

GÜNTER FRÖHLICH
DER WEG DER DEMOKRATIE

BAND 1

Gemeinschaft, Herrschaft, Souveränität
Platon bis Bodin

BAND 2.1

Vertrag, Bürger, Revolution
Hobbes bis Sieyès

BAND 2.2

Recht, Staat, Freiheit
Kant bis Nietzsche

BAND 3

Funktion, Entscheidung, Identität
Weber bis Fukuyama

Inhalt Band 1

Vorwort	9
Einleitung	15
1. Platon und die beste politische Ordnung	27
1.1 Platon als »Staatsphilosoph«	27
1.2 Leben und Werk	30
1.3 Platon als Autor	31
1.4 Der beste Staat	33
1.5 Die Frage nach der Gerechtigkeit	34
1.6 Die Staatskunst und die Macht	41
1.7 Die Idee des Staats	43
1.8 Die Philosophenkönige	44
1.9 Die Herrschaft der Gesetze	48
2. Aristoteles und der Mensch als <i>zoôn politikon</i>	54
2.1 Aristoteles und das Denken in Bewegung	54
2.2 Aristoteles und die politische Philosophie	55
2.3 Leben und Werk	58
2.4 Die Wissenschaft von der Politik	59
2.5 Die Grundlagen der politischen Philosophie	61
2.6 Die Einrichtung des Staats	66
2.7 Die <i>Politie</i> als System des Ausgleichs	77
3. Ciceros Humanismus	80
3.1 Politik und Humanismus bei Cicero	80
3.2 Leben und Werk	83
3.3 Die Staatstheorie	85
3.4 Die Natur in <i>De re publica</i> und <i>De legibus</i>	90
3.5 Recht, Staat, Politik	98
➔ Exkurs: Die Institutionen und ihre Funktionalisierung	102

4.	Augustinus über den göttlichen und den weltlichen Staat	105
4.1	Der Staat im Himmel	105
4.2	Leben und Werk	107
4.3	Augustins <i>Confessiones</i>	108
4.4	Die politische Philosophie nach Augustinus	114
4.5	Augustinus und die Folgen	123
5.	Thomas von Aquins diesseitige und jenseitige Lebensziele	125
5.1	Die Zuwendung zur Welt	125
5.2	Leben und Werk	128
5.3	Thomas von Aquins politische Philosophie	131
6.	Dante und die Monarchie	147
6.1	Die Extreme und ihr Ausgleich	147
6.2	Leben und Werk	150
6.3	Dantes Universalismus	152
6.4	Die Universalmonarchie	154
6.5	Politik in der <i>Divina Comedia</i>	156
6.6	Dantes <i>Monarchia</i>	159
7.	Marsilius von Padua und die Verteidigung des Friedens	168
7.1	Der Moderne im Mittelalter	168
7.2	Leben und Werk	169
7.3	Der Verteidiger des Friedens	171
7.4	Marsilius und Ockham	183
7.5	Marsilius und der Konziliarismus	187
➔	Exkurs: Herrschaftsanspruch und Wirklichkeit	191
8.	Machiavelli und die Realpolitik	195
8.1	Die politische Praxis	195
8.2	Leben und Zeit Machiavellis	197
8.3	Machiavellis Denken und Schreiben	199
8.4	Machiavellis politische Philosophie	204
8.5	Machiavellis Wirkung	215
8.6	Machiavellismus, Tacitismus, Arcanismus, Höflingsliteratur	221
9.	Thomas Morus über Utopia	225
9.1	Übergangszeit	225
9.2	Leben und Werk	226

9.3	<i>Utopia</i> und das utopische Denken	228
9.4	Die beste Staatsverfassung <i>Utopia</i>	233
9.5	Der Abschied von Utopia	239
☞	Exkurs: Das Denken in Möglichkeiten	243
10.	Luther und die weltliche Obrigkeit	247
10.1	Theologie vor Politik	247
10.2	Leben und Bekehrung	249
10.3	Luthers persönliche Not	252
10.4	Luthers politische Schriften	254
11.	Francisco de Vitoria über die göttliche und die natürliche Ordnung	265
11.1	Die Differenz in den Rechtsordnungen	265
11.2	Die Neue Welt und ihr Recht	268
11.3	Leben und Wirken de Vitorias	271
11.4	<i>De indis</i>	271
11.5	Volkssouveränität, Gemeinschaft der Staaten und gerechter Krieg ...	277
11.6	Das Völkerrecht (<i>ius gentium</i>)	285
12.	Hugo Grotius über Recht und Krieg	291
12.1	Die unklaren Quellen des Naturrechts	291
12.2	Leben und Werk	293
12.3	Das Recht des Krieges und des Friedens / <i>De iure belli ac pacis</i>	296
12.4	Anliegen und Wirkung	306
☞	Exkurs: Die naturrechtlichen Grundlagen des neueren Völkerrechts	309
13.	Jean Bodin über staatliche Souveränität	318
13.1	Der Gedanke der Souveränität	318
13.2	Leben und Werk	320
13.3	Die theoretischen Voraussetzungen des Bodin'schen Denkens	323
13.4	Recht und Geschichte	325
13.5	<i>Sechs Bücher über die Republik</i>	328
☞	Exkurs: Der Institutionenbegriff am Übergang zur Neuzeit	344
Literatur		353

Inhalt Band 2.1

Einleitung	9
14. Thomas Hobbes und der aufgeklärte Egoismus	19
14.1 Die Idee mit der Mechanik	19
14.2 Leben und Werk	21
14.3 Die mathematische und die politische Philosophie	23
14.4 Hobbes' <i>Leviathan</i>	26
14.5 Die zwei Erfahrungen	39
14.6 Die Wirkung	48
15. Locke und das Eigentum	50
15.1 Die Geburt des Liberalismus aus dem Geist der Theologie	50
15.2 Leben und Werk	52
15.3 Die Politische Philosophie Lockes	53
15.4 Die zweite Abhandlung über den Staat	56
15.5 Vernunft und Erfahrung	75
☞ Exkurs: Die Toleranz und die Grundrechte	77
16. Spinoza und der Nutzen der Freiheit im Staate	84
16.1 Die neuen Methoden	84
16.2 Leben und Schriften	89
16.3 Die <i>Ethik</i>	93
16.4 Die politische Philosophie Spinozas	98
17. Die deutschen Aufklärer: Pufendorf, Thomasius, Wolff	115
17.1 Das Reich und das Recht	115
17.2 Samuel Pufendorf und das Völkerrecht	118
17.3 Christian Thomasius und der aufgeklärte Absolutismus	137
17.4 Christian Wolff und die Menschenrechte	143
17.5 Die überzeitliche Bedeutung der deutschen Frühaufklärung	152

18. Montesquieu und die Gewaltenteilung	154
18.1 Wieder eine neue Zeit	154
18.2 Leben und Werk	156
18.3 Die politische Philosophie Montesquieus	159
18.4 Kräfte und Gesetze	162
18.5 Konstitution und Institution	168
18.6 Land und Leute	178
18.7 Was bleibt von Montesquieu?	180
19. Rousseau und die Republik	184
19.1 Le promeneur solitaire	184
19.2 Leben und Werk	187
19.3 Rousseaus Schreiben und Stil	189
19.4 Die Kritik an der Zivilisation	189
19.5 Die Ungleichheit unter den Menschen	191
19.6 Der Mensch und die Natur (<i>Émile</i>)	197
19.7 Die Staatsphilosophie	198
19.8 Was von Rousseau bleibt	214
20. Hume und der gemeinsame Nutzen	216
20.1 Die schottische Aufklärung	216
20.2 Leben und Werk	218
20.3 Humes politische Philosophie	220
20.4 Über Normordnungen	238
⊕ Exkurs: Gemeinschaftsbildung und Vertrag	247
⊕ Exkurs: Hume und die ideale Republik	255
21. Sieyès und die Repräsentation	263
21.1 Die Französische Revolution	263
21.2 Leben und Werk	268
21.3 Die politische Philosophie von Sieyès	269
22. Der Federalist und die Verteidigung der Verfassung	288
22.1 Die Amerikanische Revolution	288
22.2 Der Verfassungskonvent	291
22.3 Der Verfassungsentwurf	297

22.4	Die Gruppe um den Federalist	301
22.5	Auslegung des Entwurfs und philosophische Grundlagen des Federalist	303
⊙	Exkurs: Revolution und Menschenrechte	320
	Literatur	337

Inhalt Band 2.2

23. Kant und der Friede im bürgerlichen Zustand	9
23.1 Wie kommen wir zu Urteilen? – Regeln, Umfang, Grenzen	9
23.2 Kant als politischer Autor	17
23.3 Leben und Werk	19
23.4 Die Grundlagen der politischen Philosophie Kants	20
23.5 Die politische Philosophie Kants	28
⊕ Exkurs: Kant und das politische Urteil	85
24. Fichtes geschlossener Handelsstaat	97
24.1 Nationalismus und Sozialbezug	97
24.2 Fichtes Leben und Werk	103
24.3 Die Grundlagen in der theoretischen Philosophie Fichtes	104
24.4 Fichtes politische Philosophie	108
⊕ Exkurs: Fichte und die politische Freiheit	135
25. Hegel und das absolute Recht	139
25.1 Das Problem mit der Ordnung in der Welt	139
25.2 Hegels Leben und Werk	147
25.3 Das Ganze und das Sinnliche	149
25.4 Hegels politische Philosophie	151
25.5 Die Rechtsphilosophie	154
25.6 Sittlichkeit und Staat	174
⊕ Exkurs: Ordnung im Verlauf?	192
26. John Stuart Mill: Freiheit und Macht	198
26.1 Oberste Handlungsprinzipien: Nutzen, Freiheit, Gleichheit	198
26.2 Leben und Werk	201
26.3 Grundlagen im Utilitarismus	203
26.4 Die politische Philosophie Mills	206

27. Marx, Engels und die kommunistische Gesellschaft	240
27.1 Zwischen den Welten	240
27.2 Marx' politische Philosophie	245
27.3 Was bleibt von Marx?	281
⊕ Exkurs: Von Revolutionen und Diktaturen	283
28. Tocqueville über Gleichheit und Freiheit in der Demokratie	292
28.1 Der Aristokrat als politischer Beobachter	292
28.2 John Stuart Mills Besprechungen des Amerikabuchs	296
28.3 Leben und Werk Tocquevilles	305
28.4 Über die Demokratie in Amerika	307
28.5 Aristokratische Institutionen?	326
28.6 Rezeption Tocquevilles	331
29. Nietzsche und der Kulturstaat	339
29.1 Das Problem mit der Wahrhaftigkeit	339
29.2 Leben und Werk	344
29.3 Nietzsches politische Philosophie	346
29.4 Politik und Ästhetik	399
⊕ Exkurs: Der Nihilismus und die Freiheit	416
Literatur	426

Inhalt Band 3

Einleitung	9
30. Max Weber und der Staat als Herrschaftsverband	13
30.1 Rationalisierungstendenzen	13
30.2 Leben und Werk Max Webers	19
30.3 Webers politische Wirkung	21
30.4 Weber und die Wirklichkeit	22
30.5 Die These von der Wertfreiheit	25
30.6 Webers »charismatischer Führer«	28
30.7 <i>Politik als Beruf</i>	38
30.8 Webers Herrschaftssoziologie	41
➔ Exkurs: Gehlens Institutionenlehre	49
31. Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen und der Ausnahmezustand	76
31.1 Die öffentliche Ordnung	76
31.2 Leben und Werk	81
31.3 Schmitts politische Philosophie	84
31.4 Was fangen wir mit Schmitt heute an?	110
32. Leo Strauss: Naturrecht und Geschichte	114
32.1 Leben, Werk, Wirkung und Methode	114
32.2 Die Grundannahmen und die politische Philosophie	118
32.3 Von Carl Schmitt zu Leo Strauss	125
32.4 <i>Naturrecht und Geschichte</i>	132
32.5 Der Begriff der Politischen Philosophie	147
32.6 Der politische Einfluss der Straussianer	148
➔ Exkurs: Das Projekt des Liberalismus	151

33. Hannah Arendt und das tätige Leben	176
33.1 Leben und Werk	176
33.2 Politische Theorie bei Arendt	177
33.3 <i>Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft</i> (1951)	179
33.4 Die Handlungstheorie in <i>Vita activa</i>	198
33.5 <i>Macht und Gewalt</i> (1970)	213
34. Herbert Marcuse: Politische Philosophie als Gesellschaftstheorie	215
34.1 Die verschleierte Entfremdung	215
34.2 Leben und Werk	219
34.3 Die politische Philosophie Marcuses	220
34.4 Widerstand und Gewalt (Repressive Toleranz)	254
➔ Exkurs: Politik und Kultur	260
35. Jürgen Habermas und die Rettung der Vernunft	278
35.1 Ist die Vernunft noch zu retten?	278
35.2 Leben und Werk	284
35.3 <i>Strukturwandel der Öffentlichkeit</i> (1962)	285
35.4 <i>Erkenntnis und Interesse</i> (1968)	290
35.5 <i>Theorie des kommunikativen Handelns</i> (1981)	298
35.6 <i>Faktizität und Geltung</i> (1992)	311
35.7 Ist Habermas gescheitert?	328
36. John Rawls und die Gerechtigkeit	339
36.1 Die Neugründung der politischen Philosophie	339
36.2 Leben und Werk	341
36.3 Die politische Philosophie	342
37. Kommunitarismus	365
37.1 Die Reaktion auf die Kontraktualisten	365
37.2 Die Idee von der Gemeinschaft	368
37.3 Michael Sandel und das öffentliche Leben	371
37.4 Michael Walzers <i>Sphären der Gerechtigkeit</i>	375
38. Radikale Demokratietheorie	386
38.1 Was ist radikale Demokratie?	386
38.2 Demokratische Praxis als Hegemoniekritik	387

38.3	Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft	391
38.4	Die Thesen radikaler Demokratietheorien	399
38.5	Zur Einordnung radikaler Demokratietheorien	411
⊙	Exkurs: Der Einzelne und der Leviathan oder Die Rehabilitierung der Praktischen Philosophie (Joachim Ritter)	415
39.	Francis Fukuyama: Geschichte und Identität	452
39.1	Die Freiheit und ihre Sicherung	452
39.2	<i>Das Ende der Geschichte?</i>	457
39.3	Identität und Anerkennung	464
39.4	Bedrohung des Liberalismus von innen	487
40.	Der lange Weg der Demokratie	495
40.1	Kein Ende des Weges	495
40.2	Der Begriff des Politischen	496
40.3	Die öffentliche Ordnung	501
40.4	Das Konstitutionsproblem	507
40.5	Demokratie als gebundene Herrschaftsordnung	512
40.6	Öffentlichkeit und Vermittlung	515
40.7	Die Demokratie und ihre Institutionen	518
40.8	Das Versprechen der Freiheit	550
	Literatur	565

Vorwort

Von der Intention getragen, mir das Themenfeld der Praktischen Philosophie nach und nach vollständig zu erschließen, hielt ich im Sommersemester 2009 an der Universität Ulm eine Vorlesung über die Politische Philosophie von Hobbes bis Weber, die ich im Rahmen der Titellehre in Regensburg etwas erweitert 2018 wiederholte. Nachdem ich im Wintersemester 2013/2014 den historischen Überblick von Platon bis Bodin bereits ausgebaut hatte, ergänzte ich meine Darstellung der Politischen Theorie des 20. und 21. Jahrhunderts mit einer weiteren Vorlesung im Sommersemester 2021. Da war allerdings der Plan schon gefasst, den historischen Gang der politischen Ideengeschichte mit der Demokratieentwicklung zu verknüpfen, nachdem ich zuerst nur vorhatte, eine durchweg verständliche Einführung in die Denkweisen politischer Autoren über die Jahrhunderte hinweg zu geben.

Der Grund dafür lag in der Pandemie. Einerseits waren die sozialen Kontakte derart beschränkt, dass man, ohnehin auf sich selbst zurückgeworfen, genug Zeit zum Nachdenken hatte, andererseits erschienen einige Präventionsmaßnahmen in mancher Hinsicht vielleicht etwas zweifelhaft wie z. B. die plötzliche Schließung aller wissenschaftlichen Bibliotheken, die mich kurz vor dem Abschluss des ersten Bandes ereilte und mir in ihrer Plötzlichkeit nicht einmal mehr Zeit ließ, das eine Dutzend an Büchern, das zur Fertigstellung gerade noch benötigt wurde, schnell noch auszuleihen. Der allseits beklagte und nirgends zu bändigende Massenandrang vor den staatlichen Bibliotheken, mithin der weit verbreitete Hunger nach wissenschaftlicher Literatur, ließ präventionslogisch scheinbar keine Alternative zu. Eine damals eingereichte Klage gegen die Bibliotheksschließungen vor dem Bayerischen Verwaltungsgerichtshof wurde mit der Argumentation der Landesstaatsanwaltschaft abgewiesen, dass wissenschaftliche Bibliotheken wirtschaftlich nicht relevant seien und deswegen geschlossen bleiben dürften. Nur einen Tag nach diesem Urteil öffneten die Bibliotheken wieder, sodass man – einmal mehr bestärkt in der Hoffnung auf zuweilen glückliche Zufälle – der im Grunde verfassungsrechtlich abgesicherten wissenschaftlichen Freiheit frönen konnte.

Neben der Einbettung in ihre jeweilige Zeit sollten in der Darstellung insbesondere die Autoren selbst zu Wort kommen. Das bedingt einen historischen Schwerpunkt, der zu dem Dilemma führt, eine jeweils zeitbedingte und damit beschränkte Sicht mit dem, was sich im historischen Fortgang daraus entwickelte, zu kontrastieren. Freilich nennt man das allgemein Wirkungs- oder Rezeptionsgeschichte, die sich sozusagen von selbst ergibt. Da es aber ebenso darum geht, mit

jedem Autor auch den Prozess einer Ideengeschichte der politischen Vorstellungen auszudrücken, weisen diese alle über sich hinaus, einerseits auf den folgenden Weg der Denkentwicklung, andererseits auf die Ergebnisse, wie sie uns heute vorliegen. Wahrscheinlich erscheinen uns heute allerdings andere Dinge wichtiger als den Menschen in ihrer Zeit.

Dass die zweieinhalb Jahrtausende gedanklicher Entwicklung des organisierten Zusammenlebens von Menschen nicht auf ein paar Seiten abzuhandeln sind, war keine Überraschung. Gerade für den zweiten Teil, der die dreihundert Jahre vom frühen 17. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts umspannt, also von Hobbes bis Nietzsche, waren über die Vorlesungsmanuskripte hinaus noch einige Lücken zu schließen. Getragen war ich zudem vom Gedanken, bei jedem dargestellten Denker auch irgendetwas Neues zu entdecken, was sich erwartungsgemäß als illusorisches Vorhaben entpuppte. Gleichzeitig sollte der Text gut lesbar und alles andere als überladen sein. Die größte Schwierigkeit allerdings lag in der Grundidee, eine darstellerische Verbindung herzustellen zwischen der politischen Ideengeschichte und der Entwicklung der Demokratie, die sich als verbreitetes politisches System freilich erst in der neueren Zeit findet und die in Deutschland beispielsweise nicht einmal verankert war, als Nietzsche bereits seinen Abgesang auf die politische Geschichte der Neuzeit anstimmte.

Aber dieses Problem ist offensichtlich eines der Realität. Denn bevor sich eine Demokratie als politisches System etablieren kann, muss dieses erst einmal erdacht werden. Nun wurde die Demokratie längst erfunden, spätestens im fünften vorchristlichen Jahrhundert und vor allem in Athen. Angesichts dieses Befundes stellte sich die Frage, ob das, was unter Demokratie zu verstehen ist, in der alten und in unserer neuen Welt das Gleiche ist. Diese Frage ist ad hoc definitiv zu verneinen. Unserem heutigen Verständnis von Demokratie entspricht noch am ehesten das, was Aristoteles unter dem politischen System, also der Politie, versteht. Doch auch das ist letztlich etwas anderes; und damit taucht die Schwierigkeit auf, worin die Unterschiede zwischen dem antiken und dem neuzeitlichen Verständnis eigentlich bestehen.

Nicht erst die Kritik an der Demokratie bei Platon und Aristoteles spricht dafür, dass unser Demokratieverständnis von einigen Entwicklungen abhängt, die sich erst im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende ergaben. Und als Erstes denkt man dabei gewiss an das Recht, dessen Begriff erst in Rom in seiner spezifischen Form einer Rechtspraxis entwickelt und viel später so weit ausdifferenziert wurde, dass wir heute das Recht und seinen Begriff selbst als unhintergehbare Voraussetzung demokratischer Ordnungen erkennen können. Ein genauerer Blick lässt darüber hinaus einsichtig werden, dass es dabei nicht um die materielle Seite des Rechts allein geht – deren Bedeutung darf keineswegs unterschätzt werden –, sondern viel mehr noch um die formale Seite. Erst das Recht liefert uns eine Denkform, innerhalb derer ein demokratisches Gesellschaftssystem organisier- und realisierbar wird.

Versuchen wir es mit einer sicher sehr weitgehenden und damit umstrittenen These: Der Wunsch nach Selbstbestimmung lag und liegt jedem menschlichen Wesen unmittelbar zu Grunde. Wäre diese Annahme korrekt, läge damit in jedem Menschen ein unmittelbarer Wille dazu vor, sich demokratisch zu organisieren, weil die demokratische Regierungsform die besten Voraussetzungen dafür liefert, sich in Freiheit sowohl privat wie öffentlich bestimmen zu können. Nun gibt es Zeugnisse aus der Antike sowie aus allen Kulturkreisen, die wenigstens partiell einen solchen Wunsch belegen. Damit ist weder bewiesen, dass jeden Menschen ein solcher Wunsch antreibt, noch ist näher bestimmt, was Selbstbestimmung oder Freiheit genauer heißen oder in welchem Grade der Wunsch dazu vorliegt oder realisierbar ist. Gegen die These spricht sicherlich, dass die Demokratie erst eine späte Realisierung erfährt, und dazu neuere Ahnungen davon, dass diese Regierungsform derzeit unter Druck steht oder gar in einem Rückgang begriffen ist, wie gerade vielfach gemutmaßt wird.

Aus diesen Überlegungen heraus ergab sich ein überraschender Befund: Die Forderung nach einem demokratischen Gesellschaftsgefüge lässt sich relativ früh belegen, und immer wieder gab es Versuche, z. B. auf regionaler Ebene in der italienischen Renaissance oder aber in der Schweiz, demokratische Strukturen einzurichten. Und wenn wir dagegen einwenden, dass diese »Demokratien« immer nur einige wenige Privilegierte in den Genuss der Mitbestimmung brachten, so müssen wir auch bedenken, dass bei weitem nicht alle Menschen innerhalb anerkannter demokratischer Ordnungen von vornherein die vollen Bürgerrechte besaßen, ja dass z. B. in den USA, für viele das Mutterland der Demokratie, dem größten Teil der Bürgerinnen und Bürger erst im späteren 20. Jahrhundert gleiche Rechte gewährt wurden.

Das Recht und seine systematische Ausdehnung auf alle Bereiche öffentlichen Handelns in Form des Rechtsstaats ist nur eine Voraussetzung, die sich im Lauf von Jahrhunderten entwickelte und Demokratien erst funktionsfähig macht. Gleichzeitig ist insbesondere seine formale Seite ein Leitfaden der demokratischen Entwicklung gewesen. Selbst eine Institution, setzt es die demokratischen Institutionen, die formellen wie die sozialen, in ein Verhältnis zueinander. Für Demokratien ist es als weitere Voraussetzung zentral, dass sie sich formalisieren und institutionalisieren. Da in einer Demokratie prinzipiell jeder das gleiche Recht hat, werden z. B. so etwas wie Herrschaftsrechte nicht an die Menschen, sondern an ein Amt gebunden. Bereits bei Platon herrscht in den *Nomoi* die Idee vor, nicht Menschen über Menschen, sondern das Recht und die Gesetze über die Menschen herrschen zu lassen. Dieser Entpersonalisierung entspricht die Entwicklung der Formalisierung und der Institutionalisierung innerhalb der Demokratie. Es entstehen nach und nach die Vorstellungen von einem Institutionengefüge, dessen Elemente jeweils einen bestimmten Bereich und Zweck aufweisen. Diese Funktionalisierung der staatlichen und herrschaftlichen Organisation stellt mir das dritte Moment dar, welches eine Realisierung demokratischer Verhältnisse ermöglicht.

Die formale Seite der Demokratie hat sich sehr langsam herausgebildet. Ihre Elemente wurden zuerst erdacht, um auf Schwierigkeiten in der Herrschaftsorganisation zu reagieren. Sie haben sich nach und nach etabliert und verstetigt, und zwar unabhängig vom Bestehen demokratischer Regierungsformen. Solche kamen erst Ende des 18. Jahrhunderts in den USA und in Frankreich auf. Überraschend ist, dass ohne die geringste Erfahrung mit einem solchen Regierungssystem das fast vollständige Wissen, wie eine Demokratie einzurichten ist und zu funktionieren hat, bereits vorlag. Das lässt sich an den Debatten der Konstituante und der ersten französischen Nationalversammlungen und ihrer Ausschüsse gut nachweisen. Dass die Pläne damals für Frankreich gescheitert sind, liegt allein an der Komplexität der Materie und der unabweisbaren Tatsache, dass es verschiedene Möglichkeiten gibt, eine demokratische Verfassungsordnung einzurichten.

In einer Demokratie ist nicht nur das Ordnungsgefüge selbst extrem komplex, sondern dieses ist zwangsläufig darauf angelegt, sich zu prozessualisieren. Die Dynamik demokratischer Entscheidungsprozesse mag etwas schwerfällig wirken, ihr Hauptproblem liegt allerdings vielmehr in der damit einhergehenden Unübersichtlichkeit. Die Prozessualisierung betrifft zudem nicht nur die Verfahrensabläufe, sondern dabei ist zusätzlich der Umstand zu bedenken, dass durch die Machtverteilung viele Menschen mit eigenen Handlungsintentionen an allen Umsetzungsprozessen beteiligt sind. Im Grunde ist die Demokratie von allen Betroffenen abhängig, denn die Dynamik demokratischer Prozesse führt hinunter zum politischen Engagement jedes Einzelnen für was auch immer, und wenn es sich um einen Rede- oder Meinungsbeitrag im Wirtshaus handelt.

Schon immer wurde die Demokratie mit der Freiheit des Einzelnen verbunden. Die formale Seite dieser Herrschaftsform schränkt allerdings die Freiheit regelmäßig ein, und zwar auf allen Ebenen. Diese Ambivalenz gehört unmittelbar zur Demokratie und ihrer ständigen Fortentwicklung dazu, ist vielleicht sogar die treibende Kraft hinter dieser. Lag für mich die erste Überraschung im frühen Wunsch nach öffentlicher Selbstbestimmung, die gegen die späte Etablierung zu sprechen scheint, und die zweite in der Notwendigkeit, erst die formale Seite zu einer hinreichenden Komplexität steigern und diese dann auch erhalten zu müssen, so überraschte mich drittens, dass dieses dichotome Verhältnis der Demokratie zur Freiheit, das darin besteht, diese ständig einzuschränken, um sie möglichst weit auszudehnen, einer parallelen Entwicklung unterliegt, die alle Bereiche betrifft, in denen Freiheit überhaupt eine Rolle spielt, sei es in der Wissenschaft, in der Religion, in Fragen der Meinung und ihrer Verbreitung usw.

Ich folgere daraus, dass sich eine neue Phase in der demokratischen Entwicklung immer dann einstellt, wenn die Freiheit in irgendeinem Bereich eingeschränkt wird. Eine solche Phase kann sich allerdings über Jahrzehnte hinweg ziehen. Hierfür seien zwei historische Beispiele genannt, die in den folgenden Bänden an der entsprechenden Stelle näher ausgeführt werden: Hätte die Kirche (vor allem der Bischof von Paris und der Heilige Stuhl) am Ende des 13. und Anfang

des 14. Jahrhunderts nicht massiv versucht, die Wissenschaftsfreiheit erheblich einzuschränken, hätte sich die Wissenschaft nicht in der Form herausgebildet, wie wir das nachträglich beobachten können. Mir scheint weiter am Ende des 16. und zu Beginn der 17. Jahrhunderts die Möglichkeit bestanden zu haben, wenigstens was die Diskussionen der gelehrten Welt angeht in Europa demokratische Strukturen zu etablieren; tatsächlich führten nicht zuletzt die Diskussionen und die dazu gehörenden öffentlichen Meinungen darüber zum Absolutismus des Ancien Régime, das wiederum aufgrund seiner inneren Organisationsform seine Überwindung schon in den Beginn integrierte, so dass es die Französische Revolution ermöglichte, ja schier erzwang.

Wie dem auch sei: Eine Geschichte, auch eine politische Ideengeschichte, wird ihre zentralen Fragestellungen immer aus dem aktuellen Problemhorizont heraus stellen. Um das auch immer wieder einzuholen, aber ebenso, um die jeweilige Bedeutung bestimmter Aspekte, die historisch auftraten, unmittelbar zu heutigen Problemlagen in Beziehung zu setzen, habe ich das Mittel von Exkursen gewählt, welche die historische Abfolge der Autoren immer wieder unterbrechen.

Ich danke dem Felix Meiner Verlag für die Aufnahme des Werks in sein Verlagsprogramm und seinen Lektoren Marcel Simon-Gadhof und Sonja Feger für die hervorragende Betreuung. Stefan Adamick danke ich für seine Ideen bei der Umsetzung der äußeren Gestaltung. Ulrike Angermeier verdanke ich zahllose wertvolle Hinweise und Korrekturen im ersten Band und der ersten Hälfte des zweiten Bandes. Das Buch sei für all jene geschrieben, die an der Entwicklung unserer Demokratie in all ihren Bereichen und Belangen teilhaben und darin weiter tätig sein wollen!

Regensburg, Juni 2026

Günter Fröhlich

Einleitung

Die Welt der menschlichen Vorstellungen weist zuweilen einige Merkwürdigkeiten auf, deren Konsequenzen wir uns selten klar und deutlich (im Sinn von »streng gegliedert«) vor Augen führen – und diese Folgen sind mitunter trickreich. Eines der sonderbarsten Ansichtenbündel finden wir im Bereich der Verläufe: Solche umfassen alles, was mit Abläufen, Geschehnissen, Bewegungen, Entwicklungen, Geschichten und deren Erzählen, historischen Begebenheiten und vielem Weiteren zu tun hat. Eine kurze Reflexion darüber, was wir mit diesen Verläufen im Geist so alles anstellen, erweitert das Thema schnell auf das gesamte kognitive Spektrum des Menschen:

Die unmittelbarste Assoziation der Verläufe betrifft die Bewegung physikalischer Körper, der kleinen wie Viren, der großen wie Planeten. Am weitesten entfernt scheint das zu sein, was wir unter Erkenntnis verstehen. Diese ist offenbar ein Zustand des Wissens. Ein solcher ist mit Perfektion verbunden, d. h., die Erkenntnis ist vollständig und völlig durchdrungen, sonst handelt es sich wohl um kein Wissen – subjektiv von etwas überzeugt zu sein, schließt den Irrtum nämlich nicht aus. Ein weiteres Hinzulernen ist damit ausgeschlossen – welch kaum glaubhaftes Konstrukt! Denn jedes Wissen ist bedingt, durch Vorannahmen sowieso, aber auch durch den Prozess, mit dem wir es uns angeeignet haben. Dadurch thematisieren sich die Vorgänge des Vermittelns, Erklärens, Verstehens als Bewegungen des Denkens. Es stellen sich weitere Fragen: Was fange ich damit an? In welchem Kontext steht das Wissen zu anderem Wissen? Welchen Sinn und welche Bedeutung hat es? Wie ist es zu verorten und einzuordnen? Schon sind wir bei der Zeit und der Bewegung insgesamt.

Historische Rekonstruktionen von Bewegungen geschichtlicher Verläufe und von Denkbewegungen stellen eigene Sonderfälle solcher Abläufe dar. Zwar hat sich der physikalische Körper, der Martin Luther gehörte, von der Wartburg zum Reichstag nach Worms bewegt, aber als physikalischer Vorgang ist das ziemlich uninteressant. Uns interessiert daran eher, was damals alles passierte, warum er die Reise unternahm und welche Folgen diese hatte. Das, was gewesen ist, hat den Menschen wohl schon immer interessiert; er hat es mit Bedeutungen aufgeladen und sich gefragt, was das mit ihm und seiner momentanen Situation zu tun hat. Im Wandel der Veränderung fragte er dabei nach dem, was bleibt, nach dem Gleichen. Und noch bevor eine Theorie darüber aufgestellt wurde, was Geschichte überhaupt ist – die erste stammt wohl von Herodot –, ordnete der Mensch sie bereits in größere, regelmäßige Verläufe ein, die im Wesentlichen drei verschiedene Ergebnisse hatten: Die Geschichte des Menschen ist ein Verfall; sie strebt auf einen

Endpunkt zu (Katastrophe oder Erlösung); sie bewegt sich in Zyklen. Einige sprechen immer noch von einem Ende der Geschichte noch in historischer Zeit: Das ist wie mit der Ankündigung des Weltuntergangs: Ein Ende dessen zu prophezeien, was man nicht in der Hand hat, war bisher vergebens.

Geschichte ist das Erzählen eines Verlaufs! Wir stellen uns das meistens so vor, dass wir darin erfahren, wie ein Ereignis auf das andere folgte. Aber das ist eine Fehleinschätzung: Es geht in der Geschichte um den Verlauf, der etwas Dynamisches ist, etwas Bewegtes. Bei kausalen Ursache-Wirkung-Verhältnissen geht es um Zustände, die aufeinander folgen. Geschichte hat damit aber nichts zu tun. Natürlich gibt es historische Ereignisse, der Sieg in einer Schlacht z. B., aber darin frieren wir nur fest, was in sich organisch ist, was Voraussetzungen und Folgen hat, die wir nicht aus dem bloßen Ereignis gewinnen, sondern erst aus der Deutung vieler Vorgänge, die damit zu tun haben. Vieles daran müssen wir interpretieren und erst einordnen. Die Uneindeutigkeit, die daraus entsteht, verstärkt sich noch, wenn wir bedenken, dass wir von vorneherein mit einem bestimmten Blick an die Sachen herangehen. Wir beschreiben nicht ganz neutral, was geschehen ist, sondern wir verbinden damit ein bestimmtes Interesse, das sich unserer heutigen Welt verdankt und damit einer Zuschreibung, deren Bedeutung uns selber betrifft.

Das anachronistische Dilemma ist für historisch geleitete Betrachtungen nichts Neues. Geschichte wird im Rückblick geschrieben, aus der Sicht einer Zeit, die ihre eigenen Vorannahmen auf die Vergangenheit überträgt. Das schwerwiegende methodische Problem liegt darin, die Autoren, deren Wirken durch ihre Zeit bedingt war, einem Maßstab zu unterwerfen, der ihnen nicht gerecht werden kann. Der Blick auf die Geschehnisse der Vergangenheit wird, wenn dieser halbwegs adäquat verfahren will, ein doppelter sein müssen: Soweit es möglich ist, wird die Zeit als solche ernst genommen, die Autoren vor dem Hintergrund der historischen Verhältnisse betrachtet und darin eingeordnet; gleichzeitig können wir die eigene Zeit nicht einfach abstreifen: Wir werden also versuchen müssen, die eigenen Vorurteile als Vorannahmen wenigstens zu explizieren, um sie durchsichtig zu machen. So halten wir uns bewusst, dass wir die vergangenen Zeiten im Horizont der eigenen gewissermaßen spiegeln.

Unser eigenes Verständnis politischer Zusammenhänge ist durch die heutige, ziemlich komplexe Situation bedingt. Es ist nicht zu bestreiten, dass diese Situation eben ihre historischen Ursachen und Bedingtheiten aufweist. Tatsächlich handelt es sich um einen Ausfaltungsprozess von Ideen über das menschliche Zusammenleben in einer arbeitsteiligen Gesellschaft. Es liegt dann allerdings auf der Hand, dass wir heute unter den politisch relevanten Vorstellungen und den damit verknüpften Begriffen etwas anderes verstehen als die Schriftsteller vergangener Jahrhunderte. Und doch beruht unser Verständnis davon nachdrücklich auf den Ansichten vergangener Zeiten.

Der historische Rückblick zwingt also zum Anachronismus, womit man das Vergangene mit dem Verständnis des Heutigen beurteilt. Darin liegt jedoch nicht

die Hauptschwierigkeit: Für einen historisch geschulten Menschen ist das ohnehin der Normalfall, und für jeden von uns gilt natürlich auch, dass sich unser aller Verständnis politischer Realitäten tagtäglich ändert, weil bekanntermaßen jeden Tag etwas passiert, das eine solche Änderung herbeiführt. Gleichzeitig denken wir aus einem bestimmten Verhältnis heraus über die politische Wirklichkeit nach, über unseren Ort darin, über die Überbauten des Regionalen, Nationalstaatlichen, Übernationalstaatlichen (z.B. des Europäischen) und des Globalen, über die vielfältigen Verflechtungen mit dem Wirtschaftlichen, dem Sozialen, dem Staatsrechtlichen und den vielen vorgebrachten Meinungen, Debatten, Krisen, Katastrophen – über schier alles Mögliche.

Das wesentlichste methodische Problem der Übertragung unserer politischen Vorstellungen und Ideen auf geschichtliche Zeiten, die davon nichts wissen konnten, liegt nun tatsächlich darin, dass wir den Eindruck haben, alles Damalige lief – sozusagen gesetzlich – auf unser heutiges Verständnis hinaus. Das ist eine Form der teleologischen Betrachtung. Eine solche Teleologie lässt sich wohl gar nicht vermeiden. Allerdings müssen wir uns dieser bewusst werden, um nicht in ihre typischen Kalamitäten zu geraten: Wenn alles bisher so schön auf unsere eigenen glorreichen Zeiten hinausgelaufen ist, dann liegt es nahe, diesen Weg nur weiterzuempfehlen, um zu noch glorreicheren Zeiten voranzuschreiten. Darin liegt zwar wiederum das Problem, dass wir damit unsere eigene Zeit etwas abwerten und gar nicht genau wissen, wie wir das alles noch verbessern und vertiefen können; eine solche Annahme würde gleich die nächste Schwierigkeit nach sich ziehen, die im Maßstab liegt, mit dem wir die eigenen, die vergangenen und die zukünftigen Verhältnisse bewerten – denn woher wollen wir eine solche Abschätzung, solche Arten von Werturteilen nehmen? Sie unterliegen selbst unseren eigenen zeitbedingten Kontexten.

Das wird auch nicht einfacher, wenn wir wissen, dass der damit verbundene Fortschrittsglaube, dass wir die Welt und die gesellschaftlichen Verhältnisse stetig verbessern, das Leben durch Technik erleichtern, technische Lösungen finden und die Probleme, die erst durch die Technik entstanden sind, mit diesen Schlüsseln gewiss auflösen werden usf., den Menschen bereits seit der Aufklärung begleitet – und insofern selbst offenbar historisch bedingt ist. Nein, die größte Gefahr bei solchen Betrachtungen besteht tatsächlich darin, den beschriebenen Weg, die Beleuchtung seiner Ursachen, das Aufzeigen der Gründe für seinen Wandel als gesetzlichen zu nehmen, als zwangsläufigen Verlauf der Geschichte. Auch wenn wir die Ausfaltung politischer Ideen und damit die fundamentale Ordnung des Zusammenlebens verstehen, werden wir niemals wissen, wie es weitergeht, was noch auf uns wartet, was sich erfüllt, was uns zerstört.

Es drängt sich die Frage auf, was es bringt, welchen Sinn es macht, solcherlei Rekonstruktionen zu liefern, wenn von vorneherein der Verdacht besteht, dass wir nichts unmittelbar daraus lernen können.

Die Einschränkung betraf nur das Wissen um die Zukunft. Die Kenntnis des historischen Weges vermittelt uns in jedem Fall das Rüstzeug zur eigenen Standortbestimmung. Denn diese wird durch die Kenntnis, woher unsere Vorstellungen stammen, in jedem Fall relativiert werden. Außerdem können wir sehen, was wir tatsächlich erreicht haben, werden es unterscheiden können von Gegebenheiten, von denen wir bloß glauben, sie bestimmten unsere Wirklichkeit. So ist das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland eine sehr gelungene Programmschrift, die gleichzeitig so tut, als wenn alles schon so wäre, wie es dort steht. Das ist es nicht, vielmehr müssen wir einiges dafür tun. Im Grundgesetz sind Bestimmungen enthalten, nehmen wir z. B. die rechtliche Gleichstellung von Frau und Mann, die während vieler Jahre der Geltung des Grundgesetzes zwar auf dem Papier standen, mit der Wirklichkeit aber rein gar nichts zu tun hatten. Und auch wenn sich über Jahrzehnte hinweg unbestreitbar etwas zum Besseren entwickelt hat, bleibt die Bestimmung reines Programm.¹

Weiter verstehen wir erst aus der historischen Kenntnis heraus, was überhaupt damit gemeint ist, wenn wir von »politischen Ideen« sprechen. Der Begriff ist weit verbreitet, es gibt Einrichtungen an Universitäten und Forschungsinstituten, welche diesen im Namen führen, und zahllose Publikationen über die »Geschichte der politischen Ideen«. Mir scheint aber relativ ungeklärt zu sein, was unter einer politischen Idee tatsächlich zu verstehen ist.² Würde man einen Vertreter des Faches fragen, was eine politische Idee ist, erhielten wir wahrscheinlich eine Aufzählung von Begriffen:

Herrschaft, Souveränität, Recht, Demokratie, Parlamentarismus, Gewaltenteilung, Repräsentation, Föderalismus, Freiheit, Selbstbestimmung, Ordnung, Verwaltung, Fiskus, Staat, Regierung, Untertan, Volk, Bürger, Nation, Macht, Gewaltmonopol, Gewaltenteilung, Krieg, Friede, Bündnis, Vertrag, Sicherheit, Strafvollzug, Handel, Außenbeziehungen, Wille, Interessen, Kultur, Wirtschaft, Gemeinschaft, Gesellschaft, Armut, soziale Ordnung und Differenzierung, Grund- und Menschenrechte, Gerechtigkeit, Verfassung, Konstitution, Europa und und und.

Wir haben von Platon gelernt: Es ist im Grunde nichts damit gesagt, Beispiele aufzuzählen. Weiß ich, was mit dem Begriff »schön« gemeint ist, wenn mir jemand sagt: »Na, die Lampe, der Raum, die Landschaft, dieser Mensch!«? Auch

¹ Das Widmungszitat der Einleitung findet sich in Cassirer 2008, 79.

² Die »Geschichte der politischen Ideen« bietet deswegen so gut wie immer eine Darstellung der Autoren, die sich politisch geäußert haben. Soweit ich sehe, hebt sich aus der Fülle der Publikationen in dieser Richtung mit Hartmann, Offe 2011 ein einziges Werk von dieser Tendenz ab: Das Handbuch, und das ist es wirklich im besten Sinne, unterscheidet »Ideen – Ideologien – Theorien«, »Regierungsformen – Herrschaftsformen«, den Einfluss von Religionen auf die politische Begriffsbildung« und »Einzelne Themen und Begriffe«, wobei Letztere das eigentliche Feld der politischen Ideen darstellen. Insofern sind dort die politischen Ideen tatsächlich in den Fokus der Betrachtungen gestellt.

bei den politischen Ideen müssen wir nicht nur ungefähr wissen, was damit gemeint ist, sondern auch darüber Auskunft geben können, welcher Punkt etwas zur »politischen Idee« macht. Allerdings lässt sich für jeden Begriff sicher weiterfragen: Wissen wir, was damit gemeint ist? Sind sich alle über die Bedeutung dieses Begriffs einig? (Das sicher nicht!) Wo liegen Unterschiede in den Auffassungen? Wie könnten wir diese noch verstehen? Warum umschreiben gerade diese Begriffe unsere staatsrechtlichen Ansichten? Woher kommen diese Vorstellungen? Wie haben sich diese im Lauf der Zeiten gewandelt? Was war? Was bleibt? Was fehlt?

Um dies etwas zu versinnbildlichen, sei ein etwas holzschnittartiges Beispiel herangezogen: Die Idee der Volksherrschaft, oder Demokratie, war als Begriff bereits in den antiken Stadtstaaten bekannt. Diese besagt, dass wesentliche politische Entscheidungen vom Volk zu treffen sind. Das geschieht in Versammlungen der Bürger und Abstimmungen. Dazu ist ein Meinungsbildungsprozess vorgeschaltet, der zu Methoden der Rhetorik und der populistischen Manipulation führte. Davon unterscheiden sich unsere heutigen Verhältnisse durch die neue mediale Vermittlung, aber nicht im Wesentlichen. Tatsächlich haben wahrscheinlich weniger die Bürger entschieden als bestimmte Eliten, welche eigene Interessen hatten und die Entscheidungen entsprechend ihren Plänen lenkten – ohne sich en détail abstimmen zu müssen, wie die Verschwörungstheoretiker meinen. Den Abstimmenden fehlten zumeist eine Reihe von Informationen und sie konnten die Konsequenzen ihrer Wahl nicht recht abschätzen; was freilich generell gilt, weil wir die Zukunft nicht vorhersehen können.

Was nun die tatsächlichen Entscheidungen angeht, so müssen wir etwas Doppeltes beachten: Auf der einen Seite steht die Zustimmung als eine Art Willensäußerung, auf der anderen Seite stehen die Interessen des Gemeinwesens, insgesamt, für den Einzelnen, differenziert für bestimmte Gruppen usw. Politische Entscheidungen betreffen die Allgemeinheit, dienen bestimmten Interessen, umschreiben aber auch ein zentral bestimmendes Moment, wenn wir annehmen, dass durchsetzbar nur das ist, was dem Wohl der Gemeinschaft oder ihrer Mehrheit letztlich tatsächlich dient. In diesem Wohl liegt wiederum der Sinn solcher »öffentlichen« Entscheidungen. Dabei kann nicht garantiert werden, dass die Betroffenen auch verstehen, dass mit der politischen Weichenstellung wirklich für ihr Wohl gesorgt ist. Dieses Problem verschärft sich in der Moderne mit demokratischen Repräsentationsverfahren und der medialen Vermittlung der Abstimmungsalternativen durch die Parteien. Das liegt natürlich alles auf der Hand, und wir können die Prozesse psychologisch, soziologisch, durch Umfragen usw. genauer beleuchten. Im philosophischen Zusammenhang kommt es dagegen nur darauf an, wie sich das Verständnis der Begriffe und Konzepte im Lauf der Zeiten verändert.

Die Notwendigkeit der Zustimmung der Betroffenen zu Entscheidungen wird schon wegen der Durchsetzbarkeit von Maßnahmen (die Alternative liegt im Zwang) grundsätzlich anerkannt. Wichtiger allerdings scheint das Verhältnis, das die Betroffenen angesichts ihrer Interessen oder Überzeugungen dazu einnehmen.

Das setzt voraus, dass der Willensbildungsprozess als solcher bewusst vonstatingeht. Willkürliche Entscheidungen auf der einfachen Handlungsebene kennt schon die Antike. Dass es eine Ebene der Entscheidung gibt, die darüber hinausgeht, weil die Willensrichtung etwas mit dem eigenen Selbstverständnis zu tun hat, ist eine Erfindung (oder Entdeckung) von Augustinus. Dieser wollte damit ein moralisches Problem lösen, das er in einem theologischen Kontext aufgeworfen hat. Damit geht einher, dass ich mich angesichts bestimmter Situationen nicht nur nach einer vernünftigen Überlegung zur Verfolgung sozusagen primärer Interessen richte, sondern mein ganzes Handeln einer größeren Aufgabe unterstelle, von der ich persönlich überzeugt bin und welche die grundsätzliche Richtung aller meiner Entscheidungen vorgibt.

Dieses Verhältnis lässt sich relativ leicht auch auf politische Konstellationen übertragen: Das Selbstverständnis des Herrschers geht dann darauf aus, schon seine persönlichen Interessen in den Dienst seines Amtes zu stellen. Die Entscheidungen erlangen dadurch eine höhere Dignität und legitimieren sich auch daraus. Diese Denkweise und die dazugehörige Praxis hat sich im Mittelalter nach und nach herausgebildet und institutionalisiert. Die Herrscher gerieten im geschichtlichen Verlauf dann aber zwangsläufig in eine Konkurrenzsituation: Auf der einen Seite stand eine geistige, auf der anderen eine innerweltliche Orientierung, personifiziert durch den Papst und den Kaiser. Für ihre Untertanen zuständig waren die Einzelfürsten, die gleichermaßen in den Konflikt mit den übergeordneten Instanzen gerieten, dazu noch einmal mit dem lokalen Klerus. Zusätzlich begann man zu unterscheiden, ob das, was man tut, notwendig ist, sich also nach der vernünftigen Ordnung Gottes richtet, oder ob Gottes Wille ausschlaggebend ist, der naturgemäß verschieden interpretiert, also wahrscheinlich gar nicht durch vernünftige Überlegungen auf den Punkt gebracht werden kann. Dieser zunächst innertheologische Streit verlagerte sich immer mehr auch auf die politische Willensbildung. Ausschlaggebend ist also, was derjenige, der entscheidet, will! Dass sich nur veranlassen lässt, was möglich ist, führt dazu, dass das Erkenntnisvermögen und die Vernunft einerseits die Rahmenbedingungen setzen, andererseits die Handlungsmöglichkeiten eruieren müssen und ihnen insofern eine instrumentelle Bedeutung zuwächst.

Entscheidung auf Basis eines Willens hebt den Entscheider in eine besondere Stellung, die als Souveränität verstanden wird. Die Folgen dieser Bewegungen und Veränderungen sind im Grunde vorhersehbar: Die Herrscher versuchen ihre Stellung immer weiter auszubauen, schließlich sind sie erst Herrscher, wenn sie souverän sind. Möglicherweise ist diese Entwicklung aber auch eine Reaktion auf die andere politische Konkurrenz, nämlich die der Betroffenen. Mit den individualistischen Tendenzen ab der Renaissance bekommt nicht nur der Herrscher eine höhere, weil göttliche Aufgabe, sondern ebenso jeder einzelne Mensch. Die Reformation hat diese Tendenzen weitgehend verstärkt. Wenn wir uns an das Konzept der Volksherrschaft erinnern – um es zu wiederholen: die betroffenen Bürger sol-

len entscheiden –: Jeder erhält seine eigene Souveränität der Willensbestimmung, welche zu einem immer größer werdenden Abstand und einer immer verschärfteren Konkurrenz innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen Eliten und Untergebenen führt. Die Frage nach der legitimen Herrschaft rückt immer mehr in den Vordergrund. Klar ist, dass sich dann auch verändert, was wir unter der Idee von Herrschaft verstehen. Ihre Definition muss eine ganz andere sein!

Das Herrschaftskonzept ist freilich eine zentrale politische Idee. Umso überraschender ist es, dass sich dieses nur sehr langsam ändert. Offenbar erfährt es die Wandlung seiner Bedeutung, nachdem man ganz andere politische Vorstellungen entwickelt hatte, oder mindestens parallel dazu – z. B. in Bezug auf das Willenskonzept. So ist im 13. Jahrhundert eine theologische Bewegung aufgekommen, welche behauptete, die Schöpfung der Welt verdanke sich nicht der göttlichen Vernunft, sondern dem göttlichen Willen. Die Allmacht Gottes erscheint dann zwar noch größer, aber dem Menschen brechen die Erkenntnismöglichkeiten weg: Bei Vernunftklärungen haben wir schon unsere Schwierigkeiten, beim bloßen Willen, wonach alles auch ganz anders sein könnte, sind wir verloren! Historisch gesehen ist das nicht schlimm, weil der Mensch irgendwann einsieht, dass von seinem Willen dann eben auch alles abhängt, genauso wie bei Gott; schließlich sind wir Ebenbilder!

Klar ist aber auch, dass ein Wechsel der Herrschaftsidee im politischen Kontext fundamental für das gesamte gesellschaftliche Ordnungsgefüge ist, dass sich mit zunehmend verfestigender institutioneller Einbindung der ganze Apparat immer schwerfälliger bewegen lässt. Neues braucht immer länger Zeit, um sich zu etablieren, vor allem, wenn es auf bereits fixierte Strukturen trifft, die nicht nur für sich stehen, sondern mit der gesamten Gesellschaft verknüpft sind. Oder aber es passieren politische Katastrophen, die einen Neuanfang ermöglichen, der freilich im besten Fall mit den Erfahrungen der Vergangenheit gesättigt ist – wie in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg und der Diktatur der Nationalsozialisten.

Wenn wir glauben, die Prozesse sind inzwischen so weit abgeschlossen, täuschen wir uns. Die Standortbestimmung, welche wir vornehmen, um unsere Verhältnisse zu beurteilen, weist einen konservativen Zug auf. Selbst wenn wir der Überzeugung sind, dass sich bestimmte Dinge ändern müssen, denken wir nicht, dass alles sofort und auf einmal umgebaut werden muss. Dass der Prozess der Entwicklung politischer Ideen noch nicht abgebrochen ist, lässt sich schon aus einer rein theoretischen Analyse der politischen Ideen schließen: Betrachten wir ihre Vielzahl, die vielen Inkommensurabilitäten (d. h., dass sich nicht immer alles sofort harmonisch umsetzen lässt), ihre mangelnde Formalisierung, Funktionalisierung und Institutionalisierung, ihr unzureichendes Verständnis usw., verstehen wir, dass sich die bestehenden Verhältnisse in ganz unterschiedliche Richtungen entwickeln können.

Viel mehr noch zeigen aktuelle Entwicklungen überall auf der Welt unmittelbar, dass wieder zentrale Konflikte aufbrechen, welche auch sehr stabile Institutio-

nen betreffen. In den USA steht gerade die Frage im Zentrum, ob die etablierten politischen Einrichtungen angesichts der zunehmenden Lagerbildung innerhalb der Gesellschaft stabil genug sind, das Herrschaftssystem zusammenzuhalten. Persönlich bin ich dabei sehr zuversichtlich, was nicht heißen kann, dass sich die Institutionen angesichts der Entwicklungen nicht ändern können oder sich sogar wandeln müssen. Sehr viel unübersichtlicher scheint mir die Lage gerade in Großbritannien. Dort steht die gesamte Ordnung auf dem Spiel: Ob sich Großbritannien regionalisiert und zentralistisch entwickelt – eine politisch extrem brisante Frage –, scheint völlig ungeklärt, was zu immer größeren inneren Spannungen führen wird. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Beziehung zur Europäischen Union, also das Außenverhältnis des Königreichs, eine Folge der inneren Konflikte ist, auch wenn die beiden Bereiche wechselwirken. Das bedeutet in England zwangsläufig eine Krise des Parlamentarismus, denn dieser hat gerade dort die längste Geschichte der Welt und ist somit am stabilsten im Denken der Menschen verankert. Auch wenn deswegen bisher kaum jemand an der Einrichtung des britischen Unterhauses rütteln wird, heißt das nicht, dass sich die Entscheidungen dort nicht bereits etwas von den Anforderungen und Erwartungen, welche die Bürger in dieses legen, entkoppelt haben.

Es scheint damit offensichtlich, dass die Kenntnis der historischen Entwicklung nicht nur Analysewert für die Standortbestimmung innerhalb der eigenen Zeit hat, sondern ebenso einen Maßstab der Beurteilung für weitere Entwicklungen zur Verfügung stellt, ohne dass damit schon irgendein konkretes Konzept präsentiert wäre, mit dem sich Prognosen über gesetzliche Verläufe und damit die Zukunft treffen ließen. Die allermeisten Problemlösungen setzen voraus, dass die Probleme als solche realistisch erkannt wurden.

Doch sollte das nur ein Beispiel sein, das, wie ich einräume, arg grob geschnitzt ist! Sehr erhellend ist, als weiteres Beispiel, die Entwicklung des Rechts, weil sich dort ebenso Formalisierung, Funktionalisierung und Institutionalisierung verfolgen lassen – wir werden darauf immer wieder zurückkommen müssen. Insofern sollen die Leserin und der Leser im Folgenden auch keine solchen aktuellen Analysen erwarten; eine Ausrichtung des Buches darauf hätte dem Ganzen eine völlig andere Richtung geben müssen, welche den Schwerpunkt der Darstellung – die Ansichten politischer Schriftsteller und Theoretiker sowie den Verlauf der politischen Ideen in ihrem Wandel verständlich darzubieten – zugedeckt hätten.

Den beiden Zielen: Verständlichkeit der historischen Positionen vor dem Hintergrund ihrer Zeit und Durchsichtigmachen der Entwicklungen und Veränderungen der politischen Ideen angesichts unseres heutigen Verständnisses von ihnen, steht im Weg, dass es für fast jedes einzelne Element differenzierte Diskussionen über deren Deutung gibt, die in einer unübersehbaren Fülle von Literatur ihren Ausdruck finden. Diese Debatten abzubilden, war über den Zeitraum von 2500 Jahren unmöglich. Wollte man aber auch nur die wichtigsten herauspicken, würde

das immer noch sehr unübersichtlich werden. Deswegen habe ich sowohl auf Literaturangaben wie auf Darstellungen der Forschungsfragen äußerst großzügig verzichtet. Genannt werden einige grundlegende und gelungene Arbeiten, die einem, sollte man sie konsultieren und deren Literaturhinweisen nachgehen, die Basis der wissenschaftlichen Diskussionen schnell vermitteln und ebenso schnell überbordend werden lassen.

Aus der unübersehbaren Fülle der Literatur ragen aus meiner Sicht zwei Werke heraus, an denen ich mich immer wieder orientiert habe: Das eine ist das 1968 und bis 1986 in fünf Auflagen erschienene zweibändige Werk *Klassiker des politischen Denkens* (hg. v. Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer); 2001 ist eine Neufassung vorgelegt worden (hg. v. Hans Maier, Horst Denzer, inzwischen mehrere Auflagen), die Kürzungen und kurze Neufassungen gegenüber der älteren Ausgabe enthält, die meines Erachtens nicht im Entferntesten an die alten Darstellungen heranreichen.³ Ich habe diese dennoch herangezogen, wenn es mir sinnvoll erschien.

Das zweite ist das zwischen 2001 und 2012 in neun Einzelbänden erschienene Handbuch *Geschichte des politischen Denkens* von Henning Ottmann. Die durchgängige Bearbeitung durch einen Einzelnen hat den Vorteil, dass der Duktus der Darstellung über die fast drei Jahrtausende gleichbleibt. Ottmann trug derart viel Material zusammen, dass fast alles abgedeckt ist, was sich darstellen lässt, das aber hat wiederum zur Folge, dass die mehr als 3500 Seiten im Quartformat kaum zu überblicken sind. Dies macht eine Orientierung im Feld der politischen Theorie, zumal eine erste, unmöglich – für einzelne Denker bekommt man dagegen einen sehr guten Überblick, auch wenn Ottmann dazu neigt, mit Werturteilen recht freigebig umzugehen. Bei der überbordenden intellektuellen Leistung, die er mit dem Werk vollbracht hat, darf man ihm das freilich nachsehen!

Weiter war mir das 2006 erschienene Handbuch *Geschichte des politischen Denkens* (hg. v. Manfred Brocker) sehr hilfreich. Das Buch stellt in jedem Kapitel ein Werk jedes Autors (bei insgesamt 50 Autoren!) in den Vordergrund und greift darüber hinaus von dort aus auf die Zeitsituation und weitere Werke aus. Einen solchen Überblick in Form einer kurzen Werkinterpretation nahm ich mir zum Vorbild. So wird jeder Autor für sich betrachtet und wenn auch nicht sein ganzes, einschlägiges Werk, so doch Passagen daraus dargestellt. Anders in dieser Hinsicht sind die *Hauptwerke der politischen Theorie* (Stammen et al. 1997), deren autorbezogene Darstellungen wesentlich knapper und damit weniger informativ sind.

³ Bei einzelnen Beiträgen kann man über dieses Urteil streiten. Die Darstellung der politischen Philosophie bei Kant ist in beiden Versionen gleichermaßen misslungen; bei Machiavelli, Nietzsche und Weber stechen gewisse Aktualisierungen hervor, die den alten Referaten insgesamt nach 50 Jahren naturgemäß ermangeln – das gilt grundsätzlich ebenso für den Forschungsstand. Vor allem die sehr viel kürzeren Fassungen lassen überwiegend zu wenig Raum, um die Denker in ihrer Zeit einzuordnen.

Für die Auswahl an Textstellen waren mir Norbert Hoersters 1976 erstmals erschienene *Klassische Texte der Staatsphilosophie* sehr dienlich; der Band wurde nach der 12. Auflage 2004 leider nicht mehr aufgelegt. Daneben sind hier die Zitatsammlungen bzw. Kollektionen auszugsweise zusammengestellter Textauschnitte von Werner-Fas (*Staatsdenker der Vormoderne* 2005; *Staatsdenker der Moderne* 2003), Bergstraesser und Oberndörfer (*Klassiker der Staatsphilosophie* 1975) und Adomeit (*Rechts- und Staatsphilosophie I* 2001; und *II* 2002) zu nennen, der die Textstellen im Kontext einer Darstellung noch mehr interpretiert.

An geeigneten Stellen habe ich kleine Exkurse eingefügt, welche eine historische Standortbestimmung ermöglichen und teilweise stark auf die heutige Situation ausgreifen. Das alte politische Denken weist zwar von Anfang an bereits die für uns Moderne zentralen Ideen und Vorstellung auf – herausragend ist dabei bekanntlich Aristoteles –, diese sind allerdings weitgehend noch nicht formalisiert und institutionell in der Wirklichkeit verankert. Bestimmten Entwicklungen, Krisen, Zufällen und Unglücken oder den Folgen aus katastrophalen Entscheidungen gegenüber war man deswegen fast hilflos ausgeliefert. Allerdings war die gesamte Geographie wesentlich weiträumiger als heute und die Zeiten verliefen langsamer, sodass sich die Geschehnisse nur gar selten überstürzten.

Wir fangen bei Platon an, der zuerst überhaupt auf die Idee kam, sich über die gesellschaftlichen Verhältnisse unabhängig von der aktuellen Situation Gedanken zu machen, und der davon sprach, dass eine gemeinschaftlich orientierte öffentliche Ordnung errichtet werden müsste. Davor gab es freilich auch schon politische Verbände, die ein Herrschaftsverhältnis aufwiesen, über das sich einige ihre Gedanken machten. Die Besonderheit in Athen bestand allerdings darin, dass der soziale Druck im Inneren mehrfach bereits so groß geworden war, dass umstürzende gesellschaftliche Veränderungen vorgenommen wurden (z. B. von Solon), die offensichtlich erfolgreich waren und das Gemeinwesen gerade nicht in die Auflösung trieben. Insofern ist es kein Zufall, dass die ersten Gedanken zur politischen Ordnung als solche ausgerechnet in Athen ihren Ursprung hatten.

Über Aristoteles und Cicero, welche die Idee der Gemeinschaft fortprägten und verfestigten, geht es zu Augustinus – und da sind bereits 800 Jahre seit Platon vergangen. Augustinus galt in den folgenden Jahrhunderten als Autorität und er war, wenn man das so formulieren möchte, extrem antipolitisch eingestellt, weswegen sich in der politischen Welt aus rein historischen Gründen vielfältige Änderungen ergaben, aber relativ wenig darüber reflektiert werden konnte. Es war die geniale Leistung von Thomas von Aquin, von Augustinus letztlich nicht abzuweichen und dennoch eine Befreiung aus diesem Korsett zu ermöglichen. Damit ging bereits ein relativer Säkularisierungsprozess einher, der die Diskussion der folgenden Jahrhunderte prägte.

Italien war von der politischen Situation her zerrissen und Zankapfel der verschiedensten europäischen Mächte, dabei hatte man mit der Renaissance die fort-

schrittlichste Theorie des Menschen entwickelt, die fortan die geistesgeschichtliche Bewegung dominieren sollte. Es ist wieder kein Zufall, sondern den historischen Verhältnissen geschuldet, dass es Italiener (Dante, Marsilius, Machiavelli) waren, welche neue politische Konzepte und Techniken entwickelten und diese der folgenden Zeit zur Verfügung stellten.

Ab dem 16. Jahrhundert verschachteln sich Ideen und historische Situation immer weiter: Der Humanismus, die Reformation, die Entdeckung der neuen Länder, die ersten Ansätze zur Nationalstaatsbildung, die unterschiedlichen Verhältnisse in Italien, Spanien, Frankreich, England, Deutschland und Holland und die zahllosen Kriege, die mit immer größerer Brutalität geführt wurden, prägten eine Vielzahl neuer Ideen, aber eben auch die Machtverhältnisse.

Thomas Morus in England, Martin Luther in Deutschland, Francisco de Vitoria in Spanien, Grotius in Holland und Bodin in Frankreich setzten sich aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln mit diesen Verhältnissen auseinander und beeinflussten sich gegenseitig. Bodin prägte für die folgenden Jahrhunderte den Begriff der Souveränität, der als zentrale Herrschaftsidee den Endpunkt der alten politischen Ideen bildete und gleichzeitig den Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung legte. Die sich daran anschließenden Theorien gehen im Schwerpunkt weiterhin von dieser Idee aus. Bei ihnen ist der Individualismus aber bereits derart ausgeprägt, dass sie sich die Begründung von Herrschaft nur noch als Vertrag denken können. Insofern bilden Bodin für die Idee der Herrschaft und Grotius für die Idee des Rechts eine natürlich-geschichtliche Grenze zu Thomas Hobbes, was den Übergang zum nächsten Band und Teil der Geschichte rechtfertigt und organisch plausibel macht.

Vielleicht können wir die tradierten Denker der politischen Philosophie als Blätter einer Rose betrachten, die sich erst im Lauf der Zeit zur vollen Blüte entfalten. Und sollte jemand einwenden, dass Rosen immer auch verblühen, sei er auf Shakespeares Sonett verwiesen, nach dem die Rose ihre Wahrheit auch nach ihrem Verblühen noch in ihrem Duft bewahrt.

Auch wenn bei Grotius Gott Konstruktionsbedingung der rechtlichen Ordnung bleibt, fällt es bei ihm leicht, über deren gleichzeitige Ableitung aus Sozialität als wechselseitiger Angewiesenheit,⁸¹ aus Vernunft und aus der Verbindung aller Menschen untereinander das Recht zu säkularisieren. In Glaubensfragen plädiert er mit Nachdruck dafür, dass sich der Staat heraushalten muss. »Innerhalb der rechtsstaatlichen Staatsform liegt für ihn der Schwerpunkt im Freihalten einer religiösen Sphäre für die persönliche Verwirklichung jedes Menschen.«⁸² Dieser Individualismus (in der für ihn wohl wichtigsten Frage) und sein grundsätzlicher staats-theoretischer Liberalismus bieten eine Reihe von Anknüpfungen für persönliche Grundrechte, legen solche für uns – wenigstens nachträglich betrachtet – unmittelbar nahe, auch wenn Grotius diese selbst als solche nicht rechtlich verankert hat oder auch nur als solche verstehen konnte.

➔ EXKURS

DIE NATURRECHTLICHEN GRUNDLAGEN DES NEUEREN VÖLKERRECHTS

Der Ehrentitel »Vater des Völkerrechts« ist Grotius schon bestritten worden: Seine Idee beruhe zu sehr auf seinen Vorgängern, z. B. Vitoria; der Überbau von *De iure belli ac pacis* sei noch viel zu theologisch gehalten, also auf den modernen säkularen Staat gar nicht übertragbar; sein eigentliches Ziel, der Friede, bleibe undefiniert, zumal er allenfalls eine Theorie des gerechten Krieges vorgelegt habe; für ein internationales Recht und Gericht fehle ihm die Grundlage; er mache keine Vorschläge zur übernationalen Ahndung oder Verhinderung von Kriegsverbrechen, diese blieben damit sanktionslos. Diese Einwände sind allesamt offensichtlich. Dennoch muss man fragen: Gibt es bei Grotius eine neue Idee, auf die wir uns heute immer noch berufen können, sodass sein, nach wie vor vielfach zitierter Ehrentitel seine Berechtigung erhält? Finden wir bei ihm ein Element, das beispielsweise von der Haager Landkriegsordnung über die Nürnberger Prozesse und die Mauerschützenprozesse 2002 zur Einrichtung des Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag führt?

Eindeutig ist, dass wir bei Grotius in der Begründung internationalen Rechts zwei Momente finden, deren säkulare Deutung sich sofort erschließt: die Vernunft und die Sozialität des Menschen. Auf dieser Grundlage pflegen wir überall auf der Welt in einer bestimmten Weise miteinander umzugehen. Diese humane Gegenseitigkeit

⁸¹ Auch Kadelbach bestätigt die enorme Bedeutung der Sozialität zwischen den Menschen und damit den Staaten bei Grotius, verkürzt allerdings die Bedeutung dieses Punkts für das neuere Völkerrecht, da die bloße »Reflektion« nicht weit führt (vgl. Kadelbach 2017, 24 f.). Ohne Reflexion schafft man aber auch keinen Anfang der Veränderung und verändernden Betrachtung!

⁸² Hoffmann-Loerzer in Maier 1968, 315.

etabliert sich, wir gewöhnen uns daran, wir verlassen uns darauf; durch davon abweichendes, unverbindliches oder gar aggressives Verhalten – sollte dafür kein unmittelbar einsichtiger Grund erkennbar sein – fühlen wir uns in unseren Erwartungen gestört und sanktionieren ein solches Verhalten; alles in allem bilden sich relativ stabile Annahmen über zivilisiertes Gebaren heraus, zu dem wir uns und andere gegenseitig verbinden und verpflichten.

Das ist der Erfahrungshorizont, von dem Grotius ausgeht! Die Verpflichtung, welche aus dem natürlichen Umgang der Menschen untereinander erwächst, nennt er ein Recht aus Gewohnheit. Dieses besteht unabhängig davon, ob es irgendwo aufgeschrieben wurde. Wir fordern also untereinander bestimmte Verhaltensweisen ein, ohne hierfür ein Dokument präsentieren zu können. Freilich geschieht das zumeist im moralischen Kontext, es gilt als Sache der Höflichkeit, aber es begründet definitiv bestimmte Erwartungshaltungen, die eine Verbindlichkeit für sich beanspruchen. Den Horizont bildet der allgemeine Umgang, bei dessen Zuwiderhandlung soziale Schäden entstehen können. Das Nähere bedingt freilich die jeweilige Situation, denn es ist vielleicht gar nicht so unsinnig, gegenüber bösartigen, habgierigen, gemeinen und solcherlei Menschen die verbindliche Umgangsform zu unterlassen. Für einige Verhaltensweisen, Beleidigung, Herabwürdigung usw. kennen wir allerdings auch schon eine rechtliche Sanktion.

Bei gewalttätigen Aktionen gegenüber anderen, wie Einwirkungen auf den Leib und Verletzungen, schweren Schädigungen, Tötung, Bedrohung, und anderen Straftaten wie Raub, Diebstahl usw., wie sie unter Menschen ebenso vorkommen, genügen einfache soziale Sanktionen nicht mehr. Wir fordern rechtliche und zwangsbasierte Schritte, für die, wenn der Bürger das Recht auf Gewalt an den Staat (außer in Fällen von Notwehr und Gefahrenabwehr) abgegeben hat, eben der Staat zuständig ist.⁸³ Bei einem Krieg unter Staaten gibt es keine übergeordnete Instanz, die solche Handlungen abwehrt, verhindert, verbietet und sanktioniert.⁸⁴ Die Forderung nach einer gesetzlichen Regelung besteht subjektiv klarerweise bei jedem Menschen. Wenn alle

⁸³ Das steht schon bei Grotius; vgl. Kadelbach 2017, 15 mit Verweis auf *De iure* Prol. 25; II,22,16. Kadelbach führt weiter aus: »Nur die vollständigen Rechte [Grotius nennt sie *facultas*; GF] sind auch durchsetzbar ([*De iure*] I,1,5). Sie umfassen Herrschaft (*potestas*) über sich (*libertas*) und andere, Eigentum (*dominium*) und vertragliche Rechte (*creditum*). Die unvollständigen Rechte sind dagegen eine Sache der Gnade und Barmherzigkeit, die Staat, und Kirche obliegen, ohne dass ihnen subjektive Rechte entsprechen ([*De iure*] I,1,7)« (ebd.). Wir werden im Folgenden sehen, dass im 20. Jahrhundert eine institutionelle Basis geschaffen wurde, die Möglichkeiten der Strafbarkeit in bestimmten Fällen auszudehnen, insbesondere auf schwerwiegende Taten, die den Menschen als solchen betreffen.

⁸⁴ Das Gewaltmonopol des Staats ist ein rein innerstaatliches Konzept. Zwar können wir den Weg zwischen- oder überstaatlicher Abkommen gehen, aber in der Realität scheinen diese, was gewalttätige Auseinandersetzungen angeht, merkwürdig unwirksam zu sein oder zumindest nicht die Wirkung zu zeigen, die wir uns davon erhoffen. Sogenannte humanitäre Interventionen stehen immer auf dem Prüfstand und werden niemals einen Automatismus erzeugen können. Dem gegenüber stehen Kriegsverbrechen gegenüber anderen Staaten, wie

Menschen so empfinden, weil sie das nicht der Willkür überantworten wollen – was wir wohl annehmen können –, leitet sich daraus die Notwendigkeit ab, derartige Vorkommnisse gesetzlich einzuhegen, zu verbieten, zu sanktionieren. Der Adressatenkreis eines solchen Schutzes ist ebenso zwangsläufig die gesamte Menschheit.

Eine ganz andere Annahme bei Grotius besteht darin, dass der Krieg keinen Selbstzweck darstellen kann, sondern eine Rechtfertigung braucht, die, neben den verschiedenen Kriegsgründen, Kriegsanlässen, Voraussetzungen und Erklärungen, sich letztlich dahingehend zusammenfassen lässt, als sein Ziel der Friede ist. Auch der Frieden setzt Bedingungen voraus, nämlich dass alle daran Beteiligten danach weiterleben können. Diese Grundlage wird erheblich erschwert, wenn vorher die vollständige Regellosigkeit geherrscht hat. Neben den grundsätzlichen Anforderungen gegenüber der ganzen Menschheit aus dem oben skizzierten Naturrecht treten Anforderungen an die Kriegsführung, die alles verbieten, was einen späteren Frieden unmöglich macht oder doch erheblich erschwert. Auch daran haben wiederum alle Menschen ein Interesse und fordern – spätestens, wenn sie in die Rolle der Unterlegenen geraten⁸⁵ – rechtliche Regelungen. Auf diese Weise argumentiert auch Grotius.

Wir sehen sofort ein, dass sich bestimmte Regelungen internationaler Vereinbarungen zum Kriegs- und Völkerrecht unmittelbar darauf beziehen lassen. Nun spricht Grotius nicht von Vereinbarungen, denn diese fallen unter das Vertragsrecht und da kann sich jeder Staat auf alles Mögliche verpflichten. Die entscheidende Frage in unserem Zusammenhang besteht dagegen darin, ob ein Staat oder vielmehr einzelne Verantwortliche in ihm verpflichtet werden können, sich an solcherlei naturrechtliche Überlegungen und Forderungen zu halten, bzw. ob sie solchen unterworfen werden können. Kann ich jemanden wegen Kriegsverbrechen, wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit, wegen Verbrechen gegen die Menschheit (v.a. Genozid) »von Natur aus« anklagen und verurteilen, obwohl er den Vereinbarungen darüber nicht zugestimmt hat? Und: Welche Instanz ist für eine solche Verurteilung zuständig?

Klar ist, dass jeder vernünftige Völkerrechtsjurist, Völkerrechtsankläger und Völkerrechtsrichter nach Möglichkeit vermeiden will, eine Anklage oder Verurteilung allein auf einer solchen Grundlage zu vollziehen. Es wird in solchen Fällen immer danach gesucht, ob nicht schon die Rechtsordnung, welcher der betroffene Angeklagte zugehört, Anklage und Verurteilung begründen und rechtfertigen kann. Eine andere Rechtsordnung oder nachträglich geschaffenes Recht verstoßen gegen den alten Rechtsgrundsatz, dass keine Strafe verhängt werden dürfe, wenn die Tat, die damit in Verbindung steht, nicht durch ein Gesetz verboten ist (vgl. Art. 103 Abs. 2 GG), dem der Beschuldigte unterworfen ist (*nulla poena sine lege*).

sie auch von westlichen Rechtsstaaten begangen werden, z. B. der Mord an Ausländern, weil diese verdächtig sind, Schaden irgendwo auf der Welt anzurichten.

⁸⁵ Was psychologisch einsichtig ist, berührt sofort das Recht in Bezug auf die Gleichheit: Alle Menschen gleich zu behandeln, verbietet, die Behandlung einer Gruppe von empirischen Umständen (wie Niederlage oder Sieg, aber auch von allen anderen willkürlichen Kriterien) abhängig zu machen.

Erinnern wir uns an die Idee bei Grotius: Nach dem Naturrecht ist jeder Mensch dem allgemeinen Völkerrecht unterworfen! Ich brauche also gar keine konkrete Rechtsordnung zu suchen, weil es eine allgemeine gibt, nämlich das Völkerrecht, das, weil es auf die Vernunft gegründet ist, ausnahmslos für jeden Menschen gilt und sogar für Außerirdische gelten würde, sollten wir zu dem Schluss kommen, dass diese vernünftig sind. Damit hätten wir die gesetzliche Anforderung erfüllt, uns fehlen allerdings immer noch die Instanz dafür sowie die Strafandrohung, denn: Wie sollte diese aus der Vernunft hervorgehen? Wenn das Gesetz sagt, etwas sei verboten und werde mit fünf Jahren Gefängnis bestraft, und jemand tut es trotzdem und wird dieses Vergehens schuldig gesprochen und verurteilt, so darf man ihn fünf Jahre lang ins Gefängnis stecken. Wenn das Völkerrecht sagt, Kriegsverbrechen sind verboten, dann sagt es niemals etwas darüber, mit welcher Sanktion das Vergehen belegt ist. Dazu braucht es eben eine direkte Bestimmung und Festlegung.

Im Ganzen wirft eine solche Konstruktion ziemlich viele Probleme auf, und das in vielerlei Hinsicht. Darum geht es hier aber nicht. Uns interessiert hier nur der historische Zusammenhang; und dahingehend ist nicht zu bestreiten, dass das Völkerrecht, und vor allem das Völkerstrafrecht, im 20. Jahrhundert weitgehend auf diesen Annahmen bei Grotius beruht. Seit der Gründung des Internationalen Strafgerichtshofs in Den Haag im Jahr 2002 ist einiges an der Begründungslage von Zuständigkeit, Verhandelbarkeit und Strafnormen juristisch auf eine sehr viel solidere Basis gestellt worden; das heißt allerdings nicht, dass man auf die Völkerrechtsannahmen, wie wir sie bei Grotius finden, so ohne weiteres verzichten könnte. Um das zu belegen, und weiter: in seiner Bedeutung zu betonen, seien einige Beispiele angeführt, die im vorliegenden Zusammenhang grob skizziert wurden: die Nürnberger Prozesse, die Radbruch'sche Formel und die Mauerschützenprozesse.

Lange vor Kriegsende hatten sich die vier Alliierten darauf verständigt, Verantwortliche des nationalsozialistischen Terror-Regimes wegen Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit juristisch zu verfolgen, anzuklagen und gegen sie Sanktionen zu verhängen. Während die Sowjetunion eher an einem öffentlichkeitswirksamen Exempel interessiert war, gab es aus dem amerikanischen Kriegsministerium heraus Bestrebungen, mit einem solchen Prozess auch das Völkerrecht selbst weiterzuentwickeln. So sammelte man bereits mehrere Kriegsjahre hindurch belastendes Material gegen mögliche Angeklagte. Wir müssen uns klar machen, dass es bei allem moralisch berechtigten Interesse an einer Verurteilung der deutschen Hauptkriegsverbrecher keinerlei positive Rechtsgrundlage gab, keine Regeln für ein Verfahren, keine legitimierte Gerichts-Instanz, und dass die Auswahl der Beschuldigten letztlich kaum einzugrenzen war.

Die vier Hauptsiegermächte richteten also, nachdem die zu verhandelnden Taten schon begangen waren (Vorbereitung und Führung eines Angriffskrieges, Kriegsverbrechen – das einzige Vergehen, das zuvor durch internationale Vereinbarungen kodifiziert wurde –, Verbrechen gegen die zivile Bevölkerung, Gräueltaten in den

Konzentrations- und Vernichtungslagern), einen internationalen Militärgerichtshof ein, besetzten diesen mit je vier Richtern und Beisitzern, benannten für jedes prozessbeteiligte Land einen Hauptankläger und verabschiedeten das »Statut des Militärgerichtshofes«, das die rechtliche Grundlage und die Verfahrensordnung festlegte.

Den Beteiligten war offenbar bewusst, dass es sich um eine Art Siegerjustiz handelte, deren Grundlage ad hoc zusammengestellt war und dessen Schaucharakter ebenso unmittelbar intendiert war. Eine Verurteilung der Angeklagten, die man eher willkürlich⁸⁶ ausgewählt hatte (22 Personen aus den unterschiedlichen Führungsebenen, also Regierung, Militär, Wirtschaft und Industrie, Verwaltung, Polizei), stand von vornherein fest. Die Beweisführung enthielt ebenso einige Neuerungen wie das Zeigen von Dokumentationsfilmen und war angesichts der Flut von herbeigeschafften Akten und der Menge an Zeugen darauf angelegt, völlig erdrückend zu sein, damit überhaupt kein Zweifel an der Schuld der Beklagten aufkommen konnte.

Der ganze Aufwand hatte wohl den Sinn, die fragwürdigen juristischen Grundlagen des gesamten Prozesses möglichst zu verdecken. Die einzige Basis dafür lag zuletzt in natur- und völkerrechtlichen Überlegungen, welche im besten Fall durch sporadisch aus internationalen Vereinbarungen herausgeklauten Bestimmungen ergänzt werden konnten. Was völlig fehlte, waren festgelegte Sanktionsformen für die festgestellten Verbrechen. Für die Untaten selbst dagegen bestand nicht der geringste Zweifel, dass diese erstens nachweislich von den Angeklagten begangen worden waren, dass diesen also unmittelbar Verantwortung und Schuld zukam, und zweitens, dass diese kolossalen Delikte ein derartiges und jedes menschliche Bewusstsein überforderndes Ausmaß angenommen hatten, dass sich die Notwendigkeit einer Verurteilung und Bestrafung geradezu zwangsläufig aufdrängte.⁸⁷

Beim Strafmaß gingen die Meinungen der Alliierten deutlich auseinander: Während für die sowjetischen Vertreter gegen jeden Verurteilten ausschließlich die Todesstrafe infrage kam, legten sich die amerikanischen Vertreter vor dem Urteil gar nicht fest. Das Militärgericht verhängte zwölfmal die Todesstrafe, sieben langjährige Gefängnisstrafen und drei Freisprüche – was angesichts dessen, was man sich vorgenommen und intendiert hatte, geradezu überraschend milde wirken muss, ebenso allerdings die Unabhängigkeit des Gerichts zeigt.

⁸⁶ Dabei kam es in einem Fall sogar noch zu einer Verwechslung.

⁸⁷ Die Angeklagten sozusagen noch im Rahmen der Militäroperation einfach zu erschießen, stößt nicht nur an Grenzen der Legitimität (auch wenn sich kaum jemand gefunden hätte, wiederum dagegen Einspruch zu erheben und »erfolgreich« zu klagen), sondern nimmt auch die Möglichkeit des öffentlichkeitswirksamen Prozesses, die sich die Alliierten auf keinen Fall nehmen lassen wollten, allein schon aufgrund von pädagogischen Folgen: Die deutsche Bevölkerung sollte über Monate hinweg mit den Gräueltaten ihrer Führungsschicht konfrontiert werden – dass das notwendig und sinnvoll war, steht außer Zweifel, denn umgekehrt ist verständlich, dass nach den kriegsbedingten Entbehrungen in der deutschen Bevölkerung keine große Lust bestand, sich, wenn auch noch so berechnigte, moralische Vorhaltungen machen zu lassen.

Diese Darstellung setzt ersichtlicherweise den Schwerpunkt auf die unsicheren juristischen Grundlagen der Prozesse. Man kann mit dem gleichen Recht behaupten, dass die Kriegssieger es gar nicht nötig hatten, einen derartigen Aufwand zu treiben, sich aber dennoch geradezu abmühten, die rechtlichen Grundlagen mit dem Prozess selbst zu schaffen. Deren Begründung, die Ahndung unvorstellbarer Verbrechen, stößt dabei regelmäßig an die Grenze des Rückwirkungsverbots. Darüber ließe sich lange diskutieren. Entscheidend allerdings scheint mir zu sein, dass ein solcher Rückgriff, z. B. von der Europäischen Menschenrechtskonvention, inzwischen positiv rechtlich verankert ist. Und zwar kann ein Vergehen bestraft werden mit der Begründung, dass »eine Handlung oder Unterlassung ..., die zur Zeit ihrer Begehung nach den von den zivilisierten Völkern anerkannten allgemeinen Rechtsgrundsätzen strafbar war« (EMRK, Art. 7, Abs. 2). Eine solche oder ähnliche Formulierung findet sich in den internationalen Statuten zum Völkerrecht und dem Völkergewohnheitsrecht ausnahmslos. Dass die Vorstellung bei Grotius damit identisch ist, dürfte augenfällig sein.

Im Kontext der Verurteilung von Verbrechen während des nationalsozialistischen Terror-Regimes stellte sich immer wieder die Frage nach der gesetzlichen Grundlage; denn die Diktatur hatte teilweise gesetzliche Regelungen geschaffen, welche das Begehen von Unrecht und schweren Verbrechen bis hin zum Völkermord geradezu einforderte. Gibt es eine rechtliche Grundlage, eine Handlung als Verbrechen anzusehen, die sich im Rahmen der positiven Gesetze bewegt? Müssen wir dazu die Geltung eines höheren Rechts annehmen, eines überpositiven, eines naturrechtlichen? Sollten wir diese Frage bejahen, stellt sich die Frage nach der Grundlage und dem Maßstab für ein solches überpositives Recht: Ist der Grundsatz selbst wiederum positivierbar? Liegt dieser in moralischen Zusammenhängen? Ist er Teil der Natur respektive der menschlichen Natur, ja der Vernunft? In diesem Kontext wird die Radbruch'sche Formel diskutiert. 1946 schreibt Radbruch in der *Süddeutschen Juristenzeitung*:

»Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als »unrichtiges Recht« der Gerechtigkeit zu weichen hat. Es ist unmöglich, eine schärfere Linie zu ziehen zwischen den Fällen des gesetzlichen Unrechts und den trotz unrichtigen Inhalts dennoch geltenden Gesetzen; eine andere Grenzziehung aber kann mit aller Schärfe vorgenommen werden: wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur »unrichtiges Recht«, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur.«⁸⁸

⁸⁸ Radbruch 2003, 216.

Radbruch betont die überpositive Geltung seines Prinzips, was ihm Widerspruch von Seiten des Rechtspositivismus eingebracht hat. Daran schließt sich eine lange, noch fortwährende Diskussion an. An dem von Radbruch angemahnten Punkt scheint das Recht von der Gerechtigkeit abhängig, also von einem moralischen Grundsatz. Diesem mangelt es an Präzision, sodass dieser selbst nicht positiv eindeutig gefasst oder auch nachträglich genauer bestimmt werden kann. Zwar sind auch die Begriffsumfänge von rechtlichen Prinzipien häufig bewusst etwas unscharf gehalten – und das moralische bzw. politische Prinzip der Gerechtigkeit umfasst eindeutig auch das positive Recht –, allerdings gilt die Gerechtigkeit begrifflich als zu weitläufig, sodass im konkreten Einzelfall gar nicht eingeordnet werden kann, in welche Richtung dieses Prinzip einen Ausschlag geben könnte.

Dazu muss man sich vor Augen führen, dass Rechtssysteme und Verfahrensordnungen im gesellschaftlichen, staatstheoretischen und philosophischen Kontext zwar eindeutig der Gerechtigkeit dienen, ein Gerichtsverfahren allerdings nicht die Aufgabe hat, so etwas wie Gerechtigkeit herzustellen. Die erste Aufgabe der Justiz besteht im Rechtsfrieden. Juristische Normen regeln Verhältnisse im öffentlichen und privaten Bereich, in denen es zu Konflikten kommt, die mittels der Normen ein Urteil über den Streitfall ermöglichen. Natürlich wirken solche Verfahren auch materiell in alle öffentlichen und privaten Belange hinein, die Gegenstand eines rechtlichen Verfahrens werden. Aber die Gerechtigkeit gibt kein Maß ab, nach dem entschieden und ein Urteil gefällt werden könnte.

Radbruch erhebt nun eine sozusagen absolute Negation der Gerechtigkeit zum Maßstab, um darüber zu entscheiden, ob etwas Gesetz und Recht ist oder nicht. Er verwendet keineswegs irgendein Konzept von Gerechtigkeit, sondern beruft sich gewissermaßen auf die Eindeutigkeit, welche jeder vernünftige Mensch empfindet, wenn er sich eine bestimmte Art von Verbrechen ansieht. Derartige Handlungen können, so schlussfolgert er, niemals eine gesetzliche Grundlage haben. Insofern ist jede Berufung eines Beschuldigten, er hätte nur seine Pflicht getan, er hätte die geltenden Gesetze beachtet und gerade nach diesen gehandelt, vergeblich. In diesem Punkt, so müssen wir ergänzen, ist sich die gesamte vernünftige, objektiv und allgemein denkende Menschheit einig!⁸⁹ Trotz des überpositiven Bezugs bemüht sich der Rechtspositivist Radbruch um eine Formalisierung und Funktionalisierung der

⁸⁹ Anderer Meinung ist nur der Betroffene, der eben einer Handlung beschuldigt wird, die ihm angesichts der Situation nahe gelegen schien, von der er aber hätte wissen müssen, so der überpositive Grundsatz, dass seine Tat sozusagen vor den Augen der Menschheit in jedem Fall Abscheu erregen würde, von dem ihm bewusst sein musste, dass niemand, auch kein Gott, ihm befehlen kann, genau das zu tun, was er getan hat. Die Tat Abrahams an seinem Sohn ist nach dieser Regel versuchter Mord und in sich abscheuerregend! Was hätte ein Gott getan, dessen zentrales Merkmal es ist, gerecht zu sein, wenn sich Abraham angesichts des Befehls, seinen Sohn zu töten, in seiner Gehorsamsverweigerung auf die Radbruch'sche Formel berufen hätte?

von ihm hervorgehobenen Scheidelinie. Der inhaltliche Bezug zu Überlegungen bei Grotius ist offensichtlich.

Das dritte Beispiel betrifft die Prozesse gegen die Mauerschützen zu Zeiten der Teilung Deutschland, mit denen versucht wurde, die Tötung von Menschen bei ihrem Fluchtversuch aus dem ostdeutschen Staatsgebilde rechtlich aufzuarbeiten. Ich beschränke mich dabei im Wesentlichen auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 24. Oktober 1996, aus dem alle angeführten, als Zitate gekennzeichneten Stellen entnommen sind, weil dieses Urteil einen gewissen Abschluss der Verfahren und eine ausgreifende Begründung der Verurteilungen enthält. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den naturrechtlichen Voraussetzungen. Die Aufzählung erfolgt eher summarisch. Das Gericht führt also aus:

Bei den Tötungen an der innerdeutschen Grenze zur Verhinderung der Flucht handle es sich jeweils um einen »offensichtlichen Verstoß gegen das Gebot der Menschlichkeit«. Das Gericht expliziert in seinem Urteil, dass es auf »naturrechtliche Grundsätze« und »überpositives Recht« abstellt; dieses umfasst eine »allen Völkern gemeinsame, auf Wert und Würde des Menschen bezogene Rechtsüberzeugung«, bei deren Verletzung »das positive Recht der Gerechtigkeit weichen [müsse]«, weil »in der Völkergemeinschaft allgemein anerkannte Menschenrechte in schwerwiegender Weise missachtet« worden wären. Insgesamt sei »Vorschriften und Anordnungen, welche trotz ihres Anspruchs, Recht zu setzen, rechtliche Grundsätze verletzen, die unabhängig von jeder staatlichen Anerkennung gelten, ... der Rechtscharakter abzusprechen«.

Dem scheine das »Rückwirkungsverbot bei Straftatbeständen« zu widersprechen. Allerdings betont das Gericht, dass es dabei kein Recht anwende, das zum Tatzeitpunkt nicht gültig gewesen sei, es verlege sich vielmehr auf »maßgebliche, für das menschliche Zusammenleben unentbehrliche Grundsätze, die zum unantastbaren Kernbereich des Rechts gehören«. Dies stütze sich vor allem auf das »universell geltende Völkergewohnheitsrecht«, das wiederum »auf einer allgemeinen, gefestigten Übung zahlreicher Staaten, in der eine Rechtsüberzeugung zum Ausdruck kommt, dass ein bestimmtes Verhalten rechtens sei, [beruht]«. Zudem bestimme das Grundgesetz einen Völkerrechtsvorrang nach Art. 25 GG.

Weiter stellt das Bundesverfassungsgericht einmal mehr auf die Radbruch'sche Formel ab: Die Umschreibung »unerträglich ungerecht« sei erfüllt, wenn das Gesetz die Gleichheit aller Menschen »bewusst verleugnet«, weil es dadurch »seiner Rechtsnatur entbehrt«. Es entstehe ein »unerträglicher Widerspruch zu den Grundsätzen von Gerechtigkeit und Menschlichkeit«. Deswegen ist »einem Recht ... die Geltung zu versagen, das in einem so unerträglichen Widerspruch zur Gerechtigkeit steht, dass das Gesetz als unrichtiges Recht der Gerechtigkeit zu weichen hat«. Einschränkend wird hervorgehoben, dass die Formel sich auf extreme Ausnahmen beschränke, denn einfach »ungerechte« oder »unzweckmäßige Gesetze« und letztlich »abzulehnende Gesetzgebung« bewirkten im Grundsatz »dennoch Rechtsgeltung, solange dieser ein

Ordnungselement der Rechtssicherheit innewohnt«. Das sei nach Radbruch trotz aller damit verbundenen, möglichen Widrigkeiten zu erdulden.

So sei in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zwar kein Vertragsrecht zu sehen, weil die Bindungswirkung der Bestimmungen nicht umfassend geklärt sei, dennoch wiesen diese eine hohe Bindungswirkung auf, da sie »den Willen der Völkergemeinschaft bekundet, Menschenrechte zu verwirklichen, und den Inhalt dieser Menschenrechte erkennbar zu machen«. In den vorliegenden Fällen liege ein Systemwechsel vor, bei dem die Frage von strafrechtlicher Schuld besonders sorgfältig abzuwägen sei.

Das Gericht hat nicht allein auf diese naturrechtlichen Bezüge abgestellt. Es argumentierte in erster Linie mit dem geltenden Recht in der DDR, das Strafbestimmungen für ungerechtfertigte Tötungen enthielt, die auch durch Anweisungen und Befehle der obersten Politgremien und abgestuft bis zur Einweisung der Wachsoldaten nicht aufgehoben werden konnten. Die strafrechtliche Schuld für den Rechtsbruch dehnt sich damit auf die politische Führungsschicht aus. Hier arbeitete man mit Tatsachenbelegen, welche die Beteuerungen der Beschuldigten, sich keiner Schuld bewusst zu sein, aufhoben. Für die Strafbestimmungen griff man dann auf das bundesrepublikanische Strafrecht zurück, weil dieses gegenüber den DDR-Strafbestimmungen milder gewesen ist. Die Anleihen an naturrechtliche Vorstellungen sind auch in diesem Fall deutlich.

Die angeführten Beispiele blenden die allermeisten Probleme, die sich aus der Anwendung eines überpositiven Naturrechts auf konkrete Sachlagen ergeben, weitgehend aus. Es geht hier nur um den Nachweis, dass Grotius eine Idee formuliert hat, die tatsächlich als solche bis heute in Fällen von übernationaler Bedeutung Verwendung findet. Die neuere Entwicklung ist von der 2002 erfolgten Einrichtung des Internationalen Strafgerichtshofs in Den Haag abhängig, der, ohnehin finanziell schlecht ausgestattet, vielfach ungeklärte Arbeitsgrundlagen aufweist (besonders der Ermittlungsbeamten) und in aktueller Zeit dadurch einen Bedeutungsverlust erfährt, dass immer mehr Staaten ihre Mitarbeit aufkündigen oder sich gar nicht erst daran beteiligen wollten, allen voran die USA. Die rechtlichen Grundlagen des Internationalen Strafgerichtshofs schon als Institution scheinen mir allerdings dahingehend davon unberührt zu sein, als sie auf eben dieser Idee beruhen, nach der Taten bestraft werden können, die den Grundsätzen einer Gemeinschaft unter allen Menschen von Natur aus eklatant widersprechen. Die modernen Anwendungen entsprechen keineswegs vollumfänglich der Intention bei Grotius. Eine solche hätte er sich niemals träumen lassen. Was er nicht ahnen konnte, waren die Möglichkeiten der Institutionalisierung, der Formalisierung und der Funktionalisierung der rechtlichen Figuren, die er ersonnen hatte. Dass diese Gedankenfiguren auf Grotius beruhen, ist nicht zu bestreiten!

Einleitung

Politische Philosophie kommt zumeist nicht ohne zugrundeliegende Handlungslehre aus. Diese ist wiederum im Menschenbild des jeweiligen Autors verankert, das neben dem praktischen Bereich auch die Art der Erkenntnismöglichkeiten sowie, wiederum davon abhängig, das Verhältnis des Menschen zur Welt und deren Beschaffenheit thematisiert. Die letzten Themen gehören zur theoretischen Philosophie. Im Kontext der Beschäftigung mit der politischen Ideengeschichte wird Theoretische Philosophie aufgrund dieser Bereichstrennung meist vernachlässigt.

Tatsächlich führen theoretische Reflexionen meist weit weg von den politisch relevanten Themen. Für die Antike und das Mittelalter sind die Erkenntnistheorie und die Wissenschaftstheorie ein weniger relevantes Problem politikphilosophischer Überlegungen, da das Weltbild dieser Epochen relativ gleichförmig ausfällt, auch wenn das Christentum ganz neue Vorstellungen einbrachte, die allerdings wegen der starken Rezeption der griechischen Philosophie innerhalb des Christentums keine allzu entscheidende Rolle spielen.

Für die Neuzeit gilt das in dieser Weise nicht mehr. Die Weltbilder, also die Frage nach dem Sein der Welt, werden vielfältiger und unübersichtlicher, und sie haben Einfluss auf das Bild des Menschen, seine Handlungsmöglichkeiten und damit auch auf die politische Philosophie. Dieser Prozess begann bereits in der Renaissance und setzte sich in der Reformation nahtlos fort. Die politische Geschichte ist ebenso geprägt von den Änderungen dieser Vorstellungen und mit der Abhängigkeit davon wird auch die politische Philosophie wesentlich komplexer. So stehen häufig die übernommenen Denkweisen den neuen Ansichten, die sich aus den Methoden der empirischen Naturbeobachtung entwickelten, unmittelbar nebeneinander, ohne tatsächlich miteinander vereinbar zu sein.

Das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Philosophie muss deswegen immer wieder ausgelotet werden, auch wenn das zuweilen wie eine philosophische Nabelschau aussieht. Denn die Methoden zur Erkenntnis der Welt waren von Anfang an relativ formalisiert, bzw. genauer: mathematisiert. Da sie sich auch noch stark von unserem modernen Verständnis davon, was Naturwissenschaft ist, unterscheiden, wird es zum Teil mühsam, diese Theorien zu verstehen. Die historischen wie die politischen Entwicklungen sind allerdings ohne den Hintergrund theoretischer und insbesondere epistemischer Vorstellungen nur schwer nachzuvollziehen, und deswegen werden wir im Folgenden einige Passagen unmittelbar auf die Darstellung der theoretischen Grundlagen verwenden müssen, um die Entwicklung der politischen erst verstehen zu können.

Die Neuorientierung in der Sicht auf die Welt begann in der Renaissance. Da die dort entwickelten Vorstellungen vorwiegend auf Ideen aus der Antike zurückgriffen, sind sie anfangs stark von diesen geprägt. So wussten sich die antiken Menschen gewissermaßen eingebunden in eine geordnete Welt, die sie einfach nur bestaunen konnten. Die periodische Regelmäßigkeit des Naturverlaufs im Kontrast zu hereinbrechenden Ereignissen (wie z. B. Stürmen, Vulkanausbrüchen, Sonnenfinsternissen) waren immer schon auffällig gewesen, weil sie die angenommene harmonische Regelmäßigkeit gewissermaßen störten. Bei sozialen und politischen Ordnungen konnte dagegen sehr viel leichter nach Erklärungen z. B. für Konflikte gesucht werden, weil diese von Menschen verursacht wurden und nicht von der Natur; zumal sich irgendeine Form der Ordnung in jedem Fall wieder etablierte. Die menschlichen Auseinandersetzungen können, wenn wir sie als Spiegel der natürlichen Ordnung interpretieren, leicht zu dem Gedanken führen, dass auch die natürliche Ordnung und insgesamt der ganze Kosmos nach Regeln eingerichtet ist, welche ähnlich beschaffen sind wie die menschlichen Verhältnisse. Wenn wir aber nach Gründen für ein Ereignis fragen, erklären wir die Sache mit der Vernunft. Auch der Kosmos ist offenbar von Vernunft durchzogen. Vielleicht ist er insgesamt auch ein Lebewesen? Wie könnte er sich an Regeln halten, wenn er keine Vernunft, keinen Logos hätte? Und Steine denken eben nicht.

Mit solchen Vorstellungen war eine Differenz gesetzt: Auf der einen Seite stehen materielle Erscheinungen, welche wir als solche wahrnehmen, auf der anderen die Bedingungen ihres Zusammenhangs, welche wir offenbar nur denken können. Solche Bedingungen drücken wir in Regeln, Gesetzen oder Prinzipien aus, wir können darauf deuten (also andere darauf aufmerksam machen), und ihnen einen Namen (etwas Einzelnes) oder Begriff (etwas Allgemeines) zuordnen. Der entscheidende Punkt bei dieser Betrachtung liegt darin, dass die kognitive Seite der Rekonstruktion wichtiger zu sein scheint als die materiell gegebene. Platon verschob den ganzen Zusammenhang von der als kontingent wahrgenommenen Umgebung auf die ideelle Seite des denkenden Nachvollzugs. Damit wertete er die Ereignisse in der Welt radikal ab; gegenüber dem Denken ist die Welt, die wir wahrnehmen, vereinzelt und fast zusammenhanglos. Die Bezüge dieser Ereignisse untereinander müssen immer erst durch das Denken nachvollzogen werden, und dabei spielen andere Bewertungsmaßstäbe eine Rolle, als wenn wir die empirischen Vorgänge als solche ernst nehmen würden. Von seinem ideellen Ausgangspunkt aus blickt Platon dann wieder zurück auf die Welt. Die Ordnung der Vernunft muss schließlich auch die Ordnung in der Welt sein. Der Kosmos, wenn sich Ordnung darin findet, muss ebenso vernünftig sein. Seine Lebendigkeit ist dann gewissermaßen nur eine Nebenfolge, weil die Vernünftigkeit eine Seelenfunktion ist, und was eine Seele hat, ist nach der griechischen Vorstellung eben auch lebendig.

Aristoteles war sich bewusst, dass das Vorgehen seines Lehrers die Welt zerrissen hatte, auch wenn er die Argumente dafür, und letztlich das Problem, das

Platon angetrieben hatte, sehr gut nachvollziehen konnte. Die Dichotomie zwischen Welt und Denken war schon von Platon nicht als vollständige Trennung verstanden worden. Irgendwie musste bei allen phänomenalen Unterschieden dahingehend ein Gesamtzusammenhang bestehen, dass die eine Seite die Ursache für die andere darstellt, dass also das Denken entweder aus der Welt hervorgeht oder die Welt aus dem Denken und seiner Ordnung. Aristoteles interpretierte das als eine Art Wechselseitigkeit. Auch bei ihm herrscht eine kognitive Dominanz des Denkens vor den Erscheinungen. Wenn wir allerdings unsere Denkwelt als abgeschieden von der empirischen Welt missverstehen, ist ein Wissen über die Welt unmöglich. Ihm ging es aber gerade darum, dass wir begründet etwas über die Welt feststellen und wissen können – diese Frage übernahm er unmittelbar von seinem Lehrer Platon.

Mit der Renaissance wurde der Mensch stärker in den Mittelpunkt der Betrachtungen gestellt. Und damit verschob sich der Blick auf die Welt vollständig. Die Welt ist kein Abbild des Denkens mehr, das Denken rekonstruiert die Ordnung nicht bloß; im Denken erschafft der Mensch seine Welt jetzt erst. Die strenge, hierarchische Ordnung des christlichen Mittelalters, in der letztlich – in theoretischer, in sozialer, in moralischer Hinsicht – alles seinen Platz hatte, passte nicht mehr zu der Vorstellung, dass der Mensch überhaupt denkt. Die sozialen und technischen Umbrüche ließen immer weniger darüber hinwegtäuschen, dass Ordnungen eine Frage der Gestaltung sind. Darin ist ein starker Kontrast zum antiken Denken eingeführt: Das griechische Denken fand die Ordnung im Kosmos bzw. der Natur oder in der Vernunft; der Mensch hat, weil er Teil der Natur ist und weil er Vernunft hat, die Möglichkeit, diese Ordnung nachzuvollziehen – aber im antiken Denken bringt der Mensch diese Ordnung nicht hervor. Damit wird das rekonstruktive Denken, also der Versuch, die Ordnung in der Welt zu erkennen, immer aktivistischer und dynamischer. Im Zentrum der Überlegungen steht dann nicht mehr die Welt als Lebewesen (Antike) oder als Gottes Schöpfung (im Monotheismus), sondern als etwas, das erst noch vom Menschen vollendet werden muss.

Gilt nun aber der Mensch als Mittelpunkt der Ereignisse in der Welt, entsteht ein ganz neues Problem: Das Zentrum der Welt ist das menschliche Subjekt. Eine solche Schwerpunktverschiebung passiert nicht über Nacht. Zunächst lässt sich die Welterschließung ja durchaus noch als Rekonstruktion verstehen. Wir finden die Bedingungen von Weltserklärungen zwar im menschlichen Subjekt, was aber erklärt wird, ist die empirisch gegebene Welt, der sich der Mensch mit neuen Methoden nähert. Das bedeutet: Um etwas über die Welt wissen zu können, müssen wir uns diese erst einmal genauer ansehen, z. B. wie Galilei unter methodisch gesicherten Bedingungen des Experiments und der kontrollierten, quantifizierbaren Beobachtung.

Wenn die Welt sich schon nach den Konstruktionsbedingungen des menschlichen Denkens zu richten hat, dann wird freilich erst recht die soziale Ordnung

als menschliche Konstruktionsleistung betrachtet werden müssen. Die Welt löst sich auf in beobachtbare Einzelereignisse; also setzt sich auch eine soziale oder politische Ordnung aus den vielen Einzelelementen menschlicher Subjekte zusammen. Man fängt an, die soziale Ordnung nicht mehr aus dem Gesamtzusammenhang erschließen zu wollen (Kosmos, Gott oder Natur), sondern auf der Grundlage der Bewegungen von Massekörpern, speziell von menschlichen Subjekten. Freilich dauert es eine Weile, bis dieser Konstruktionsprozess nicht mehr als natürlicher Vorgang, sondern als Produkt verstanden wird. Bei Thomas Hobbes finden sich noch beide Erklärungen explizit nebeneinander. Unbestreitbar ist dagegen, dass die Methoden, wie er sich sowohl den Aufbau der Welt als auch die jeweilige Herrschaftsordnung erschließt, identisch sind. Dahingehend waren die Erkenntnisfortschritte bei Erklärungen und technischen Lösungen sehr viel erfolgreicher, es bestand aber kein Zweifel, dass politische Systeme nach den gleichen, rein rationalen Gesetzen aufgebaut sind. Die mathematische Methode wurde zum Standard: So, wie physische Körper durch Stoß bewegt werden, so menschliche Körper durch Triebe.

Das Verhältnis des Denkens zur Welt war allerdings mitnichten geklärt. Die Verschiebung auf das menschliche Subjekt hat gerade dieses selbst zum Problem werden lassen. Das cartesische Cogito schwebte gewissermaßen über der Welt, es war nie unmittelbarer Teil von oder in ihr. Für Descartes war es eine Art Durchgangsstadium, um die mathematische Methode für die Welterklärung abzusichern. Nachdem das Subjekt diese Funktion erfüllt hatte, brauchte Descartes es gar nicht mehr. Er komplimentierte es hinaus. Allerdings kam es durch die Hintertür immer wieder auf die Bühne des Nachdenkens zurück. Das Verhältnis des menschlichen Subjekts zur Welt tut sich als Thema der theoretischen Auseinandersetzungen regelmäßig wieder auf, und es ist bis heute ungeklärt. Ungeklärt ist überdies das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst, noch mehr aber zu den anderen Subjekten. Im Grunde hat die theoretische Entwicklung, speziell der Naturerforschung, die Frage geradezu verdrängt: Die Natur ist ein gleichförmiger Ereignisprozess, der sich kausal-mechanisch erklären lässt; eine solche Vorstellung bietet keinen Platz für eine denkende Subjektivität. Diese Verdrängung führte auf der anderen Seite auch immer wieder zur Überbetonung des Natürlichen in der Vorstellung vom Subjekt, z. B. bei Rousseau oder in der Romantik, wenn nicht gleich das Geistige das Regiment übernahm, als welches wir das menschlich-subjektive Denken ansehen können – so bei Hegel!

Noch sehr viel länger dauerte es, bis das Subjekt sich als solches und in seinem Selbstverhältnis reflektierte. Während das Ich bei Kant eher eine rein grammatische Funktion hatte, indem es all unsere Vorstellungen begleitet – als Substanz der Welt entzog es sich unserem Erkenntnisvermögen –, begann Fichte damit, im Ich einen archimedischen Anfang von Erklärungen zu suchen. Das entsprach als Suche nach einem Anfang aller Bewegung von der methodischen Anlage her eher dem naturwissenschaftlichen Methodenverständnis, auch wenn sich Fichte

schnell wieder davon entfernte. Auf die Füße wurde dieses Problem dann sogar erst bei Sigmund Freud gestellt, der das Selbstverhältnis des Subjekts unter grundsätzlich methodisch-mechanischem Verständnis einer weiteren Analyse unterzog. Freuds Überlegungen brachen jedoch ebenso wenig aus dem Nichts hervor. Es lag in seiner Zeit, in der Frage nach dem Menschen den menschlichen Subjektivismus aufzulösen. Das menschliche Selbstbewusstsein hatte sich bei Hegel dermaßen ausdifferenziert und zuletzt überspannt, dass es keinen sicheren Halt mehr vermitteln konnte.

Die ersten Ansätze, das Verhältnis des Subjekts zu den anderen Subjekten aufzuschlüsseln, finden sich bei Fichte und schließlich bei Hegel. Dass das Verhältnis des Menschen zur Welt etwas mit seinem Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen zu tun hat, ist in dem Sinne ahistorisch, als wir gerade erst mitten im Prozess stehen, die entsprechenden Fragen zu stellen. Um diesen Punkt zu verdeutlichen: Durch die Auswirkungen der menschlichen Eingriffe in unsere natürlichen Umweltbedingungen beginnen wir langsam zu begreifen, dass wir als Lebewesen umfassend in die Natur und ihre Ordnung eingebunden sind. Die verbreiteten Vorstellungen von umfassenden technischen Lösungen des fortschreitenden Eingreifens und ihre ökonomischen Bedingungen des unbegrenzten Wachstums, insgesamt die Vorstellung von der totalen rationalen Kontrolle werden zunehmend brüchiger.

Am beharrlichsten sind wir in dieser Rekonstruktion des neuen Weltverständnisses bisher dem Problem des Selbstverhältnisses und des Verhältnisses zu den anderen ausgewichen: Dieses selbstverständlich wirkende Ausweichen liegt wohl daran, dass wir die Schwierigkeit leicht für eine bloß individuelle halten. Schon die soziologische Forschung, deren Aufkommen nicht zuletzt der Zerstörung dieser Selbstverständlichkeit bei Nietzsche geschuldet sein mag, hat – freilich wiederum mit Rückgriff auf Hegel und Marx – allerdings hinlänglich gezeigt, dass weniger das Individuum als vielmehr gesellschaftliche Strömungen und Verhältnisse eine entscheidende Rolle dafür spielen, wie wir miteinander umgehen. Und in letzter Zeit verschob sich die Frage nach dem menschlichen Subjekt noch einmal: Ist es das Zentrum der individuellen Welt? Oder ist es ein Komplex der Suche nach Identität im Kontext naher oder erweiterter, politischer, sozialer oder sogar individueller Zugehörigkeiten? Die Konflikte, die daraus hervorgehen, brechen hier und heute auf, und sie werden, was niemand mehr für möglich gehalten hätte, blutig und brutal ausgetragen.

Am Grund – oder sollten wir sagen: am Abgrund? – all dieser historischen Entwicklungen und Ausdifferenzierungen finden wir ein Problem, das alle diese Überlegungen ständig begleitet, und zwar in jeder Hinsicht: erkenntnistheoretisch, anthropologisch, ethisch, politisch, ja letztlich sogar ästhetisch. Vielleicht lässt sich dieses Problem auf die Aussage bringen: Der Mensch ist von Natur aus frei!¹

¹ Das Widmungs zitat in der Einleitung findet sich in Arendt 1968, 33 f.

Die Selbstverständlichkeit, mit der wir diesen Satz auffassen, wird durch einen einzigen Gedanken erschüttert: So etwas wie Freiheit gibt es nicht! Dabei handelt es sich allerdings um eine rein theoretische Ansicht, die ihre eigene geistesgeschichtliche Entwicklung hinter sich hat. Theoretisch ist die Ansicht zumal deswegen, weil sie in diametralem Gegensatz zu unserem menschlichen Selbstverständnis steht. Dabei ist es wohl gar nicht unser Bewusstsein, das die Überzeugung ausbildet, frei zu sein, sondern allein unser Verständnis vom menschlichen Handeln.

Freilich, der Satz von der selbstverständlichen, weil natürlichen Freiheit des Menschen ist gar nicht sinnvoll zu verstehen. Das liegt an unserem Naturverständnis, nach dem die Welt eine Abfolge kausaler Ursache-Wirkungsbeziehungen darstellt. Aber dieses Naturverständnis selbst ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit, sondern das Ergebnis einer geistesgeschichtlichen Entwicklung. Gerade als sich die tradierten Ordnungsvorstellungen des Mittelalters auflösten und der Mensch eine neue, rein natürliche Ordnung suchte, eine Ordnung, die kausal und epistemisch zu erschließen war, stellte sich das Problem mit der Freiheit. Auch wenn damit die Ausgangsbedingung der Frage eine rein theoretische war, wird die Ausrichtung auf einen weltanschaulichen Streit das Thema verfehlen, nicht nur dieses Buches, sondern die Frage nach der Freiheit insgesamt. Denn der Kampf um die Freiheit ist ein geschichtlicher – und damit ein eminent politischer.

In der Zeitspanne von 1600 bis 1900 wird dieser Kampf ausgetragen. Das kann nicht heißen, dass er sich damit erledigt hätte. Die politisch verstandene Freiheit ist immer noch unser zentrales Thema in allen sozialen und politischen Feldern, und sie ist aufs Engste verknüpft mit der Entwicklung der Demokratie. Ich will in diesem zweiten Band meiner Demokratiegeschichte allerdings zeigen, dass sich die Frage nach der Freiheit wenigstens geistes- und kulturgeschichtlich, und damit begrifflich, in diesem Zeitraum hinreichend ausdifferenziert hat. Um es konkret zu sagen: Die Frage rückt mit der politischen Philosophie von Thomas Hobbes ins Zentrum der politischen Überlegungen, und sie findet ihren Abschluss in den merkwürdig politikfernen Überlegungen Friedrich Nietzsches. Wenn damit von einem Abschluss die Rede ist, muss noch einmal betont werden, dass uns in politischer Hinsicht weiterhin nichts so sehr interessiert wie die Frage, was Freiheit ist. Die dreihundertjährige Diskussion um die Freiheit hat vielmehr nur die Grundbedingungen dafür geliefert, wie Freiheit im politischen Kontext in der Wirklichkeit verankert werden kann.

Damit sind wir wieder beim Problem der Ordnung angelangt, und jetzt insbesondere der politischen Ordnung: Jede Ordnung weist den Elementen, für die sie besteht, einen bestimmten Platz zu. Ordnung fixiert sozusagen. Freie Elemente können dann kein Teil der Ordnung mehr sein, denn wenn sie frei sind, entziehen sie sich dem festgestellten ebenso wie dem feststellenden Ordnungszusammenhang. Insofern widerspricht jede Ordnung der Freiheit. Für alles, was geordnet ist, entsteht ein weiteres Problem: Ordnung nämlich ist statisch. Die Welt, unsere Vorstellung davon, unser sozialer Austausch und unser Selbstverständnis dagegen

sind dynamisch verfasst. Nach Abschluss der Ausdifferenzierung des Freiheitsbegriffs stehen wir damit vor dem Problem, eine Ordnung zu schaffen, die gleichzeitig der Dynamik in der Welt nicht den Boden entzieht. Das scheint von vorne herein eher ein ambivalentes Unterfangen zu sein.

Nun beginnt die Auseinandersetzung damit keineswegs erst im 20. Jahrhundert. Bereits die politische Entwicklung der dreihundert Jahre von Hobbes bis Nietzsche stellt Ressourcen zur Verfügung, die uns helfen können, an dem Problem weiterzuarbeiten. Auffällig ist allerdings doch, dass sich ein Bewusstsein davon, was es heißt, die Ordnungseinheiten politischer Organisation zu formalisieren, zu funktionalisieren und zu institutionalisieren, erst langsam entwickelt, obwohl historisch eine eindeutige Tendenz dahin vorliegt. Die Etablierung und begriffliche Durchdringung formalisierter und funktionalisierter Institutionen ist nicht zuletzt deshalb erschwert, weil sie mit einer Liberalisierung, Dynamisierung und Verrechtlichung verknüpft ist. Gerade aber die Geschichte der politischen Ideen zeigt, dass die Auseinandersetzungen von diesen Tendenzen zunehmend geprägt sind. Auch wenn man keinen rechten Begriff davon hatte, entwickelten sich die Vorstellungen von der Institutionalisierung der politischen Ordnung dadurch, dass die politischen Institutionen irgendwann aufkamen, um sich anschließend zu differenzieren, ob es sich dabei um den Parlamentarismus, die Gewaltenteilung, das Herrschaftsproblem, die Mitbestimmung sowie die Repräsentation, die Öffentlichkeit, das Recht, die Konstitution oder eben um die Freiheit handelte.

Höhe-, Dreh- und Angelpunkt all dieser historischen Entwicklungen stellt die Französische Revolution dar. Abgesehen davon, dass der Ruf nach Freiheit diese begleitete, ist nicht zu bestreiten, dass sich die führenden Revolutionäre in der Nationalversammlung der Probleme einer von Grund auf neuen Staatsgründung absolut bewusst gewesen sind. Allerdings hatten sie weder die Mittel noch die Erfahrung, um die Schwierigkeiten zu lösen. Ein Scheitern der Revolution war gewissermaßen vorprogrammiert. Ein Blick auf die Geschichte zeigt jedoch, dass zwar die Revolution selbst gescheitert war, dass dies jedoch nicht für ihre Errungenschaften gleichermaßen gilt. Das Ereignis selbst wie die Debatten um die politische Konstitution waren allesamt wegweisend. Tatsächlich wurde in der Nationalversammlung, den Konvents und Ausschüssen jedes Problem, jede Ambivalenz, jeder Widerspruch einer demokratischen Grundordnung bis ins letzte Detail diskutiert.

Die unmittelbare Vorgeschichte der Revolution beginnt mit Hobbes. Freilich ist das historisch gesehen ebenso kein absoluter Neuanfang; einen solchen finden wir allenfalls in den Details, auf die er sich fokussiert. Aber schon bei Hobbes steht das Problem der Freiheit im Zentrum seiner Überlegungen, auch wenn er diesem eine eher ökonomische Richtung gab. Sein Antipode Locke führte die Linien, die von Hobbes vorgezeichnet wurden, konsequent weiter, verstärkte die wirtschaftliche Orientierung noch etwas und rückte schließlich mit der Thematisierung der Arbeit eine weitere wichtige Auseinandersetzung in den Fokus der Betrachtungen.

Die Ökonomisierung der Freiheit verschob die Frage nach deren Bedingungen so gut wie vollständig in ihr Außenverhältnis. Sowohl Locke als auch Hobbes verkehrten vorwiegend in den Kreisen der Gentry, die nicht nur ihre wirtschaftlichen Interessen mit oder gegen die Krone verfolgten, sondern ebenso politisch engagiert waren. Insofern ist es nicht überraschend, dass sie die Freiheit erst einmal in den äußeren Verhältnissen und vor allem wirtschaftlich verankern wollten.

Die Ideen, vor allem die der Freiheit, entfalteten sich immer weiter. Bereits bei Kant finden wir eine bemerkenswerte Klarheit über die Ausrichtung politischer Einrichtungen, die so beschaffen sein müssen, dass sie dem Menschen gerecht werden. Es muss nicht betont werden, dass es sich dabei um ein ganz eigenes Menschenbild handelt, eines nämlich, das grundsätzlich von der Freiheit ausging. Mit Kant setzten die Nachwirkungen der Französischen Revolution ein, genauer gesagt: Diese beginnt sich hier erst richtig zu entfalten. Fichte und Hegel schließen daran unmittelbar an. Kaum erreicht die Arbeit am Freiheitsbegriff mit Hegel ihren Höhepunkt, wittert man schon allerorten die Bedrohung von Freiheit und Selbstbestimmung. Letztlich bringt Nietzsche das ganze Problem auf den Punkt: Die Freiheit trägt die ganze öffentliche Ordnung; sie kann aber kein Teil derselben sein. Sie entzieht sich vollständig sowohl der Bestimmung als auch der Analyse ihrer Wirksamkeit. Das ist letztlich das Ende der Freiheit – und zugleich ihr Neuanfang.

Mit Nietzsche wird endgültig klar, was bei Kant schon angelegt war: Die menschliche Freiheit hat ihre Bedeutung gerade in einem Moment, das empirisch gar nicht beobachtet werden kann. Wie aber kann etwas wirksam werden, wenn es als Teil der Welt nicht wahrnehmbar ist, ja, sich nicht einmal irgendwo in dieser Welt vorfindet? Da die Politik in der Wirklichkeit stattfindet – auch wenn ihre Bedingungen freilich im menschlichen Selbstverständnis liegen –, ist die menschliche Freiheit im Grunde darin gar nicht zu verorten. Dass ihre Bedeutung nicht in der empirischen Wirklichkeit zu finden ist, heißt nun aber gerade nicht, dass sie überhaupt nichts damit zu tun hätte: Die öffentliche Struktur stellt vielmehr zahllose Bedingungen für die freiheitliche Betätigung zur Verfügung. Die Freiheit hat nämlich nicht nur ihre entscheidende innere Seite, sondern auch eine äußere. Wie Kant schon festgestellt hat, können äußere Umstände die Freiheit nicht begründen, aber behindern. Die äußere Freiheit ist dann rechtlich auszugestalten, sie liegt in der Meinungs- und Pressefreiheit, in der Versammlungsfreiheit und in der Freiheit des Austauschs von Meinungen, sowie in der Handlungs- und Gestaltungsfreiheit, die wir nicht auf das Ökonomische begrenzen dürfen.

Neben diese äußeren Voraussetzungen von Freiheit treten innere Bedingungen, die ebenso eingeschränkt werden können. Diese Grundlagen weisen wiederum einen kulturgeschichtlichen Sinn auf. In erster Linie versammelt sich darunter alles, was wir unter Meinungsfreiheit verstehen. Diese besteht nicht nur darin, dass meine Meinungen mir gehören, und insofern sowieso niemanden etwas angehen – solange ich diese nicht äußere –, sondern diese fußt auf einer ganzen Reihe von

wiederum äußeren Bedingungen. Denn meine Meinung ist beeinflusst durch alles, was ich erfahre und was mich prägt, durch die Medien, durch meine Sozialisierung, durch mein Wissen und teilweise eben auch durch Einflussnahmen, um einen Anspruch auf Deutungshoheit geltend zu machen. Damit verbunden sind Weltanschauungsfragen: Nicht nur die Religionen wollen Einfluss darauf nehmen, was man zu denken hat, sondern ebenso die öffentliche Meinung, die politischen Richtungen, zahlreiche Ideologien und Theorien usw. Freiheit im äußeren Sinne bedeutet also auch, sich von diesen inneren Bestimmungen zu lösen. Die Politik kann hier nur präventiv wirken. Das muss sie allerdings auch. In der Öffentlichkeit ist sie damit angewiesen auf die größtmögliche Toleranz. Und so ist auch Toleranz eine äußere Bedingung von Freiheit.

Die Eingebundenheit der Freiheit in zahllose äußere Bedingungen erweckt den Verdacht, dass das, was wir unter Freiheit verstehen, nichts ist, was wir in unserem Inneren, im Selbstbewusstsein und Selbstverständnis des Menschen oder auch nur fernab der Welt und des sozialen Austausches finden werden. Freiheit ist in diesem Verständnis auf die Wechselwirkung mit der Welt und anderen Menschen angewiesen. Sie realisiert sich nirgends, wenn sie sich nicht auch in der Wirklichkeit findet. Die persönliche Freiheit ist damit durchwegs negativ bestimmt. Sie ruht auf Bedingungen auf, die sicherstellen, dass sie nicht behindert und eingeschränkt wird. Erst auf diesem Grunde kann sie sich entfalten. Sie liegt letztlich in der Form der Gestaltung, sei es unmittelbar künstlerisch, sei es im zwischenmenschlichen Austausch, sei es in der Politik. In all ihren Ausdrucksformen lässt sie sich nicht festmachen, das heißt empirisch oder kausal bestimmen. Dadurch, dass sie wirksam wird, verschwindet sie förmlich, denn dann liegt ein Ergebnis in der Welt vor, das als Vorhandenes auch empirisch bestimmt werden kann. Wie es aber dazu gekommen ist, wird schwer festzustellen sein. Dieses Problem ist jedoch nicht Thema dieses Buches.

Der Gedanke von einer so verstandenen Freiheit etabliert sich vor allem in dem Zeitraum, den dieser zweite Band des Wegs der Demokratie behandelt. Der Begriff und seine Bestimmung finden sich in der gesamten Zeit und bei allen Autoren wieder, die hier versammelt sind. Demokratie und Freiheit waren schon in der Antike Wechselbegriffe und dementsprechend eng aufeinander bezogen. Der geschichtliche Blick auf die Entstehung der Demokratie und die Frage danach, was wir heute darunter verstehen oder verstehen können, wird, da das Problem der Freiheit so eng damit verwoben ist, zum Ergebnis kommen, dass die Freiheit selbst ein Produkt der historischen Entwicklung darstellt. Bei aller Emphase, die zwangsläufig im Begriff der Freiheit liegt, sollte das nicht vergessen werden. So können wir durchaus sagen, dass Freiheit als Begriff im behandelten Zeitraum aufkam, um sich nach und nach selbst zu befreien. Und so wird in der darauffolgenden Epoche des 20. Jahrhunderts die Schwierigkeit auftreten, wie sie wieder einzufangen ist. Zunächst aber wollen wir sie zusammen mit der Demokratie auf ihrem Weg verfolgen.

ein ausgewogenes Verhältnis zueinander, sie beruhen allerdings beide auf der Abgrenzung zum anderen und zum Fremden. Wir ersehen daraus, dass subjektive Identitätsleistungen offenbar in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen; solche polaren Ausrichtungen können sich jederzeit vereinseitigen, und wie wir heute sehen, zu extremen Ausrichtungen führen, welche die Ordnung in der Welt und in uns bedrohen können.

➔ EXKURS

FICHTE UND DIE POLITISCHE FREIHEIT

Ich habe davon gesprochen, dass wir es bei Fichte mit einem ganz neuen Freiheitsbegriff zu tun haben, der sehr viel mehr als bei Kant auf das äußere Handeln ausgerichtet ist. Bei Kant ist die auf das empirische Äußere bezogene Freiheit ausschließlich als Willkür aufgefasst, während die positive Freiheit nur die zum moralischen Handeln darstellt, das selbst wiederum empirisch nicht nachvollzogen werden kann. Kant macht also eine doppelte Rechnungsführung auf, während Fichte für die Freiheit nur eine einzige Bilanz vorlegen möchte.

Nun schlug sich der Begriff der äußeren Freiheit bei Fichte im Rechtsverhältnis nieder, das mit Fichtes Auffassung, die Freiheit des anderen ist die Grenze meiner eigenen Freiheit, alles andere als neu erscheint. Hier definiert die Grenze, also eine Negation der Freiheit, den Bereich meiner Freiheit. Wir müssen aber bedenken, dass mit den Bereichsgrenzen gegenseitiger Freiheiten nur das äußere Rechtsverhältnis umschlossen ist, das in jedem Fall klare Grenzen für seine formalen Regelungen aufweisen muss. Die Definition der allgemeinen Freiheit bei Fichte entsteht dagegen gerade nicht auf der Grundlage einer solchen materiellen Negation.

Fichte verschiebt die Negation der Freiheit nämlich in den rein theoretischen Bereich: Zwar findet sich im Ich-Bewusstsein die Idee von freien Handlungen, wie sie von der Tatsache des Sittengesetzes gefordert ist; die gesamten Konstitutionsbedingungen des Selbstbewusstseins sind für Fichte allerdings im Grunde nur Sache des weltabgewandten Philosophen, der allein die epistemischen Grundlagen zu klären hat. Eben darauf beruht auch der Begriff des transzendentalen Idealismus bei Fichte. Denn die bloße Idee von Freiheit ist ausschließlich ein idealer Begriff, dem für sich keinerlei Realität zukommt. Die Konkretion von Freiheit, ihre Realität also, erfahren wir erst mittels der Aufforderung durch die anderen, die uns – um genau zu sein: durch ihre bloße Existenz – zuschreiben, eine freie Person zu sein, damit wir uns entsprechend verhalten. Zuerst wird dabei eine Gegenseitigkeit hergestellt: Ich nehme die Aufforderung des anderen ernst und fordere ihn gleichfalls auf, sich als freies Vernunftwesen zu verhalten; darin erkennen wir uns also wechselseitig als Personen an, die in einem sozialen, einem rechtlichen, einem moralischen usw. Verhältnis zueinander stehen.

Die Freiheit, die einzig in der Vernunft und im Denken liegt, ist für mich gar nichts Reales. Erst im Angesicht der anderen entsteht überhaupt erst die positive und reale Möglichkeit, frei zu handeln. Alles, was ich nur für mich tue, als Mensch z. B. auf einer einsamen Insel, hat mit freiheitlichem Verhalten nicht das Mindeste zu tun. Da stellt sich nicht einmal die Frage nach der Freiheit. Erst durch die formale Negation, durch die Begrenzung, die selbst wiederum nicht in der Negation, sondern im erwiderten Zustimmung auf die Aufforderung durch die anderen besteht, können wir nach Fichte sinnvollerweise von Freiheit sprechen. Freiheitliches Handeln ist danach immer auf die anderen bezogen. Diese definieren eine Grenze, die ich nicht verletzen oder negieren darf, aber erst dadurch schaffe ich für mich einen Freiheitsraum, der natürlich auf den anderen bezogen bleibt.

Das Interessante daran besteht in der genaueren Bestimmung dieses freiheitlichen Verhältnisses zu den anderen. Fichte tut so, als seien meine Freiheit und die des anderen durch eine klare Grenze voneinander getrennt. Nehmen wir das Verhältnis zum anderen allerdings in Bezug auf Gegenseitigkeit in den Blick, sehen wir nicht so sehr auf die Grenze, sondern auf die damit notwendig entstehenden Überschneidungsbereiche. Zwei Subjekte, genauer Menschen stehen sich dann nicht wie zwei klar voneinander abgetrennte Blöcke gegenüber, sondern haben etwas Gemeinsames, eine Beziehung zueinander.

Wie also verhalte ich mich zu den anderen im Sozialverband, wenn ich diese gewissermaßen belästigen muss, nicht nur dadurch, dass ich ihnen zumute, sich tatsächlich als freie Wesen zu betrachten und sich entsprechend zu verhalten, sondern auch noch dadurch, dass ich die Grenzen unter Anerkennung der getrennten Sphären überschreite? Eine solche Verletzung im Freiheitsbereich ist offensichtlich nicht nur möglich, sondern nach Fichte notwendig. Wenn ich mich dem Anderen zuwende und ihm oder ihr dabei zugestehe, dass sie sich frei verhalten können, dann unterbreite ich gewissermaßen nur Vorschläge. Da mein Denken grundsätzlich frei ist – was nicht mehr bedeutet, als dass ich Alternativen zueinander abwägen kann –, entscheide ich mich für eine bestimmte Ansicht oder Meinung. Eine solche kann ich den anderen fast jederzeit zumuten, solange ich eine Anerkennung des Inhalts durch die anderen nicht irgendwie erzwingen.

Die interessanten Fälle sind dann freilich diejenigen, in denen meiner Meinung nicht zugestimmt wird. Erstens ersehen wir daraus sofort, dass die anderen sich frei verhalten, also offensichtlich selbst nachgedacht haben, um ihre Meinung zu äußern. Zweitens wird die Meinungsverschiedenheit zum entscheidenden produktiven Element einer Auseinandersetzung, die freilich immer vom gegenseitigen Respekt und der Anerkennung der Freiheit der anderen getragen sein muss. Hierbei kommt die Beziehung gewissermaßen erst zum Tragen, oder noch besser zum Leben. Im Grunde geht es Fichte tatsächlich um solche produktiven Austauschverhältnisse. Dadurch, dass ich meine Freiheit, zu denken und mich zu äußern, wahrnehme, trete ich in den tatsächlich freien, sozialen Austausch mit den anderen.

Letztlich geht es dabei darum, die Differenz in den Ansichten zu überwinden, freilich nicht durch Zwang, sondern jederzeit durch freie Zustimmung. Das bedeutet unmissverständlich, dass mindestens eine der differenten Meinungen revidiert oder wenigstens so weit in der Formulierung präzisiert werden muss, dass Missverständnisse wie Sachfehler ausgeschlossen werden. Im Grunde müssen immer beide Parteien damit rechnen, sich zu irren. Ohne den beiderseitigen Deliberationsprozess wird die Fehlerbehebung, meint Fichte letztlich, erschwert. Die eigenen Irrtümer entlarven wir dagegen am besten, wenn uns die anderen darauf hinweisen. Ich muss aber bereit sein, den Irrtum einzugestehen und meine Ansichten zu korrigieren. Die politische Freiheit bei Fichte liegt infolgedessen nicht darin, im äußeren Verhältnis tun und lassen zu können, was man will, solange man nicht die Freiheit der anderen dadurch beeinträchtigt, sondern darin, in einer öffentlichen Auseinandersetzung mit den anderen, unseren Mitmenschen, die Themen zu verhandeln, welche einem für die Gemeinschaft wichtig sind. Der allgemeine Austausch soll die eigenen Ansichten korrigieren, um so erst die Gemeinschaft auch jenseits der rechtlichen und staatlichen Einschränkungen zu begründen.¹⁵⁷

Wir sehen durch diese Überlegungen nun auch deutlich, warum Fichte die Erziehung immer wieder erwähnt. Wenn wir uns überzeugen lassen und unsere Irrtümer einsehen, haben wir etwas dazugelernt, sind aufgeklärter, erkennender, wissender und können uns zuletzt besser frei verhalten und freier denken. Der Mensch hat also gar keine Freiheit für sich, und seine Denkfreiheit besteht nur im Formalen. Gegenüber den Dingen haben wir ebenso keine Freiheit, weil diese sind, wie sie sind, und wir müssen sie uns kausal-mechanisch, also als determiniert denken und so behandeln.¹⁵⁸ Freiheit entsteht für den Menschen erst im Austausch mit den anderen; erst angesichts der Aufforderung durch die anderen, sich frei zu äußern, kommt uns so etwas wie reale – und nicht nur formale – Freiheit zu. Und ausschließlich im Erkennen eines eigenen Irrtums liegt die produktive, emanzipatorisch-pädagogische Kraft der Freiheit.

In dieser Interpretation darf freilich die unmittelbare Kehrseite nicht übersehen werden: Fichtes zunehmende religiös-sittliche Emphase überformt solche sozialen Prozesse des Aushandelns. Für ihn steht letztlich fest, worauf eine vernünftige Orientierung im Politischen hinauslaufen muss – ohnehin sind für ihn Vernunft und

¹⁵⁷ Offensichtlich ist, dass Fichte selbst dieser Zusammenhang nicht bewusst war, weil er die Politik nicht wirklich dem Öffentlichen zuordnete, sondern diese auf die bloße Umsetzung der rechtlichen Regelungen beschränkte: »Diejenige Wissenschaft, welche es mit einem besonderen, durch zufällige Merkmale (empirisch) bestimmten Staate zu tun hat; und betrachtet, wie das Rechtsgesetz in ihm sich am füglichsten realisieren lasse, heißt *Politik*« (GNr 280). »Politische Freiheit« betrachtete Fichte dann tatsächlich als Kompetenz, die Verwaltung des Staats anzuweisen (vgl. GgZ 159).

¹⁵⁸ Gegen diese Ansicht stehen freilich Kant mit seiner reflektierenden Urteilskraft und Schiller wie später Nietzsche mit ihrem »freien Spiel« im durchgängig alle Lebensbereiche durchdringenden Ästhetizismus.

seine Wissenschaftslehre identisch. Für die öffentliche Sphäre erreicht Fichte deswegen offenbar gerade das Gegenteil dessen, was er sich vorgenommen hatte, und so »bleibt das Problem, dass die politische Willensbildung in Fichtes Theorie allzu schnell übersprungen wird, weil er sie mit der Idee einer spirituellen Geistesgemeinschaft überblendet«. ¹⁵⁹

Ein solches Freiheitskonzept hat erhebliche Auswirkungen auf die politische Sphäre. Wenn es für den Menschen nichts Wichtigeres gibt als seine Freiheitsäußerungen – und allein durch diese Fähigkeit wird er zum Menschen –, dann kommt es im Politischen entscheidend auf die deliberativen Prozesse an, für die Fichte ab seinen frühen politischen Flugschriften mit Vehemenz eingetreten ist. Solche öffentlichen Verfahren setzen die Grundbedingung der Freiheit voraus, nämlich die Anerkennung aller anderen als freie Personen.

Wir wissen heute, dass die deliberativen Debatten in der Öffentlichkeit das Rückgrat der Demokratie sind. Allerdings scheinen die wenigsten zu verstehen, was damit gemeint ist. Gerade diejenigen, so ist zunehmend zu beobachten, welche für die Verteidigung der Demokratie solche Deliberationsprozesse fordern, geben immer schon nicht nur die ihrer Ansicht nach entscheidenden Themen vor, sondern wollen gleichermaßen bestimmen, wie diese verhandelt werden und welche Ergebnisse dabei vernünftig sind. Dabei ist klar, dass all dies erst einmal selbst Gegenstand der Deliberationsprozesse sein sollte. Denn wenn ich den anderen vorschreibe, was sie zu denken und zu entscheiden haben, was sie für wichtig und richtig halten sollen usw., verzichte ich offenbar auf die Anerkennung der anderen als freie Vernunftwesen. Fichte mahnt uns, von dieser Anerkennung der anderen auszugehen, weil diese die Grundlage des Austausches selbst bilden. Mir scheint das in den heutigen politischen Kulturen der bestehenden Demokratien noch nicht recht durchgedrungen worden zu sein. Auch hier hat unsere Demokratie noch ein erhebliches Entwicklungspotenzial.

¹⁵⁹ Baumann 2011, 185.

ben abarbeitet, um sich bei möglichst wenig Aufwand nur für sein eigenes Wohlbefinden zu interessieren.³³¹ Die Folgerungen Nietzsches in Bezug auf Institutionen sind allerdings nicht so eindeutig und zwangsläufig, wie er meinte, sondern lassen sich durchaus mit seinem Dynamismus vereinbaren.

⇒ EXKURS

DER NIHILISMUS UND DIE FREIHEIT

Nietzsche nervt! Es scheint sich alles um den einen Punkt zu drehen, immer wieder der Nihilismus. Und was macht er damit? Er will ihn überwinden! Muss das so breitgetreten werden? Versteht nicht sofort jede und jeder, was damit gemeint ist, nämlich, dass es keine ausweisbaren Grundlagen gibt, auf denen wir Wissen und Handlungsorientierung aufbauen können? Und seine Lösung? So recht konnte er die selbst nicht durchhalten. Warum also muss das sein? Warum sollten wir uns so lange damit aufgehalten haben?

Der Nihilismus ist die Basis unseres modernen Selbstverständnisses als Menschen. Und dennoch: Niemand ist ein Nihilist! Wir glauben alle an irgendetwas, wovon wir nicht sagen können, warum wir das tun. Es geht offensichtlich auch nicht anders, wir müssen von bestimmten Voraussetzungen, an die wir glauben, ausgehen, denn es muss etwas da sein, an dem wir uns festhalten können, eine Basis, ein Rahmen, wenigstens partiell, wenigstens als Absprache, solange wir nichts Besseres haben – darin lag ungefähr der Skeptizismus von Platon. Aber gleich alles in Frage stellen? Bis zum totalen Nihilismus? Und Nietzsche treibt diesen auf die absolute Spitze, gewissermaßen noch über sich selbst hinaus.

Für Nietzsche war die Wahrhaftigkeit notwendig. Auch wenn es uns scheint, als übertreibe er maßlos. Der Nihilismus ist eine Folge aus der Skepsis. Diese hinterfragt zunächst nur das, was vorliegt, was geglaubt wird. Erst wenn sich nichts findet, zwei-

³³¹ Es ist unbestreitbar und die Regel, dass Behörden und Verwaltungen exakt in dem von Nietzsche befürchteten Modus befangen sind. Die Regelungsdichte ist hoch, und das Behördenpersonal ist unmittelbar angewiesen, formal, aktenmäßig und letztlich »verantwortungslos« abzuarbeiten. Problem und »Lösung« dieses Dilemmas heißen »Ermessensspielraum«. Die eben beschriebene Neigung zur »Verantwortungslosigkeit« führt freilich dazu, Ermessensspielräume notorisch zu verengen, Entscheidungen zu verzögern oder »auszusitzen«, schon allein deswegen, weil das der einzige Weg zu sein scheint, dass niemand verantwortlich gemacht werden kann. Nachdem Unterlassen ein aktives Handeln ist, wird uns vor Augen geführt, dass hierbei seriell ein Handeln zur Passivität umgelogen wird. Wenn sich das Personal von Behörden und ebenso von Gerichten auf breiter Basis dazu entschließen könnte, seine Funktion ausschließlich im Dienst an den öffentlichen Belangen und an den Bürgern zu sehen, ihre Tätigkeit als aktives und verantwortliches Engagement zu begreifen, nicht die Behörde und sich selbst, sondern das öffentliche Wohl zu schützen und dem Leben zu dienen, könnten die Steine weich und der Stahl biegsam werden. Davon sind wir freilich weit entfernt.

feltn wir vielleicht nicht nur, sondern lehnen das, was uns serviert wurde, als solches ab. Wenn wir nach und nach alle Bereiche durchgehen, ergibt sich, dass wir nichts wissen können. Das aber ist nichts Neues. Wir sind in dieser Welt, wir müssen handeln. Auch wenn alles ungewiss ist – ohne irgendwelche Annahmen über den Zustand der Welt, und das, was wahrscheinlich passieren wird, kommen wir nicht aus. Und warum sollen wir nicht vom Augenscheinlichen ausgehen, davon, was die anderen auch glauben, davon, wofür manches spricht, auch wenn letztlich keine Sicherheit zu gewinnen ist? Der Pragmatismus mag sich selbst nicht begründen können, aber damit kommt man trotz aller Zweifel doch ganz gut zurecht!

Wenn wir uns, ob im Wissen oder Handeln, an dem orientieren, was uns irgendwie plausibel scheint, machen wir unser Wissen und Tun eben von den Voraussetzungen abhängig, die wir annehmen. Und das ist offensichtlich für Nietzsche der entscheidende Punkt gewesen: Wenn wir uns nämlich von etwas abhängig machen, sind wir nicht frei, auch wenn es sich dabei um unsere eigenen Annahmen handelt. Wenn uns die Freiheit wichtig ist – und das ist sie dem modernen Menschen nun einmal –, sollten wir Ernst mit ihr machen. Das aber bedeutet: keine Voraussetzungen mehr machen, sich ins totale Nichts stellen, den Abgrund sehen und in ihn hineinstarren. Und mehr noch: Mit allem, was wir sind, sollen wir nach Nietzsche in den Abgrund hineinspringen – freilich, um gleich anschließend fröhlich wieder heraus zu tanzen.

Stellen wir uns die totale Nihilierung von allem einmal vor, tritt unweigerlich eine Lähmung ein. Wenn es keine Grundlage gibt, kann ich meinen Fuß nicht darauf setzen. Darin liegt der Sinn von Nietzsches »Ja«. Freiheit ist, sich dennoch draufzustellen, und auch noch ein paar Schritte darüber hinweg zu wandeln – oder eben zu tanzen. Um dazu fähig zu sein, müssen wir gewissermaßen den Absprung ins Nichts erst einmal wagen. Dann ist allerdings sofort klar, dass sich daraus kein politisches Programm entwickeln lässt, denn die Politik muss nun einmal von den gegebenen Bedingungen ausgehen. Allerdings fragt sich, worin diese in der Demokratie liegen. Äußerlich sollte in dieser politischen Organisationsform jeder frei sein. Wenn das stimmt, scheint es nur wenige Voraussetzungen zu geben, von denen die Demokratie ausgehen kann. Jeder hat eine Stimme, jeder kann machen, was er will – gut, in einem gewissen Rahmen. Den gilt es offenbar zu bestimmen, um dann die freie Gesellschaft zu organisieren.

Letztlich sind wir alle keine Nihilisten, weil wir in der von Nietzsche skizzierten Konsequenz dazu gar nicht in der Lage sind. Wir brauchen irgendeinen Anhaltspunkt. Wir sind vielleicht insofern Nihilisten, als wir nichts glauben wollen und eingesehen haben, dass es keine Gründe und keine Zwecke gibt, dass alles sinn- und ziellos ist. Da ist uns das Gefühl der Lähmung, wenn es denn aufkommt, allemal lieber, um dann ganz schnell nach einem Halt zu suchen. Manche modernen Menschen sind so verzweifelt, so voller Skepsis, dass sie das Unwahrscheinlichste, das Absurdeste, das Unsinnigste glauben wollen, nur um nicht in den Strudel des Nichts hineingezogen zu werden. Andere finden ihren Halt in Glaubenssätzen, in den Beruhigungen des Denkens, dass alles wohl nicht gar so schlimm ist, wie ein Alles-Zerstörer Nietzsche

unbedingt annehmen wollte. In beiden Fällen, dem des Verschwörungstheoretikers und dem des Fixierten, »Normalen«, sollen bestimmte Überzeugungen uns den Halt geben, den wir brauchen, um eben nicht in den Abgrund zu stürzen. Beide Haltungen provozieren aber auch das Gefühl, das tun zu müssen, wovon ich eben überzeugt bin. So formuliert begnügen wir uns offenbar mit dem Anschein der Freiheit.

Nietzsche strebt danach, diese Illusion von der Freiheit zu zerstören: Der Mensch soll wirklich frei sein und sich nicht bloß so fühlen. Das hat allerdings die Folge, dass der Verzicht auf Glaubenssätze total sein muss. Erst wenn wir jede dieser Bindungen abgestreift haben, leben wir bedingungs- und voraussetzungslos, und damit wirklich frei. So partiell letztlich auch die Spielräume sind, die uns da noch verbleiben. Der erste Schritt zur Freiheit besteht darin, sich von seinen Annahmen zu befreien – auch wenn das im Grunde nicht auszuhalten, auch wenn es unzumutbar ist. Der vollkommene Nihilismus, der Verzicht auf jede Voraussetzung fühlt sich freilich nicht gut an. Es ist die völlige Haltlosigkeit, die uns zwangsläufig schwindelig werden lässt, oder eben schwindeln macht. Ohne dieses Extrem ist die Freiheit aber offenbar nicht zu haben.

Wie lange halten wir das aus? Wie lange müssen wir in einem solchen Zustand verharren? Der totale Schrecken lähmt auch noch, wir werden zwangsläufig unfähig zum Denken und Handeln. An diesem Punkt kommt der Existenzialismus Nietzsches zum Tragen: Unsere physisch-leibliche Existenz wird durch ihre Natur vorwärtsgetrieben. Wir können gar nicht anders, wir müssen etwas tun, uns betätigen. Dass wir den Zustand nicht aushalten und nicht aushalten mögen, ist die eine Seite; dass es nichts hilft, weil die menschliche Existenz, das Leben und die bewusste Lebensführung nun einmal so sind, die andere. Und so haben wir unser Hineingehaltensein ins Nichts erstens auszuhalten und zweitens anzunehmen, also wieder »Ja!« dazu zu sagen.

Der lähmende Schrecken fällt dann ab. Wir beginnen das, was vor uns liegt, zu ordnen, zu bestimmen, und zwar nach unserem eigenen Maß und Verständnis, nicht leichtfertig, nicht angespannt, aber ernst und spielerisch zugleich. Und dann fühlen wir die Freiheit auch – aber sie fühlt sich anders an als ihre illusionäre Schwester: Erstens zwingt sie. Denn das, was vorliegt, wird in ein Schema gepresst. Es wird einer Form, einer Ordnung unterworfen, die sich durchaus nach dem Vorliegenden richtet. Zweitens verbreitet sie kein Gefühl, hier frei zu agieren (das ist das Vorrecht der Illusion), sondern der zwingende Wille unterliegt selbst der Konsequenz aus dem eigenen Selbst. Es findet ein Spiel statt, weil wir bei solchen Vollzügen ausprobieren, verschieben, ständig anders auffassen, die Dinge aus unterschiedlichen Blickwinkeln und Perspektiven betrachten, sie immer wieder neu ordnen, anders zusammenstellen, um gleich darauf das gerade erst entstandene Schema wieder neu anzupassen. Und irgendwie erscheint uns alles, was wir da tun, schon vorgezeichnet, bestimmt, festgelegt – auch wenn wir zunächst noch überhaupt nicht wussten wie, und wir das fortwährend nicht genau wissen. Sollte das Unterfangen gelingen, steht am Ende ein Erfolgserlebnis, ein gewisses Hochgefühl, die Widerstände überwunden zu haben. Aber wenn das unser Ziel ist, wird die Sache zwangsläufig enttäuschend. Der Höhepunkt der Freiheit ist ihr Grab.

Nietzsche beschreibt das alles immer wieder in unterschiedlichen Wendungen und durch seine Phasen der Denkentwicklung hindurch. Die damit einhergehenden Vollzüge sind letztlich ziemlich schwierig transparent darzustellen. Auf der anderen Seite sollte jeder moderne Mensch von vornherein schon eine Ahnung davon haben, was damit gemeint ist. Genauer sind damit drei Arten von Lebensweisen umschrieben: die des Künstlers, die des Normalen und die des Derivierten. Sie ruhen alle auf dem gleichen Problem auf, nämlich darauf, dass wir uns an irgendetwas halten müssen. Der Normale und der Verrückte sind eng miteinander verwandt. Beide glauben an etwas, an das zu glauben sie keinen Grund haben. Zusammen bilden sie das, was Nietzsche die Masse, die Vielen nennt. Das klingt nicht nur abwertend, das ist auch so gemeint – schon wegen des Primats von Kultur und der Ausrichtung auf die Ästhetisierung aller Lebensbereiche. Gleichzeitig ist sich Nietzsche bewusst, dass es »die Masse« überhaupt nicht gibt. Es braucht sich also keiner irgendwie angesprochen fühlen. Es hängt alles am einzelnen Individuum, sofern es so etwas wie Individuen überhaupt gibt ...

Denn: Wann ist heutzutage jemand individuell? Wenn er sich so fühlt? Das tun alle, jede und jeder! Dass wir eigenständige, selbstbestimmte Wesen sind – und wenn wir gezwungen werden, können wir dagegen protestieren –, diese Annahme gehört zum Grundverständnis jedes modernen Menschen. Doch was macht er, der moderne Mensch? Er passt sich an, rennt Trends hinterher, will Teil der großen Gemeinschaft sein, will Glück, Zufriedenheit, sein Auskommen, einen sinnvollen Job, Anerkennung, Urlaub und Unterhaltung – oder er will bloß mehr und immer mehr. Das Maß ist aber in jedem Fall von anderen vorgegeben. Vielleicht von einigen amerikanischen Großunternehmen, vielleicht nur von der unmittelbaren sozialen Umgebung. Da auszuweichen, gelingt nur einigen Sonderlingen, und die gehören vielleicht gerade zu den Verrückten.

Es liegt uns fern, eine weitere Stufe des seit Jahrtausenden andauernden Kulturverfalls zu beschwören, festzustellen, anzumahnen. Das Anliegen ist viel theoretischer: Es geht um die Beschreibung des modernen Menschen, und es ist letztlich gar nicht zu bestreiten, dass dieser einigen Ambivalenzen unterliegt. So trieb die Suche nach sinnstiftender Zugehörigkeit in unserem Jahrhundert die Identitätspolitik hervor: Gibt es einerseits die Bestrebung, sich bis ins Kleinste, also schier bloß noch bei der eigenen Identität, kulturell zu verorten; so gibt es andererseits ebenso die Tendenz, sich einem großen Ganzen zugehörig zu fühlen – freilich ist dieses »große Ganze« auch wieder nur ein Teilganzes, denn die identitätsstiftende Zugehörigkeit beruht letztlich auf der Abgrenzung zu anderen Gruppen. In jedem Fall ist man einzigartig und dadurch besser als die anderen, gegen die man sich in beiden Fällen aufs Äußerste abzugrenzen bestrebt ist – wobei die Grenzen selbst absolut unbestimmt bleiben, ja ausgesprochen beliebig sind.

Auffällig bleibt dennoch, wie sehr diese politischen Dimensionen vom Menschenbild abhängig sind, das gerade herrscht oder zu dominieren scheint. Mit Nietzsches Skizze lassen sich nicht nur zahllose Phänomene in der Kultur und Kunst des 20. Jahr-

hundreds beschreiben und erklären, sondern selbst das alltägliche Selbstgefühl, die Kämpfe und Konflikte, die uns heute beschäftigen und prägen – von der eigenartigen Abgrenzung zur Natur über die schon angedeutete Identitätsfrage bis zu den Massenphänomenen, sei es des Konsums, der Unterhaltung oder des geopolitischen Imperialismus und dem damit einhergehenden Verfall demokratischer Grundprinzipien.

Nehmen wir, um zu das verdeutlichen – oder besser: um es nur anzudeuten – ein Beispiel: die Meinungsfreiheit. Was die Zuordnung zum Inneren und Äußeren der Freiheit angeht,³³² handelt es sich um einen Zwitter. Denn was ein Mensch meint, ist sowieso seine Sache. Sobald diese Meinung anderen gegenüber oder in der Öffentlichkeit geäußert wird, gilt das allerdings nicht mehr. Dann ist die Meinung in der Welt. Äußeres kann, wie wir wissen, rechtlich geregelt werden, weil empirisch überprüfbar ist, was jemand gesagt hat. Das zu deuten, ist ein eigenes Problem. Was als Meinung daherkommt, kann dann eine einfache Ansicht oder Stellungnahme zu den Dingen und Verhältnissen sein. Dann allerdings enthält es Tatsachenbehauptungen, und die können falsch sein oder eine Diffamierung darstellen. Mitunter sind die beiden Bereiche, persönliche Ansicht und die auf ihr beruhenden Tatsachenbehauptungen, kaum wirklich zu trennen bzw. wieder nur in eigenen Deutungen.

Die Meinungsfreiheit ist ein hohes Gut in der Demokratie, und sie ist deswegen umfassend rechtlich geschützt. Wegen einer Meinung darf niemand rechtlich belangt werden. Aber der rechtlich absolute Schutz gilt nur für das, was eben Ansicht ist oder Stellungnahme. Tatsachenbehauptungen dagegen dürfen hinterfragt werden. Und freilich haben auch die anderen ihre Meinung, die denselben Schutz genießen. Die Meinungsfreiheit für sich maximal auszudehnen und zugleich die Meinungsäußerung anderer unter Sanktionsdrohungen zu stellen, ist widersprüchlich.

Da wir bei der privaten oder öffentlichen Äußerung von Meinungen kaum ohne irgendwelche, wenn auch nur angedeutete, Tatsachenbehauptungen auskommen, steht bei jeder Meinungsäußerung etwas im Raum, das so oder eben auch anders sein kann. Und solche Feststellungen haben einen doppelten Bezug, einmal zu dem, der sie äußert, und einmal zu denen, die sie hören. Die Hörer könnten sich veranlasst fühlen, die Tatsache als wahr zu nehmen. Das ist zwar in erster Linie deren Problem, aber eben nicht ganz: Denken wir zum Beispiel an Manipulationen. Am Sprecher allerdings klebt seine Meinung. Wir werden durch unsere Äußerungen charakterisiert.

Dass wir die Meinungsfreiheit schützen müssen, ist keine Frage. Ernsthafte Debatten, die nicht von der Wahrhaftigkeit von Meinungen getragen sind, sondern vom Schielen auf die Wirkung, sind keine Debatten, sondern bloßes Gelaber. Für den Tatsachenteil in ihnen gilt aber noch etwas anderes: Denn Tatsachen stehen meistens, d.h. je nach Komplexitätsgrad, in Bezügen und Zusammenhängen. Die einfachen, augenscheinlichen Tatsachen sind selten. Und an dieser Stelle kommen schon wieder die Themen Nihilismus und Freiheit ins Spiel: Eine Tatsache festzustellen, heißt, von ihr überzeugt zu sein. Der Nihilismus sagt, es gibt keine Überzeugungen: Zwar kann

³³² Vgl. hierzu die Einleitung im ersten Teil des zweiten Bandes.

ich meinen, von etwas überzeugt zu sein, es gibt aber keine Bedingungen, unter denen ich irgendein Wissen vollständig aufklären könnte. Und hier ist Freiheit notwendig, weil Freiheit darin besteht, sich die Freiheit zu nehmen, von etwas überzeugt zu sein. Einfach so? Besser nicht! Denn dann handelt es sich wieder um die hässliche, weil illusionäre Schwester der Freiheit.

Ich werde mir vorher also die Mühe machen müssen, Sachverhalte so weit wie irgend möglich in ihren konkreten und weiteren Zusammenhängen zu entwickeln, aus ihren Voraussetzungen und Folgen. Zwar meint der Nihilismus auch für diesen Fall, dass das müßig sei, weil wir auch von den Voraussetzungen und Folgen nichts wissen können; aber die Aussage steht dann in einer Form, über die sich diskutieren lässt. Die Freiheit zur Meinungsäußerung beginnt nicht beim Sprechen, sondern schon vorher bei Überlegungen zu dem, was das ist, und zu dem, was ich da sage. Sobald ich den Mund aufmache, ist es mit der freiheitlichen Betätigung schon wieder vorbei. Denn die Rede, der Satz ist ein empirisch feststellbares Ergebnis. Hierzu gestattet die Kultur nur eine Ausnahme, die Heinrich von Kleist in seinem Essay *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* exakt beschreibt; aber da spricht man nicht mit den anderen, sondern nur mit sich selbst, auch wenn der andere da sein muss, wenn ich es ihm erzähle.

Auf die Meinungen, die Meinungsäußerungen und die Meinungsbildungsprozesse kommt es im demokratischen Politikbetrieb dennoch entscheidend an. In ihnen liegt die Gestaltungsmasse der öffentlichen Ordnung. Die Schwierigkeit beginnt damit, dass sich politische Meinungen auf die Wirklichkeit beziehen müssen, und damit immer Tatsachenbehauptungen mit einschließen. Aussagen wie: »Es gibt zu viele Ausländer in Deutschland!«, »Wir haben ein Migrationsproblem!« oder »Frauen werden in der Gesellschaft systematisch benachteiligt!« stellen nicht nur bestimmte Aspekte als wirklich fest, sie sind nicht nur Ausdruck einer Haltung und Weltsicht. An alle sind eine ganze Reihe von weiteren Feststellungen geknüpft, die Aussagen über die Wirklichkeit enthalten. Dabei ist es in den allermeisten Fällen unmöglich, die einzelnen Behauptungen zueinander in Beziehung zu setzen. Weil das meiste davon unausgesprochen bleibt, besteht die Möglichkeit, die Voraussetzungen der Aussagen gewissermaßen zu ergänzen oder den Rahmen des Gemeinten zu verändern. Das öffnet Tür und Tor für Missverständnisse, auch solche der absichtlichen Art, also Unterstellungen, für Suggestionen, also Andeutungen von Tatsachen, die man anschließend nicht gesagt haben will, obwohl es in bestimmten Kreisen vorkommt, dass man die Grenzüberschreitung der Andeutungsrichtung ganz bewusst eingesetzt hat, sicher mit der Intention, den Rahmen des öffentlich Sagbaren zu erweitern. Ist dann irgendwann der Rahmen groß genug, passt vieles rein; man kann ihn ohne größeren Aufwand verändern, um schließlich auch die Handlungen anzupassen.

Noch einen weiteren Aspekt müssen wir beachten: In der politischen Öffentlichkeit ausgesprochene Meinungen bleiben wiederum keine Meinungen. Sie transformieren sich zu politischen Urteilen. Von den Meinungsbildungsprozessen bis zu den politischen Urteilen verarbeiten wir Wirklichkeitsbezüge, die der Nihilismus gene-

rell nicht für rechtfertigungsfähig hält. Darin liegt seine dezidiert unpolitische Seite. Seine politische Bedeutung dagegen erhellt sich aus dem Umstand, dass nur dem Nihilismus durchsichtig zu sein scheint, dass jede, ausschließlich jede Äußerung bezweifelt werden muss; und das öffnet den Raum für alternative Feststellungen. Es ist nicht zu bestreiten, dass diese Alternativen für sich besehen einer gewissen Beliebigkeit unterstehen. Nietzsche wollte diese Beliebigkeit nicht akzeptieren, denn diese ist selbst wieder nihilistisch und dekadent und führt damit nicht über den Nihilismus hinaus. Und sein Ziel bestand ja gerade darin, über den Nihilismus hinauszugehen – was auch nur Sinn ergibt, wenn man es sich mit ihm nicht zu leicht macht. Seine Lösung ist eine ästhetische: Das freie Spiel der »freien Geister« ordnet die festgestellten Tatsachen, das Material, den Stoff, unter selbst gewählte Formen, Prinzipien, Gestaltungsweisen und übernimmt dabei die volle Verantwortung für das Ergebnis. Das heißt bei direktem Rückgriff auf Kant auch bei Nietzsche Autonomie. Diese Formgebung wie der Zugriff auf das Material sind nicht festgelegt, sie ergeben sich allerdings durch den Willen nicht zum Ergebnis, sondern durch den Willen zur Ordnung und zur Gestaltung. Dass dieser Prozess nicht beliebig ist, sondern sich nach den kreativ entwickelten Formen zur Gestaltung der Ordnung des vorliegenden Stoffes richtet, die erst im wechselseitigen Spiel gefunden wird, weiß wahrscheinlich nur derjenige zu beurteilen, der dieses Spiel beherrscht. Und der sich dessen voll bewusst ist, was er da tut.

Es sollte deutlich geworden sein – oder vielleicht auch nur »andeutlich« –, worin wir den Kern der Freiheit, und damit das Herzstück der Demokratie zu suchen haben. In der Demokratie ist tatsächlich jeder aufgerufen, sich sein politisches Urteil im freien Spiel zu bilden. Es sollte ebenso deutlich geworden sein, dass die politische Gestaltung als ästhetisches Unternehmen weder dem Ergebnis noch der von außen betrachteten Tätigkeit angesehen werden kann, sondern dass es sich um einen inneren Vorgang handelt, dessen Sinn allein im Prozess selbst liegt – das bedeutet zuletzt auch, dass die Tätigkeit für sich betrachtet absolut apolitisch ist, selbst wenn der Gegenstandsbereich der Gestaltung öffentlich oder politisch ist. Zu behaupten, der Anspruch an politische Urteile in diesem Sinn ist viel zu hoch gegriffen, zu meinen, die Realität sei doch eine ganz andere, ändert gar nichts am Befund. Der einzig berechtigte Vorwurf an die ästhetisierende Politik liegt im Elitismus, aber der hat innerhalb der Demokratietheorien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine fast gefestigte Tradition.

Wahrscheinlich möchte jeder Mensch frei sein. Nietzsche wies immer wieder darauf hin, welche Voraussetzungen dafür bestehen müssen: Einsamkeit, Leiden, Leidensfähigkeit, Kritik, ständiges Hinterfragen, Unsicherheit usw., und vor allem, die absolute Verantwortung für jeden Schritt und das Ergebnis übernehmen und aushalten zu können. Weil das alles anstrengend und äußerst unangenehm ist, begnügen sich die meisten mit der Illusion der Freiheit. Wie gezeigt, sehen wir weder den Ergebnissen noch den Tätigkeiten selbst an, ob sie freiheitlich motiviert sind. Die Demokratie aber garantiert die Freiheit für alle, ob sie sich deren Mühen unterziehen

oder nicht. In der Demokratie ist die Freiheit freigesetzt, und weil sie nicht empirisch feststellbar ist, betrifft die Freisetzung jede ihrer Formen, also die illusionäre Form der Nihilismusvermeidung ebenso wie die adäquate Form der mühevollen Ordnungsfindung, deren Ergebnis die Freiheit annihiliert. Unmittelbar rechtlich lässt sich nur das regeln, was die Freiheit verhindert. Das Recht formuliert Regeln, die Einschränkungen sanktionieren. Der äußere Freiheitsbegriff lässt sich ausschließlich negativ definieren. Und so müssen wir bedenken: Wenn wir dem, was uns in der politischen Öffentlichkeit an politischen Urteilen begegnet, nicht ansehen können, wodurch sie motiviert sind, kann die Freiheit jederzeit sozusagen wild werden. Und in der Demokratie gilt das dann als die Stimme des Volkes, des Souveräns.

Dass es sich bei der Freiheit mit ihren zahlreichen und gar nicht schönen Voraussetzungen um einen Drahtseilakt ohne Sicherungsnetz handelt, wird bei Nietzsche sehr deutlich. Nietzsche hatte allerdings einen Horror vor dem Ziel solcher Tätigkeiten, für die er ständig plädiert. Denn ein Ergebnis, ein Entschluss, ein Werk legen fest. Das gilt nun allerdings ebenso für die Voraussetzungen, in denen die Rahmenbedingungen bestimmt werden, auch wenn es sich dabei faktisch immer um Hypothesen, jederzeit revidierbare Annahmen handelt. Wenigstens probetalber müssen wir von solchen ausgehen, und Nietzsche spricht auch andauernd von Versuch, Experiment, Vorschlag. Wenn wir solche auch nicht als Wahrheit akzeptieren können, müssen wir diese dennoch als wahr nehmen oder wenigstens annehmen. So etwas geht Nietzsche im Grunde schon zu weit, obwohl er in seinen eigenen Versuchen natürlich so verfahren muss. Offenbar hatte er eine panische Furcht vor solchen »Wahrheiten«. Dabei ist es gerade Gegenstand seiner Lehre, keine Furcht zu haben, und somit auch die Annahme »wahrer Sätze« heroisch ertragen zu können. Sachlich schlimmer steht es freilich um das Ergebnis: Aber hierbei nimmt sich Nietzsche die Freiheit, Ergebnisse konsequent als sinnlos zu betrachten, um damit wieder von vorne beginnen zu dürfen. Mit der Entscheidung fällt der Übermensch wieder in den normalmenschlichen Zustand zurück – anders als ein Gott, der sagen kann, dass es gut ist, was Nietzsche niemals einfallen würde. Bleiben noch die Folgen: Haben wir für diese nicht die volle Verantwortung? Mussten wir sie dazu nicht auch schon vorher bedenken? Für Nietzsche gilt, dass der Künstler zu seinem Werk nicht bloß die Einstellung hat, dass dieses ihm egal zu sein hat, es ist ja bloß ein empirisches Ereignis, sondern auch, dass es ihn nicht interessiert, was andere damit anfangen. Spätestens hier hört die Politik auf, Kunst sein zu können. Und deswegen ist das dann meistens auch nicht mehr schön.

Während die Freiheitstheoretiker Marx, Mill und Nietzsche den Institutionen äußerst kritisch gegenüberstanden, hielt Tocqueville die öffentlichen Einrichtungen und Absprachen für eine wesentliche Voraussetzung, damit die Freiheit in der Demokratie gesichert werden kann, auch wenn er die Basis der Stabilität der Demokratie in den Haltungen verortete. Ich denke, er hat die Institutionen noch unterschätzt, weil er noch keinen rechten Begriff davon haben konnte. Aus Sicht des ästhetischen Spiels

zur Bildung von politischen Urteilen sieht es freilich so aus, als ob formale Einrichtungen den freien Gang des Geistes eher hemmen als befördern. Die Medaille lässt sich freilich auch von der anderen Seite aus betrachten: Dann erscheint ein Bild, auf dem die Freiheit durch die Institutionen gesichert wird. Denn die Freiheit kann ihren dynamischen Gang in der Demokratie nur beginnen, wenn sie nicht bedroht ist. Bedroht aber ist sie nicht nur durch Zwang und vorgegebene Glaubenssätze, sondern in viel höherem Maße durch die Illusion der Freiheit.

In der Illusion der Freiheit werden dann politische Urteile gefällt, Entscheidungen getroffen und ein Wille formuliert, der sich die für die echte Freiheit so entscheidenden deliberativen Prozesse und Überlegungen sparen möchte (oder sie im milderen Fall abkürzen will). Wir haben bei Rousseau sehr schön nachvollziehen können, wie die Vernunft bei politischen Urteilen die maßgebliche Rolle spielen muss. Sein Ansatz – vor allem weil er keine institutionellen Sicherungen anerkannte – führte in den Totalitarismus. Die Sicherungen dagegen können keine inneren sein, weil die inneren Vorgänge nicht kontrollierbar sind. Es muss sich also um äußere handeln.

Wir sprechen dabei von den formalisierten und funktionalisierten Institutionen. Diese müssen so eingerichtet werden, dass sie die dynamisch verfassten, politischen Entscheidungsprozesse so regeln können, dass inhaltlich Ergebnisse zur politischen und öffentlichen Gestaltung ermöglicht und generiert werden, um dabei gleichzeitig den deliberativen Prozess der Entscheidungsfindung zu steuern. Damit wäre die individuelle Freiheit abgesichert und die Spielräume für jeden bleiben bewahrt.

Das Problem des 19. Jahrhunderts bestand darin – noch mehr gilt das freilich für die Französische Revolution –, dass der Begriff von solchen Institutionen noch gar nicht entwickelt war. Wenn zusätzlich erstens das Problem dahinter nicht bekannt ist, wenn zweitens Institutionen als starre Einrichtungen angesehen werden, die die Freiheit eher verhindern bzw. einschränken, weil man denkt, sie können keine Dynamik und Anpassung an den Einzelfall ausbilden, und wenn drittens auch keinerlei Erfahrungen damit gemacht werden konnten, kam man gar nicht recht auf die Idee, sich um die Einrichtung solcher Institutionen zu kümmern. In Deutschland waren zudem die Herrschaftsverhältnisse noch lange nicht derart beschaffen, dass sich allzu große demokratische Neuerungen einführen ließen.

Dieses Verdikt muss dahingehend etwas eingeschränkt werden, weil man erstens auf der rein staatstheoretischen Ebene durchaus mit Institutionen hantierte, speziell mit den von der Gewaltenteilung betroffenen Einrichtungen Legislative, Exekutive und Judikative. Der Konstitutionalismus war aber damals noch nicht weit genug fortgeschritten, auch wenn das Problem von demokratischen Verfassungen in der französischen und der amerikanischen Revolution hinreichend bekannt war. Zweitens, und dieser Bereich war institutionell ebenso schon relativ weit entfaltet, kannte man das Recht und insbesondere die geregelten Rechtsverfahren. Was also ausstand, war erstens die Übertragung rechtsstaatlicher Verfahren auf alle öffentlichen Belange und zweitens ein Institutionenbegriff, der weit über das hinausging, was damals darunter verstanden werden konnte. Die eine Vorstellung und begriffliche Ausdifferenzierung

finden wir erst bei Max Weber, die begriffliche Freisetzung des Institutionenbegriffs bei Arnold Gehlen.

Im 20. Jahrhundert werden wir beides erleben: die völlige Entfesselung und Verabschiedung jedes Maßstabes durch einen ausufernden Voluntarismus auf der Grundlage eines absolut derivierten Freiheitsbegriffs, der eben zu meinen glaubt, ohne Rücksicht, ohne Verantwortung, ohne rechtsstaatliche Einbindung durchsetzen zu können, was immer ihm gerade beliebt. Ebenso aber begab man sich auf Wege, welche die individuelle Freiheit institutionell absichern sollten. Im Grunde war in Deutschland die Weimarer Republik das Experimentierfeld, mit dem man erst die notwendigen Erfahrungen sammelte, um erst nach der nationalsozialistischen Derivatsvorstellung von staatlicher Ordnung auf andere, erweiterte, funktional differenzierte und formalisierte Ordnungsschemata zu kommen. Die Deliberationsprozesse innerhalb des Verfassungskonvents vom 10. bis 23. August 1948 waren dafür sicher beispielgebend.

Einleitung

Nietzsches merkwürdige Apolitie hat die politische Ideengeschichte an ihr Ende gebracht und irgendwie sonderbarerweise auch noch über sie hinausgeführt. In theoretischer Hinsicht könnte man fast davon sprechen, dass die Probleme ausdiskutiert sind, dass es dahingehend auch gar nichts mehr zu erzählen gibt. Praktisch gewendet fing die Geschichte an der Wende zum 20. Jahrhundert erst an. Denn die Umsetzung der alten Ideen, vor allem der Freiheit, in die reale gesellschaftliche Organisation politischer Verhältnisse nahm mit der Jahrhundertwende erst Fahrt auf, auch wenn die Rückschläge ebenso offensichtlich ins Auge fallen.

Viel können wir im Grunde für die Entwicklung der politischen Ideen im 20. Jahrhundert gar nicht mehr erwarten. Es finden Renaissanceen statt, Rückbesinnungen auf die großen Theoriebildungen, die Ideen erscheinen vor dem Hintergrund der neueren historischen Entwicklung in durchaus neuer Weise. Die Gesellschaften haben sich weiter ausdifferenziert, die politischen Ereignisse werfen ihre Schatten, die Welt ist enger zusammengewachsen, es entstehen ihr aber auch ganz neue Probleme. Was wir an neueren theoretischen Entwicklungen finden werden, z. B. bei Rawls, bei Schmitt, bei Strauß, bei Arendt oder bei den radikalen Demokratietheorien, scheint merkwürdig an der Realität vorbeizugehen. Diejenigen dagegen, die sich endlich der Realität zuwenden wollen (ebenso bei Arendt, bei den Kommunitaristen oder bei Fukuyama), verlieren sich in der Unübersichtlichkeit der Verhältnisse und Anforderungen; aus den verstreuten Einzelmomenten lässt sich keine einheitliche Theorie mehr herauskristallisieren.

Noch vor den politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts finden wir mit Max Weber jemanden, der noch den Begriffsbildungen seiner Vorgänger verhaftet ist, dabei allerdings den ernsthaften Versuch unternimmt, die Fragen – durchaus im Bewusstsein ihrer nihilistischen Erledigung – unter dezidiert modernen Voraussetzungen neu anzugehen. Sein Rationalitätsideal führt ihn dazu, die politische und gesellschaftliche Moderne durch eine zunehmend formalisierte und funktionalisierte Verfahrensweise zu kennzeichnen. Diese Theoriebildung erlaubt es, die Forderung nach Umsetzung der politischen Ideen (vor allem Herrschaft und Freiheit) nicht mehr unmittelbar an die Politik zu richten, sondern von ihren Instrumenten abhängig zu machen.¹ Naheliegenderweise fällt das etwas technokratisch aus. Der Vorteil liegt allerdings unbestreitbar darin, dass die Weiter-

¹ Das Zitat vor der Einleitung findet sich in *OsE* 200 f.

entwicklung der Demokratie nicht mehr von großen Systementwürfen geprägt wird, sondern sozusagen unter der Hand geschieht.

Ein Leitfaden, der uns schon häufiger beschäftigte, lässt sich dahingehend weiterverfolgen: das Problem der Institutionen. Leider hatte Weber noch keinen klaren Begriff von diesen öffentlichen Einrichtungen und Absprachen.² Sie erscheinen bei ihm eher im Hintergrund. Die dynamisch verfasste Arbeitsweise und die schier unbemerkte Hintergrunderfüllung hat er implizit bereits erfasst. Die Schwierigkeit eines klaren Begriffs von den Institutionen liegt allerdings auch darin, dass damit vieles gemeint sein kann und gemeint ist. In erster Linie müssen wir darunter die öffentlichen Einrichtungen verstehen, die einen klar formalisierten und funktionalisierten Ablauf garantieren. Das Problem liegt dann darin, dass eine ausschließlich zweckrationale Ausrichtung von Institutionen die Menschen von einem technischen Apparat abhängig macht. Institutionen beschreiben zudem gleichermaßen das Verhältnis der Herrschaftsunterworfenen zu ihren staatlichen Einrichtungen. Die Verschränkung der beiden Ebenen ist als solche allerdings nur innerhalb der Demokratie möglich. Denn nur diese Regierungsform lässt es zu, dass Herrscher und Beherrschte aufeinander bezogen werden können. Das Verhältnis lässt allerdings verschiedene Deutungen zu, konservativ-affirmative genauso wie progressiv-ablehnende. Auf die Bedeutung und den Sinn der Institutionen werden wir deswegen im Folgenden immer wieder eingehen.

Webers Idealbildung der Zweckrationalität macht die gesellschaftliche Entwicklung zwar von Verfahrensregulierungen abhängig, entkernt allerdings ebenso das genuin Politische: Die Politik wird nicht mehr durch die menschliche Handlungsweise bestimmt, sondern wird abhängig, einerseits in ihren Voraussetzungen, welche die zweckrational organisierte Wirtschaft zur Verfügung stellt, und andererseits in ihren Gestaltungsmöglichkeiten, denn die Umsetzung von politischen Entscheidungen kann nur noch durch die Eigenlogik einer ebenso zweckrational optimierten Bürokratie geschehen. Weber spitzt das Politische dadurch auf die politische Entscheidung zu, deren Grundlagen er allerdings ins Irrationale verschiebt. Die rationalen Systeme gesellschaftlicher Organisation stehen so dem irrationalen Bereich von unbegründbaren Wertorientierungen gegenüber. Damit hat Weber eine soziologische Weichenstellung vorgenommen, die die gesamte Entwicklung der politischen Philosophie bis heute prägt.

Genauer betrachtet hat Weber keine Lösung für die Probleme, die er aufwarf, entwickelt. Vielmehr hat er eine Art Denkraum eröffnet, innerhalb dessen die von ihm bestimmten Lokalitäten eher Leerstellen bilden, die ihrer Auffüllung harren.

² Wir können bei Weber ausgreifend exakte Analysen zu den Institutionen »Wirtschaft« und »Bürokratie« finden, vor allem in *Wirtschaft und Gesellschaft*. Webers Interesse dreht sich allerdings ausschließlich um die Organisationsformen dieser Institutionen und ihre Funktionsweisen, insofern diese das menschliche Handeln strukturieren. Es geht dabei ausdrücklich nicht um konkrete Institutionen und deren Funktion im Kontext der Gesellschaftsorganisation.

Die erste Leerstelle ist sein Entscheidungsbegriff; gleichzeitig hält dieser sein ganzes Modell in Spannung: Die These, dass jede Entscheidung auf irrationalen Grundlagen beruht, lässt sich mit dem Rationalisierungsprogramm der Moderne, das er sonst vertritt, kaum vereinbaren und hat das weitere Nachdenken erheblich angeregt. Entweder nämlich belässt man es bei der Irrationalität von Handlungen, dann entsteht die Frage, was diese genauer motiviert; oder aber man wehrt sich dagegen und versucht rationale Strukturen aufzufinden, welche die Politik als spezifische Form der menschlichen Handlung wieder planbar machen. Das ist schon dadurch möglich, dass Werthaltungen keine einfachen Ursachen sind, sondern zum Teil auf bestimmten Überzeugungen beruhen, zum Teil aber auch untereinander eher ein netzartiges Konglomerat aus ganz unterschiedlichen Vorstellungen, Wünschen oder Hoffnungen bilden als eine einfache Handlungsorientierung in eine bestimmte Richtung.

Um das Politische im Ausgang von Weber weiter zu bestimmen, wird man sich also erstens ansehen müssen, welche Bedeutungen Entscheidungen genauer haben. Zweitens ist der Sinn und die Art des Normativen innerhalb von Entscheidungen, aber ebenso innerhalb des gesamten Systems zur Erklärung politischer Ordnungsbildung zu klären. Zum Dritten besteht offenbar ein Verhältnis zwischen Werthaltungen und Überzeugungen. Überzeugungen nun stützen sich auf Annahmen über die Welt und den Menschen, und zwar in Bezug auf einen selbst und auf die anderen.

Sehen wir uns daneben noch einmal den Grundzug der Moderne nach Weber an: die Rationalisierung. Ging man in der Philosophie nicht immer davon aus, dass die Welt vernünftig geordnet ist? Was sollte darüber hinaus noch rationalisiert werden? Allerdings hat die Frage nach dieser großen, alles umspannenden Vernunft etwas Unübersichtliches. In Bezug auf die gesellschaftliche Entwicklung gibt es noch einen zweiten Begriff, der für die zunehmende Modernisierung steht: die Differenzierung. Bereits in der ganz frühen politischen Philosophie bei Platon ist auf die Arbeitsteilung verwiesen worden. Das ist gegenüber der zunehmenden Individualisierung in der Moderne ein etwas zu grobes Maß. In welcher Hinsicht Gesellschaft und Individuum sich differenzieren können, haben wir im Grund in unserer Geschichte von den politischen Ideen bereits nachgezeichnet. Für die Entwicklung der Vernunft und der Rationalität heißt das aber ebenso, dass es zunehmend nicht mehr um die große, umfassende Vernunft geht, sondern um die Vernunft im Einzelnen. Die Differenzierung hat es möglich gemacht, die Vernunft auf die Mikroebene zu beziehen. Im Grunde bedeutet genau das Rationalisierung.

Die Differenzierung bezieht sich freilich auf vieles: Es findet eine Vereinzelung statt, die Dinge werden nicht mehr im großen Zusammenhang mit der Welt gesehen, sondern für sich betrachtet. Das gilt in erster Linie für den Menschen selbst; die Individualisierung ist eine Folge davon. Das Selbstverständnis des Menschen als vereinzelt Subjekt und wie es sich ab dem 17. Jahrhundert immer stärker herausbildete, haben wir schon nachgezeichnet. Die Differenzierung gilt dann

aber auch für die Freiheit, für unterschiedliche Vorstellungen, für das Selbstverständnis bis hin zu psychischen Atmosphären, die sich immer weiter zu differenzieren scheinen – und die sich in einer Art Mentalitätswandel des Menschen niederschlagen. Und wenn es immer mehr auf den Einzelnen ankommt, spiegelt sich das natürlich auch in der Entwicklung der politischen Ideen wider und darin, wie wir unser gesellschaftliches und politisches Zusammenleben weiter gestalten wollen. Das lässt dann auch die Frage virulent werden, welches Verhältnis der Einzelne zur Gemeinschaft überhaupt hat.

Diese Linie der Entwicklung bildet sozusagen den Generalbass seit Weber. Dieser lässt, ohne seine Grundstimmung zu verlieren, zahlreiche Extreme zu, die sich in der politischen Philosophie durchaus auch niedergeschlagen haben und die sich – fast schon dialektisch – abwechseln und dadurch gegenseitig verstärken. Sozialpsychologisch geht damit eine Polarisierung einher, die vielfältige Auswirkungen aufweist: Während sich die traditionelle Ideenentwicklung bis zu ihrem Zusammenbruch mit Nietzsche immer um einen Ausgleich bemühte, herrscht ab dem 20. Jahrhundert eine Tendenz zum Extremen, was letztlich freilich wieder der Differenzierung Vorschub leistet. Wir können das bei den politischen Orientierungen beobachten, bei den Blockbildungen, den Unterschieden zwischen Süden und Norden, Westen und Osten, in der medialen Aufbereitung von Informationen bzw. bei der automatisierten Verbreitung von Falschinformationen zu Propagandazwecken und Manipulationen, bei der Vernetzung und Informationsblasenbildung zur Kanalisierung der Informationsüberschüsse, beim Ausreizen von Aufmerksamkeitsschwellen, die keine Distanz und Reflexion mehr zulassen, von der weltweiten Klimaentwicklung bis in die letzte individuelle Sphäre. Aber auch im philosophischen Nachdenken über die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse stehen sich Rationalismus und antirationalistische Reaktionen oder Liberalismus und Liberalismuskritik in harten Frontstellungen gegenüber.

Daneben sind die Verhältnisse freilich ebenso durch die geschichtliche Entwicklung bedingt, durch einschneidende Ereignisse wie die beiden Weltkriege und die nationalsozialistische Terrorherrschaft in Deutschland sowie den wirtschaftlichen und politischen Zusammenbruch der Ostblockstaaten, gleichermaßen durch technische Neuerungen, beschleunigte Industrialisierung, durch die Globalisierung und insbesondere durch die Digitalisierung. Es dürfte allerdings ebenso klar sein, dass der Weg der Demokratie noch längst nicht zu Ende ist – und wie es scheint, stehen wir angesichts von Wirtschaftskrisen, von Umweltzerstörung, von Terror und immer neuen Kriegen noch vor ganz neuen Herausforderungen, bis Freiheit, Gleichheit und Frieden unter den Menschen herrschen und gesichert sind.

zu durchaus überraschenden Klärungen einzelner Konflikte im nationalen wie internationalen Maßstab. So forderte er ein militärisches Eingreifen der Nato im Jugoslawienkrieg, das ihm gleichzeitig völkerrechtlich nicht legitimiert erschien und das er stattdessen einerseits moralisch, andererseits als Vorgriff auf eine Regelung wirksamer Durchsetzung der Menschenrechte rechtfertigte.

Habermas setzt insgesamt auf langsame Reformen der bestehenden Ordnung, nähert sich dadurch erheblich dem Kritischen Rationalismus mit seinen Sozialtechniken an (die ihm freilich umgekehrt zu technisch und kommunikationstheoretisch unzureichend erscheinen) und erteilt dem Revolutionsdenken der Kritischen Theorie eine deutliche Absage. Das bedeutet freilich auch, dass die bestehende Ordnung zwar kritisiert werden kann, insgesamt aber nicht infrage gestellt wird. Ausschließlich im Fall totalitärer Regime ist das Volk berechtigt, ausgeweitet aktiven Widerstand zu leisten. In grundsätzlich demokratischen Ordnungen darf die legale Ordnung nach Habermas allenfalls symbolisch überschritten werden; das meint konkret den Extremfall, geringe Sachbeschädigungen anzurichten, um auf ein grundsätzliches Problem aufmerksam zu machen. Ansonsten gelten die Prinzipien des ausschließlich passiven Widerstandes und damit des absoluten Gewaltverzichts.

35.7 Ist Habermas gescheitert?

Habermas entwickelt eine hochkomplexe Theorie, die er in der Auseinandersetzung mit anderen Autoren und fächerübergreifend (politische Philosophie, Moralphilosophie, Soziologie, Sprachphilosophie, Rechtstheorie, Geschichte, Erkenntnistheorie) ausbildet. Die Kritik, die sich daran entzündete, war vielfältig und Habermas hat im Anschluss daran seine Thesen zum Teil geändert, zum Teil revidiert. Klar scheint, dass der ursprüngliche Ansatz so nicht hätte entwickelt werden können, hätte er die Kritik vorher schon bedacht. Irgendwie scheint der ganze Aufwand in eine Sackgasse zu laufen. Das liegt nicht zuletzt an den zahllosen Unterscheidungen, die er von anderen Denkern übernimmt; besonders deutlich wird das freilich an Austin,¹⁶⁷ der mit seiner Theorie der Sprechakte auf etwas ganz anderes hinauswollte – nämlich auf eine rein sprachtheoretische Untersuchung – und dessen Ansatz Habermas gewissermaßen instrumentalisiert, um darauf aufbauend sein emanzipatorisches Modell zu konstruieren. Ist Habermas deswegen aber gescheitert?

Die zahlreichen und aus verschiedenen Bereichen stammenden Kritiken¹⁶⁸ sind zunächst einmal ein Zeichen dafür, dass Habermas mit seinen Thesen pro-

¹⁶⁷ Vgl. Greve 2009, 124 f.

¹⁶⁸ Vgl. hierzu insbesondere Horster 1999, 122–150; Greve 2009, 124–132, Iser, Strecker 2010, 177–206; 154–161; Forst 2012, 769–771; vgl. auch Gimmler 1998, 137.

voziert. Freilich spielt auch sein Argumentationsstil eine Rolle, indem er seine eigenen Thesen wenig konturiert, sondern diese in der Auseinandersetzung mit anderen organisch entwickelt, um dadurch zuweilen recht eigenwillige Interpretationen abzuliefern. Das gilt insbesondere für seine beiden Hauptwerke, die *Theorie des kommunikativen Handelns* und *Faktizität und Geltung*. Habermas besaß einen exzellenten Überblick über die philosophische Tradition, eine ausgewiesene Kenntnis zeitgenössischer Debatten und einen herausragenden, extrem versierten Sprachstil. Uns interessiert im gegebenen Zusammenhang freilich besonders seine Demokratietheorie. Ob es Habermas gelungen ist, die Begründung und die Stellung des Rechts – der zentrale Punkt in *Faktizität und Geltung*¹⁶⁹ – ausreichend abzusichern, wurde immer wieder bestritten.

Habermas hatte im Grunde ein recht unbefangenes Verhältnis zu Normen. Generell war er der Überzeugung, dass Normen zur Orientierung des Menschen, besonders in ihrem sozialen Austausch untereinander, notwendig sind. Die Frage ist, woher diese stammen. Es gibt traditionell zwei Quellen: erstens Gott und seine natürliche Schöpfungsordnung, zweitens menschliche Autorität. Beide Quellen sind mit der Moderne versiegt. Jetzt muss der Mensch allein und von sich aus die gesamte Begründungslast für die Regeln des Zusammenlebens stemmen. Die Grundlagen hierfür sind wieder recht traditionell: Sie stammen aus der Renaissance, als der Mensch anfang, sich selbst in den Mittelpunkt der Welt zu stellen, bis in die Zeit der Aufklärung hinein, die in erster Linie die Vernunft als zentrale Fähigkeit identifizierte, um nicht nur in der Naturerkenntnis voranzuschreiten, sondern auch die soziale und politische Orientierung zu gewährleisten.

Zu diesen Zeiten tat man sich allerdings noch etwas leichter, denn irgendwie ging man dabei immer noch davon aus, dass die Welt einen Ordnungszusammenhang darstellt, für den im Hintergrund ein Ordner als immer noch nicht ganz unwahrscheinlich angenommen werden durfte. Mit dem 19. und dem 20. Jahrhundert ist das endgültig vorbei: Was der Mensch ist und was Vernunft sein soll, vermag niemand mehr recht zu bestimmen! Ordnung ist ein systematischer Zusammenhang. Orientierung gibt es nur, wenn wir uns auf diese Ordnung verlassen können. In beiden Fällen muss in irgendeiner Form eine vernünftige Klarheit vorhanden sein. Die gibt es aber nicht. Woher also stammen die Normen? Für Habermas liegen diese im Sprechen, weil darin immer eine Geltung beansprucht wird. Dadurch gehen Normierungen aus dem völlig alltäglichen Zusammenhang des Miteinanderredens hervor. Das sind freilich noch nicht die Regeln eines geordneten Zusammenlebens. Für Habermas müssen diese allerdings aus dem Sprechen heraus entstehen. Denn eine andere Quelle für Normen lässt sich nicht ausmachen.

Die Begründung der normativen Ansprüche im kommunikativen Handeln mit Austins Sprechaktttheorie kann wohl als gescheitert angesehen werden. Im

¹⁶⁹ Vgl. Forst 2012, 759.

Grunde allerdings lässt sich der Befund, wie ihn Habermas rekonstruiert, kaum leugnen: Unsere Sprechakte erheben in den allermeisten Fällen einen Anspruch auf *Wahrheit* des Sachverhalts, den wir ausdrücken. Wir haben dabei zusätzlich ein Bewusstsein davon, dass wir das, was wir sagen, auch so meinen, dass wir also nicht nur die objektive Korrektheit des Satzinhalts behaupten, sondern zusätzlich damit unsere Überzeugung äußern (*Wahrhaftigkeit*). Weiter ist mit dem Sprechakt eine Aufforderung an den anderen, den Hörer, verbunden, die Sache genauso zu sehen, der Sachverhaltsäußerung also zuzustimmen. Klar ist damit weiter, dass sich der andere dieser Zumutung enthalten kann.¹⁷⁰ Wenn das so ist oder auch nur vorkommen kann, gehen wir implizit davon aus, dass es ein Gespräch unter Gleichen ist. Der eine hat die Freiheit, seine Überzeugung zu äußern, der andere die Freiheit, dem Inhalt zuzustimmen oder diesen abzulehnen, um eine eigene, davon abweichende Überzeugung zum gleichen Sachverhalt von sich zu geben.

Nun sind Äußerungen immer in einen Kontext eingebunden, der entweder vollständig geteilt wird, bloß zum Teil oder gar nicht. Dieser Aspekt geht zunächst auf die *Verständlichkeit* der Äußerung, die beide betrifft. Es spielt dabei nicht einmal eine Rolle, ob die beiden Kommunizierenden einer Meinung sind, ob also Konsens oder Dissens herrscht, denn die gegenseitige Zustimmung könnte auf Missverständnissen und unterschiedlichen Voraussetzungen beruhen. Dann besteht vielleicht gar kein Dissens, obwohl beide davon ausgehen, und ebenso kein Konsens, obwohl die beiden meinen, in ihren Ansichten übereinzustimmen.

Der vierte Aspekt ist der problematischste: Habermas geht davon aus, dass solchen Gesprächen nicht nur allgemeine Weltansichten zugrunde liegen, sondern damit zusätzlich normative Vorstellungen darüber verbunden sind, wie wir uns angesichts bestimmter Tatsachen, Situationen und Hintergrundannahmen verhalten. Diese moralische Dimension der *Richtigkeit* muss nicht einmal bewusst oder konkret explizierbar sein, für Habermas ist entscheidender, dass auch hinsichtlich dieser angenommenen Regeln ein Gültigkeitsanspruch erhoben wird, dem zugestimmt oder der abgelehnt werden kann. Sind alle Bedingungen erfüllt und stimmen Sprecher wie Hörer in allen Aspekten überein, sprechen wir vom Konsens. Ist etwas strittig (Dissens), wird man darüber diskutieren können. Im Diskurs können sämtliche Hintergrundannahmen (sachliche und normative) reflektiert, angenommen oder bestritten werden. Damit es zu einem Konsens kommt, müssen sich alle Beteiligten als Gleiche betrachten. Jedem muss bewusst sein, dass er selbst sich täuschen kann, jeder muss also bereit sein, seine Ansichten, Überzeugungen oder Handlungsorientierungsvoraussetzungen zu hinterfragen und zu revidieren. Für Habermas ist damit nicht nur das Verfahren des

¹⁷⁰ Faktisch reichen die Probleme weiter. Die einfache Rekonstruktion entpuppt sich als Idealfall: Das Ansprechen und das Gehörtwerden sind prekärer, als Habermas sich das eingestehen möchte (vgl. Liebsch, Taureck 2021, 39).

Gesprächs, sondern auch die akzeptablen Grundlagen, nämlich Argumente und Gründe, vernünftig.

Was für Habermas im Grunde alltägliche Praxis jeder faktischen Verständigung ist,¹⁷¹ entwickelt sich zum voraussetzungsreichen Komplex idealisierter Annahmen. Habermas denkt, dass er diese Idealvorstellungen (Selbstreflexion, Vernünftigkeit, Selbstlosigkeit, Offenheit, Zweckfreiheit usw.) voraussetzen darf, weil wir im Sprechen ohnehin nicht anders können: Wir wollen uns ja dem anderen gegenüber verständlich machen und uns mit ihm einigen. Sprechakte sind außerdem sehr häufig auf die Zukunft bezogen; da es diese nicht gibt, gehen wir ohnehin immer mit idealen Annahmen über bevorstehende Ereignisse um. Das Hauptproblem allerdings liegt nicht in dieser, sicher von den meisten geteilten Auffassung über zukünftige Situationen, sondern in den damit verbundenen Normierungstatbeständen. Die vielen Beispiele von Gesprächssituationen der Kritiker, die belegen, dass die Idealbedingungen, wie sie von Habermas angenommen werden, aufgrund seiner Sprechaktanalyse nicht angenommen werden können, sind nicht das Problem. Diese laufen auf die Behauptung hinaus, dass es Situationen gibt, in denen wir uns nicht verstehen oder meinen, auf Verständnis nicht setzen zu müssen, weil ich meinen Anspruch z. B. ebenso mit Gewalt durchsetzen kann. Habermas wird nicht bestreiten, dass es Rahmenbedingungen geben kann, welche den Konsens verhindern. Die Grundfrage liegt darin, ob die in jeder Interaktion zwischen Menschen enthaltenen Normen tatsächlich so analysiert werden können, wie Habermas das unternimmt. Denn darin liegt der Schwerpunkt der Idealisierungen bei ihm.

Habermas versucht ja, die Idealisierungen als mögliche Faktizität im Prozess der Kommunikation zu verankern. Es ist nicht zu bestreiten, dass Menschen, die in der Lage sind, das Ideal aufzubringen, also ihre Interessen und Überzeugungen klar und mit rhetorischem Geschick zu formulieren, die Ansprüche auf die sozial akzeptierten zu beschränken, Missverständnisse und Fehler zu erkennen, nicht-strategisch vorzugehen und den unbedingten Willen sowie die Kreativität zur Verständigung und Vermittlung aufzubringen, den anderen in seinen berechtigten Ansprüchen vorbehaltlos anzuerkennen, Schnittmengen zu erkennen, Kompromisse einzugehen usw., tatsächlich ein Interesse daran haben, dass Gesprächssituationen den idealen Bedingungen von Habermas Genüge tun. Allerdings müssten diese zudem davon ausgehen, dass sich die anderen gleichermaßen verhalten. So richtig realistisch erscheint das alles nicht; die einfache, alltägliche Situation ist letztlich ziemlich überfordernd.

¹⁷¹ »Angeblich können wir gar nicht anders, als diese normativen Ideen beim Gebrauch der Sprache vorauszusetzen« (Iser, Strecker 2010, 73). Unabhängig davon ist Habermas im Prinzip recht zu geben, wenn er annimmt, dass wir von einer fortgesetzten Transzendierung von Sprache, Verständigung, Handlungskordinierung und Vergesellschaftung ausgehen müssen; Probleme bei der Überführung verursachen nach Habermas die gesellschaftlichen »Pathologien« (vgl. *ThkH2* 488, vgl. Gimmler 1998, 178).

Habermas fordert die Einlösung der Idealisierungen, die in den Geltungsansprüchen liegen, aber nicht nur für gelingende Kommunikationen zwischen zwei Menschen ein, sondern in jedem sozialen Kontext. Schließlich beruhen die Rechtsetzungen, die Demokratie, der Frieden und das gesamte Zusammenleben auf diesen gelingenden Kommunikationsrealisierungen. Dieser Umstand ist Habermas freilich bewusst. Um sein Konzept zu heilen, verschiebt er es gewissermaßen in die Zukunft. Für die momentane Situation dagegen muss er einen anderen Weg wählen. Da die Kommunikation so selten gelingt, weil die Diskursregeln derart anspruchsvoll sind, muss Habermas Außenhalte zur Stabilisierung eines gewissen regelkonformen Verhaltens annehmen. Solche kennt er mehrere: einmal die zweckrational organisierten Medien von Wirtschaft und Bürokratie, dann die Lebenswelt, in der neben gemeinsamen Vorstellungen auch übliche Verhaltensweisen kulturell geprägter Art vorhanden sind, weiter öffentliche Einrichtungen und Vereinigungen, freilich die Medien und zuletzt das Recht. Da die Lebenswelt weitgehend unhinterfragt bleibt und von der Eigendynamik des Kapitals und der Verwaltung zunehmend vereinnahmt wird, wird dem Recht die Hauptbürde aufgelastet, einerseits die Lebenswelt mit Vorstellungen von Grundrechten und Autonomie des Einzelnen zu stützen, andererseits Wirtschaft und Verwaltung im Zaum zu halten.

Deswegen und vor allem wegen seiner Eigenständigkeit nimmt das Recht bei Habermas spätestens seit *Faktizität und Geltung* eine Sonderrolle insbesondere bei der Grundlegung und Stabilisierung der Demokratie ein. Dem ist zwar nicht zu widersprechen, es fragt sich allerdings, ob die Formulierung und zuletzt der Begriff, welche Habermas für das Recht gefunden hat, ausreichen, um diese Funktion zu leisten. Seine Zwischenstellung erlaubt Habermas gewissermaßen nicht, es als eine eigenständige Institution anzusehen.¹⁷² Habermas hat zwar in *Faktizität und Geltung* einen positiven Begriff von der Institutionalisierung gewonnen, als Institution ist das Recht bei ihm allerdings wenig konturiert. Inhaltlich möchte er dafür ohnehin keine Vorgaben machen, weil das, was legitimes Recht sein kann, ausschließlich aus dem Diskurs hervorgeht. Insofern spricht er häufiger statt vom Recht – das ist es nur in seiner bereits beschlossenen, gültigen, damit positiven Erscheinung – von der »Rechtsform«.

Bei der Diskussion um die Institutionen haben wir gesehen, wie sich Institutionen aus ihrer Funktion heraus intern optimieren. Sie weisen darin eine spezifische Form der Organisation auf, die durch die Personen, die innerhalb der Institution tätig sind, aufrechterhalten und verbessert wird, auch wenn personelle Konflikte die Funktionsabläufe durchaus stören können. Das Recht in einen solchen Kontext einzufügen, wäre Habermas allerdings zu technisch. Er würde gerade die Gefahr sehen, dass sich das Recht vollständig von der Lebenswelt emanzipieren

¹⁷² Dabei ist der Institutionenbegriff bei Habermas generell eher schwach strukturiert, explizit liegt bei ihm keine Institutionentheorie vor (vgl. Gimmler 1998, 145 f.), diese erscheint eher »implizit« (ebd., 201, 221) oder »untergründig« (ebd., 204).

könnte, um diese wiederum zu bedrohen. Generell können wir materielle, personelle und formale Institutionen unterscheiden. Materielle bestehen z. B. in der Infrastruktur, in den Ressourcen des Staats usw.; personelle Institutionen sind Behörden, das Parlament oder die Regierung; formale Institutionen bestehen im primitivsten Fall aus bloßen Verabredungen, eine der komplexesten Erscheinungen formaler Institutionen dagegen finden wir im Recht.

Nun weist das Recht allerdings keineswegs eine bloß zweckrational strukturierte Organisationsform auf. Die Rechtsform nämlich besteht in Gleichheit, Allgemeinheit, Einheitlichkeit und Eindeutigkeit, ohne dass es zu abstrakt wird, um nicht mehr auf den Einzelfall bezogen zu werden. Gewiss spielen Praktikabilität und nicht zuletzt die Prozessordnungen eine entscheidende Rolle. Was das Recht also zur Institution macht, lehnt Habermas eher ab. Dabei weisen die Organisationsformen des Rechts gerade die Eigenschaften auf, die Habermas dem Diskurs zuschreibt, auch wenn der dynamisch, das Recht aber fix ist. Die Fixierung gilt allerdings weder für die Rechtsentwicklung noch für die Rechtspraxis; beide sind gerade dynamisch – auch wenn die mit der Rechtsentwicklung häufig einhergehende Regelungsdichte zur Überregulierung führen mag. Während die Funktion des Rechts bei Habermas überladen wirkt, unterschätzt er andererseits dessen Leistungsfähigkeit – die sich nicht zuletzt an der Rechtspraxis zeigt, für die Habermas der Sinn zu fehlen scheint.¹⁷³

Üblicherweise ist das Recht ebenso ein sinnfälliges Beispiel für Normensysteme. Zumeist folgt auf die möglichst präzise Begriffsbestimmung eine bloße Folge. Das erinnert mehr an Kausalgesetze als an soziale Normen. Dennoch werden Rechtsgesetze klarerweise nicht als physikalische Ursache-Wirkungs-Beziehungen verstanden, sondern als Handlungsanweisungen. Manche gesetzlichen Normen setzen einfach weitere Normsetzungen in Gang, wie z. B. der Gesetzesvorbehalt: Die Regel im Grundgesetz bestimmt, dass exekutives Handeln ausschließlich im Rahmen allgemeiner Bestimmungen, eben Gesetzen oder Verordnungen (die selbst wieder eine gesetzliche Grundlage brauchen, um erlassen zu werden), erfolgen darf. Im Rechtsstaat muss sich alles und jeder nach Gesetzen richten, mit einer einzigen, eng umgrenzten Ausnahme: Zwar ist auch der parlamentarische Ablauf sehr genau festgelegt, die absolute Gesetzesbindung wird für

¹⁷³ Vgl. vor allem Horster 2006, 140–150, bes. 148. Während Weber und später auch Luhmann immer wieder die interne Systematisierung des Rechts als entscheidendes Stabilisierungsmoment dieser Institution begreifen, weist Habermas zwar gelegentlich auf diesen Umstand hin, scheint allerdings noch viel mehr zu befürchten, dass die Entwicklung des Rechts ausschließlich zweckrational institutionalisiert wird, was für die Lebenswelt keine Stabilisierung, sondern Zerstörung zur Folge hätte (vgl. *ThKH1* 348, *FuG* 147; vgl. auch Gimmler 1998, 123, 210 f.). Dabei ist das Recht nach Weber gerade systematisch völlig anders strukturiert als die Wirtschaft (vgl. *WuG* 412); zudem verdankt sich die Rationalisierung (Systematisierung, Generalisierung und Kasuistik; vgl. *WuG* 395–397) des Rechts nach Weber gerade auch dem fachkompetenten Einfluss (vgl. *WuG* 504).

das Parlament allerdings dahingehend aufgehoben, dass es neue machen kann – wohlgermerkt die »Legislative«, nicht der Parlamentarier. Wie wir sehen, gehen aus bloßen Sachverhaltsbeschreibungen Verhaltensregeln hervor, sofern der ideal beschriebene Sachverhalt gegeben ist und als solcher (in der Regel von dem dafür gesetzlich bestimmten Richter) festgestellt wurde.

Was stört Habermas daran, dem Recht einen sehr viel funktionaleren, institutionellen Charakter zuzuschreiben?¹⁷⁴ Wahrscheinlich erscheint ihm das zu technisch, zu formal-rational, zu wenig kommunikativ und zu wenig personenbezogen.¹⁷⁵ Derweil trifft die Rationalität des Rechts vor allem die Verfahren,¹⁷⁶ denn inhaltlich gibt es keine gerechten Rechtsurteile, sondern im besten Fall richtige. Als Verfahren kommt für Habermas offenbar ausschließlich der Diskurs in den Blick. Immer wieder betont er, dass die Rechtsgenese aus Legitimitätsgründen aus dem Verfahren der Beteiligung aller Betroffenen zustande kommt. Gerstenberg rekonstruiert die Position von Habermas folgendermaßen:

»Das demokratische Verfahren der Rechtsgenese begründet eine Vermutung auf die rationale Akzeptabilität der Ergebnisse dann, wenn dieser Prozess den Bedingungen inklusiver und diskursiver Willensbildung genügt. Die Rolle von Recht besteht demzufolge darin, die Voraussetzungen und normativen Bedingungen des Verfahrens der demokratischen Rechtsgenese reflexiv zu institutionalisieren.«¹⁷⁷

¹⁷⁴ »Die Frage des Funktionsbezugs scheint dagegen bei Habermas ganz außen vor zu bleiben« (Fuhse 2009, 168). Im Gegensatz zu Geld (Wirtschaft) und Macht (Politik) ist das Recht für Habermas ein System und lebensweltübergreifendes und miteinander vermittelndes Medium. Dabei bleiben viele Fragen offen: »Jedenfalls bleibe die Verknüpfung von Recht, Politik und Verwaltung in einem gemeinsamen, in Zentrum und Peripherie differenzierten System unterkomplex (wie übrigens auch bei Talcott Parsons). Verschiedene Strukturen und Prozesse werden miteinander vermengt, ohne dass deren Eigenlogik oder Konstitutionsbedingungen einer eingehenden systemtheoretischen Analyse unterworfen würden« (Fuhse 2009, 178 f.)

¹⁷⁵ Habermas weist eine deutliche Tendenz dazu auf, Institutionen als verfestigte Verfahrensabläufe zu interpretieren; der kommunikative Prozess, auf den es ihm so zentral ankommt, scheint dadurch zwangsläufig eingeschränkt zu werden (vgl. auch Gimmler 1998, 65, 148–151). Der Titel von Gimmlers Arbeit, *Institution und Individuum*, passt gewiss auf eine Rekonstruktion bei Weber, Habermas dagegen kommt erst im Lauf der Jahre zu einer positiven Einschätzung von Institutionen, ohne seine vorherigen Aversionen gegen solche, soll man sagen, Emanzipationsverhinderungseinrichtungen ganz loswerden zu können; von Individuum spricht Habermas vielfach, allerdings ist ebenso zu konstatieren, dass sein Begriff dafür blass bleiben muss; irgendwie scheint er damit bewusstseinsphilosophische Assoziationen zu verbinden, von denen er sich sonst gerne absetzt.

¹⁷⁶ Dieser Punkt ist Habermas mindestens bewusst. Mit Bezug auf die Aufklärung und die Abkehr von der marxischen Geschichtsteologie bei Habermas schreiben Iser und Strecker: »Der Fortschritt äußert sich in der Verwissenschaftlichung des Wissens, der Universalisierung und Prozeduralisierung von Recht und Moral sowie der zunehmenden Individualisierung der Subjekte« (Iser, Strecker 2010, 97).

¹⁷⁷ Gerstenberg in Schaal 2009, 275.

Dem liegt eine eigenartige Vorstellung zugrunde: Alle betroffenen Staatsbürgerinnen und Staatsbürger formulieren ihre Interessen und speisen sie über die Öffentlichkeit, die sozialen Vereinigungen und Interessengruppen sowie zuletzt die parlamentarischen Repräsentanten in den Diskurs ein; dort wird abgewogen und verallgemeinert, bis ein allen gerecht werdender Kompromiss ausgearbeitet ist; dieser wird in normative Regeln, eben ein Gesetz, umformuliert, beschlossen und erlassen; im Konfliktfall entscheidet ein Gericht im Sinne des Interessenausgleichs exakt in der Weise, wie es im Meinungsbildungsprozess zum Interessenausgleich angelegt war.

Die Rechtspraxis selbst ist demgegenüber schon viel pragmatischer, der beschriebene Ablauf kann so selbst im Idealfall nicht zu einem Gesetz führen. Meinungen und Interessen, und ebenso wenig ihr Ausgleich, lassen sich nicht einfach in Recht transformieren. Wenn wir uns vorstellen, dass jemand ein bestimmtes, eben sein Interesse formuliert, das dann durch die ganzen Diskursgremien gefiltert und verallgemeinert wird, um ihm schließlich in Form eines Gesetzes präsentiert zu werden, müssen wir annehmen, dass er sein Interesse nicht mehr wiedererkennen würde. Dennoch muss er diesem zustimmen. Oder wäre das eine Zumutung?

Die innere Struktur des bereits bestehenden Rechts ist schon eine ganz andere. Die Meinungsbildung müsste schon anhand einer etablierten Kenntnis des Rechtssystems und der tatsächlichen Rechtsform¹⁷⁸ geordnet werden. Weil damit bereits Parlamentsabgeordnete im Normalfall überfordert sind, werden Gesetze in der Regel in Ministerien vom entsprechend geschultem Personal geschrieben. Die inhaltliche Ausrichtung erfolgt dabei nach den politischen Ansichten der jeweils regierenden Partei, sofern nicht von vornherein Lobby-Verbände mitschreiben – angeblich, weil diese die beste Expertise für die Anforderungen eines Gesetzes haben. Den Prozess kann man ganz zu Recht kritisieren; dieser lässt sich allerdings nicht durch das von Habermas vorgeschlagene Prozedere ersetzen.

Tatsächlich weitgehend deliberative Verfahren finden innerhalb von Strafkammern und Gerichtssenaten statt. Diese können ebenso zu Rechtsfortbildungen bzw. sogar zur Rechtsgenese führen – ohne dabei einen Bezug zu einer deliberativen Öffentlichkeit von Rechtsadressaten aufzuweisen, die entsprechend auch nicht als Autoren dieses Rechts angesehen werden können, wodurch nach Habermas die Legitimität, wenn nicht gar vollständig untergraben, so mindestens erheblich beschädigt wäre. So ist z. B. das Arbeitsrecht in Deutschland außer durch ein paar Paragraphen im BGB und einigen Spezialgesetzen wie dem Arbeitszeitgesetz oder den Regeln zum Arbeitsschutz fast ausschließlich durch Urteile des

¹⁷⁸ Wenn Habermas den Begriff der Rechtsform verwendet, meint er meist irgendetwas zwischen Gesetzesvorbehalt und »zwangsbewehrt« (Gerstenberg in Schaal 2009, 276). Das liegt an seiner Ausrichtung der Analyse seines Rechtsbegriffs auf die Begründung von Legitimität staatlichen Handelns. Dabei vergisst er die spezifische Struktur juristischer Systematik.

Bundesarbeitsgerichts geregelt. Die Beratungsverfahren in Strafkammern und Bundesgerichtssenaten zielen im Wesentlichen auf allgemeine Einstimmung der Beteiligten, die alle ein hohes Maß an juristischer Sachkenntnis aufweisen; für die beisitzenden Laienrichter wird das in Strafsachen freilich aufbereitet durch den Vorsitzenden und zwei weitere Berufsrichter – so sollen juristische Rationalität und Alltagsrationalität zusammenwirken. Da ein Urteil erfolgen muss, auch wenn Uneinigkeit besteht, ist ein Dezisionsverfahren vorgesehen; ein Konsens ist also nicht in jedem Fall zwingend, wohl aber in der Regel vorgesehen und gewollt.

Was allerdings berechtigt bleibt, ist die ideale Forderung, dass »jeder dem Gesetz zustimmen könnte« – freilich unter der Voraussetzung, dass er beurteilen kann, was in dem Gesetz steht: Ein Gesetz hat erstens der spezifisch juristischen Systematik zu genügen, weil nur dadurch Gleichheit, Allgemeinheit, Einheitlichkeit und Eindeutigkeit erreicht werden können. Zweitens muss der Zweck des Gesetzes richtig erfasst und die Geeignetheit der Bestimmungen beurteilt werden, die Funktion zu erfüllen. Der Zweck muss drittens im Hinblick auf den Regelungsbereich interpretiert werden, um die Frage zu beantworten, ob die Maßnahme hilfreich ist, die Rechtslage der von der Regel Betroffenen im Hinblick auf deren Freiheit und Emanzipation insgesamt zu verbessern – wobei »insgesamt« einer Art utilitaristisch verstandener Gesamtsumme entspricht –, denn einzelne Benachteiligungen werden sich nicht in jedem Fall vermeiden lassen, müssen aber dennoch in ein Verhältnis gesetzt werden. Um die Wirklichkeit und Legitimität eines Gesetzes zu beurteilen, braucht es eine enorme Sachkenntnis und nicht nur eine Meinung darüber oder ein Interesse daran, wie meine eigene Lage möglichst optimiert werden kann. Erst dann können wir von Rationalität sprechen, die Habermas zwar anzielt, allein allerdings aus dem Verfahren hervorgehen lassen möchte.

Leider besteht ein empirisch unhintergebarer Sachverhalt darin, dass größere Gruppen ohne mediale Vermittlung nicht miteinander, also direkt, kommunizieren können. Mediale Vermittlung bedeutet zwangsweise eine faktische Vereinfachung, eine Orientierung am ökonomisch Vorteilhaften und eine Diskussion über Einzelprobleme, welche die Gesamtperspektive nicht mehr einzuholen vermag.¹⁷⁹ Allein die Einhaltung von Diskursregeln stellt einen derart hohen Anspruch dar, dass ausschließlich rational Privilegierte mitreden können, die wiederum sehr wahrscheinlich eher aus privilegierten sozialen Schichten kommen. Um alle Aspekte eines Themas deliberativ einzuholen, muss dagegen eine möglichst große Heterogenität vorausgesetzt werden, da sich sonst politische Ausrichtungen nur

¹⁷⁹ »Das betrifft vor allem die Sphäre der Öffentlichkeit, die sich durch Fragmentierung, Ökonomisierung und Trivialisierung einer dreifachen Verwüstungsgefahr gegenübergestellt sieht« (Schaal, Heidenreich in Schaal 2009, 37; vgl. auch ebd., 36). Schaal und Heidenreich bringen vielfältige empirische Beispiele und Studien dafür, dass deliberative Prozesse nicht zielführend verlaufen, obwohl die beiden Autoren dem Ansatz von Habermas äußerst positiv gegenüberstehen.

verstärken und nicht miteinander vermittelt werden können.¹⁸⁰ Eine Auswahl der Intelligenten führt nicht nur zum Elitismus, sondern verstärkt in faktischen Deliberationsprozessen Einseitigkeiten. Gerade die von Habermas angestrebte Rationalität von Verfahren führt letztlich also zur Untergrabung emanzipatorischer Interessen des ganzen Ansatzes.

»Aber der Sinn der Konzeption deliberativer Demokratie bei Habermas erschließt sich erst mit Blick auf sein Gesamtwerk.«¹⁸¹ Wir könnten auch sagen, das Bild ist erst fertig, wenn alle Puzzleteilchen an ihrem Platz sind. Von daher erklären sich die grundsätzlichen Ausrichtungen der Interpretationen der Philosophie von Habermas. Entweder wird diese leidenschaftlich verteidigt oder rundherum abgelehnt – gewiss mit Spielraum für kleinere Konzessionen in die jeweils entgegengesetzte Richtung.¹⁸² Speziell die von Habermas fortgesetzte Theorie des Rechts¹⁸³ erzeugt hinsichtlich seines Grundproblems die Ambivalenz zwischen einerseits der Gefahr, dass das Recht Lebenswelt und Individuen überformt und damit unfrei macht, und andererseits der Hoffnung, dass durch eine radikale Demokratisierung des Rechts (»Bürger als Adressat und Autor«) die gewünschte und für Habermas notwendige Emanzipation möglich scheint.

Das Verfahren zur Rechtsgenese, wie es sich Habermas idealiter vorstellt, wurde eben beschrieben. Sollte man dieses institutionell verstetigen, entsteht die Gefahr, dass die Grundlagen des freien Austausches z.B. durch Mehrheitsmeinung untergraben und abgeschafft werden. Die Grundrechte, machen wir sie von der Meinung der Mehrheit abhängig, stehen dann ständig zur Disposition. Habermas scheint darin deswegen keine Gefahr zu erblicken, weil die Voraussetzungen des freien Meinungsaustausches an die Anerkennung des freien Verfahrens geknüpft sind: Sie können nicht abgeschafft werden, weil die Legitimationsgrundlage für das Verfahren als rationale Voraussetzung dann nicht mehr besteht. Das ist ersichtlicherweise allerdings nur ein rein theoretischer bzw. logisch-immanenter Vorbehalt – solche sind im menschlichen Miteinander nicht immer vollständig zu garantieren. Und so scheint es manchmal vernünftiger zu sein, wenn wir uns den allgemeinen Diskurs sparen und die Ansichten rein rational konstruieren – da ohnehin nur rationale Gründe zulässig sind, dürfte das Ergebnis das Gleiche sein. Das geht mit Habermas natürlich nicht.

¹⁸⁰ Vgl. Schaal, Heidenreich in Schaal 2009, 34 f.

¹⁸¹ Strecker in Schaal 2009, 67; zu Habermas' Konzept der deliberativen Demokratie vgl. *DnMD* 283–289.

¹⁸² Interessant dahingehend eine Gegenüberstellung der beiden Aufsätze aus Schaal 2009 von Höffe, Pinzani 2009 und Strecker 2009: So sind nach Strecker gewiss einige Ausrichtungen bei Habermas problematisch, während Höffe, Pinzani bei Habermas immerhin einige Unhaltbarkeiten der älteren kritischen Theorie überwunden sehen, die Rettung der politischen Philosophie gegen Habermas aber allein bei Kant und Höffe verorten.

¹⁸³ Vgl. hierzu Strecker in Schaal 2009, 75–78.

Während vom Recht als Institution eher Abhängigkeiten zu erwarten sind, scheint sich für Habermas diese Tendenz durch die Formalisierung und die Funktionalisierung des Rechts, dessen institutionelle Eigendynamik, eher noch zu verstärken. Für ihn hat sich die Rechtsgenese aus Legitimationsgründen an die Bedürfnisse und Fähigkeiten der Bürgerinnen und Bürger anzupassen, deren Anlehnung ans Recht erscheint ihm dagegen als Unterwerfung. Dabei sind die Garantien von Allgemeinheit, Gleichheit, Einheitlichkeit und Einheit und damit einer Rationalität, die sich letztlich am Gemeinwohl, formal gewissermaßen dem Schnittpunkt der Einzelinteressen, orientiert, wohl eher nirgendwo eher als vom Recht zu erwarten.¹⁸⁴ Die Fähigkeit, das Gemeinsame in dieser Richtung zu organisieren, wird in einer Demokratie wahrscheinlich auf Dauer eingefordert werden müssen.

¹⁸⁴ Die Kritik am Formalismus des Rechts findet sich meistens als Kritik am Berufsstand der Juristen, von dem innerhalb der Demokratie immer mehr abhängig zu sein scheint, wobei sich diese Abhängigkeit freilich auf die Abhängigkeit der Nicht-Juristen überträgt. Die Erforderlichkeit der Juristerei basiert letztlich nicht auf Ermächtigungs-, sondern auf Sachgründen, und so sollte die Macht durch das Recht wirken und nicht von den Rechtskundigen oder Rechtsberechtigten abhängen.