemeinschaft der Frontgeneration begründet die geteilte Ablehnung der materialistischen Nachkriegsgesellschaft durch Vertreter der Generation 1905 aber eine andere Erfahrungsgemeinschaft – etwa zwischen Marc und Schulze-Boysen und Mounier und Landsberg. Diese Generation hat den Krieg nicht mehr aktiv als Soldat miterlebt. Ihrer bewußtseinsmäßigen Erfahrung ist der sinnstiftende Nimbus des Kriegsteilnehmers entzogen – sei es das nationalistische Gefühl von Sieg und Niederlage, sei es der pazifistische Widerspruch. Zeitgenössisch behauptet bereits Günther-Gründel eine Generationsgemeinschaft der Revolutionäre, die mit ihrer „sachlichen“ Tat-Philosophie³³ das fehlende Fronterlebnis kompensieren. Günther-Gründel stellt oszillierende Faschisten und Kommunisten vor, die Hitler verachten. Ihre schwankende Identität schafft ein eigenes unentschiedeneres Generationenprofil. Die Übersetzung seines Buches wird in Frankreich in der *Critique Sociale* von Simone Weil neugierig und kritisch kommentiert.³⁴

Die generationssoziologischen Studien (Loubet de Bayle, Sirinelli, Götz von Olenhusen)³⁵ ermitteln nicht die Parallelität der Diskurse dieser Alterskohorte aus der Weimarer und Dritten Republik. Europäische generationsspezifische Gemeinsamkeiten sind unter Umständen stärker als die jeweiligen intrakulturellen Übereinstimmungen unter Vertretern der konservativen Revolution einerseits und Anhängern des *Ni gauche ni droite* andererseits. Erst mit Analysen dieser doppelten Austauschbarkeit könnte aber auf die Verdächtigungen eine fundierte Antwort geben werden. Damit ein interkulturelles Generationsgefühl entsteht, muß das in die individuelle Biographie eingreifende historische Ereignis supranational sein. Weiter ist wichtig, ob die Nonkonformisten in dem frühen Lebensabschnitt zwischen 17 und 25 Jahren Erfahrungen mit Generationengenossen aus der Nachbarkultur machen. Schließlich müssen vergleichbare soziale Orte bestehen, in denen spezifische Lebensprojekte ausgearbeitet werden können. Für deutsche und französische Nonkonformisten gibt es kennzeichnende Zugehörigkeiten zu Organisationen, Zeitschriften und Diskursen. Während aber für die Deutschen die Bünde wichtig sind, übernimmt für viele Franzosen die Ecole Normale Supérieure die Funktion einer „zweiten Sozialisationsinstanz“. Für die diskursive Verständigung spielen in Deutschland philosophische Schulen eine besondere Rolle. Gerade personalistische Diskurse zirkulieren auch grenzüberschreitend und bilden in den politischen Kulturen verschiedener Länder parallel

zueinander Diskursformationen.

Für die Personalisten selbst ist die Generationengemeinschaft weniger intrakulturell als interkulturell unstrittig. Marc und René Dupuis rechnen in ihrer Studie „Jeune Europe“³⁶ der „génération non-conformiste“ junge Antiliberalen aus verschiedenen europäischen Ländern zu. Eingehend vorgestellt werden neben den französischen Revolutionären die nationalrevolutionären deutschen Gruppen und New Britain.

Versucht man, die Dritte-Weg-Ideologien aus Deutschland auf die personalistischen Bewegungen im Frankreich der dreißiger Jahre zu beziehen, so bietet es sich an, ON den neusachlich-revolutionären Tendenzen, *Esprit* dem Schelerschen Personalismus und dem Frankfurter Katholizismus anzunähern. Für *Esprit* werden erst nach 1933, d.h. nachträglich und rückblickend deutsche katholische Gesprächspartner identifizierbar: der Scheler-Schüler Landsberg mit seinen Beziehungen zur Jugendbewegung, zu dem liturgischen Kreis in Maria Laach und dem Stefan-George-Kreis sowie Werner Thormann und Walter Dirks von der RMV und der Deutschen Republik, die Katholizismus, Arbeit und Sozialismus in einen engen Zusammenhang bringen. Dies ist freilich sehr schematisch. So berufen sich Mounier und ON auf Buber. ON wiederum integriert auch Konzepte aus den Frankfurter Kreisen – etwa Rosenstocks Revolutionskonzepte. Vor allem aber vollziehen sich in diesen Bewegungen Akzentverschiebungen, Umwertungen, Differenzierungen und Distanzierungen.

Die neusachlichen Nonkonformisten sind oft durch auch völkisch geprägte Gruppen gegangen. Ernst von Salomon, Harro Schulze-Boysen und Ernst Erich Noth, beide 1909 geboren, haben Kontakte zu französischen Personalisten. Schulze-Boysen stammt aus dem Jungdeutschen Orden Arthur Mahrauns, dem sich auch Ernst Erich Noth zeitweise anschließt. Die französischen Revolutionäre teilen mit den jungen deutschen Nationalrevolutionären ein antibürgerliches Lebensgefühl. Salomon (1902-1972) formuliert es exemplarisch in „Die Geächteten“ (1930): „Das Bürgerliche aber durfte mich nicht überfallen; denn es ist starr, beweglich vielleicht, aber nicht lebendig. Und ich mußte leben, leben! Zu lange war ich starr, als daß ich länger warten durfte, zu leben.“³⁷ Er kommt auf seine Beteiligung an dem Mord von Rathenau zurück und distanziert sich von bestimmten Tendenzen der nationalrevolutionären Bünde.

Auch der stark autobiographische, 1931 erschienene Roman „Die Mietskaserne“ von Noth (Pseudonym von Paul Krantz), der als *L'enfant*

écartelé auf französisch erscheint, diskreditiert die materialistische bürgerliche Vätergeneration³⁸ zugunsten von Entscheidung und Engagement an sich. Weniger wichtig wird dabei, wofür der antibürgerliche Nonkonformist sich entscheidet, für die Bolschewisten, für die Nationalrevolutionäre, oder auch für beide. Immer entscheiden sie sich, und nie sind sie ganz dabei, könnten auch bei den Gegnern sein. Als freigesprochener Angeklagter im Steglitzer Schülermordprozeß um den kollektiven Selbstmord einer Schülergruppe trägt Noth ein Leben lang die quälende Erinnerung an jene Mischung aus Nihilismus, Zynismus, Lebensüberdruß, selbstzerstörerischem Dezisionismus, Waffenfetischismus und sexuellen Verwirrungen mit sich. Er hat selbst nicht gemordet, aber die Tatwaffe stammt von ihm, der sie wiederum von einem Bekannten aus dem Jungdeutschen Orden hat.

Auch Noths Alter Ego Albert schwankt zwischen völkisch-revolutionären Bündeln und anderen, etwa sozialistischen Optionen. Die große Nähe des Krieges ohne aktive Teilnahme beschämt die Jüngeren und macht sie zu einer „merkwürdigen Schicht junger Menschen“ (S. 289) – so der Jugendpfleger Reiniger, der selbst Kriegsteilnehmer ist und sich von der „Revolution der Jugend“ (S. 289) distanziert. Fritz, Alberts Freund aus besseren Kreisen, zieht den nationalrevolutionären Bund ins Lächerliche („romantische Eseleien“, S. 172). Er erkennt im sozialistischen Engagement des Studenten Levi an, sich aus der bürgerlichen Klasse gelöst zu haben, aber die Teilnahme am Leben des Proletariats sei Illusion. In Wahrheit sei alles verworren, alles durcheinander, untereinander, gegeneinander, ohne Orientierung (S. 170). Levi aber ist bekümmert über den „zynischen Skeptiker“. Fritz lächelt – die gewohnte Maske im Gesicht (S. 171). Das ist die kalte zynisch-verspielte maskenhafte Neusachlichkeit, gegen die Noth ankämpft.

Obwohl auch in der nonkonformistischen Generation Frankreichs „heroistische“ Tendenzen wirksam sind, wird die Neue Sachlichkeit auch skeptisch wahrgenommen. „Die Geächteten“ erscheint in der Übersetzung von A. Vaillant und J. Kuckenbourg unter dem Titel *Les réprouvés* 1931. Marc und Dupuis in *Jeune Europe* und Rougemont verweisen auf den kalten Materialismus und Zynismus³⁹ in *Les réprouvés*. ON verzeichnet treffend den Gegensatz zwischen dem neusachlichen Heroen und der „warmen“ kreatürlichen Person. Die bunte Gruppe mit ihren ökumenischen und föderalistischen Orientierungen hat Berührung zu den etwas früher auftretenden surrealistischen Strömungen. Dandieu ist Kollege Batailles an der Bibliothèque Nationale. Ihre Protagonisten kommen häufiger als *Esprit*-Vertreter aus prote-

stantischen oder jüdischen Elternhäusern. Religiosität und Gläubigkeit sind aber nicht unabdingbare Grundlage der Zusammenarbeit. Diese Personalisten schreiben zunächst in *Plans* und *Mouvement* und haben dann ab 1933 eine eigene Zeitschrift, *L'Ordre Nouveau*.

Alexandre Marc⁴⁰, 1904 in Odessa als Aleksandr Markovitch Lipiansky in einer jüdischen Familie geboren, knüpft Kontakte zu deutschsprachigen Zeitschriften, darunter die protestantischen „Neuen Blätter für den Sozialismus“ von Paul Tillich und nationalrevolutionäre Organe wie „Die Tat“⁴¹ und „Gegner“. Er nimmt an dem Treffen der französischen und deutschen Jugend in Rethel teil und lernt Otto Strasser und Otto Abetz, den späteren Botschafter des Dritten Reichs in Paris, kennen. Marc reist mit Philippe Lamour, 1928 aus dem *Faisceau des Producteurs et des Combattants* von Georges Valois ausgeschlossen und Chefredakteur von *Plans*, 1931 und 1932 in Deutschland herum, um die explosive Situation auszuwerten und zu nutzen. Sie knüpfen Kontakte zu den Nationalrevolutionären wie den Brüdern Salomon, die sich für den inhaftierten Helden der schleswig-holsteinischen Bauernbewegung, Claus Heim, sowie für Richard Scheringer, den inhaftierten nationalkommunistischen Offizier, einsetzen. Marc stattet ihm nach Vermittlung von Schulze-Boysen in der Festung Gollnow in Mecklenburg einen Besuch ab. Marc hat keinen Kontakt zu den Linkskatholiken der RMV. Der lebensreformerische Katholik Heller geht auf Marcs Angebote zur Zusammenarbeit nicht ein.

Die Initiativen von Marc und Lamour scheinen sich ihrem Ziel zu nähern, als das Treffen der Teilnehmer eines „Jeune Europe“ in Frankfurt am 7. und 8. Februar 1932 stattfindet. Anwesend sind neben Marc und Lamour: Richard Schapke (er gehört der Schwarzen Front Otto Strassers an und wird ein Jahr später von den Nazis ermordet), „Schmidt“ (es handelt sich um Fred Schmid vom Grauen Korps aus Basel, der sich 1933 den Nazis anschließt), Boris Goldenberg von der Kommunistischen Partei Opposition und Schulze-Boysen von „Gegner“. Schmid(t) verläßt den Kongreß, da er die Nation und den Staat über alles stellt.

Die anderen verständigen sich über eine Plattform.⁴² Das föderalistische Prinzip beseele die europäische Jugend im Kampf gegen das liberale Wirtschaftssystem und die Parteiendemokratie. Die Föderalisten fordern eine sofortige Währungs- und Zollunion zwischen Deutschland und Frankreich. Das Protokoll verzeichnet unterschiedliche Fassungen des Nation-Begriffes. Die deutsche Nation sei ein re-

Der Wettlauf der Revolutionen

lativ homogener Zusammenschluß von Menschen derselben Rasse und Sprache, Frankreich ein heterogenes Ensemble verschiedener Rassen und Nationen. In Frankreich beziehe sich der Patriotismus auf die Region (Provence, Touraine). Wir können eine Vertauschung bemerken. Die deutschen Teilnehmer situieren sich innerhalb der ethnizistischen Konzeption der deutschen Nation, das föderative Prinzip greift erst in der Beziehung zu anderen Nationen. Für die Franzosen hat das Prinzip auch eine infrakulturelle Realität. Bei Scheler, Buber u.a. war es noch umgekehrt: der Vorzug der deutschen Nation sei ihre innere Heterogenität. Hier sind Orientierungen auf Franzosen übergegangen.

Von französischer Seite sind jene Initiativen europäisch angelegt, was natürlich mit frankophoben Rassisten wie Niekisch nicht zu verwirklichen ist. Der „Gegner“ stellt mit dem Jungdeutschen Orden von Arthur Mahraun den einzigen zumindest zeitweise frankophilen Flügel der nationalrevolutionären Protestbewegung dar. Schulze-Boysen, der sich vom Jungdeutschen Orden entfernt hat, ist Chefredakteur von „Gegner“. Die Zeitschrift wurde 1917 von dem Anarcho-Syndikalist Karl Otten ins Leben gerufen. 1931 wird sie von dem Ex-Dadaisten Franz Jung, der nach seinem Aufenthalt in der Sowjetunion vom Kommunismus enttäuscht ist, neugegründet. Jung gibt auch ein deutsch-französisches Wirtschaftsbulletin heraus. Die Kontakte mit *Plans* sind von Theodor Beye von der Genossenschaft „Deutsche Bauhütte“ geknüpft. Beye und Hilary Flaszenberg (von den Nazis in Litauen während des Zweiten Weltkrieges ermordet) unterhalten enge Beziehungen zu den *Plans*-Mitarbeitern Lamour, Le Corbusier und dem Gewerkschaftsberater Francis Delaisi. Sie wollen das deutsche Experiment der Gartenstadt (z.B. Dresden-Hellerau) und moderner Wohnsiedlungen (Weißenhofsiedlung Stuttgart) mit der Idee der *citée radieuse* von Le Corbusier kombinieren und neue Wohn-Formen in Marseille und in Pariser Vororten realisieren. Eine gelenkte Koordination von genossenschaftlich organisierten Initiativen soll Massenelend und Wohnungsnot beseitigen.

In „Gegner“ wollen die Technomystiker Jung und Turel hoffnungsvolle Tendenzen in der industriellen Dynamik freilegen. Jung bezieht die krausen biosophischen Theorien von Ernst Fuhrmann auf die Moderne.⁴³ Adrien Turel, der später Bachofen ins Französische übersetzt hat, träumt von einer bevorstehenden mütterlichen Phase der industriellen Zivilisation.⁴⁴ Diese Journalisten teilen weder die anti-modernistische Orientierung des deutschen Mandarinats noch die Vision einer

virilen Fusion von Mensch und Technik im „Arbeiter“ von Jünger. Korrespondenzen zur Idee einer Selbstentschärfung der industriellen Zivilisation finden wir in den modernistischen Konzepten von *Plans* und ON und in den Visionen einer ökologisch transformierten Stadt, wie sie Lewis Mumford entworfen hat. Mumford beteiligt sich über „New Britain“ an „Jeune Europe“. Marc freilich versucht auch – vergeblich –, eine andere weniger technokratische Orientierung bei *Plans* zu lancieren.

In „Gegner“ erscheinen zudem Hegel- und Marxrevisionen. Schulze-Boysen lobt die Neuausgabe des Kapitals durch Korsch, der den „Staatskapitalismus“ der UdSSR kritisiert.⁴⁵ Korsch veröffentlicht in „Gegner“ auch den „Beitrag zur Geschichte der marxistischen Ideologie in Russland“, wo er den Umschlag von marxistischer Theorie in „Mythos“ tadelt. Seinen „Thesen über Hegel und die Revolution“ zufolge lasse sich Hegels Dialektik nur auf die bürgerlichen Revolutionen des 18. und 19. Jhs. anwenden. Die Idee der aufhebenden Synthese habe aber für die Gegenwart lähmende Wirkung. Diese in „Gegner“ veröffentlichten Thesen werden in Boris Souvarines Zeitschrift *La Critique Sociale* dem französischen Publikum vorgestellt.⁴⁶ Den Thesen voraus geht ein Artikel, in dem Queneau und Bataille Hartmanns Konfrontation der Hegelschen Dialektik mit der Komplexität der Realität⁴⁷ referieren. Letztere werde in der modernen Mathematik etwa Hilberts erfaßt. Revolutionäre Aktivität müsse ausgehend von gelebter Erfahrung zu einer anderen Dialektik übergehen, in der Negativität einen Stellenwert hat, den Bataille dann im folgenden Heft mit der „Notion de dépense“ vorführt.

Schulze-Boysen ist die Ausnahmefigur unter den deutschen Nationalrevolutionären. Er bleibt nicht unbeeinflusst von jenem Rollenspiel und Oszillieren zwischen verschiedensten Positionen. Er will in der hierarchisch gegliederten Einheit der Jungen den „revolutionären Ordensmann“ und den „proletarischen Klassenkämpfer“ versöhnen.⁴⁸ Zugleich ist er immun gegen Rassismus und virile Machtphantasien. Er beneidet die französischen Freunde von *Plans* um ihre finanziellen und organisatorischen Möglichkeiten. Den Sommer 1932 verbringt er als Sekretär von André Germain in Frankreich. Ungeklärt ist, ob die unter dem Namen Jean Longueville in *Plans* erschienenen Artikel aus seiner Feder stammen. Er vermittelt auch die Kontakte zwischen Robert Jungk (1913-1994) und *Esprit*.⁴⁹ In der Januar-Nummer 1933 von *Esprit* erscheint sein „Offener Brief eines jungen Deutschen an Frankreich“. Nach 1933 organisiert er für den Mathematiker

Claude Chevalley, der das Denken des Mathematikers Hilbert in die Theorieansätze von ON einführt, Konferenzen in Berlin und Göttingen. Er läßt sich über das Experiment des Zivildienstes informieren, den ON 1935 durchführt. Eine solche nicht-kapitalistische Neuorganisation der Arbeit ist für ihn Vorbedingung für eine Überwindung der Krise.

Seine Verwandtschaft mit dem Admiral von Tirpitz und Tönnies sowie seine guten Beziehungen zu preußischen Militärs prädestinieren ihn nicht gerade für den häufig anti-preußischen Personalismus. Obwohl er sich für ein personales Leben explizit in einem Brief an Chevalley von 1935 einsetzt, bleiben seine Überzeugungen vage, den französischen Mentoren geschuldet. Im anti-nazistischen Widerstand kommt er über Werner Krauss mit der kälteren persona-Idee nach Gracián und Karl Vossler (Maskentragen, sein Leben durch Verstellung retten) in Kontakt. Der 1942 von den Nazis Hingerichtete⁵⁰ ist fast ausschließlich im Rahmen seiner Tätigkeit in der Roten Kapelle als „Spion Moskaus“ denunziert worden. Tatsache ist, daß „Gegner“ Kontakte zur sowjetischen Botschaft gepflegt und daß Schulze-Boysen den Marxismus als analytisches Instrument für das Verständnis von Wirtschaftskrisen geschätzt hat. Antikapitalistisch sein heißt für ihn auch zu verhindern, daß die Sowjetunion von den Westmächten angegriffen wird. Marc versucht seither, den ermordeten Freund vom Vorwurf des „Verrätertums“ zu entlasten.

Im Buch *Jeune Europe* nehmen Marc und Dupuis am Vorabend der nationalsozialistischen Machtergreifung eine illusionslose Bestandsaufnahme der deutschen nonkonformistischen Bewegungen vor. Nur „Gegner“ trage den Keim („germe“) einer Idee in sich, die der Person, dem Föderalismus und dem Regionalismus Vorrang einräumt.⁵¹ Marc fühlt sich weder unter den Anhängern der Neuen Sachlichkeit noch bei den „Romantikern“ wohl, die das sentimentale Zusammenfließen der Teilnehmer genießen. Er setzt auf Schulze-Boysen, das unermüdliche Organisationsgenie und den nach allen Seiten offenen „ungepanzten Ritter“. In einen Wettlauf mit anderen Revolutionären legt er Ende 1932 mit seinen deutschen Freunden Waffenlager an, um den drohenden Putsch durch die Nazis zu bekämpfen. Dieser Versuch muß mit der Machtergreifung der Nazis abgebrochen werden. Den Kontakt zu dem nationalsozialistisch gewendeten Abetz bricht er trotz dessen Werbens ab.

Während sich in der Gründergeneration des Personalismus viele Deutsche befinden, sind für die nonkonformistischen Personalisten in

Frankreich erfolgversprechende Kontakte mit gleichaltrigen Personalisten in Deutschland unwahrscheinlich. Das Fehlen gleichgesinnter Partner wird allerdings durch Philosophietransfers ausgeglichen. Viele kommen mit Philosophien der Intentionalität und mit personalistischen und dialogischen Denkmustern in Berührung. Angehörige der nonkonformistischen Generation wie Landsberg, Hans Jonas, Hannah Arendt, Günther Anders, Marc, Emmanuel Lévinas und Maurice de Gandillac haben bei Repräsentanten dieser Strömung (Husserl, William Stern, Scheler, Heidegger) studiert oder sie getroffen – und sich oft von ihnen distanziert. Andere, etwa Dirks, kommen über die stärker religiös geprägte Frankfurter intellektuelle Szene mit dem dialogischen Denken von Rosenstock und den Diskussionen über die Arbeit in Berührung. Während Rosenstock für ON Bedeutung gewinnt, läßt Mounier sich auch von de Man beeindrucken. Hinzu kommen Anregungen, wie die calvinistische dialektische Theologie Barths, die für Rougemont und Ellul wichtig wird, sowie die von Marc bewunderte *Analogia-entis*-Lehre des Katholiken Przywara.

Zu gemeinsamen Sozialisationen treten generationspezifische Ideologeme, die die Vertreter der non-konformistischen Generation zu deutsch-französischen Mittlern phänomenologischer, personalistischer, dialogischer und anderer Denkformen machen. Noth spielt eine Vermittlerrolle für katholische Personalisten, obwohl er ebenso wenig wie Schulze-Boysen erklärter Personalist ist. An der Frankfurter Universität hört er de Man, Tillich (er liest über Ursprünge des europäischen Faschismus bei Sorel, Pareto und Maurras).⁵² Nach der Emigration vermittelt Noth im katholischen Milieu um Marcel, dann als Mitarbeiter von Jean Ballards *Cahiers du Sud* kritisch Kenntnisse über deutsche Nationalrevolutionäre und de Man.⁵³ Charbonneau von der *Esprit*-Gruppe in Bordeaux verdankt sein Wissen über die deutsche Jugendbewegung den Veröffentlichungen Noths, etwa der „Tragödie der deutschen Jugend“.⁵⁴

Im engeren Sinne personalistische Mittler mit deutsch-französischen Kontexten sind Marc und Landsberg. Sie haben voneinander gewußt, ohne sich persönlich gekannt zu haben. Der moderne Begriff von Personalismus wird in Frankreich von Marc mit Anleihen bei deutschen Personalisten eingeführt – und nicht von Mounier, wie man so häufig lesen kann. Mounier hat keine Deutschkenntnisse und deutschen Partner. Bis 1933 bekommt er von Gandillac und Marc von Landsberg Informationen über den deutschen Personalismus. Noch nach 1945 muß er Gandillac zur Übersetzung von Schelers „Der For-

Der Wettlauf der Revolutionen

malismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ auffordern.

Für *Esprit* wären Dirks von der RMV und Landsberg potentielle Gesinnungs- und Generationsgenossen. Dirks wird erst nach 1945 Mouniers Freund. Landsberg⁵⁵, 1901 in einer jüdischen Bonner Familie geboren, protestantisch getauft, fühlt sich sehr früh vom Katholizismus angezogen. Nach dem Studium in Freiburg, unter anderem bei Husserl und Heidegger, wird er Schüler von Scheler in Köln. 1928 nach der Habilitation mit einer Studie über Augustinus – Gutachter sind der protestantische Theologe und Gnosis-Forscher Adolf von Harnack und Carl Schmitt – wird er Lehrbeauftragter für die Philosophie der romanischen Länder an der Universität Bonn. Nach seiner Flucht aus Deutschland unterrichtet er an den Universitäten von Barcelona und Santander und wird dann *Esprit*-Mitarbeiter.

Landsberg hat mit dem Stefan-George-Kreis und der Liturgiebewegung um Herwegen in Maria Laach Kontakt, die elitär-aristokratisch oder gemeinschaftlich-antidemokratisch orientiert sind. Er entfernt sich aber allmählich von Tendenzen (Ständeordnung...), die manche Katholiken mit dem Denken der Konservativen Revolution teilen. Gleichwohl scheint sich die katholische Jugendbewegung nach 1925 insgesamt ein weniger militärisch-führerbetontes Profil zu bewahren. Jugendorganisationen wie Quickborn, Windhorstbund, Großdeutsche Jugend, Bund Neudeutschland, der Friedensbund Deutscher Katholiken (FDK) und Zeitschriften wie der „Friedenskämpfer“ (hier engagiert sich etwa der 1933 nach Frankreich emigrierende Paulus Lenz), die „Rhein-Mainische Volkszeitung“ und die „Deutsche Republik“, das „Heilige Feuer“ und „Die junge Front/Michael“, wo Thieme, Gurian und Maaßen schreiben, bieten eine zweite Sozialisation, die anders als diejenige in den völkischen und nationalrevolutionären Bündnissen ist.

Bei einer generationsspezifischen Aufschlüsselung tritt aber verstärkt ab 1930 die „innere Faschisierung“ (Dirks) auch in Kreisen der jüngeren Katholiken zutage. Das Generationsmerkmal „mystischer Appetit“ läßt die katholische und völkische Jugendbewegung um dieselben Energien konkurrieren. Die meisten nonkonformistischen Katholiken sind nicht mit sogenannten „Briandisten“ zu verwechseln. Sowohl die Anhänger des christlichen Ständestaates wie Eugen Kogon wie auch die linkskatholischen Vertreter der jungen Generation lehnen liberal-kapitalistische Vorstellungen ab. Viele Katholiken kündigen das partielle und zerbrechliche Bündnis mit der Dritten und der Weimarer Republik auf. Dirks prägt die Losung von der „Zweiten

Republik“, die „über Weimar hinaus“⁵⁶ müsse. In Frankreich sind Katholiken wie Gandillac und Borne zunächst von einer nationalistisch gestimmten Spielart des Katholizismus in der Tradition der *Action Française* geprägt. Bei den Katholiken, die konkrete Taten einfordern, stößt der idealistische Pazifismus etwa im FDK und der *Jeune République* von Sangnier auf Vorbehalte. Die französischen Katholiken sind auch insgesamt stärker als die Protestanten für den Antisemitismus anfällig.⁵⁷

Die Nonkonformisten von *Esprit* sind fast alle talas (*ceux-qui-vont-à-la-messe*), d.h. katholische Absolventen der Ecole Normale Supérieure und ihren Vorbereitungsklassen (*khâgnes*). Der Karriereweg über die Eliteschulen bewirkt eine verbindende Prägung der „Normaliens“. Es entsteht gewissermaßen ein Konformismus im Nonkonformismus. Die ENS sorgt für korporatistische Strukturen, mit denen sich die Normaliens in Institutionen untereinander verständigen. Für die Unterscheidung von *Esprit* und ON ist entscheidend, auf die weitgehende Abwesenheit von Normaliens bei ON zu verweisen, die diese Bewegung stärker von den klassischen Lebensszenarien Frankreichs und den französischen Bildungsinstitutionen fernhält.

Die verwirrend bunten Nonkonformisten aus dieser Alterskohorte finden gleichwohl im „Cahier de revendications“ der *Nouvelle Revue Française* von Dezember 1932 zu einer gemeinsamen Veröffentlichung zusammen. Hier sind Dissidenten der Nationalen Rechten (Maulnier, Lamour), Personalisten von ON (Marc, Rougemont, Dandieu, Dupuis, Aron, Chevalley) und *Esprit* (Mounier, Izard) und die unkonventionellen Kommunisten Henri Lefebvre und Paul Nizan versammelt. Die antilibérale Initiative macht aber schnell Unvereinbarkeiten Platz – zwischen Personalisten und Nicht-Personalisten und zwischen Personalisten selbst. ON vertritt einen heroistischen Begriff vom kreativen, aus der Masse herausragenden Menschen, während bei *Esprit* der Ausnahme-Typus des Heiligen sowie der sozial engagierte Orden auf Erden bevorzugt wird. Die Gruppen diskutieren in verschiedener Weise identitäre Konzepte von Einzelpersonen und Gruppen. Eine andere Konfliktlinie bildet die Einschätzung der Technik. Um unverwechselbare Positionen zu bestimmen, stützen sich beide Gruppen auf Konzepte aus Deutschland.

3. Die Transfers

Die Kommunikation zwischen Bewegungen verschiedener Länder setzt vorgängige orientierende Muster bei grenzüberschreitenden Initiativen voraus. Solche diskursiven Ordnungen liegen auch den personalistischen Transfers zugrunde. Die Transfers sind weder offizielle Kulturkontakte noch völlig private Transaktionen des Wissens. Zwei Transfers⁵⁸ sind zu unterscheiden: der erste partizipiert an der Formulierung des föderalistischen Personalismus zwischen 1931 bis 1933, der zweite greift von 1934 bis 1939 in die Suche nach einem gemeinschaftlichen Personalismus ein. In Frankreich gibt es vor 1931 unter dem Begriff Personalismus nur den Neukantianismus von Renouvier. Marc stützt sich auf die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jhs. in Deutschland entstandenen Neufassungen der Person: auf das dialogische Denken und auf die Kombination von materialer Wertethik und Phänomenologie durch Scheler. Da er die apolitische idealistische Haltung Husserls, aber auch das Skandalon Scheler ablehnt, zieht er parallele psychologische und metaphysische Forschungen zur Person heran. Er stellt die Warnung vor einer naturalistischen Psychologie in der „personalistischen Begründung der Psychologie“ von William Stern heraus. Stern verstehe unter „actes humains“ personale Akte, die psychische und physische, geistige, sinnliche und leibliche Aspekte zusammenfassen. Eine seriöse Psychologie der Völker und Nationen, die die unvergleichliche Originalität der Spiritualität eines jeden Volkes erfassen würde, müßte vermeiden, die nationale Spiritualität auf Formeln zu reduzieren, durch die alle historischen Phasen determiniert wären und die sich auf jeden einzelnen Bürger anwenden ließen.⁵⁹

Marc setzt Sterns Konzepte somit parallel zur materialen Wertethik und zum relationalen Differentialismus. In der Gründungserklärung von ON von November 1931 wird der „reale Föderalismus“ ausgerufen, dem der „reale Mensch“⁶⁰ entspreche. Zuvor hat Marc den Begriff „réel“ unter Bezug auf Werfels Vortrag „Realismus und Innerlichkeit“ aufgegriffen. Werfel greift das bürgerliche und proletarische Arbeitsethos und den Produktivismus an, der Kapitalismus und Kommunismus verbindet, um den schöpferischen Menschen zu feiern, der sich selbst seine Realität schafft und insofern der realste Mensch⁶¹ ist. Die geistige Revolution in Europa wird den Menschen von der Maschine befreien und ihm seine schöpferischen Möglichkeiten zurückerstatten. Materielle Basis hierfür ist die zunehmende Freizeit. Der

Aufsatz von Werfel, der Wendungen aus der Anthropologie Schelers wie „weltoffen“ und „sympathiedurchströmt“ enthält, unterscheidet zwischen ökonomischem Realismus und realen kreativen Möglichkeiten des Menschen im industriellen Zeitalter: „Car le progrès technique et l'inévitable diminution de la journée de travail seront les deux pôles de la révolution de demain...La machine qui produit des marchandises crée également des loisirs. C'est même sa valeur profonde. Ces loisirs seront la dynamite qui ouvrira la brèche aux remparts de la société matérialiste et inhumaine.“⁶²

In *Jeune Europe* rufen Marc und Dupuis die Befreiung des „realen Menschen aus Fleisch und Blut“, d.h. des kontingenten, in der Geschichte inkarnierten Menschen, von der Maschine aus, ohne die industrielle Zivilisation an sich zu verwerfen: „L'Ordre Nouveau' oppose à l'individualisme libéral l'homme réel de chair, de sang, d'âme, la personne, comme nous disons en France, qui y était enfermée et étouffée.“⁶³ Frankreich ist – nicht als Nationalstaat – die Heimstätte der Person geworden, die gleichsam postindustrielle Ziele verfolgt.

Die Hoffnung, der technische Fortschritt möge evolutionär neue Freiräume schaffen, bedeutet keineswegs, daß ON auf den revolutionären Bruch verzichtet. Marc wertet nicht Rosenstocks Praxis der Freizeiten, wohl aber dessen zeitaufwertende Revolutionstheorie in „Die Europäischen Revolutionen“ aus. Der vom Judentum konvertierte ökumenisch orientierte Protestant Rosenstock läßt die europäischen Großmächte über die jeweiligen Revolutionen – die Glorious Revolution, die Révolution française, die Oktoberrevolution – miteinander korrespondieren. Daraus geht ein Anerkennen der Zeit – mit all ihren Zufälligkeiten – hervor. Marc folgt Rosenstock darin, daß jede Revolution eine universale Botschaft vorbringe, aber ein partikularer Ausdruck einer historischen und politischen Situation eines Landes oder einer Gruppe sei. Keine Revolution repräsentiere einen Idealtypus oder einen absoluten Wert. So sei die Französische Revolution der konkrete Fall eines Bruches, der das liberale System einführt. Die Revolutionen bezeugen den „Vorrang des Spirituellen“ – hier zitiert Marc einen Titel von Maritain –, da die Botschaft einer Revolution sich niemals in den Kräften erschöpfen kann, die eine Revolution hervorrufen. Jede Revolution hat einen messianischen und eschatologischen Aspekt, die zur Erhebung gegen die ungerechte Ordnung treiben und eine neue Ordnung einrichten. Die kommende personalistische Revolution schaffe die Person jenseits von Individuum und Massenmensch.⁶⁴ In einer Serie von Artikeln in der neuen Zeitschrift *L'Ordre Nouveau* läßt Marc

Der Wettlauf der Revolutionen

die verschiedenen Erhebungen der Zeit Revue passieren und wendet auf sie die Kategorien von Rosenstock an. Der sozialdemokratische Reformismus verrate das Ideal einer tiefgehenden Umwandlung der Industriegesellschaft.⁶⁵ Bei der Machtergreifung der Nazis handle es sich um einen Putsch. Die Nazis respektierten weder partikulare noch universelle Werte, da sie die Regionen und die Menschenrechte unterdrückten.⁶⁶ Der „faschistische Reformismus“ sei nur Vergötzung der Rasse, des Staats und der Nation. Der Bolschewismus sei eine Revolte, die die Traditionen zerstöre. Die personalistische französische Revolution soll weder Reform noch Revolte sein, sondern „die Gesamtheit der Spannungen zwischen Universalismus und Partikularismus“.⁶⁷ Neben Rosenstock stellt Marc auch das Buch „La révolution nécessaire“ seiner Mitstreiter Dandieu und Aron vor. Marc schwächt das Gewaltpathos des Sorelismus ab, indem er die Passage in der Studie von Dandieu und Aron erwähnt, in der die schlechte Vorbereitung der Revolutionen für Blutvergießen verantwortlich gemacht wird. ON will weder den totalitären noch den jakobinischen Nationalstaat.⁶⁸

Marc arbeitet nach seiner Konversion zum Katholizismus an einer antihegelianischen Tat-Philosophie, für die nicht Proudhon und Sorel, sondern Rosenstock, Jaspers, Hartmann und Przywara Argumente liefern. In „Principe et Méthode de la Métaphysique“⁶⁹ stellt Marc 1935 Przywaras analogia-entis-Lehre (und auch Peter Wust, Theodor Haecker und Romano Guardini) dem französischen Publikum vor. Marc zeigt, wie Przywara den modernen Dynamismus in seinen „integralen Katholizismus“ aufnimmt (S. 84f.). Anstatt Essenz- und Existenzphilosophie gegeneinander auszuspielen, soll Metaphysik Spannung aushalten. Sie soll die Versuchung der Reinheit ausschließen (S. 89), in der sich das Selbstige auf Kosten des Anderen behaupten würde. Auch Przywara zufolge sei die Revolution Aufspaltung und Vollendung, also weder Reform noch Revolte, weder Pantheismus eines Spinoza noch Theopanismus von Barth (S. 96). Seine revolutionäre Position ist die der Analogie (S. 97). Der fragmentarische und „agonale“ Charakter seines Denkens verhindere, daß partikulares Bewußtsein sich mit dem Absoluten identifiziert, wie sie in Vergöttlichungen (*divinisations*) – im transzendentalen Subjekt (Kant), im absoluten Geist (Hegel) oder auch im Gottesbegriff von Meister Eckart – vorliegen. Przywara nimmt diese Annäherung seiner Analogie-Lehre an das Action-Denken von Blondel zustimmend zur Kenntnis.

Auch Rougemont balanciert die proudhonistische Tradition mit theologischem Denken aus, um der Krise der revolutionären Konzep-

te um 1933/34 zu begegnen. Parallel zu Marc stellt er in seiner Zeitschrift „Hic et nunc“ zugleich die Theologie von Barth vor, um dem Personalismus ein dynamisches Element zu sichern und gleichzeitig vitalistische Tendenzen der Selbstvergöttlichung im Akt-Denken zu verhindern. Karl Barth greift in seiner Dogmatik Paulus' Warnung vor der Vertauschung von Schöpfer und Kreatur (Römerbrief 1,23) auf. Die Ebenbildlichkeit zwischen Gott und Kreatur dürfe nicht als Göttlichkeit des Menschen mißverstanden werden. Barth greift den zeitgenössischen Dialogismus an. Die analogia-entis-Lehre mißverstehet er so, daß Przywara eine Gleichung der schlechthin unvergleichlichen Pole Gott und Mensch vornehme. Die Analogie sei aber auf das Gleichnis (nicht Gleichung), auf das Vorbildliche Sein in der Begegnung, d.h. trinitarisch als Ich, Du und Ich-Du in der imitatio Christi beschränkt.

Hinsichtlich der Attacken Barths auf Przywara hat Marc Rougemont gegenüber Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen. Marc teilt weder zu stark gemeinschaftliche katholisierende Denkformen noch Barths wütende und rigide Attacke auf alle weltfrommen Formen von Gläubigkeit. Nun ist auch der Protestantismus von Rougemont weder weltfeindlich noch mit der materiefeindlichen Gnosis zu verwechseln. Rougemont feiert die „schöpferischen Konflikte“⁷⁰, die immer wieder die geschichtliche Situation offenhalten. Das Prinzip der Einheit in der Vielfalt wird zum föderativen Prinzip. Es schafft ein Gleichgewicht zwischen dem Universellen und dem Partikularen, das sowohl die christliche Trinitätslehre wie auch die europäische Identität kennzeichnet.⁷¹

Angesichts der Zuspitzungen der dreißiger Jahre dynamisieren ON-Vertreter religiöse Ideologeme, bauen aber auch wieder theologische Sicherungen gegen Selbstvergöttlichungen ein. Die Gewaltkonzepte in der mutualistisch-syndikalistischen Tradition der Revolution korrespondieren auf den ersten Blick eher der Tatideologie der deutschen Revolutionäre. Eine „vitalistische Transversale“ mit Nietzsche, Proudhon und Sorel scheint von Arnaud Dandieu und Robert Aron realisiert zu werden. Ihre 1933 erschienene Studie „La Révolution nécessaire“⁷² will erstmalig eine breite theoretische Basis des Personalismus bieten. Sie greifen allerdings in Nietzsches Werk lediglich dessen Warnung vor dem Ungeheuer Staat auf. Die „révolution actuelle“ darf nicht bloß das in der Vergangenheit Angelegte realisieren. Will man, daß mit ihr wirklich etwas Neues entsteht, muß man antideterministisch gegen die Synthesen von Hegel und Marx argumentieren. Aron und Dandieu

Der Wettlauf der Revolutionen

erwähnen die entsprechende Diskussion von Korsch und Hartmann. Sie folgen Sorel darin, daß Gewalt und Revolution nicht wissenschaftlich vorraussagbare Ereignisse darstellen, sondern als Mythos eine Wirkung entfalten. Die Vorstellung von der Revolution als einem Mythos habe freilich nur taktischen Nutzen in Hinsicht auf Massenwirkung (S. 157), drohe aber, die Existenz der Revolution als unvorhersehbarer schöpferischen Akt zu vernichten. Aron und Dandieu führen ablehnend das Denken von Spengler, Sorel und Maurras auf die zyklische Revolutionstheorie von Fustel de Coulanges zurück. Dieser sieht in allen Revolutionen die Mechanik von Unterdrückung in der traditionellen Ordnung, im revolutionären Aufstand und in der schließlichen Diktatur (Finanzaristokratie etc.) wiederkehren. Zyklisch ist Sorels Revolutionskonzeption gerade wegen ihrer Inhaltslosigkeit. Bei einer solchen Wiederkehr der Revolutionen entstehen keine revolutionären Sprünge (S. 185). Wird der Fortschritt als langsamer Fluß der Zeit in der Geschichte begriffen, ist ebenfalls kein Bruch möglich.

Bakunin, de Man und Rosenstock revidieren den Hegelianismus und Marxismus anders. Bakunin habe richtig die Pervertierung des Marxismus in die Diktatur des Staates vorausgesehen. Gegen die Vorstellung einer naturgesetzartig eintretenden Revolution setzt er: „La science est l'immolation perpétuelle de la vie fugitive... Ce que je prêche, c'est donc jusqu'à un certain point la révolte de la vie contre la science...“ (S. 29). De Man habe das Klassenkampfschema von der Mehrwerttheorie befreit und aus dem Antagonismus nur das psychologische Element des Konflikts übernommen (S. 154). Rosenstocks „Europäische Revolutionen“ (S. 172) stelle die Revolutionen zutreffend als unvollendete dar, die erst im Laufe der Zeit und in verschiedenen Räumen (S. 174) über eine Reihe von schöpferischen Akten ihre spirituelle Bedeutung bekommen. Eine bloß politische Revolution wie die französische verstärke die staatliche Repression. Eine bloß ökonomische wie die bolschewistische sei in der maschinistischen Sicht befangen. Der revolutionäre Geist müsse die schöpferischen Kräfte und den individualistischen Elan vom maschinistischen und staatlichen Rahmen befreien. Dann sei Energie eingespart, die einer allmählichen Befreiung der Menschheit zugute kommen könne und der Unterdrückung der Person ein Ende mache.

Die beiden Autoren fügen nun einen ethnologischen Diskurs ein, um in schöpferischer Gewalt die Fähigkeit der Person zum Über-Sich-Selbst-Hinausgehen („dépassement“) zu identifizieren. „... au contraire de toutes les autres sociétés, de tous les autres groupements, l'humanité

ne saurait être considérée comme existante, *en tant que sociale*, que comme expression suprême du personalisme se dépassant pour s'affirmer“ (S. 162).

Dandieu und Aron zeigen diese soziale Praxis zunächst anhand von Malinowskis „Argonauts of the Western Pacific“, wo sich im Tausch von Waren nicht in erster Linie ein quantifizierender Wert des Getauschten ausdrückt und Gleichheit herstellt, sondern der Wille entäußert, Prestige und Macht zu errichten. Die rituelle Gabe löst eine Gegengabe aus, der Kredit geht also dem Naturalientausch voraus („Le crédit précède le troc“ (S. 98). Dieser Kredit läßt sich nicht auf einen quantifizierbaren Wert reduzieren. Moderne ökonomische Theorien, die den Kredit als Zivilisierung, als Perfektionierung des primitiven Naturalientausches sehen, gegen fehl. Unter Berufung auf den *potlatch* im „Essai sur le don“ von Mauss legen sie im Gabentausch einen Einsatz der Person frei, der verschwenderisch ist. Dandieu und Aron definieren die „dichotomischen Funktionen“ des Menschen so: „D'un côté, l'homme accroît sans cesse la puissance de ses procédés d'économie; de l'autre il déploie toujours plus largement sa capacité d'explosion, de dépense et d'invention gratuite.“ (S. 210).

Dandieu transformiert hier wie Bataille die Idee der Verausgabung in interesselose Aktivität. Mauss hat diese Übertragung auf die Entwicklung der modernen Gesellschaft abgelehnt. Das Collège de Sociologie setzt sich allerdings sehr viel mehr als die Personalisten faschisierenden Denkmustern aus.

Die Revisionen der Revolutionstheorien und die vielfältigen ethnologischen Anleihen enthalten die anthropologischen Grundlagen der sogenannten „dichotomischen Methode“ der ON-Gruppe. Was für Marc die Bresche die Freizeit eröffnet, kann auch der Transfer ethnologischer Konzepte leisten. „Economie“ wird in seinem doppelten Sinne thematisiert: als Wirtschaften und als Einsparen. Ähnlich der Werfel-Interpretation von Marc plädieren Dandieu und Aron nämlich doppelt dafür, daß der produzierende ökonomische Sektor immer mehr menschliche Arbeitskraft übernehmen und einsparen soll. Das hier Eingesparte kommt der Verausgabung und der interesselosen Erfindung zugute. So lassen sich auch die revolutionären politischen Projekte daraufhin befragen, inwieweit sie auf quantifizierende Bedürfnisbefriedigung oder vom Maschinismus befreiende und schöpferische Fähigkeiten des Menschen setzen. ON tritt für ein europäisches Mindesteinkommen ein, das die soziale Frage möglichst unbürokratisch entschärfen soll. Der von der Gruppe 1935 organisierte freiwillige Zivildienst (*Service*

civil) trägt der Tatsache Rechnung, daß der maschinelle Sektor noch nicht alle heteronome Arbeit (*labeur*) übernehmen kann. Alle Menschen leisten einen begrenzten Beitrag für nicht-kreative Tätigkeit. ON-Mitglieder übernehmen zeitweise für Fabrikarbeiter heteronome Arbeit, damit die für schöpferische Tätigkeiten zur Verfügung stehende Lebenszeit für alle wächst. Der Initiative wird 1936 durch die Einführung des bezahlten Urlaubs die Basis entzogen.

Diese Fundierungen des menschlichen Verhaltens – in französischen Kontexten eher ethnologische, in deutschen Kontexten eher anthropologische Diskurse – propagieren den persönlichen und gewaltsamen Einsatz des Lebens unabhängig von eigenen Interessen. Diese Revolution konkurriert mit totalitären Versuchungen, sofern beide auf die Beseitigung des damaligen Parteiensystems abzielen. Sie wehrt auch Amerikanismus⁷³ ab. Die heute völlig unannehmbare Parallelisierung der totalitären Diktaturen, des „Automatismus“ der USA und der UdSSR, von Hitler, Mussolini, Stalin und Ford (S. 217) zeigt, daß Dandieu und Aron wie fast alle Personalisten blind gegenüber der Großzügigkeit sind, die der amerikanischen Demokratie auch eigen ist. Sie können im Liberalismus nur die Einschränkung von schöpferischen Kräften wahrnehmen. Die ökonomischen Revolutionen befreien demnach nicht vom Maschinismus, der Amerikanismus und Bolschewismus verbindet. Diese Haltung der „Alteuropäer“ ist um so grotesker, als die Vereinigten Staaten den Europäern gegen die Nazis zur Hilfe eilen mußten. Aber die Diagnose, daß die liberalen Systeme in Europa keine wirksamen Widerstandskräfte gegen Hitler-Deutschland aufbieten konnten, ist noch aktuell. Jene Schwäche hat auch damit zu tun, daß liberale Denkformen keinen Einsatz der eigenen Person jenseits von Gegenseitigkeitsbeziehungen vorsehen.

Das Plädoyer für einen persönlichen Einsatz in einer un abgeschlossenen und grundsätzlich unabschließbaren Geschichte und gegen den „humanisme Ford-Staline“ (Mounier) läßt die Gruppen *Esprit* und ON bis Ende 1933 kooperieren, wie etwa die Sondernummer von *Esprit* von März 1933 mit dem Titel „Rupture entre l'ordre chrétien et le désordre établi“ (mit den Beiträgern Maritain, André Philip, Rougemont, Berdjajew, Marc, Jacques Plaquevent, Borne, Izard, Lacombe) zeigt. Mounier begrüßt in seinem Beitrag auch de Mans „L'idée socialiste“, das „Hauptwerk der Nachkriegszeit“.⁷⁴

Mit „Eloge de la force“ veröffentlicht Mounier Anfang 1933 einen Text, der Zeugnis davon gibt, daß auch gläubige Katholiken das Feld der Entscheidung besetzen. Ausgangspunkt ist *Le chant funebre* von

Montherlant, in dem Montherlant das Kriegserlebnis als Praxis der Großzügigkeit, der Liebe beschreibt. Mounier besteht darauf, daß nicht nur kriegerische Denkformen die Kraft verherrlichen. Auch pazifistische Bewegungen – selbst diejenige Gandhis – brauchen Macht (*puissance*): „la force est décision, maîtrise“.⁷⁵ Auch hier geht es um Souveränität, freilich um eine spirituelle: „l’essence de la force n’est pas dans l’agressivité, elle est dans la générosité“. Mounier meidet die Begriffe „violence“ und „agressivité“ von ON, die Gabe (*don*) erhält den stärker religiösen Sinn der Hingabe (*abandon*) (S. 312).

Es mag überraschen, daß *Esprit* und Gabriel Marcel sich von ON distanzieren. Mounier begründet den Bruch – Marc zufolge auf das Betreiben Maritains zurückzuführen – offiziell mit der Aggressivität und dem arbeiterfeindlichen Aristokratismus⁷⁶ von ON. Auslöser ist die „Lettre à Hitler“ in ON von November 1933. Schockierend an dem ungezeichneten Brief ist in der Tat, daß er Hitler dafür Beifall spendet, das parlamentarische System beseitigt zu haben.⁷⁷ Dies berechtigt allerdings keinesfalls dazu, den Autoren Sympathien für die nationalsozialistische Ideologie zu unterstellen. Die Föderalisten werben aber um die jungen Deutschen und halten den jungen Nationalsozialisten ungeachtet der anti-humanistischen Doktrin des Hitlerismus spirituelle Motive zugute. ON hält die Unvereinbarkeiten der Doktrinen fest: die Verachtung des Individuums im Nationalsozialismus, die Verankerung der Revolution in der Nazi-Partei, der allein auf die deutsche Nation bezogene Patriotismus.

Angesichts der politischen Zuspitzungen 1933/34 nähert Mounier diese Haltung von ON der inhaltsleeren Verherrlichung von Haß und revolutionärer Technik in „Demain la France“ von Thierry Maulnier, Jean Maxence und Robert Francis⁷⁸ und den „Verrückten“ des Pariser Februaraufstands von 1934 – darunter Iazard von der *Troisième Force* – an (S. 337). Der Nonkonformismus der Revolutionäre sei ein Konformismus (S. 340). Die Reinigung (*épuration*) der Revolution führt *Esprit* aber in die Sackgasse. Die Zäsur von 1933/34 entläßt Mounier in den katholischen Purismus. Um aus ihr herauszufinden, nimmt er Austauschdiskurse der Revolution wieder auf.

Es ist zweifelhaft, das Zerwürfnis mit einer unterschiedlichen Nähe zu den Faschismen zu erklären. In Mouniers „Manifeste au service du personalisme“ (*Esprit*, 1er octobre 1936)⁷⁹ finden sich nämlich verschoben um drei Jahre dieselben oder analoge Stellungnahmen wie bei ON. Mounier spricht den Faschismen (der Plural faßt Nationalsozialismus und italienischen Faschismus zusammen) einen „authentique

élan spirituel“ (S. 501) zu. In der „Lettre à Hitler“ von ON war von der „grandeur authentique“ des Kampfes der jungen Nationalsozialisten gegen den Materialismus die Rede. Auch der Aussage, junge Nationalsozialisten könnten spirituelle Motive haben, und dem Bedauern von Marc und Dupuis in *Jeune Europe*, daß es bei den revolutionären Deutschen höchstens einen Keim (*germe*) des Personalismus gebe, pflichtet Mounier jetzt bei: „Dépouillons la mystique du chef de l'idolâtrie ...enlevons à la discipline la contrainte, et nous n'aurons pas de peine à retrouver ici et là une âme de personnalisme captive de réalisations oppressives.“ (S. 502).

Mounier hat nachträglich auch die Haltung geteilt, daß das Gespräch mit antiliberalen Gruppen – auch den faschistischen in Italien – geführt werden müsse. Er verschmäht den Kontakt zu Abetz nicht. 1936 schreibt er in Abetz' Zeitschrift „Sohlbergkreis“ einen Artikel über den Personalismus, der im übrigen klar die Unterschiede zwischen Personalismus und Nationalsozialismus darlegt.⁸⁰

Für Marc, aber auch Rougemont wird die im Vergleich zu *Esprit* größere Distanz kennzeichnend. Sie begeben sich an die Peripherie; Marc lebt in Aix und in Pau, Rougemont zieht sich auf die Ile de Ré zurück, verbringt ein Jahr in Deutschland und hält sich während des Zweiten Weltkriegs in Nordamerika auf. Marc bekräftigt unter dem Pseudonym Michel Gladys die Ablehnung der Parteien. Der Name Gladys soll mit der Nähe zu *glaiive*, dem Schwert, eine unbestechliche Härte der föderalistischen Überzeugungen signalisieren. Die Festigkeit der Konzepte verhindert auch Annäherungen an die Mitte der dreißiger Jahre konkurrierenden revolutionären Konzepte. So ist ein Zusammengehen mit den Volksfront-Parteien völlig ausgeschlossen.

Die „Anspitzung“ der Konzepte, die für ON im Jahre 1933 charakteristisch ist, kennzeichnet jetzt eher *Esprit*. Für Mounier werden Annäherungen an im Grunde alle sich folgenden Trends charakteristisch. Im „Manifeste“ ist ihm der föderalistische Weg mit dem garantierten Mindesteinkommen und dem Zivildienst eine bloß „embryonäre Form“ einer personalistischen Organisation der Gesellschaft.⁸¹ ON ist im gewissen Sinne zu „reformistisch“, nicht revolutionär genug, um die kapitalistische Gesellschaft abzuschaffen. Der Staat soll den Widerstand der Kapitalisten brechen und die Produktionsmittel enteignen, ohne selbst eine Staatswirtschaft aufzubauen (S. 608). Mounier ist identifizierbar angeheizt und mobilisiert von konkurrierenden Konzepten, was sich in einer größeren Nähe zu revolutionären Bewegungen schlechthin niederschlägt.

In dem Artikel „Anarchie et personnalisme“ von 1937 zitiert Mounier die von Dandieu und Aron vier Jahre vorher in „La révolution nécessaire“ herangezogene Passage, in der Bakunin die „Revolte des Lebens gegen die Wissenschaft“ beschwört.⁸² Bakunin habe immer die Masse und das Individuum gegen Klasse und Staat verteidigt. Mit de Man sucht Mounier nach Alternativkonzepten zur allmächtigen bolschewistischen Arbeiterpartei, um sich dem Sozialismus anzunähern, eine gemeinsame Schnittmenge zu identifizieren und gleichzeitig den zentralistischen staatskapitalistischen Industrialismus der Sowjetunion zu verwerfen. De Man habe gezeigt, wie Arbeiter, Bauern und Universitätseliten sich in gesunden Gruppenformen organisieren können, ohne ihre Verschiedenheit aufzugeben. Der „sozialistische Personalismus“ de Mans sei aber noch zu arbeiterorientiert (*Manifeste*, S. 578).

Die gemeinschaftliche Orientierung an der Arbeit und am Staat wird gleichwohl zum Kennzeichen von *Esprit*. Das „Manifeste“ demonstriert diese massiv. Sie kommt im Gewande der Modernität, des Fortschritts einher. In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus kristallisiert sich dies als gemeinsame Basis heraus. „Nous n'avons, non plus, aucun goût pour un certain mépris aristocratique (à souche idéaliste) du travail ouvrier, ni pour telle mystique de l'inviolabilité de la nature ... L'activité industrielle et scientifique de l'homme n'est donc pas inutile même au spirituel.“ (S. 517).

Abgewiesen sind hier ON-Positionen und die Technikkritik der Personalisten aus der Gascogne (Ellul, Charbonneau). Mounier setzt auf den „technischen Fortschritt“ (ebenda), ohne zwischen mechanischer (S. 585) und personaler Arbeit zu trennen. Der Arbeiter ist nach seiner Emanzipation eine Person mit eigenen Kennzeichen geworden, die weder im staatskapitalistischen Bolschewismus noch durch eine Aufhebung der Arbeitersituation an sich zu ihrem Recht käme. Mounier tritt unter Berufung auf die von Perroux beschriebene „personne ouvrière“⁸³ für die Elite der Arbeiter ein, die gleichberechtigt mit anderen Klassen zusammenarbeitet. Der Christ faßt nicht die Arbeit selbst, sondern nur die damit verbundenen Mühen als Strafe auf.

Die Aufwertung der Arbeit geht einher mit derjenigen der rechtsprechenden und exekutiven Gewalt des Staats. Mounier will im „Manifeste“ zwar die Ausnahmediktaturen („dictatures exceptionnelles“) abwehren, die Rechtsgewalt des Staates soll aber eine „force“ werden: „... là où l'Etat est compétent, son pouvoir de juridiction, chargé, par la mission que nous lui donnons, d'une autorité augmentée, doit

disposer... de tous les recours de la loi, contrainte comprise.“ (*Manifeste*, S. 618).

Dies ist zwar eine Abgrenzung gegen den Ausnahmezustand nach Sorel oder Schmitt. Bei Mounier aber hat die rechtssprechende Gewalt auch die Funktion, im Staat die Macht des Parlaments zu brechen.

Mounier erhebt Vorbehalte gegen eine „egalitäre Demokratie“, die nur eine Übermacht der Zahl sei (S. 623), und setzt gegen mathematische Gleichheit eine Vielzahl von selbständigen Gewalten (*pouvoirs*) – wirtschaftliche, rechtssprechende, Bildungsgewalt (S. 624) – ein. Dies mag den einen an die Steinersche Dreigliederungstheorie, den anderen an die Ständeordnung erinnern. Mounier hält einen gewissen Etatismus vor allem für die Einheit junger Nationen wie Deutschland und Italien für unerlässlich (S. 625). Aber auch für Frankreich soll der neue Staat die Macht des Parlaments etwa durch direkte Referenden brechen: „... le pouvoir parlementaire doit être limité, dans l’Etat même, du côté de l’exécutif qu’il tend aujourd’hui à résorber. L’exécutif doit rester contrôlé par la démocratie directe, mais échapper aux intrigues et aux caprices du Parlement.“ (S. 626).

Er möchte also die Exekutive stärken – und nimmt damit an einem weitverbreiteten Diskurs der Dritten Republik teil, der erst mit der Fünften, präsidentialen Republik zu einer relativen Ruhe gekommen zu sein scheint.

Diese Äußerungen stellen eine merkwürdige Synthese aus progressiven und konservativen, modernen und traditionellen Vorstellungen dar. Begriffe wie die „personne ouvrière“ und die Auseinandersetzung mit dem planistischen Sozialismus bringen *Esprit* in eine parallele Position zu Volksfrontbestrebungen, aber auch zu ständestaatlichen Ideen. Die neue Tat-Philosophie nähert *Esprit* sehr verschiedenen Revolutionen an.

Obwohl Landsberg an dieser Dynamisierung des Denkens im Umfeld von *Esprit* seinen Anteil hat, ist seine Position eine besondere. Mouniers Artikel „Révolution personaliste et communautaire“ von Januar 1935, in dem er noch vor dem „Manifeste“ den Revolutionsdiskurs wiederaufnimmt, verrät die einsetzende Vermittlertätigkeit Landsbergs. Mounier führt den Schelerschen Begriff der Gesamtperson ein, um eine gemeinschaftsorientierte Revolution zu fordern. Die Übersetzungen für Gesamtperson: *personne de personnes*, *empire de personnes*, *personne collective* und *communauté* verleiten ihn, die „organische Bindung der Person an die Gemeinschaft“ zu feiern.⁸⁴ Für

Mounier ist die Gesamtperson zwar mehr als die Summe der Individuen, sie ist aber Gemeinschaft, die der *société vitale* (Lebensgemeinschaft nach Scheler) überlegen sei. Scheler zufolge ist aber nur die Lebensgemeinschaft (Clan, Familie) gemeinschaftlich, während die Gesamtperson – in Kontrast zu Tönnies – sowohl der Gesellschaft wie der Gemeinschaft entgegengesetzt ist. Sie bewahrt im Unterschied zur Gemeinschaft die Individualität der Teile und garantiert im Unterschied zur vereinzeln Gesellschaft ihre Solidarität. Mounier verfälscht den anti-fusionellen Charakter des Schelerschen Denkens. Im Wettlauf der kommunitären Revolutionen sind Opfer zu bringen. Landsberg selbst setzt die Gesamtperson weder mit *communauté* gleich, noch identifiziert er in den zahlreichen in Frankreich geschriebenen Artikeln den Begriff mit Deutschland oder Frankreich. Er spricht lieber von „ensemble“ und „fédération“.⁸⁵

Landsberg trägt ab 1935 dazu bei, daß die Dynamisierung des Denkens in der *Esprit*-Gruppe eine christliche bleiben kann. Er hat die anti-christliche Wendung des späten Scheler nicht mitgemacht, sondern die Modernisierung des katholischen Denkens weitergeführt, zugleich aber doch wesentliche Denkmuster Schelers beibehalten. Indem Landsberg die Schelersche Wissenssoziologie anwendet, drängt er den Proudhonismus zurück. Scheler rechnet das Denken Proudhons den pragmatischen, technokratischen und utilitaristischen Haltungen zu. Proudhon leite alles Wissen aus Arbeit ab und setze es als Arbeitsmittel ein.⁸⁶ Er verkenne die nicht-materiellen Antriebe des Wissens, die etwa darin bestehen, daß der Mensch nicht Maschinen konstruiere, um Energie zu sparen, sondern einen Antrieb habe, alle möglichen Maschinen zu konstruieren. Die metaphysischen und religiösen Wissensformen hingegen zeichnen eine Elite aus, die von der gewöhnlichen Arbeitsteiligkeit befreit ist. Landsbergs Studie über die platonische Akademie von 1923⁸⁷ demonstriert die autonome Wissensform einer Schule, in der Gott in der Idee aufgelöst und der Mensch vergöttlicht wird. Dagegen ist die heteronome christliche Wissensform die Vorstellung von der Inkarnation, die die Würde des Körpers und den Unterschied zwischen Gott und Mensch wiederherstellt. Der Mensch kann nur von Gott geheiligt werden.

In seiner Anthropologie von 1934⁸⁸ bettet Landsberg diese Vorstellung in eine Geschichte der Nationen ein, in der sich verschiedene Individualitäten herausbilden, die sich auf eine Menschheit hinentwickeln. Der deutsche Nationalismus habe den Makel, sich gegen die Idee der Humanität konstituiert zu haben. Der französische Natio-

nalismus habe den Fehler, eine gemeinsame Entwicklung aller Nationen zu postulieren. Nur in der christlichen Vorstellung von Inkarnation in der Geschichte werde der höchste Grad an Individualität erreicht. Anschließend an Schelers Aufwertung des Alterns und kontrastiv zu Heideggers „Sein zum Tode“ entwickelt Landsberg 1937 in „Die Erfahrung des Todes“ die These vom Zusammenhang von Sterblichkeitsbewußtsein und Individualität: „Die Stärke dieser Sterblichkeits-erfahrung bei einem Menschen ist der Stufe seiner Individualisiertheit proportional.“⁸⁹ In der unverwechselbaren Physiognomie der Heiligen gelange der Personalisierungsprozeß an einen Höhepunkt. Das extreme Todesbewußtsein etwa der spanischen Mystiker ermöglicht einen spezifischen Individualisierungsprozeß.⁹⁰

Auch hier findet eine Arbeit der Zuspitzung statt. Die ekstatische mystische Erfahrung läßt sich in den Kontext der dreißiger Jahre einordnen. Nach dem Scheitern der Volksfront versucht Landsberg, der um die Energie des Nationalsozialismus nur zu gut weiß, gegen erfahrungsintensive und gemeinschaftsstiftende Mythen ein wirksames Engagement gegen anti-humanistische Bedrohungen aufzubieten, das gegen Verselbständigungen der Gewaltideologie feit und von sozialistischen Gemeinschaftsprojekten verschieden ist. Dieses muß mit den Gegnern und Partnern beim Kampf um Energien konkurrieren können. In der Situation der dreißiger Jahre können fusionelle Tendenzen nicht einfach ausgeblendet werden. Die „résistance“,⁹¹ wie Landsberg bereits 1938 sagt, ist ein freier Akt der Identifikation mit einer historischen transsubjektiven Kraft. In den *Esprit*-Artikeln von 1937 und 1938 „Réflexions sur l'engagement“ und „Le sens de l'action“ zeigt Landsberg, daß der Mensch seine Inkarnation in der spezifischen historischen Situation annehmen und mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln die Werte der Person gegen die Nazi-Barbarei verteidigen muß.

Landsberg unterscheidet in „Introduction à une critique du mythe“⁹² den politischen Mythos nach Sorel und den „Mythos des 20. Jahrhunderts“ von Rosenberg von Mystik. Die Wurzeln des politischen Mythos seien in anthropologischer Hinsicht Leidenschaften und innerpersönliche und kollektive Triebe. Gegen ihre „pragmatische“ Wirksamkeit sind die Waffen des Rationalismus machtlos. Der Mythos vom Generalstreik etwa sei eine Form, deren Inhalt willkürlich ist. Er ist nicht auf das Kriterium der Wahrheit angewiesen. Der irrationale Dezisionismus hat den einzigen Nachteil, daß er kein verantwortliches Projekt hat. Liebe und personale Akte hingegen seien der Ur-

sprung des Engagements. Eine rezeptive Spiritualität stellt den Kontakt zu sehr verschiedenen Menschen her und attackiert den politischen Mythos nicht auf dem Terrain der Wahrheit.

Hier wird in der Tradition der Anthropologie Schelers die direkte Auseinandersetzung mit dem Gegner umgangen. Das Engagement für das Ruhelassen der Triebe bekommt allerdings eine politische Dimension. Es umgeht den Schlagabtausch mit rationalen Waffen, nicht aber den bewaffneten Kampf, der bis zum Selbstopfer der eigenen Person geht. Selbst unter den grauenhaften Bedingungen der Verfolgung ist Leben und Altern immer noch ein Erfahrungs- und Personalisierungsprozeß.

Landsberg sucht im französischen Exil das Gespräch auch mit links Engagierten. Er schreibt 1933 einen Artikel für die Zeitschrift für Sozialforschung über die Rassentheorien der Nazis,⁹³ kennt Max Horkheimer gut und trifft Hans Mayer bei der „Dekade von Pontigny“ von 1938. Ihn deshalb aber der Frankfurter Schule oder dem Neomarxismus anzunähern, ist überzogen. Er nimmt an der Volksfront teil. Der Bruch zwischen Stalinisten und humanistischen Sozialisten beseitigt noch bestehende Hindernisse für Kooperationen. Landsberg und Mounier gehören zu den Katholiken, die ab 1939 in der Zeitschrift „Die Zukunft“ und in der „Union Franco-Allemande“ nach einer neuen Allianz suchen. Der Herausgeber der Zeitschrift, Guy Menant, entstammt dem linkskatholischen Milieu von Sangniers „Jeune République“. Die Zeitschrift wird vom französischen Außenministerium subventioniert.⁹⁴ Auf der Mitgliedsliste stehen Münzenberg, Thormann, Werfel, Döblin, Fritz von Unruh. Auf französischer Seite finden wir katholische Politiker und bekannte Publizisten (Pezet, Bidault, Madaule), Vertreter der katholischen Friedensbewegung (Sangnier selbst, Henri Guillemin) und Mounier, Hubert Beuve-Méry, Geneviève Bianquis und André Bazin (siehe die Liste in „Die Zukunft“ vom 30. Juni 1939, S. 119).

Die Zeitschrift soll einerseits das Zerwürfnis zwischen anti-modernistischen und linken Katholiken überwinden und andererseits die Kluft zwischen Katholiken und humanistischen Sozialisten wie Münzenberg und Manès Sperber schließen. Die Arbeit für „Die Zukunft“ ist explizit auch eine Fortführung der RMV: „Die Umgrenzung der Aufgabe, wie sie Werner Thormann in seinem Vorwort zur Programmdiskussion in Nummer 2 dieses Blattes versucht hat, ist die Weiterführung einer Linie, die, was die katholische Beteiligung anlangt, in Deutschland bereits vor Hitler in der ‘Rhein-Mainischen Volks-

zeitung' ihren Ausdruck gefunden hatte.“⁹⁵

Thormann verteidigt den fortschrittlichen Katholizismus im westlichen rheinischen modernen Deutschland. Er sei vorwärtsgewandt im „Zeitalter der modernen arbeitsteiligen Gesellschaft, der Binnenwanderung, der Kommunikationsmittel und der Durchschlagkraft der öffentlichen Meinung“⁹⁶ und unterstütze die Forderung nach Enteignung der ostelbischen Junker und der rheinisch-westfälischen Schlotbarone. Der europäisch föderal orientierte Katholizismus kenne keine „Polarität deutschen und französischen ‘Wesens’“.

Auch Landsberg sieht Deutschland von einem geistigen „Limes“⁹⁷ durchzogen, der das römisch-katholische Deutschland mit seinen universalen Rechtsvorstellungen von Luther, Friedrich II. und Bismarck – aber auch von Sorel und Mussolini trennt. Beide thematisieren flotterende Diskurse. Thormann weist auf Elemente der Neuen Sachlichkeit im Bauwesen der Nazis hin. Landsberg verweist in einer Berdjajew-Besprechung auf demaskierende gegenseitige Lernprozesse in nationalsozialistischer und bolschewistischer Propaganda. Der Begriff des politischen Feindes nach Carl Schmitt schaffe bloß Vorwände für Raubzüge, sei kriegserzeugend. Er entmenschliche die Politik. Landsberg setzt aber auf französische Denkformen wie die Lebensphilosophie von „Henri Bergson“.⁹⁸ Sie stünden wie die junge personalistische Bewegung in der Nachfolge von Péguy und widerlegten so den Gegensatz von deutscher Dynamik und französischer Statik, wie Sieburg ihn propagiere.

Mounier stellt seinen „christlichen Personalismus und das Jahr 1789“⁹⁹ so vor, daß der humanistische „echte Gehalt der Menschenrechte“ zu retten sei. De Maistres Vorwurf aber sei berechtigt, die Revolution habe den „konkreten Menschen in einen abstrakten Individualismus aufgelöst“. Freiheit sei Unordnung geworden, Gleichheit Gleichmacherei und Brüderlichkeit Tyrannei.

In der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre fundiert Mounier seinen christlichen Personalismus mit der Mystik der Heiligen. Die „Entäußerung“ des Mystikers Johannes vom Kreuz¹⁰⁰ gehe mit äußerster Personalisierung einher: „chaque saint diffère infiniment de tout autre, et cependant tous n'ont cherché qu'à imiter un seul modèle: le Christ“ (S. 751). Sich personalisieren wird gleichbedeutend damit, das Er und Ich in ein Du zu verwandeln: „Je suis une oraison pour toi“ (S. 748). Wie diese Passagen verraten, hat Mounier inzwischen auch Bubers „Ich und Du“ rezipiert, das in der Übersetzung von Geneviève Bianquis vorliegt. Mounier denkt nun in Parallelen. Das unpersönliche „man“

von Heidegger entspricht der Es-Sphäre (vergegenständlichte Beziehungen) bei Buber. Heideggers Kritik am „man“ sei aber vergleichbar mit der *rigueur*, der *fermeté*, der *violence* bei ON wie auch mit der Revolte bei Malraux. Diesem heroischen Weg zieht Mounier die Hingabe (*abandon*) in der Ich-Du-Begegnung nach Buber und Marcel vor (S. 742). So taucht auch der Gegensatz von *homme réel* (personale Sphäre) und *homme abstrait* (vergegenständlichte Sphäre) um einige Jahre verschoben bei *Esprit* auf.

In „Pacifistes ou Bellicistes“ von 1939 integriert Mounier den Engagement-Begriff von Landsberg, als er auf die Notwendigkeit der Gewalt zu sprechen kommt: „Ainsi, dans toute la mesure où je n'ai pas assumé de servir la paix par la charité parfaite et héroïque je lui dois de la protéger aussi par la force, quand notre défaillance collective à l'Absolu chrétien a rendu ce recours nécessaire, et tant que cette force sert la paix sans l'écraser.“¹⁰¹

Die dynamisierten religiösen Konzepte geben der gemeinschaftlichen Revolution zwar ein unverwechselbares Profil gegenüber „heidnischen“ Konkurrenten. Das Konzept der Heiligung trägt aber auch dazu bei, die Welt der Arbeit, der Technik und Werkzeuge in die Sphäre des Heiligen einzubeziehen. Es gibt zwar aus der Feder Landsbergs keinen Artikel, der Arbeit so heiligt wie Mounier dies tut. In ihrer modifizierten Form erleichtern aber Konzepte wie die Gesamtperson das Gespräch mit gemeinschaftlichen revolutionären Denkformen. Für die nationale Ausrichtung von *Esprit* ab Ende der dreißiger Jahre kann Landsberg aber nicht in Anspruch genommen werden.

Beim Wettlauf der heroistischen (ON) und gemeinschaftlichen (*Esprit*) Revolutionen realisiert *Esprit* ab 1935 diskursiv mehr Anschlüsse und versucht zwei „Einstiege“: die Zusammenarbeit mit den sozial und mit den national Gesinnten. Bei *Esprit*-Autoren gehen personal-spirituelle Attribute für Gruppenverbände zunehmend auf die Nation – auf die französische – über. Die *Esprit*-Gruppe übernimmt den Begriff der Gesamtperson in der Weise, daß die Person im Gegensatz zum vereinzelt Individuum Gemeinschaft stifte und dasselbe für die Gesamtperson Nation gelte. François Perroux, ein persönlicher Bekannter von Schmitt,¹⁰² dessen Dezisionismus er allerdings skeptisch gegenübersteht, vertritt schon 1937 beim Kongreß der *Esprit*-Gruppen in Jouy-en-Josas die Meinung, Frankreich sei eine Person.¹⁰³ Er will die schwache Dritte Republik mit autoritären Mitteln reformieren. Er distanziert sich in der zweiten Neuauflage seines Buches „Des mythes hitlériens à l'Europe allemande“ von 1939 vom Nationalso-

zialismus. Er bejaht aber die Stärkung des Staats, um die Krise zu überwinden. Nach 1940 liefert er dem Vichy-Regime Stichworte zur gegliederten Gemeinschaft. 1940 wird er Leiter der Vichy-Initiative „Institut d'études corporatives“. Die nationale Vision der Gemeinschaft, wie sie in der *Esprit*-Gruppe zirkuliert, verbindet sich hier mit der Vichy-Ideologie, nämlich mit Projekten eines starken Staates, der von einer schlagkräftigen Exekutive und einer direktiven Elite geführt wird und in dem Arbeiter und Unternehmer zusammenarbeiten.

Die *Esprit*-Hefte von November 1940 und März und Juli 1941 enthalten eine Reihe von Beispielen für jene etatistische, anti-individualistische und zuweilen auch freiheitsfeindliche Verknüpfung von Person und Gemeinschaft, wie sie insbesondere von Jean Lacroix und Perroux favorisiert wird. Auch Béguin behauptet 1940, die französische Nation sei im Gegensatz zur deutschen eine Person.¹⁰⁴ Daß die deutsche Nation keine Person sei, hänge mit dem Versagen der deutschen Eliten zusammen. Diese Haltung mag kurz vor dem deutschen Überfall auf Frankreich verständlich sein, sie wird freilich fatal im Zusammenhang mit der Vichy-Ideologie der nationalen Revolution. Das Ordensexperiment in der Vichy-Kader-Schule in Uriage¹⁰⁵ bastelt an Vorstellungen der geistigen Regierung und verschärft sie in einer autoritären Version eines modernen französischen Staats. Es vereint die sogenannten „Rittermönche“,¹⁰⁶ die der Vichy-Ideologie anhängen, und die Personalisten, die ein doppeltes Spiel spielen und dann in die *Résistance* gehen.

Nicht nur Landsberg hält sich von solchen Modellen autoritär-etatistisch-nationaler Lösungen fern. Jene Annäherung der personalistischen an die nationale und staatlich-technokratische Revolution löst den Widerspruch von den ON-Vertretern und *Esprit*-Mitarbeitern aus, die den Nationalstaaten schlechthin keine Weihe geben wollen. Die Föderalisten lehnen nicht nur die Vorstellung von der Gesamtperson ab. Rougemont sieht Vergöttlichung¹⁰⁷ nicht nur im Enthusiasmus der platonischen Akademie am Werk. Die todessehnsüchtige Leidenschaft verbinde die Gnosis, das Denken der Katharer, den stoischen Islam, die mystischen Gemeinschaftsvorstellungen des zeitgenössischen Katholizismus und die politischen Mythen des 20. Jhs. – darunter die personifizierte Nation. Sie sei keine christliche Liebe. Die Heiligung manifestiert sich nur in der Heirat zwischen dem Herrn und der Kirche und zwischen verschiedenen Personen, die Individualitäten bestehen lasse.

Dieselbe Abneigung gegen fusionelle Personalisierungen, aber auch

gegen die bloße Hingabe und Hinnahme des Todes gilt für Bernard Charbonneau (geb. 1910) und Jacques Ellul (1912-1994).¹⁰⁸ Sie warnen nicht nur davor, von einer Person Frankreich und einer Person Nation schlechthin zu sprechen. Auch wenn die Person mehr als das Individuum sei, so sei die Entgegensetzung von Individuum und Person falsch, auch die Person müsse Merkmale des Individuums bewahren. Die miteinander befreundeten Philosophen aus der Gascogne kündigen die Mitarbeit mit der *Esprit*-Bewegung 1937 auch wegen ihrer Technikkritik auf, durch die eine weitere Konfliktlinie zu *Esprit*, aber auch zu ON entsteht. Das Vergötzungsverbot lautet bezogen auf die Technik: bete nicht die vom Mensch hergestellte Zweitrealität (*fabricatum*), sondern nur die (von Gott) geschaffene Erstrealität (*creatum*) an. Neben Denis de Rougemont nehmen auch Ellul und Charbonneau (im Gegensatz zu Ellul Agnostiker) diese Unterscheidung vor. Ellul beruft sich auf Karl Barth, wenn er nicht nur gegen jede Selbstvergottung des Menschen, sondern auch gegen die Vergottung des Menschenwerks Nation und Technik einschreitet. Beide formulieren erste Gesellschaftsentwürfe, die eine Zurückführung der Bedürfnisse und eine Anpassung der Lebensformen an die realen Umweltbedingungen propagieren. Charbonneau liefert 1935 in *Esprit* eine Kritik der „künstlichen Kreativität der Werbung“ und der „Absurdität der Verschwendung“.¹⁰⁹ Ellul macht in der Februarnummer von *Esprit* von 1937 die Technik mittelbar für den Faschismus haftbar. Eigendynamik und Folgen der Technik könnten unabhängig von Eigentumsverhältnissen katastrophale Entwicklungen hervorrufen. Der Faschismus sei ein Mittel, in Gesellschaften, die industriell-technisch weit fortgeschritten seien, aber in sozialer Hinsicht einen Modernisierungsbedarf hätten, eine Angleichung vorzunehmen.¹¹⁰

Für Ellul gibt es keine neutrale Technik. Sowohl die Kommunisten, die die technische Entwicklung in einen historischen Rahmen einfügen wollen, als auch Katholiken wie Mounier, denen zufolge der Mensch das „Mittel und Werkzeug“ als Zusatz der Seele in die Hand nehmen solle, verfallen einer idealistischen Sicht und verkennen die wahre Natur der Technik.¹¹¹ Es kommt darauf an, nicht nur hinter die Maschine, sondern auch hinter die Bilder von Maschinen zu schauen. Auch Mumford, der 1934 in „Technics and Civilization“ eine weitgehend positive Darstellung der Technik gibt, nehme das sichtbare „Spektakel“ für die „Wirklichkeit“.¹¹² Mumford bezeichnet in „Der Mythos der Maschine“ die Technikkritik von Ellul als „Fatalismus“.¹¹³ Eine Übersetzung von „Technics and Civilization“ erscheint in der *Collec-*

tion Esprit. Mounier beruft sich 1948 in dem Kapitel „La machine en accusation“ in „La petite peur du XXe siècle“ auf Mumfords ganzheitliche Technikvisionen, um die phantastischen Potentiale der Technik gegen die angeblich kleinliche und kleinbürgerliche Angst vor der Moderne in der Technikkritik von Bernanos auszuspielen.

Charbonneau gehört heute zu den wenigen unbestechlichen Alten der französischen Ökologiebewegung. Die Zusatzrealität, die durch Werbung geschaffen wird, wird als Verdrängung der Erstrealität wahrgenommen. Charbonneau ist zugleich Kritiker des Christentums. Er beruft sich später¹⁴ auf den semi-paganen deutschen Linkskatholiken Carl Amery, der 1972 in „Das Ende der Vorsehung“ mit den Beherrschungsphantasien des Christentums und des Freudo-Marxismus abrechnet. Ellul hat in Nordamerika und Deutschland, wo einige Protestanten seine Naturrechtstheorie übernommen haben, ein größeres Echo gefunden als in seinem Heimatland. Eine technikskeptische Transversale durchzieht Europa so in Variationen und Abstufungen und keineswegs als monolithische Orientierung. Die dauernde Präsenz des Tabu- und des Schöpfungsthemas deutet aber darauf hin, daß europäische Identität ohne Widerstandsimpulse religiös-theologischer Herkunft gegen Industriereligionen nicht zu haben ist. Die jeweilige Analogie-Vorstellung ermöglicht einen maschinen- und bildbezogenen Diskursfächer Arbeit und Technik. Sie spaltet aber auch die non-konformistische Bewegung auf, wie die verschiedenen Optionen von Ellul und Charbonneau, der *Esprit*-Bewegung und von ON zeigen.

Wir können abschließend die drei Positionen der nonkonformistischen Personalisten ausgehend von drei Gesten unterscheiden: erstens das verausgabende Geben der föderalistischen Personalisten (heroistische „aktuelle“ Revolution, Trennung *labeur-crativité*, Neutralität der Technik, Ablehnung des Nationalstaats); zweitens das Sich-Hingeben und Heiligen der Welt bei den *Esprit*-Personalisten (gemeinschaftliche Revolution, Neutralität der Technik, Wert aller Arbeit, Anerkennen des Nationalstaats, Stärkung der Exekutive); drittens die Trennung von *creatum* und *fabricatum* bei den Personalisten der Gascogne (individueller Widerstand, die Technik ist nicht neutral, Staat und Nation sind keine personalen Gruppenformen).

4. Die Interkulturalität der personalistischen Dritte-Weg-Diskurse

Berechtigen die Ergebnisse der Analysen der non-konformistischen Personalisten dazu – auch zur Entlastung der Deutschen – zu behaupten, in Frankreich habe es ebenfalls so etwas wie eine konservative Revolution gegeben und es werde fortgesetzt, was in Deutschland abbricht? Eine erste Antwort muß hier der Opfer eingedenk sein. Die vorgestellten deutschen Revolutionäre werden beim Wettlauf der Revolutionen 1933 von den Nazis ausgebootet – und auch ermordet. Die Verfolgung trifft nun auch Personalisten in Frankreich. Marc überlebt die Résistance – er ist einer der Gründer von *Témoignage Chrétien* – nur mit viel Glück und Geschick. Landsberg, seit seiner Flucht aus dem französischen Internierungslager in der Résistance auf der Suche nach seiner psychisch zusammengebrochenen Frau, wird 1943 gefaßt und stirbt 1944 im Konzentrationslager Oranienburg an Typhus.

Die Aufbrüche setzen sich freilich auch bis heute fort. Mitglieder aus dem früheren ON-Kreis sind zwar nach 1945 in Frankreich häufig abgedrängt worden. Aus der ON-Initiative ist aber der integrale Föderalismus hervorgegangen, der die anti-marxistische Europa-Bewegung antreibt. Diese Personalisten befördern föderalistische Elemente beim Aufbau der Europäischen Union. Sie wirken über das lange Jahre von Rougemont geleitete Genfer Centre Européen de la Culture und das von Marc gegründete Centre International de Formation Européenne. Das Denken der Personalisten aus der Gascogne macht sich nur sehr bedingt in Frankreich, etwa in der Ökologiebewegung, bemerkbar. Charbonneau engagiert sich zusammen mit Rougemont und Kressmann in der Ecoropa-Initiative. Die *Esprit*-Personalisten hingegen werden von der *révolution nationale* des Vichy-Regimes nicht in derselben Weise ins Abseits gedrängt. Zwar wird *Esprit* verboten, und nach der Mitwirkung an der Kader-Schule in Uriage gehen gegen Ende 1942 Domenach, Cacéres und andere in den Widerstand. Wie aber die weiteren Lebenswege von an Uriage Beteiligten demonstriert,¹¹⁵ können Anhänger einer elitär-gemeinschaftlichen und voluntaristischen Modernisierung ab 1944 massiv an der Entwicklung Frankreichs mitwirken. Die *Esprit*-Gruppe gewinnt in ihrer linkskatholischen Phase Ende der vierziger und in den fünfziger Jahren eine erhebliche Bedeutung bei der Propagierung eines Dritten Weges zwischen Kapitalismus und Kommunismus. Die Gemeinschaftsorientierung mal unter eher sozialistischen mal unter nationalen Vorzeichen wird – abgesehen von einer von Domenach bestimmten Phase in den siebziger Jahren – in

Der Wettlauf der Revolutionen

Esprit bis heute fortgesetzt. *Esprit* lehnt den Maastricht-Vertrag zugunsten eines Europas der Vaterländer ab. Daran ändert auch nichts, daß Jacques Delors aus der Mounier-Bewegung stammt, sich aber stärker auf föderale Positionen zubewegt hat.

Esprit und ON setzen sich beide für die deutsch-französische Verständigung ein. Die verblüffende Ähnlichkeit der Positionen der RMV und von „Die Zukunft“ (Modernitätsbejahung, Kombination von sozialistisch-planerischen Elementen mit der Verteidigung der „bürgerlichen“ demokratischen Rechte) findet nach 1945 in *Esprit*, in den Frankfurter Heften und in „Ende und Anfang“ eine Fortsetzung.

Die Personalisten der Zwischenkriegszeit sind langfristig kein marginales Phänomen. Sie tragen zu europäischen Bildungsperspektiven, zum Ausbau des Sozialstaats, zur Stärkung der Exekutive, zu planerischen Initiativen, zum Bau von Trabantenstädten bei. Damit haben vor allem die *Esprit*-Personalisten ihren Anteil an den planerisch-technokratischen Merkmalen des modernen Frankreich, auch an den fragwürdigen anti-egalitären, dirigistischen, häßlichen Aspekten. Die alternative Modernisierung ist damit zu einer realen französischen geworden.

Könnte man behaupten, daß die französischen Personalisten realisieren können, was den deutschen Personalisten durch den Nationalsozialismus verwehrt wurde? Dies ist sicherlich überspitzt und arg konstruiert. Es hieße, die Rolle der Personalisten denn doch zu hoch anzusetzen. Andererseits sind die Revolutionen nicht nur Revolutionen, die nicht stattgefunden haben. Man muß wohl zur Kenntnis nehmen, daß jenseits des Liberalismus à l'américaine, jenseits der nationalsozialistischen Revolte, des Staatskapitalismus, aber eben auch jenseits der dezisionistischen Konzepte der konservativen Revolution noch eine andere Modernisierung, eben die personalistische, auf die Bühne der Geschichte tritt. Sie aber bildet eine europäische Transversale. Für die Personalisten mit ihrer Stellung zwischen Mobilisierung und Entschärfung ist die Zuordnung zu einem Sonderweg nicht möglich. Sie orchestrieren eine andere europäische Moderne, die Macht und Geist sein will, aber nicht mit den realen Mächten versöhnt. Man sollte sich aber nicht darüber täuschen, daß dieser Weg aus antiliberalen Motiven gespeist ist. Auch die deutsch-französische Verständigung beruht wesentlich auf dieser Konvergenz. Deshalb ist sie noch lange nicht antidemokratisch und antihumanistisch.

Unbestreitbar gibt es eine gemeinsame Schnittmenge, für die das Etikett antiliberal viel zu ungenau ist. Auch die jungen Personalisten

sind anti-egalitär orientiert. Beim Wettlauf der Revolutionen wird die Verhärtung angesichts der Zuspitzungen der Zwischenkriegszeit wohl unvermeidbar. Begriffe wie Disziplin, Elite, Ordnung kommen in allen personalistischen Richtungen massenhaft vor. Die Personalisten haben etwas von ihrer entspannenden Qualität eingebüßt. Sie werden an den Rändern aufgeweicht, und zwar im Kontakt zu heroistischen Weltbildern und in Berührung mit ent-individualisierenden gemeinschaftlichen Optionen. Auch die französischen Gruppen versuchen alternative Modernisierungen, die radikalisieren. Bei allen gilt der Einspruch gegen das *laisser faire*, gibt es die Weigerung, die Dinge laufen zu lassen. In der ON-Gruppe, in der die heroistische Option am ausgeprägtesten ist, bleibt der dezisionistische Einspruch ein individueller und anti-etatistischer. Der proletarisierenden Wirtschaftsordnung und dem Staat wird Entscheidungsmacht abgesprochen. Der Arbeitsorientierung der *Esprit*-Gruppe entsprechend ist hier die Sorge am größten, der Markt könne die Initiative gewinnen. Der Antikapitalismus baut bei den *Esprit*-Katholiken Vorbehalte gegen den Staat und die Nation ab. Der Anti-Industrialismus der Personalisten der Gascogne besagt, daß Nation und Technik nicht anonymer Souverän sein sollen.

Die Zuspitzung ist aber jeweils eine andere: ON ist dezisionistischer als *Esprit*, vermeidet aber kompromittierende Oszillationen und Allianzen. *Esprit* sucht Nähe zu anderen gemeinschaftlichen Bewegungen, meidet aber das Anheizen des Konflikts. Hier kehren zwar ältere Spannungen zwischen der Tatphilosophie der direkten Konfrontation und der Schelerschen Forderung nach einem Ruhenlassen der Triebe wieder; die Option von *Esprit* für Scheler ist deshalb sicherlich kein beliebiger Zufall. Die Orientierungen der Franzosen sind aber keineswegs ein Produkt eines jeweiligen deutschen Einflusses. Dies muß auch gegen die Vorstellungen eines sogenannten Imports des deutschen Anti-Humanismus gesagt werden. Vielmehr können deutsche Theorieanleihen nur dann in Denkfiguren in Frankreich eingebaut werden, wenn sie in eine diskursive Formation passen. Die Möglichkeit, die dichotomische Methode doppelt zu begründen, illustriert dies sehr schön: im deutsch-französischen Wissenstransfer ist diese Methode argumentativ unterfüttert von der „Freizeit“-Konzeption bei Werfel und Rosenstock, im innerfranzösischen Diskussionszusammenhang ist sie mit der anthropologisch-ethnologischen Vorstellung von der Verausgabung begründet.

Es gibt so in der Tat eine antiliberalen Kontinuität, die Diskurse in

deutschen und französischen Kontexten verbindet. Die zornigen jungen Personalisten balancieren sie aber durch das anti-biologistische Menschenbild, die Wertschätzung der bloß vorhandenen Welt und die Revision der Hegel- und Marxrevisionisten aus. Sie haben ein eigenes Profil zwischen Anspannung und Entspannung. Insgesamt haben die personalistischen Gruppen die Vorbehalte gegen die „westliche Zivilisation“ (insbesondere gegen den Amerikanismus) aufgenommen, aber indirekt auch entschärft. Idealistische Verachtung der Macht und allgemeine Kontingenzscheu findet man bei ihnen nicht.

Zum Teil unfreiwillig tragen die anti-parlamentarischen Implikationen personalistischer Konzepte freilich dazu bei, in Frankreich die verfassungsmäßige Entwicklung von einer parlamentarischen zu einer Präsidialdemokratie zu stützen. In Deutschland ist die Dynamik aufgrund der Erfahrungen in der Weimarer Republik umgekehrt verlaufen. Anders als die Angriffe auf den Reichstag und die Assemblée Nationale der Dritten Republik kann heute Protest keine Kritik an einem wertrelativistischen und schwachen System sein. Ein unbestimmter personalistischer Bodensatz – etwa Unterscheidungen von Person und Individuum und Identifizierungen von produktivistischen Gemeinsamkeiten liberaler und antiliberaler Gesellschaften durch deutsche Alternative – behauptet sich aber in kommunitaristisch geprägten Vorstellungen einer zivilen Gesellschaft, die nicht eigentlich antiparlamentarisch sind, aber doch Lebensformen als freie Entscheidungsräume gewinnen wollen.

Wenn Paul Ricoeur jüngst gewissermaßen stellvertretend für die *Esprit*-Gruppe dem Begriff der Gesamtperson¹¹⁶ abgeschworen hat, signalisiert dies auch Unbehagen. Dies gilt nicht nur für den gemeinschaftsorientierten Personalismus. Die von den Föderalisten vorgezogenen kleineren Einheiten unterliegen denselben Kritikpunkten, sofern die Region ethnizistisch abgegrenzt wird. Das personalistische Denken bleibt ein identitäres. Es ist zwar nicht selbstreferentiell – daß das Selbst nur durch den Anderen in der Zeit sich konstituieren kann, betont Ricoeur in *Soi-même comme un autre*.¹¹⁷ Aber die Vorstellung von Personsein bleibt doch dem eidetisch-hermeneutischen Ansatz des relationalen Differentialismus verpflichtet. Das Wesen des Ich und des Anderen wird bestimmt. Ob jene Bestimmungen regionale, nationale, europäische oder „betroffene“ Identität definieren, ist im Grunde sekundär: immer wird eine einheitliche Identität vorausgesetzt. Ob diese Vorstellung von der Person aber auf der Höhe heutiger Bewußtseinslagen und -theorien ist, ist zweifelhaft.

Die Kontinuität der personalistischen Dritte-Weg-Diskurse im deutsch-französischen Kontext dürfte – obwohl weitgehend unbekannt – ziemlich einmalig und durchaus auch wirkungsmächtig sein. Akkulturations Szenarien beschränken sich gleichwohl meist darauf, kantianische Elemente im französischen Neoidealismus und die Husserl- und Heideggerrezeption in der französischen Phänomenologie zu benennen. Zwischen transzendentalen Idealismus und Seinsphilosophie verläuft aber offenbar noch eine andere Transversale, die für Deutsche und Franzosen bei der Suche nach einer nicht-liberalen Alternative zur antiliberalen Alternative eine erhebliche Bedeutung hat.

- 1 Plans, nov. 1931, S. 150.
- 2 Plans, déc. 1931, S. 154.
- 3 A. Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch, Darmstadt 1989.
- 4 O. Schüddekopf, Nationalbolschewismus in Deutschland 1918-1933, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1972.
- 5 L. Dupeux, Nationalbolschewismus in Deutschland 1919-1933, München 1985 (zuerst frz. 1979).
- 6 S. Breucr, Anatomie der konservativen Revolution, Darmstadt 1993.
- 7 Z. Sternhell, Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France, Bruxelles 1987 (zuerst Paris 1983). – Die Studie von B.-H. Lévy, L'idéologie française, Paris 1981, ist unseriös und intellektuell unredlich. Auch die Studie von T. Judt, Un passé imparfait. Les intellectuels en France (1944-1956), Paris 1992 distanziiert sich zwar von Bernard-Henri Lévy und grenzt auch die *Esprit*- und föderalen Personalisten von den Faschisten ab, rechnet sie aber undifferenziert einer sentimental und reaktionären Politik zu.
- 8 Ph. Burrin, La dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery 1933-1945, Paris 1986.
- 9 B. Vuyenne, Histoire de l'idée fédéraliste, 3 Bde., Nice 1976; L. Roemheld, Integraler Föderalismus. Modell für Europa. Ein Weg zur personalen Gruppengesellschaft, 2 Bde., München 1977. Lutz Roemheld ist nicht nur Wissenschaftler, sondern möchte als Protagonist der – inzwischen nicht mehr existierenden - Europäischen Föderalistischen Partei das von ihm analysierte Denken auch in Politik umsetzen und in Deutschland propagieren.
- 10 M. Winock, Histoire politique de la revue *Esprit* 1930-1950, Paris 1975.
- 11 D. Lindenbergh, Les années souterraines 1937-1947, Paris 1990.
- 12 S. Berstein/P. Milza, Histoire de la France au XXe siècle, Bruxelles 1995, S. 428-431, 605, 765, insbesondere S. 429. Ähnlich: J.-Y. Mollier/J. George, La Plus Longue des Républiques, Paris 1994, S. 589-592.
- 13 Ch. Roy, Alexandre Marc et la Jeune Europe, 1904-1934: L'Ordre Nouveau – aux Origines du Personalisme, Montréal 1993. J. Hellman/Ch. Roy, Le personalisme et les contacts entre non-conformistes de France et d'Allemagne autour de l'Ordre Nouveau et de Gegner, 1930-1942, in: Entre Locarno et Vichy. Les relations culturelles franco-allemandes dans les années 1930, dir. par Hans Manfred Bock/Reinhart Meyer-Kalkus/Michel Trebitsch, Paris 1993, Bd. 1, S. 203-215.
- 14 Vgl. A. Betz, Exil und Engagement. Deutsche Schriftsteller im Frankreich der dreißiger

Der Wettlauf der Revolutionen

- Jahre, München 1986, S. 134-136. Vgl. J. Hellman, Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1950, Toronto/Buffalo/London 1981.
- 15 H.-M. Bock, La crise des idéologies et l'idéologie de la crise. Les chassés-croisés idéologiques et la recherche de la 'Troisième Voie' en France et en Allemagne, in: G. Merlio (Hrsg.), Ni gauche ni droite: Les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'Entre-deux-guerres, Talence 1995, S. 299-311.
 - 16 Vgl. M. Theunissen, 'Personalismus', in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7, P-Q, Basel 1989, S. 338-341, S. 338.
 - 17 Vgl. M. Trebitsch, Le front commun de la jeunesse intellectuelle. Le „Cahier de revendications“ de décembre 1932, in: G. Merlio (Hrsg.), Ni gauche ni droite (Anm. 15), S. 209-227.
 - 18 R. König, Zur Soziologie der zwanziger Jahre oder Epilog auf zwei Revolutionen, die niemals stattgefunden haben und was daraus für unsere Gegenwart resultiert, in: ders., Soziologie in Deutschland. Begründer/Verächter/Verfechter, München/Wien 1987, S. 230-257. G. Lauer, Die verspätete Revolution. Erich von Kahler. Wissenschaftsgeschichte zwischen konservativer Revolution und Exil, Berlin/New York 1995.
 - 19 M. Gangl, Mythos der Gewalt und Gewalt des Mythos. Georges Sorels Einfluß auf rechte und linke Intellektuelle der Weimarer Republik, in: M. Gangl/G. Raullet, Intellektuellendiskurse der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage, Frankfurt a.M. 1994. S. 171-196.
 - 20 U. Bröckling, Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik, München 1993. Th. Keller, Katholische Europa-Konzeptionen in den deutsch-französischen Beziehungen, in: H. M. Bock/R. Meyer-Kalkus/M. Trebitsch (Hrsg.), Entre Locarno et Vichy. Les relations culturelles franco-allemandes dans les années 1930, Paris 1993, Bd. 1, S. 219-240.
 - 21 L. Dupeux, Kulturpessimismus, Konservative Revolution und Modernität, in: M. Gangl/G. Raullet, Intellektuellendiskurse (Anm. 19), S. 287-299.
 - 22 W. Ebbach, Radikalismus und Modernität bei Jünger und Bloch, Lukács und Schmitt, in: ebenda, S. 145-159.
 - 23 Vgl. M. Makropoulos, Haltlose Souveränität. Benjamin, Schmitt und die Klassische Moderne in Deutschland, in: ebenda, S. 197-211.
 - 24 Vgl. Ch. Holste, Der Forte-Kreis (1910-1915). Rekonstruktion eines utopischen Versuchs, Stuttgart 1992.
 - 25 Vgl. Th. Keller, Der dritte Weg: Die personalistische Anthropologie Schelers, in: M. Gangl/G. Raullet, Intellektuellendiskurse (Anm. 19), S. 81-95.
 - 26 S. Kracauer, Die Bibel auf Deutsch (FZ 27./28. April 1926), in: ders., Das Ornament der Masse. Essays, Frankfurt a.M. 1977, S. 173-186.
 - 27 K. Prümm, Walter Dirks und Eugen Kogon als katholische Publizisten der Weimarer Republik, Heidelberg 1984; ders., Antifaschistische Mission ohne Adressaten. Zeitkritik und Prognostik in der Wochenzeitschrift Deutsche Republik 1929-1933, in: Weimars Ende, hrsg. von Th. Koebner, Frankfurt a.M. 1982, S. 103-142.
 - 28 Vgl. R. Faber, Roma aeterna. Zur Kritik der konservativen Revolution, Würzburg 1981, S. 70.
 - 29 E. Przywara, Situation und Aufgabe im deutschen Gegenwartskatholizismus, in: Stimmen der Zeit, 1931, S. 161-172; ders., Mystik des Nichts, in: Stimmen der Zeit, 1932, S. 223-233; ders., Essenz- und Existenzphilosophie Tragische Identität oder Distanz der Geduld, in: Scholastik, 1939, S. 515-544.
 - 30 H. de Man, Le socialisme constructif, Paris 1933, S. 209, 237-238, 243-244. Vgl. das Gespräch zwischen Jouvenel und de Man in: B. de Jouvenel, La pensée et l'action, in: Les Nouvelles littéraires, 24 octobre 1936, S. 1, 8.

- 31 Vgl. R. Aron, *Mémoires. Première partie. L'éducation politique (1905-1939)*, Paris 1983.
- 32 D. Tiemann, *Deutsch-französische Jugendbeziehungen der Zwischenkriegszeit*, Bonn 1989.
- 33 E. Günther Gründel, *Die Sendung der jungen Generation, Versuch einer umfassenden revolutionären Sinndeutung der Krise*, München 1932. Das Buch ist 1933 unter dem Titel „La mission de la jeune génération“ in Paris erschienen. Vgl. U. Herbert, *Generation der Sachlichkeit. Die völkische Studentenbewegung der frühen zwanziger Jahre in Deutschland*, in: F. Bajohr/W. Johe/U. Lohalm (Hrsg.), *Zivilisation und Barbarei: Die widersprüchlichen Potentiale der Moderne*, Hamburg 1991, S. 115-144.
- 34 S. W., E. Gunther-Grundel, in: *La Critique Sociale* no 9, sept. 1933, S. 137.
- 35 J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris 1987 (zuerst 1969); J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris 1988; *Génération intellectuelle. Effets d'âge et phénomènes de génération dans le milieu intellectuel français. Etudes coordonnées par J.-F. Sirinelli*, in: *Cahiers de l'Institut d'Histoire du Temps Présent*, 6, 1987; I. Götz von Olenhusen, *Jugendreich, Gottesreich, deutsches Reich. Junge Generation, Religion und Politik 1928-1933*, Köln 1987; Zeitgenössisch K. Mannheim, *Das Problem der Generationen*, in: *Kölner Vierteljahreszeitschrift für Soziologie* 7 (1928/29), S. 157-185.
- 36 R. Dupuis/A. Marc, *Jeune Europe*, Paris 1933.
- 37 E. von Salomon, *Die Geächteten*, Neuausgabe Gütersloh o. J., S. 557. Vgl. K. Prümm, *Jugend ohne Väter. Zu den autobiographischen Jugendromanen der späten zwanziger Jahre*, in: 'Mit uns zieht die neue Zeit'. *Der Mythos Jugend*, hrsg. von Th. Koebner, R.-P. Janz und F. Trommler, Frankfurt a.M. 1985, S. 563-589.
- 38 E. E. Noth, *Die Mietskaserne. Roman junger Menschen*, Stuttgart 1982, S. 152.
- 39 D. de Rougemont, *L'amour et l'occident*, Paris 1972, S. 292.
- 40 Die folgenden Informationen verdanke ich Gesprächen mit Alexandre Marc und den Veröffentlichungen und mündlichen Informationen von Christian Roy, der den Briefwechsel von Marc ausgewertet hat.
- 41 A. M. Lipiansky, *Pour un communisme national*, la revue „Die Tat“, in: *Revue d'Allemagne VI* du 15 octobre 1932, S. 849-867.
- 42 *Plans*, 12 février 1932, S. 118-128.
- 43 F. Jung, *Der Torpedokäfer*. Unveränderte Neuausgabe von „Der Weg nach unten“, Hamburg 1988.
- 44 A. Turel, *Eroberung des Jenseits*. Berlin 1931. A. Turel, *Bilanz eines erfolglosen Lebens*. *Autobiographie*, Zürich/Hamburg 1989.
- 45 *Gegner*, 5. März 1932.
- 46 K. Korsch, *Thèses sur Hegel et la révolution*, in: *La Critique Sociale*, no 5, mars 1932, S. 214.
- 47 G. Bataille/R. Queneau, *La critique des fondements de la dialectique Hégélienne*, in: *La critique sociale*, no 5/mars 1932. Korsch protestiert allerdings dagegen, daß seine Hegel-Revision mit der „religiösen-bourgeoisen“ Gedankenwelt von Hartmann in Verbindung gebracht wird.
- 48 *Gegner*, 10. Juli 1932.
- 49 R. Jungk, *Trotzdem. Mein Leben für die Zukunft*, München/Wien 1993, S. 81f., 67, 139f., 287.
- 50 Zu Schulze-Boysen siehe J. Hellman/Ch. Roy, *Le personalisme* (Anm. 13). – M.-L. Christadler, *Haro Schulze-Boysen oder die 'Gegen-Lust des Von-Innen-Heraus-Sprengens'*, in: M. Gangl/G. Raulet, *Intellektuellendiskurse* (Anm. 19), S. 67-80. – Die

Der Wettlauf der Revolutionen

- Widerstandsorganisation Schulze-Boysen/Harnack. Die „Rote Kapelle“. Evangelisches Bildungswerk Berlin, Dokumentation 69/90, 2.5.3. – Lendemains, Heft 69-70/1993, Zum deutsch-französischen Verhältnis: Werner Krauss.
- 51 R. Dupuis/A. Marc, *Jeune Europe*, Paris 1933, S. 65-126.
- 52 E. E. Noth, *Erinnerungen eines Deutschen*, Hamburg 1971.
- 53 Ders., *La guerre pourrie. La plus petite France*, New York 1942, S. 143; Vgl. Th. Lange, Ernst Erich Noth als Vermittler zwischen deutscher und französischer Literatur, in: *Revue d'Allemagne*, t. XVIII, no 2, avril-juin 1986, *Les Exilés allemands en France /Die deutschen Emigranten in Frankreich (1933-1945)*, S. 250-264; vgl. P. Lingera/S. Narbutt, *Itinéraire d'un exilé: Ernst Erich Noth*, in: *Cahiers d'Etudes Germaniques*, no 13/1987, *Exils et migrations d'Allemands 1789-1945*, S. 219-238, S. 234.
- 54 Vgl. B. Charbonneau, *Le feu vert. Autocritique du mouvement écologique*, Paris 1980. Charbonneau ist nicht auf Übersetzungen angewiesen, seine Frau Henriette ist Germanistin.
- 55 Vgl. die biographischen Angaben bei E. Zwierlein, *Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg*, Würzburg 1989, S. 16-20. Vgl. J. M. Österreicher, *Walls are crumbling: seven jewish philosophers discover Christ*, London 1953.
- 56 W. Dirks, *Demokratie vor uns*, in: *Rhein-Mainische Volkszeitung*, 3. Oktober 1931; Vgl. K. Thieme, *Die Republik ist tot? Es lebe die zweite Republik!* in: *Zeitschrift für Religion und Sozialismus*, Oktober 1932.
- 57 A. Encrevé, in: *Passages*, juillet/août 1995.
- 58 Vgl. Th. Keller, *Médiateurs personalistes entre générations non-conformistes en France et en Allemagne: Alexandre Marc et Paul L. Landsberg*, in: G. Merlio (Hrsg.), *Ni gauche ni droite (Anm. 15)*, S. 257-274.
- 59 A. Marc, *Problèmes de Psychologie*, in: *Archives de Philosophie. Volume XII. Cahier III, Etudes Critiques*, 1936, S. 77-100, S. 98. Marc zitiert aus Stern, *System des kritischen Personalismus*, Band 1: *Ableitung und Grundlehre*, Bd. 2, *Die menschliche Persönlichkeit*, Bd. 3: *Wertphilosophie*, Leipzig, 1923-24 und Stern, *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, Den Haag 1935.
- 60 *Plans*, 9. nov. 1931, S. 149.
- 61 F. Werfel, *Realismus und Innerlichkeit. Zwischen oben und unten*, *Gesammelte Werke*, München 1975, S. 16-40, S. 19f. Die ungezeichnete Teilübersetzung von Werfels Aufsatz in: *Plans*, 8 octobre 1931, Zitat S. 151.
- 62 F. Werfel, *Realismus und Innerlichkeit (Anm. 61)*, S. 32; A. Marc, in: *Plans*, 8 octobre 1931, S. 152.
- 63 R. Dupuis/A. Marc, *Jeune Europe (Anm. 51)*, S. 119 sq.
- 64 A. Marc, 'Europäische Revolutionen' d'Eugen Rosenstock-Huessy, in: *Plans*, 13/mars 1932, S. 59-65.
- 65 Ders., *Ni révolte – ni réforme: Révolution française*, in: *L'Ordre Nouveau*, 2 juillet 1933, S. 20.
- 66 Ders., *Hitler ou la révolution manquée*, in: *L'Ordre Nouveau*, juin 1933, S. 28-32.
- 67 Ders., *Ni révolte – ni réforme (Anm. 65)*, S. 20.
- 68 *Nous voulons*, in: *L'Ordre Nouveau*, 9 mars 1934, S. 1.
- 69 A. Marc, *Principe et Méthode de la Métaphysique*, in: *Archives de Philosophie, Volume XI, Cahiers III, Etudes de Métaphysiques et de Logique*, 1935, S. 83-108. wiederabgedruckt in: *L'Europe en formation*, printemps 1994, S. 19-45.
- 70 D. de Rougemont, *Spirituel d'abord*, in: *L'Ordre Nouveau*, 3/juillet 1933, S. 14; ders., *Politique de la Personne*, Paris 1934.
- 71 D. de Rougemont, in: *L'Esprit européen. Rencontres Internationales de Genève* 1946.

Neuchâtel 1947, S. 143.

- 72 R. Aron/A. Dandieu, *La révolution nécessaire* (1933), Préface de N. Tenzer, Paris 1993.
- 73 Vgl. R. Aron/A. Dandieu, *Le Cancer américain*, Paris 1931.
- 74 E. Mounier, *Oeuvres 1931-1939*, Bd. I, Paris 1961, S. 911. Die Werkausgabe ist leider eine arge, nicht immer zuverlässige Kompilation, in der Artikel aus verschiedenen Jahren zusammengefügt sind.
- 75 E. Mounier, *L'éloge de la force*. S. 307-313, S. 308.
- 76 Ders., *Les Pseudo-Valeurs spirituelles fascistes*, S. 223-228, S. 228; ders., *Esprit et les mouvements de jeunesse*, in: *Oeuvres* Bd. I (Anm. 74), Paris 1961, S. 841-842.
- 77 *Lettre à Hitler*, in: *L'Ordre Nouveau*, 5-15 novembre 1933.
- 78 E. Mounier, *Tombeau des spiritualismes*, in: *Oeuvres* (Anm. 74), S. 314-326, S. 314.
- 79 Ders., *Manifeste au service du personalisme*, in: *Oeuvres* (Anm. 74), S. 607.
- 80 Ders., *Was ist der Personalismus?*, in: *Sohlbergkreis. Deutsch-Französische Monatshefte* 11/1936, S. 368-373. Die Zeitschrift von Abetz hatte ein Jahr vorher in einer Zeitschriftenschau den *Esprit*-Artikel von Lévinas kritisiert, in dem Lévinas wahrheitsgemäß den Nazi-Rassismus brandmarkt. Ansonsten aber bemäkelt die Zeitschrift insbesondere die individualistischen Orientierungen von ON. Vgl. *Zeitschriftenschau*, in: *Sohlbergkreis. Deutsch-Französische Monatshefte*, 16. März 1935, S. 259. Zu den Kontakten von Mounier zu Nationalsozialisten vgl. Ph. Burrin, *La dérive fasciste* (Anm. 8).
- 81 E. Mounier, *Oeuvres*, Bd. I (Anm. 74), Paris 1961, S. 894.
- 82 Ders., *Anarchie et personalisme*, in: ebenda, S. 651-725, S. 705.
- 83 F. Perroux, *Les paternalistes contre la personne humaine*, *Esprit* 42, 1er mars 1936, S. 854-865, 856; ders., *La personne ouvrière et le droit du travail*, in: *Esprit*, 42, 1er mars 1936, S. 866-897.
- 84 E. Mounier, *Révolution communautaire*, in: *Esprit*, Januar 1935, S. 192ff., wiederabgedruckt in: ders., *Oeuvres*, Bd. I (Anm. 74), S. 194 („*Révolution personaliste et Communautaire*“).
- 85 P. L. Landsberg, *Problèmes du personalisme* (1954), Paris 1952, S. 21. Der Übersetzer gibt Gesamtperson mit „*empire des personnes*“, „*personne inter-individuelle*“ und „*communauté*“ wieder. Die Verwirrung ist perfekt. Vor allem „*communauté*“ ist irreführend.
- 86 M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S. 85, 168ff.
- 87 P. L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, Bonn 1923.
- 88 Ders., *Einführung in die philosophische Anthropologie* (1933), Frankfurt a.M. 1960, S. 54, S. 74-80, S. 91ff.
- 89 Ders., *Die Erfahrung des Todes*, Luzern 1937, S. 37.
- 90 Ders., *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne* (1934), in: *Problèmes du personalisme*, S. 25.
- 91 Ders., *Réflexions pour une philosophie de la guerre et de la paix*, in: P. L. Landsberg, *Problèmes du personalisme* (Anm. 85), S. 161.
- 92 Ders., *Introduction à une critique du mythe*, in: *Problèmes du personalisme* (Anm. 85), S. 49-78 (1937-38).
- 93 Ders., *Rassenideologie und Rassenwissenschaft*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* (Paris), II, 1933, H. 2, S. 388-406.
- 94 Vgl. H. Roussel, *Willi Münzenberg en exil et l'opinion publique française*, in: *Entre Locarno et Vichy* (Anm. 20), Bd. II, S. 731-754. Die Auflage beträgt Thormann zufolge bis zu 12000 Exemplare.
- 95 W. Thormann, *Die Zukunft*, 4. Nov. 1938, S. 7.

Der Wettlauf der Revolutionen

- 96 Ebenda, 21. Okt. 1938, S. 6.
- 97 P. L. Landsberg, Limes, in: Die Zukunft, 6. Oktober 1939, S. 5.
- 98 Ders., Henri Bergson, in: Die Zukunft, 27. Okt. 1939, S. 5.
- 99 E. Mounier, Der christliche Personalismus und das Jahr 1789, in: Die Zukunft, 30. Juni 1939, S. 3.
- 100 Ders., Personalisme et christianisme (1939), in: ebenda, S. 742-751, S. 743f.
- 101 Ders., Les Chrétiens devant la paix, in: Oeuvres, S. 800.
- 102 Vgl. D. Lindenberg, Les années souterraines 1937-1947, Paris 1990, S. 135-142.
- 103 Vgl. Ch. Roy, Aux sources de l'écologie politique: Le personalisme „gascon“ de Bernard Charbonneau et Jacques Ellul, in: Canadian Journal of History/Annales canadiennes d'histoire XXVII, April/avril 1992, S. 67-100, S. 87f.
- 104 A. Béguin, Esprit 6, 1er mai 1945, S. 789-797 (juin 1940).
- 105 Zu Uriage vgl. B. Comte, L'Ecole Nationale des Cadres d'Uriage. Université de Lille III. Sehr kritisch J. Hellman, The knight-monks of Vichy France Uriage, 1940-45. McGill-Queen's University Press, 1993; freundlich P. Bitoun, Les hommes d'Uriage, Paris 1988 (Bitoun spricht nicht von denen, die dem Maréchal auch nach 1942 die Treue gehalten haben).
- 106 J. Hellman, The Knight-Monks of Vichy France Uriage (Anm. 105).
- 107 D. de Rougemont, L'amour et l'occident (Anm. 39), S. 61, S. 112f., S. 293.
- 108 Vgl. Ch. Roy, Aux sources de l'écologie politique (Anm. 103).
- 109 B. Charbonneau, La publicité, in: Esprit, Avril 1935, S. 6-14, S. 9.
- 110 J. Ellul, Le fascisme, fils du libéralisme, in: Esprit, Février 1937, S. 761-797.
- 111 Ders., La technique et l'enjeu du siècle, Paris 1990, S. 39.
- 112 Ebenda, S. 390.
- 113 L. Mumford, Der Mythos der Maschine, Frankfurt a.M. 1977, S. 668.
- 114 B. Charbonneau, Le feu vert (Anm. 54).
- 115 P. Bitoun, Les hommes d'Uriage, Paris 1988.
- 116 P. Ricoeur, Approches de la personne, in: Esprit, 1990, S. 115-130, S. 119. Ders., Mounier philosophe, in: Le Personalisme d'Emmanuel Mounier. Hier et demain. Pour une cinquantenaire. Colloque organisé par l'association des amis d'Emmanuel Mounier, Paris 1982, S. 219-230.
- 117 P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, Paris 1990.