

Werner Goldschmidt, in: H.J. Sandkühler (Hrsg.),  
Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2, Hamburg 1999.

**Politik** – 1. *Zum Begriff.* Die Weite und die Vielfalt des semantischen Raumes, den der Begriff der Politik (P.) umfaßt, erschweren eine Definition<sup>1</sup> des Wesens der P.<sup>2</sup> Wer gegenüber einer eher metaphysischen Bestimmung des Politischen skeptisch ist, bleibt auf die Vielfalt der Phänomene, die als «politisch» bezeichnet werden und/oder wurden, zurückverwiesen, auf die Tatsache, daß P. ein radikal *historisches* Phänomen ist, das sich nur in dieser Dimension – und also auch stets nur fragmentarisch – zeigt. Das Wort «P.» entstammt der klassisch antiken Kultur Griechenlands. Dort war es die zusammenfassende Bezeichnung für alles (Handeln, Institutionen, Prozesse) was sich auf die ↑*Polis* bezog, d.h. auf die gemeinsame Praxis der Bürger (*polites*) in den griech. Stadtstaaten. Im Sprachgebrauch der Gegenwart wird das Wort «P.» hingegen vor allem mit Kategorien wie «Macht» und «Herrschaft» sowie den Strategien ihres Erwerbs oder ihrer Erhaltung insbes. im staatlichen oder zwischenstaatlichen (internationalen), mehr und mehr aber auch im nicht-staatlichen Bereich gebraucht, so daß die Bedeutung des Wortes «P.» sich der Bedeutung von «Strategie», einem berechnenden, zielgerichteten Verhalten, annähert. Dieser Bedeutungswandel hat eine jahrhundertlange Geschichte, die spätestens mit dem Beginn der Neuzeit einsetzt.<sup>3</sup> Aus der vom P.begriff erfaßten sachlichen Vielfalt hat Sternberger drei Bedeutungskomplexe herausgearbeitet: «Politik als das Staatliche, Öffentliche, Gemeinsame, als bürgerliche Verfassung, als geordneter Zustand; Politik als subjektives Kalkül, als kluge Ausübung von Führung und Herrschaft, als schlaue Planung der Mittel zum vorteilhaften Zweck des Handelns; Politik als Vorgang der gesellschaftlichen Veränderung und als diejenige Art Tätigkeit, welche diesen Vorgang auflöst, fördert und antreibt.»<sup>4</sup> In der politischen Wirklichkeit wie in der Theorie der P. sind diese hier analytisch getrennten Momente vielfach miteinander verschlungen, und dennoch ist i.d.R. jeweils eines dieser Momente vorherrschend. Sternberger hat der institutionellen, der strategischen und der intentionalen Bedeutung des Politischen je ein klassisches Werk der politischen Philosophie resp. Wissenschaft zugeordnet (Aristoteles' *Politik*; Machiavellis *Fürst*, Augustinus' *Gottesstaat*). Mit etwa dem gleichen Recht – wenn auch mit vergleichbarer Begrenztheit und Fragwürdigkeit – könnte man ihnen die historischen Epochen der politischen Theorie zuordnen – der Antike und dem Mittelalter die Frage nach der «guten Ordnung», der Renaissance und der Neuzeit die strategische Frage nach der souveränen Macht, der Moderne die Auffassung von P. als Gesellschaftsveränderung.

### 1. *Politik in der Antike – Von der Polis zum römischen Weltreich*

Die These «die Griechen» hätten die P. – ebenso wie etwa auch die ↑Demokratie – «entdeckt»<sup>5</sup>, ist gewiß eine Übertreibung. In beiden Fällen ist es allerdings von Bedeutung, daß die antiken Griechen diesen Phänomenen Namen gegeben haben und sich also deren Besonderheit bewußt geworden sind. Politische ↑Praxis hat es gegeben, seit es politische Gemeinschaften (↑Staat) gibt; sie war aber in ihren historischen Anfängen noch eng mit anderen Praxisformen der menschlichen Kultur und Lebensweise, vor allem mit der gemeinschaftlichen «Ökonomie» und der «Religion» verknüpft. P. als besondere gemeinschaftliche Praxis der Bürgerschaft hat das alltägliche wie das theoretische Bewußtsein der Mitglieder der *Polis* ebenso geprägt wie die gesamte Kultur. Die demokratische Praxis und die Schlüsselbegriffe der antiken Demokratie und P.<sup>6</sup> haben den aristokratischen Mythos von der Überlegenheit des Adels und vom göttlichen Ursprung seiner Herrschaft verdrängt; sie sind zu selbstverständlichen Bestandteilen des gesellschaftlichen Bewußtseins, der Sprache und der spezifischen Rationalität des griech. Denkens geworden.<sup>7</sup>

#### 1.1 *Begründung der politischen Philosophie/ Wissenschaft in der Krise der Polis (Platon und Aristoteles)*

Eine umfassende Reflexion des Politischen beginnt allerdings erst mit der Krise der *Polis*-Demokratie. In den sozialen und politischen Klauseinsetzungen Athens des 5. und 4. Jh. v.u.Z. gewann die Frage der ↑Staatsform, d.h. vor allem, wer als Mitglied der *Polis* zu gelten habe, und wer dort mit welchen Gründen und Mitteln herrschen solle, Reiche oder Arme, bzw. einer, wenige, viele oder gar alle, eine entscheidende Bedeutung. Mit Platon und Aristoteles treten in dieser Entwicklungsphase der *Polis* zwei der bedeutendsten Philosophen der Antike zugleich als Theoretiker der P. und – wenn auch in unterschiedlichem Maße – als Kritiker der Demokratie auf.

In seinem politischen Hauptwerk *Der Staat (Politeia)* untersucht Platon das Problem des *gerechten Staates*. Ausgangspunkt seiner dialogisch vorgetragenen Überlegungen ist die Idee einer vollkommenen *Polis*-Gemeinschaft und das sie konstituierende Prinzip der Arbeitsteilung. «Es entsteht also, [...] eine Stadt (*polis*), wie ich glaube, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern vieler bedarf.»<sup>8</sup> Daraus konstruiert er das Modell einer «harmonischen Ordnung», in der «Jeder das Seinige verrichtet», indem er diejenigen Aufgaben übernimmt, «wozu seine Natur sich am geschicktesten eignet.» Keinesfalls dürfe der Einzelne sich einmischen in Angelegenheiten, für die er nicht befähigt sei.

Platons wichtigstes Argument gegen die *Polis*-Demokratie war die bei den gesellschaftlichen Oberschichten Athens seit langem verbreitete Behauptung, das Volk sei zur Führung der *Polis*-Geschäfte ungeeignet. Aufgabe der P. ist nach Platon die gerechte Führung der *Polis*. Sie erfordere die Erkenntnis des ↑Guten, eine spezifische Weisheit, Besonnenheit und ↑Tugend, die keineswegs allen Menschen gleichermaßen zur Verfügung stehe. P. sei somit vernünftigerweise eine Angelegenheit derjenigen, die dazu am besten geeignet seien, der ‹Weisen›, und ‹Tugendhaften›, d.h. der ‹Philosophen›.<sup>9</sup> Natürliche Ungleichheit der Menschen und das organisierende Prinzip der Arbeitsteilung sind somit die Prämissen von Platons Ideal des ‹Philosophen-Königtums›. Platon schlägt damit eines der großen Themen der späteren Politische Wissenschaft an, und er entwickelt eines der Hauptargumente aller gesellschaftlichen Eliten gegen die Herrschaft des Volkes, als einer Herrschaft der ‹ungebildeten Massen› in der Demokratie. In Platons Idealstaat ist die Erziehung und Bildung der Jugend neben der P. eine der Hauptaufgaben der ‹Philosophen› und der ‹Wächter›; diese Erziehung wird aber ausdrücklich auf die Kinder der herrschenden Oberschicht beschränkt, um sie für ihre Aufgaben als künftige Lenker oder ‹Wächter› des Staates vorzubereiten.

Aristoteles' politische Theorie kann – wie seine Philosophie überhaupt – in vieler Hinsicht als Kritik an Platon verstanden werden. In einer Grundfrage ist er sich mit seinem Lehrer aber einig: Alle Untersuchung der P. erfolgt in *normativ-praktischer Absicht*; politische Philosophie und Wissenschaft befaßt sich mit der Frage nach der *besten politischen Ordnung*. Gegenstand der P. ist nach Aristoteles zunächst das Zusammenleben der Menschen in der *Polis*, als einer neben Ehe, Familie, Haushalt, Dorf usw. besonderen Form der menschlichen Gemeinschaft. Die *Polis* ist die höchste Form dieser Gemeinschaften weil sie aus diesen ursprünglicheren Formen als deren Endziel hervorgegangen ist und sie allesamt umfaßt. Erst in der *Polis* kann der eigentliche Zweck aller Vergemeinschaftung, die ‹Selbstgenügsamkeit› (‹*autarkeia*›), verwirklicht werden. Nur in ihr vermag schließlich auch der Mensch, als ein von Natur zur staatlichen Gemeinschaft strebendes Wesen (‹*zoon politikon*›) sich selbst zu verwirklichen. Anders als Platon läßt Aristoteles die untergeordneten Formen der Gemeinschaft, insbes. Familie, Haushalt usw. in ihrer relativen Selbständigkeit und Eigenart bestehen. *Das Prinzip der Polis ist nicht die Einheit, sondern die gegliederte Vielheit*, erklärt er in seiner Kritik an der platonischen Gütergemeinschaft.<sup>10</sup> Wenngleich Familie und Haushalt historische Voraussetzung und zugleich Bestandteile der *Polis* sind, und deren Untersuchung daher auch mit jenen ihren Ausgangspunkt zu nehmen

habe, dürfe doch die Hausverwaltung (*oikonomia*) nicht mit der P. verwechselt werden, ebensowenig wie die Beziehungen der Menschen in Familie und Haushalt mit denen in der *Polis*. Jeder vollständige Haushalt (*oikos*) bestehe aus Freien und Sklaven, ihre Beziehungen zueinander seien notwendigerweise Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse. Die *Polis* hingegen bestehe aus *Freien*, die demnach auch prinzipiell als *Gleiche* gelten müßten. Die Herrschaft im Hause sei daher sowohl inhaltlich als auch der Form nach von der Regierung in der *Polis* zu unterscheiden. Während die Herrschaft über Sklaven ihrem Wesen nach unbeschränkt sei (*despoteia*), sei die Regierung über Freie (*arche*) notwendig begrenzt und nur in Form von Gesetzen zulässig.<sup>11</sup>

Das gegenüber Platon grundlegend neue, Philosophie und Wissenschaft verbindende Moment der aristotelischen *Politik* ist die Verknüpfung der ethisch-politischen Fragestellung nach der ‹guten Ordnung› des ↑Staates mit den konkreten, empirisch-‹soziologischen› Voraussetzungen der jeweiligen *Polis*-Gesellschaft. Daher kommt Aristoteles bei seiner Untersuchung der Verfassungen und Gesetze auch nicht zu der *einen* besten Staatsform, sondern gleich zu mehreren, die er schließlich zu einer Typologie erweitert. Je nachdem die oberste Regierungsgewalt (Souveränität) in den Händen eines einzelnen, von wenigen oder des ganzen Volkes liegt, gibt es folgende Verfassungsformen: ‹Königtum›, ‹Aristokratie›, und ‹Politie›; sie sind alle drei, je nach den konkreten Umständen, ‹gute› Staatsformen, weil in ihnen das ‹Gemeinwohl›, die ‹Glückseligkeit aller› oder die ‹Autarkie› als oberster Zweck herrscht. Jede dieser drei zunächst bloß nach einem quantitativen Kriterium unterschiedenen Formen kann ‹entarten›, das Königtum zur ‹Tyrannis›, die Aristokratie zur ‹Oligarchie› und die Politie zur ‹Demokratie›. Dies ist stets dann der Fall, wenn der Zweck des Staates nicht mehr das Gemeinwohl, sondern der besondere Nutzen der jeweils Herrschenden (eines Einzelnen, der ‹Reichen› oder der ‹Armen›) ist. Erwähnt sei, daß Aristoteles verschiedentlich die Tyrannis oder auch die beiden anderen ‹schlechten› Staatsformen, weil eigentlich ohne Verfassung und also eher Despotien, aus dieser Typologie ausschließt. Aristoteles unterscheidet zwar nicht systematisch, aber doch an vielen Stellen eindeutig zwischen ‹Herrschaft› und ‹Regierung›; letztere ist eine Beziehung zwischen Freien und Gleichen oder doch zumindest ‹Ähnlichen› (‹*homoiōi*›); insofern entspricht die Unterscheidung der ‹guten› und der ‹schlechten› Staatsformen etwa dem Unterschied von ‹Regierungsformen› und ‹Herrschaftsformen›; dabei ist für Aristoteles' Wertung meistens die Frage der Existenz oder Nichtexistenz einer gesetzlichen Ordnung entscheidend.

## 1.2 Hellenismus und römisches Reich (Polybios, Cicero, Augustinus)

Mit dem Untergang der *Polis* als Staatstyp (Stadtstaat) und der Entstehung der großen Territorialstaaten oder Weltreiche (Makedonien, hellenistische Staaten, Rom) geht die gesamte *Polis*-Kultur und damit auch die klassische Phase der P. als Wissenschaft zu Ende. «Nach Aristoteles ist uns aus der griech. Antike keine zusammenhängende Abhandlung zur P. mehr überliefert. Zenons und Diogenes' Bücher unter dem Titel *Politeia* sind verloren, ebenso Dikaiarchs politische Schriften. Obwohl die hellenistische Philosophie nur bruchstückhaft überliefert ist, scheint klar zu sein: Die Problematik von *Polis* und Bürger-Leben war im wesentlichen durchgespielt, und eine umfassende politische Theorie der monarchisch regierten Reiche ist nicht gelungen, vielleicht auch nicht versucht worden.»<sup>12</sup> Dennoch erschien das Dasein in den neuen Großstaaten keineswegs problemlos, und der Verlust der Orientierung an den Normen und Werten der *Polis* wird in der hellenistischen Philosophie (Stoa, Epikureer, Skeptiker) durchaus als moralisch-ethische Krise des auf sich selbst zurückgeworfenen Individuums reflektiert. Daneben gibt es immerhin Ansätze zu einer Staats- bzw. Gesellschaftstheorie, insbes. in der älteren Stoa (Zenon) und auch bei Epikur.<sup>13</sup>

Die röm. Republik hat eine gewisse Belebung des politischen Denkens hervorgebracht. Von Bedeutung ist der Historiker Polybios, der in seiner «Weltgeschichte» (*Historien*) den Aufstieg Roms zum Weltreich zur Aufhaltung des Zerfalls der hellenistischen Kultur als historisch notwendig zu legitimieren suchte. Theoriegeschichtlich wirksam wurde Polybios mit seiner These von der gesetzmäßigen *Zyklizität der Staatsformen*, die bei ihm mit dem Auf- und Abstieg eines Staates und einer Kultur verbunden ist. Als beste Verfassung, mit den meisten Chancen, den staatszerstörerischen Folgen der *Zyklizität* zu entgehen, sieht er eine *Mischverfassung* aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie an, wie er sie im republikanischen Rom vorzufinden glaubte.<sup>14</sup> Die erste staats-theoretische Schrift in lateinischer Sprache ist Ciceros *Über den Staat* (*De re publica*). Auch Cicero geht es darum, die Mischverfassung der Republik als die dem röm. Imperium angemessenste Staatsform darzustellen. «Ausgeglichenheit», «Sicherheit» und «Eintracht der Stände» als besondere Leistung der Mischverfassung, – darin besteht eine theoriehistorische Traditionslinie von Aristoteles, über Polybios und Cicero bis zu Montesquieu.

Die röm. Kaiserzeit bot nicht viel Gelegenheit zu politischer Theoriereflexion; nicht einmal eine Theorie der Monarchie wurde entwickelt, weil der Übergang von der Republik zum Prinzipat bewußt als bloße Modifikation der republikanischen Staatsform verschleiert worden war. Eine gewisse Berücksichtigung politischer Fragestellungen

findet sich in der frühen Kaiserzeit allenfalls bei dem Historiker Livius und im Rahmen von Untersuchungen zur Ethik bei Seneca.

Historisch am Ende des röm. Reiches steht mit Augustinus der erste christliche Autor, der sich den Problemen der P. und des Staates ausführlich widmet. Mit seinem Werk *Vom Gottesstaat* (*De Civitate Dei*) versuchte er «das christliche Denken aus der Verbindung mit dem politischen Rom [zu] lös[en] und damit jeder Art von politischer oder Ziviltheologie den Boden (zu entziehen). Er will zeigen, das die *civitas dei* als Gemeinschaft der von Gott Erwählten auf irdische Reiche nicht angewiesen ist.»<sup>15</sup> Augustinus unterscheidet zwei Gemeinwesen, den «irdischen Staat» (*civitas terrena*) und den «Gottesstaat» (*civitas dei*). Beide «Reiche» existieren nebeneinander, und die Menschen können beiden zugleich angehören. Das «Heil» für die Seelen ist dem «Gottesstaat» vorbehalten. Zur Sicherung ihres physischen Lebens sind die Menschen aber auf den «irdischen Staat» angewiesen. Daher war das politisch-praktische Resultat der augustinischen «Zweireichenlehre», trotz ihres anti-politischen<sup>16</sup> Grundzugs, die Anerkennung der faktischen Autorität des «irdischen» Staates wie der bestehenden «irdischen» Herrschaftsverhältnisse, selbst noch der Sklaverei, der Herrschaft des Mannes über die Frau usw.<sup>17</sup> Hiermit war die politisch-theologische Voraussetzung geschaffen für die Fortwirkung des Christentums als Institution «Kirche» neben den «weltlichen Mächten» und als Herrschaftslehre des aufkommenden Feudalsystems.

## 2. Staat und Kirche im Mittelalter (Thomas v. Aquin, Marsilius v. Padua)

Das Verhältnis von Kirche und Staat, von Papsttum und Kaisertum, war das große Thema der mittelalterlichen P. Das Karolingerreich hatte eine gewisse Symbiose beider Institutionen zustande gebracht, die später das sog. Hochmittelalter, die «Blütezeit des Lehnswesens», vom 11. bis zum 13. Jh. ermöglichte. Kaisertum und Papsttum bildeten eine – wengleich widersprüchliche – Einheit, die in dem christlich-mittelalterlichen Reichsbegriff zum Ausdruck kommt, mit dem allerdings nur mühsam und vorübergehend der Dualismus der augustinischen Zwei-Reichen-Lehre verdeckt werden konnte.

Mit dem «Investiturestreit» (2. Hälfte des 11. Jh.) und vergleichbaren Vorgängen in Frankreich und England kam es dann zu den großen Auseinandersetzungen um die Hegemonie zwischen Kaisertum, Königtum und Papsttum. Spätestens im 13. Jh. schien das Papsttum endgültig den Sieg davongetragen zu haben. Die politische Macht des Kaisertums war nach dem Tode Friedrichs II. (1250) gebrochen, die westeuropäischen Königtümer waren, zwar aufstrebend, noch nicht auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung begriffen und mit inneren Autoritätsstreitigkeiten beschäftigt, so

daß die Kirche ihren hierokratischen Anspruch auf universelle Oberhoheit nunmehr unübersehbar anzumelden gedachte. «Innozenz IV. verkündet, daß der Papst eine *generalis legatio* besitze, die sich auf alle menschlichen Unternehmungen erstreckt und ihm erlaube, Befehle zu erteilen, wann immer er wolle. Er hat im besonderen das Recht, zu binden, und zwar nicht nur alle Dinge, sondern auch alle Menschen, den Kaiser inbegriffen. Durch seine Auslegung des Bibelverses *super gentes et regna* unterstreicht er, daß der Papst nicht nur über den Nationen, sondern auch über den Königreichen und Königen steht». Wenig später wurde gar die Lehre von der Trennung und Gegenüberstellung zweier Gewalten – der geistigen und der weltlichen – als manichäische Häresie verdammt.<sup>18</sup>

Freilich waren die spezifischen Mittel des Papsttums nicht primär «materieller» (oder gar militärischer), sondern vorwiegend «geistiger» Natur. Die scholastische Theologie erreichte mit Albertus Magnus und seinem Schüler Thomas von Aquin in diesem Zeitraum ihren unbestrittenen Höhepunkt, und dies vor allem deshalb, weil die Scholastiker begonnen hatten, sich in der Auseinandersetzung mit inner-christlichen Häresien wie auch mit ihren islamischen Widersachern, etwa in Spanien, der klassischen Philosophie, insbes. des Aristoteles, zu bedienen. Die «Taufe des Aristoteles» durch Thomas von Aquin hatte auch für das politische Denken des Hoch- und Spätmittelalters erhebliche Folgen. Nicht nur die antiken Quellen waren mit allerhöchster Autorität wieder zugänglich geworden, sondern nunmehr stand ein umfangreiches, bisher weitgehend unbekanntes intellektuelles Arsenal an empirischer und historischer Erfahrung sowie an theoretischen Kategorien zur Verfügung, mit denen die gesellschaftliche Wirklichkeit erforscht und gedeutet werden konnte. Thomas hatte in seinen Aristoteles-Kommentaren wie in seinem theologischen System der Ethik, Ökonomik und P. einen relativ selbständigen Platz eingeräumt, so daß sich hieran überhaupt erst einmal selbständige theoretische Bemühungen anschließen konnten. Auf dieser Basis wurde die in der Antike schon angelegte Theorie des Naturrechts wiederbelebt und systematisch entwickelt; ebenso die «Fürstenspiegel», die von Thomas u.a. als kirchliches Disziplinierungsinstrument gegenüber den weltlichen Herren konzipiert waren. Die scholastische Instrumentalisierung der Vernunft hat allerdings im Zusammenhang mit der Krise des Feudalsystems und den neu aufstrebenden bürgerlichen Schichten in den Städten eine ungeahnte Subversivkraft des Vernünftigen offenbart, die sich schließlich gegen ihre irrationalistische Zweckentfremdung, deren höchster Ausdruck die Inquisition des Papsttums darstellte. Gegen die Inquisition des Papsttums richtete Marsilius von Padua seine flammende Kampfschrift *Der Verteidiger des Friedens* (*Defensor pacis*).

Sie enthält die Proklamation der politischen und geistigen Unabhängigkeit der italienischen Stadtrepubliken und anderer Staaten und sie ist damit – obwohl Kaiser Ludwig dem Bayern gewidmet – gegen die alte Reichsidee überhaupt gerichtet. Marsilius sieht, wie später auch Hobbes, in den politischen Machtansprüchen der Kirche die Hauptursache allen Unfriedens in der Welt. Mit der Überordnung des Staates über die Kirche gilt er als der «erste Theoretiker des laizistischen Staates».<sup>19</sup>

### 3. Politik in der Neuzeit: Der Nationalstaat

#### 3.1 Staatsgründung, Souveränität und Gewaltmonopol (Machiavelli, Bodin, Hobbes)

Die politische Theorie der Neuzeit ist nicht weniger ein Kind der Krise als die antik-klassische P.-theorie. Die Krise der oberitalienischen Stadtrepubliken im 15., die französischen Konfessionskriege des 16., wie die englische Revolution des 17. Jh. kennzeichnen in ihrem jeweiligen historisch-geographischen Rahmen frühe Etappen des Übergangs vom Feudalsystem zum modernen Staatstyp, dem *Nationalstaat*. Seine (Be-)Gründung ist der Hauptgegenstand der P. und der politischen Theorie des 15. bis 17. Jh. in Europa.

Machiavelli gilt allgemein als Begründer der modernen politischen Wissenschaft. Dabei werden im italienischen Text seiner Schrift *Il Principe* (*Der Fürst*) die Wörter «politica» oder «politico» nicht ein einziges Mal verwendet. Er spreche vielmehr bewußt von «arte dello stato», also von «Staatskunst», was etwas anderes sei als P., nämlich «die Technik der Gewinnung und Behauptung von Herrschaft» (Sternberger). Sternberger erkennt allerdings, daß es Machiavelli nicht um Herrschaft als Selbstzweck, sondern um die Gründung eines Staates, ja eines neuen Staatstyps zu tun ist, die in der bisherigen Geschichte niemals ohne List und Gewalt sich vollzogen hat, und daß daher die Reflexion dieser Phänomene notwendiger Bestandteil des politischen Denkens in solchen Phasen des politischen Formwechsels sein mußte.

Machiavelli hat seinen Interpreten zahlreiche Rätsel aufgegeben; als eines der größten Rätsel aber ist den meisten erschienen, daß der Autor des *Fürsten* nahezu gleichzeitig unter dem Titel *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (dt. *Discorsi: Gedanken über die Politik und Staatsführung*) ein inhaltlich scheinbar gegensätzliches Werk verfaßt hat. Dieser «Gegensatz» wird jedoch relativiert wenn man sich nicht so sehr auf das bisweilen brutale und zynische Moment in Machiavellis Ratschlägen an den Fürsten konzentriert, sondern sich sein eigentliches Ziel vor Augen hält: die Gründung eines italienischen «Nationalstaates». In diesem Ziel stimmen der Schluß des *Fürsten* mit dem Beginn der *Discorsi* völlig überein.<sup>20</sup>

Die Gründung eines neuen Staates kann sich nicht im Rahmen einer bestehenden Ordnung vollziehen. Von daher ist sie vom Standpunkt des alten Staates stets ein Verbrechen. Machiavelli war durch eigene Erfahrung als ‹Außenpolitiker› der Republik Florenz und die Lektüre klassischer Texte zu der Überzeugung gelangt, ‹daß der, welcher einem Staatswesen Verfassung und Gesetze gibt, davon ausgehen muß, daß alle Menschen schlecht sind und daß sie stets ihren bösen Neigungen folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben›.<sup>21</sup> Aus alledem ergab sich für Machiavelli die Zweitrangigkeit moralischer Bedenken gegenüber den einzelnen Handlungen eines Staatsgründers; entscheidend sei vielmehr der Erfolg. In den *Discorsi* knüpft Machiavelli aber klare Bedingungen an die Legitimität des Erfolgs eines Staatsgründers. Nur wer nicht eigensüchtige Herrschaftsinteressen verfolge, sondern dem ‹Allgemeinwohl›, dem ‹gemeinsamen Vaterland› diene, wer die Gewalt also nicht mißbrauche, um zu zerstören, sondern gebrauche, um ‹aufzubauen›, dem werde man auch die unmoralische Tat entschuldigen.<sup>22</sup> Die These, daß der Zweck die Mittel heilige, war zu allen Zeiten problematisch; sie mag unter den historischen Bedingungen Italiens im frühen 16. Jh. nicht ganz ohne Recht gewesen sein; spätestens nach den Erfahrungen des 20. Jh. muß sie als endgültig diskreditiert angesehen werden.

In einer historisch und politisch anderen Situation befand sich nur wenige Jahrzehnte später der Franzose Jean Bodin, der mit seiner Theorie der *Souveränität* als der klassische Theoretiker des absoluten Staates gelten kann. Bodins Theorie reflektiert die Erfahrung, daß mit der Herausbildung eines einheitlichen Territorialstaates noch keineswegs alle partikularistischen Reste und Ansprüche des zu Ende gehenden Feudalismus beseitigt waren. Die ‹Religionskriege› um die Mitte des 16. Jh. in Frankreich stellten eine große Gefahr für die Existenz nicht nur des Absolutismus, sondern auch des *Einheitsstaates* dar. Zu seiner Verteidigung sind in dieser Epoche eine Gruppe von Intellektuellen (Juristen) angetreten, die sich alsbald den Schimpfnamen ‹*Les Politiques*› zuzogen. Sie sprachen sich für das Prinzip der *Toleranz* und der religiösen Neutralität des Staates aus; damit sind sie zu den ersten Propagandisten der *Trennung von Kirche und Staat* geworden. Jahrzehnte vor Hobbes haben sie aus einer vergleichbaren Lage – gegen die *Monarchomachen* (Bekämpfer des legitimen Königtums) jeglicher Provenienz – die Forderung nach einem starken Staat (Monarchie) aus der Notwendigkeit der Überwindung des Bürgerkriegs und dem Bedürfnis nach innerem Frieden und Sicherheit abgeleitet.

In seinem umfangreichen Hauptwerk *Sechs Bücher über den Staat* (*Les Six livres de la République*) hat Bodin, der theoretische Kopf der ‹*Politiques*›, diese Forderungen mit dem gelehr-

ten Rückgriff auf die antike wie mittelalterliche (christlich-scholastische) Literatur zu begründen versucht. In mancher Hinsicht scheint er damit bisweilen hinter Machiavelli zurückzufallen. Bodins spezifische Modernität zeigt sich aber nicht nur in der expliziten Begründung des Souveränitätsbegriffes, sondern in dessen Verknüpfung mit der staatlichen Funktion des Schutzes des bürgerlichen Eigentums, womit er zum Vorläufer so ausgesprochen modern-bürgerlicher Staatsdenker wie Hobbes und Locke wird. Einerseits erscheint der Staat als Rechtsordnung (Rechtsstaat), wodurch er sich allererst von einer ‹Räuberbande› (Augustinus) unterscheidet. Andererseits stehe aber die souveräne Gewalt des ‹Fürsten› als höchste Gewalt auf Erden nicht nur über den Lehnsherren und Ständen, sondern notwendigerweise auch über dem Gesetz, das sich ja erst aus ihr herleiten ließe. Der souveräne ‹Fürst› kann daher Gesetze jederzeit suspendieren, ändern usw. Ist die Souveränität in diesem weltlichen Sinne ‹absolut›, so unterliegt sie nach Bodin doch dem ‹Gesetz Gottes und der Natur›. Der wohlgeordnete, an der ↑Gerechtigkeit orientierte Staat, um den es ihm geht, hat die Pflicht, diese höheren Gesetze, zu denen auch das Eigentumsrecht gehöre, zu achten. ‹Ist folglich der souveräne Fürst nicht befugt, die Grenzen der Naturgesetze und des Gesetzes Gottes, dessen Ebenbild er ist zu überschreiten, so hat er auch nicht die Befugnis, fremdes ↑Eigentum ohne vernünftigen rechtfertigenden Grund zu entziehen.›<sup>23</sup> Absolute Souveränität des ‹Fürsten›, d.i. des Staates, und privates Eigentumsrecht schließen sich bei Bodin daher nicht nur nicht aus, sondern bilden einen unmittelbaren Zusammenhang.

Mehr noch als für Bodin ist für Thomas Hobbes der *Bürgerkrieg* das große, wenn nicht das einzige Thema der politischen Philosophie. Sein vorrangiges Interesse galt der Frage, wie der Bürgerkrieg zu vermeiden sei. Seine Antwort ist ebenso einfach wie problematisch: Nur der Staat vermag den Bürgerkrieg zu verhindern. Damit der Staat dies aber auch tatsächlich leisten kann, muß er stärker sein als jeder seiner ↑Bürger. Der Preis, den die Bürger für den inneren Frieden zu zahlen haben, ist ihre politische Machtlosigkeit gegenüber dem Staat. Hobbes' Furcht vor dem Bürgerkrieg ist so stark, daß er empfiehlt, lieber die schlimmste Tyrannei hinzunehmen, als Widerstand gegen den Staat zu leisten. Schon mit seiner Fragestellung stellt Hobbes die gesamte bisherige politische Philosophie gewissermaßen auf den Kopf: Nicht das Glück der Menschen, nicht der ‹gute›, ‹gerechte› usw. Staat ist ihr vornehmster Gegenstand, sondern das Verhindern des größten aller Übel, des Bürgerkriegs. Nicht weniger ‹revolutionär› als die Fragestellung sind Methode und Inhalt von Hobbes' Argumentation. Hobbes versuchte seiner ‹*more geometrico*›

entwickelten Argumentation dadurch zwingenden Charakter zu verleihen, daß er seiner Auffassung nach «unbezweifelbare Prämissen» voraussetzte (gewissermaßen als «Axiome» der politischen Wissenschaft, die er gleichwohl in systematisch vorhergehenden Arbeiten *Vom Körper, Vom Menschen* sorgfältig zu begründen suchte). Dazu zählte vor allem seine Auffassung von der Natur des Menschen und dem daraus hervorgehenden gesellschaftlichen Naturzustand. Hobbes faßt die menschlichen Individuen als egoistische, sich nur nach ihrem eigenen Vorteil richtende Wesen auf, deren natürliches Verhältnis zueinander sich als «Krieg aller gegen alle» darstellt.<sup>24</sup> Dieser Krieg komme vor allem deshalb nicht zum Stillstand, weil die Menschen nach Hobbes ihrer Natur nach sowohl in körperlicher als auch in geistiger Hinsicht gleich sind, und somit keiner endgültig als Sieger feststeht. «In einer solchen Lage ist für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schifffahrt, [...], keine bequemen Gebäude, [...], keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht, was das Schlimmste von allem ist, beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz.»<sup>25</sup>

Allein um dieser Lage zu entrinnen sind die Menschen bereit, auf ihr «natürliches Recht auf alles» (↑Naturrecht) zu verzichten und mit anderen Verträge einzugehen, in denen sie sich wechselseitig Rechte und Pflichten übertragen und ihr Leben und Eigentum garantieren. Im «reinen Naturzustand» bleiben aber solche Verträge stets ungesichert. Es bedarf also einer den Vertragspartnern übergeordneten Gewalt, die das Recht und die Macht besitzt, beide Partner zur Einhaltung des Vertrages zu zwingen und damit für eine Friedensordnung zu sorgen, in der allein sich eine prosperierende ↑bürgerliche Gesellschaft entfalten könne – eine solche, allen übergeordnete Gewalt ist der Staat.<sup>26</sup>

Wie aber soll der Staat als übergeordnete Macht konstituiert werden? Jeder Versuch, ihn aufgrund eines Vertrages zwischen dem Volk und einem Herrscher als konstituiert zu denken, führt nach Hobbes unvermeidlich zu einem *regressus in infinitum*, bedarf doch auch dieser Vertrag wieder einer «übergeordneten Macht», um wirksam zu sein, usf. Logisch einwandfrei kann das Konstitutionsproblem des Staates nach Hobbes einzig durch die Form eines «Begünstigungsvertrages» (Fetscher) gelöst werden. «Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen [...], liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen

Willen reduzieren können. [...] Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam, als hätte jeder zu jedem gesagt: Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, daß du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst. Ist dies geschehen so nennt man diese zu einer Person vereinte Menge Staat».<sup>27</sup> Die durch diesen Vertrag aller mit allen begünstigte Person oder Versammlung wird somit zum Souverän, alle anderen aber zu dessen Untertanen.

Der Souverän entscheidet über die Gesetze («Befehle»), wie über die Rechtsprechung, über Frieden und Krieg mit anderen Völkern, wie über die Höhe und Verausgabung der Steuern; und selbst über die «Meinungen und Lehren», die dem Volk gelehrt, die Bücher, die veröffentlicht werden sollen (Zensur); «denn die Handlungen der Menschen entspringen ihren Meinungen, und eine gute Lenkung der menschlichen Handlungen, die Frieden und Eintracht unter ihnen bewirken soll, besteht in einer guten Lenkung ihrer Meinungen.»<sup>28</sup> All diese Rechte des Souveräns ergeben sich aus dem «Begünstigungsvertrag», mit dem der Staat gegründet worden ist. Wenn der Staatszweck erreicht werden soll, ist jeder einzelne verpflichtet, alle Handlungen und Befehle des Souveräns als eine eigenen anzusehen; jeder Widerstand ist in sich widersprüchlich und muß als Unrecht begriffen und entsprechend behandelt werden. Die Souveränität findet ihre Grenzen allerdings notwendig in dem Zweck, zu dem der Staat gegründet wurde. Erweist der Souverän sich nicht in der Lage, den Frieden zu sichern, und d.h. vor allem das Leben der Untertanen zu schützen, ist niemand zum Gehorsam verpflichtet.<sup>29</sup>

### 3.2 Gewaltenteilung oder Politik als Klassenkompromiß (Locke, Montesquieu)

John Locke hat man als den Theoretiker der «glorreichen» Revolution von 1689 bezeichnet.<sup>30</sup> Wie diese «Revolution» in ihrem Kern nichts anderes war als die endlich gefundene Kompromißformel zur Beilegung des Konflikts zwischen den beiden, gegen Ende des Jh. sozial weitgehend angenäherten Hauptkontrahenten des englischen «Bürgerkriegs», so Lockes Konzeption der auf der Basis einer Philosophie des bürgerlichen Eigentums formulierte Kompromiß zwischen Monarchie und Parlamentarismus.

Lockes politisches Hauptwerk *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (*Two Treatises of Government*) erschien 1689; es war lange zuvor im holländischen Exil konzipiert und geschrieben worden. Beide *Abhandlungen* sind von historisch ganz unterschiedlicher Bedeutung. Die erste ist als Kampfschrift gegen Robert Filmer gerichtet, einen Apologeten des Stuartschen Absolutismus;

sie ist wegen ihrer ausschließlich zeitgeschichtlichen Bezüge heute kaum noch von Belang. Die zweite Abhandlung hingegen, ist trotz ihrer ‹tagespolitischen› Hauptaufgabe, der Legitimation der ‹glorious revolution›, eine der Hauptquellen der politischen Theorie des ↑ Liberalismus geworden. Jedenfalls ist sie das erste Werk in der Geschichte der politischen Theorie, in dem der Schutz des privaten Eigentums ausdrücklich als der eigentliche Staatszweck bezeichnet wird. «Das große und hauptsächliche Ziel, weshalb Menschen sich zu einem Staatswesen zusammenschließen und sich unter eine Regierung stellen, ist [...] die Erhaltung ihres Eigentums.»<sup>31</sup> Diesem «großen Ziel» sei nicht nur die staatliche Ordnung im allgemeinen, sondern auch die Gesetzgebung im besonderen und die konkrete P. im einzelnen unterzuordnen. Vor allem aber dürfe die Staatsgewalt niemals, weder als Legislative noch als Exekutive, das Eigentum des ‹Volkes› antasten. Ein solcher Vorgang, bei Hobbes als Möglichkeit im Einzelfall nicht ausgeschlossen, ist nach Locke in jedem Falle illegitim und rechtfertigt den Widerstand, weil er dem eigentlichen Staatszweck entgegenstehe. Das hier mit einem ausdrücklichen Widerstandsrecht ausgestattete ‹Volk› ist damit freilich beschränkt auf die Klasse(n) der Eigentümer, es umfaßt keineswegs die besitzlose Masse der Land- und Manufakturarbeiter, die schon zu Lockes Lebzeiten weit mehr als die Hälfte der englischen Bevölkerung ausmachten.

Ein Staat kommt zustande, wenn eine «Anzahl von Menschen darin eingewilligt hat, eine einzige Gemeinschaft oder eine Regierung zu bilden», wodurch sie «einen einzigen Körper» erzeugt hat, «in dem die Mehrheit das Recht hat, zu handeln und die übrigen mitzuverpflichten.»<sup>32</sup> Anders als bei Hobbes hat die Staatsgründung bei Locke nicht den Charakter eines ‹Begünstigungsvertrages›, sondern eher den einer ‹Treuhanderschaft›.<sup>33</sup> Damit bleibt die Souveränität letztlich beim ‹Volk›, d.h. den ‹Eigentümern›, das jedoch als ‹einziger Körper› nur handeln kann, wenn das Mehrheitsprinzip gilt. Das Mehrheitsprinzip ist nach Locke freilich mit den verschiedensten Staatsformen (Monarchie, Oligarchie, Demokratie oder auch Mischformen) zu vereinbaren, entscheidend ist hierbei nur, daß die Mehrheit sich für eine dieser Formen entschieden hat. Die einmal gewählte Staatsform wird dann aber – wenigstens unter normalen Bedingungen, d.h. außerhalb des Widerstandsfalls – als ‹geheilig und unabänderlich› beibehalten.

Die Staatsformen unterscheiden sich nach Locke durch die spezifische Organisation der Staatsgewalt<sup>34</sup>, die in sich funktionell gegliedert ist, in gesetzgebende, vollziehende, föderative (nach Außen, über Frieden und Krieg, Bündnisse usw. entscheidende) Gewalt; daneben besteht noch die ‹Prärogative›, eine Art Notverordnungsrecht der Exekutive, das diese jedoch ausschließlich

zum ‹Wohl der Gesellschaft› einsetzen darf. Entscheidend für die Staatsform ist die Organisation der Legislative, als der höchsten Staatsgewalt. Die Notwendigkeit der Gewaltenteilung oder einer ‹ausbalancierten Regierungsgewalt› ergibt sich nach Locke aus den Schwächen der menschlichen Natur, es wäre eine ‹zu große Versuchung, wenn dieselben Personen, die die Macht haben, Gesetze zu geben, auch noch die Macht in die Hände bekämen, diese Gesetze zu vollstrecken›<sup>35</sup>. In ‹wohlgeordneten Staaten› – wozu Locke vor allem die ‹gemäßigten Monarchien› zählt<sup>36</sup> – ist daher die gesetzgebende von der vollziehenden Gewalt getrennt. Lockes Schriften zählten im 18. Jh. zu den meistgelesenen und wohl auch historisch einflußreichsten Werken der philosophischen und politischen Literatur.

Als der theoretisch einflußreichste Propagandist des englischen Regierungsmodells nach Locke gilt Charles-Louis de Montesquieu. Sein Ruhm ‹gründet sich auf einen ebenso wichtigen wie schmalen Ausschnitt› aus seinem Hauptwerk *Vom Geist der Gesetze (De l'Esprit des Lois)*, ‹auf die Würdigung der englischen Verfassung im sechsten Kapitel des elften Buches, in dem die Gewaltenteilung dargelegt und zur Forderung erhoben wird. [...] Über der fast ausschließlichen Zentrierung des Interesses auf dieses Kapitel ist das Gesamtwerk in einem Grade vernachlässigt worden, daß man ohne große Übertreibung feststellen kann: der Esprit des Lois gehört zu den zwar bekanntesten, aber am wenigsten gelesenen Büchern der Weltliteratur.»<sup>37</sup>

Theoriegeschichtlich und politisch-praktisch wirksam wurde Montesquieu eben vor allem mit seiner Interpretation der zeitgenössischen englischen Verfassung als eines Systems der Gewaltenteilung – auch wenn ausgerechnet diese Deutung – oder was man dafür hielt – von den meisten Kennern der Materie als sachlich falsch angesehen wird. Tatsächlich unterscheidet Montesquieu ‹in jedem Staat [also nicht nur in England] [...] drei Arten von Gewalt›, gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt. Die Freiheit, ja ‹alles wäre verloren, wenn derselbe Mensch oder die gleiche Körperschaft der Großen, des Adels oder des Volkes diese drei Gewalten ausüben würde: die Macht, Gesetze zu geben, die öffentlichen Beschlüsse zu vollstrecken und die Verbrechen oder die Streitsachen der einzelnen zu richten.»<sup>38</sup> Montesquieu wendet sich also gegen die Vereinigung oder Zentralisierung der Staatsgewalt, die er für ein Merkmal des Despotismus hält. Andererseits kann aber von einer strikten Trennung der Gewalten bei ihm nicht gesprochen werden. Schon die Rede von den drei Gewalten ist in gewisser Hinsicht problematisch, weil die richterliche für Montesquieu eigentlich keine ‹Gewalt› sein sollte; sie sei als Gewalt ‹in gewisser Weise gar nicht vorhanden›, da die Urteilsprüche ‹niemals etwas an-

deres sind als eine genaue Formulierung des Gesetzes [...] Es bleiben also nur zwei übrig».<sup>39</sup> Auch die beiden «echten» Gewalten sind bei ihm auf vielfältige Weise ineinander verflochten. Der Exekutive wird ein Vetorecht gegenüber der Legislative eingeräumt, die Legislative kann die Exekutive kontrollieren, indem sie «Rechenschaft über ihre Verwaltung» abzulegen verlangt usw. Es handelt sich hier keineswegs um ein logisch konstruiertes Modell, sondern um die Deskription, oder besser vielleicht: um die Präskription eines Systems, das Montesquieu aus der historischen Erfahrung destillierte und für besonders geeignet hielt, die ↑Freiheit in einem großen Flächenstaat zu wahren. Allerdings ist Montesquieus Freiheitsbegriff nicht mit dem politischen Ideal des Bürgertums zu verwechseln, wie es später in der Französischen Revolution proklamiert worden ist. Es handelt sich vielmehr um ein «seigneurales» Verständnis von Freiheit, das von der Existenz gesellschaftlicher Ungleichheit und aristokratischen Privilegien ausgeht, und diese mit der Forderung nach «Freiheit» gegen den Zugriff des absoluten Königtums gerade zu bewahren sucht. Das gleiche gilt für Montesquieus Konzeption einer «gemäßigten Regierung», der Mischverfassung, des «Gleichgewichts» der Kräfte usw.; bei allen diesen Begriffen handelt es sich eher um politisch-«soziologische» Kategorien als um staatsphilosophische oder gar staatsrechtliche, d.h. es geht um die Ausbalancierung der politischen Macht zwischen den führenden Klassen (Hofadel, Amtadel und Bürgertum) der Gesellschaft des Ancien Régime in Frankreich.<sup>40</sup>

### 3.3 Die politische Revolution des Bürgertums (1789-1848)

«Die Französische Revolution hat den Bereich des «Politischen» ungeheuer ausgedehnt, auf breite Massen [...], für die Politik zu einer wesentlichen Dimension ihrer sozialen Praxis geworden ist». In gewisser Hinsicht ließe sich gar behaupten, die Französische Revolution habe «die Politik als objektive Realität erfunden [...], als unumgängliche Problematik, welche alle Mitglieder der nationalen Gemeinschaft anspricht, ...»<sup>41</sup> P. als «wesentliche Dimension», «objektive Realität» und vor allem als «unumgängliche Problematik» der sozialen Praxis für «breite Massen» oder gar für «alle Mitglieder der nationalen Gemeinschaft» – das ist in der Tat eine historisch neue Qualität des Politischen, die seit der Französischen Revolution ein Grundtatbestand des gesellschaftlichen Lebens, zunächst nur in einigen wenigen fortgeschrittenen Ländern, spätestens am Ende des 20. Jh. aber praktisch weltweit geworden ist. Tatsächlich spielten die Volksmassen seit jeher eine Rolle in der P.; die Kämpfe zwischen «Armen» und «Reichen» in der athenischen *Polis* oder zwischen «Plebejern» und

oder zwischen «Plebejern» und «Patriziern» in Rom sind nur prominente frühe Beispiele, deren Reihe sich beliebig verlängern ließe. Die entscheidende Frage ist, ob und inwieweit die Volksmassen sich in diesen sozial-politischen Aktivitäten ihres Charakters als Subjekt(e) der P. bewußt geworden sind. Diese Frage ist schlüssig wohl nur im Einzelfall zu beantworten und in vielen Fällen gewiß strittig. Es spricht vieles dafür, die Französische Revolution, auch im Vergleich zu vorausgegangenen historischen Ereignissen, wie etwa den frühbürgerlichen Revolutionen des 16. und auch noch der englischen Revolution des 17. Jh., trotz der Leveller- und Digger-Bewegung, als die eigentliche Geburtsstunde des politischen Bewußtseins der modernen Volksmassen zu betrachten.<sup>42</sup> Dabei war es wichtig, daß die vorrevolutionäre bürgerliche Kultur dieser Selbstbewußtwerdung der Massen durch die immanente Entwicklung ihrer eigenen anti-aristokratischen P.theorie vorgearbeitet hatte.

#### 3.3.1 Die Theorie der direkten Demokratie: Rousseau

In der großen politischen Theorie der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit spielte das eigentliche «Volk», d.h. die Masse der «freien», aber besitzlosen Unterschichten – von Sklaven, Leibeigenen u.ä. gar nicht zu reden – wenn überhaupt, dann zumeist eine passive oder gar negative Rolle. In der Regel wurden ihm als potentiell Unruhestifter und/oder wegen angeblicher moralischer bzw. intellektueller Minderwertigkeit keinerlei oder nur geringe politische ↑Rechte (Bürgerrechte) eingeräumt. Insofern machte es Epoche, wenn der Begriff des Volkes im politischen Sinne die Masse der Besitzlosen nicht mehr ausschließt und die Demokratie als Staatsform nicht mehr nur negativ besetzt wird. Dies ist erstmals ausdrücklich der Fall bei Rousseau. Allerdings war Rousseau keineswegs ein Theoretiker der besitzlosen Massen. In der Verteidigung bzw. Proklamation der sozialen Volksrechte bleibt er weit hinter den eigentlichen Vertretern dieser Volksschichten, wie etwa Müntzer, Winstanley oder später Babeuf zurück; diese gehören jedoch nicht so sehr in die Theoriegeschichte der P. als vielmehr in die des Sozialismus/Kommunismus. Obwohl Rousseau alles andere als ein praktischer Revolutionär war, hielt er konsequent fest an den zentralen Prinzipien jeder neuzeitlich-bürgerlichen Staatstheorie: ↑«Freiheit» und ↑«Gleichheit». Damit geriet er freilich über die Grenzen des klassischen bürgerlichen Staats- und P.verständnisses hinaus und wurde zum Revolutionär in der politischen Theorie.

In seinen geschichtsphilosophischen Schrift *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi*

les hommes) hatte Rousseau die Gesellschaft des Ancien Régime heftig kritisiert. Nicht in der ‹Natur des Menschen›, sondern in der Institution des ↑Eigentums glaubte er die Hauptquelle aller gesellschaftlichen Übel entdeckt zu haben. Mit der Einführung des privaten *Eigentums*, die Rousseau als einen Akt der gewaltsamen Usurpation darstellt, entwickelt sich die gesellschaftliche *Ungleichheit* der Menschen. Die Gesellschaft spaltet sich in ‹Arme› und ‹Reiche›, und es entspinnt sich zwischen ihnen ein allgemeiner ‹Kriegszustand›. Wenngleich in diesem Krieg ein jeder sein Leben riskiert, stellt er sich für die ‹Reichen› doppelt ‹unvorteilhaft› dar, denn sie haben außer ihrem Leben auch noch ihr Eigentum zu verlieren. Daher entwarfen sie den «*ausgeklügeltsten Plan, den jemals der menschliche Geist ausbrütete*»: Sie erfanden den *Staat*, indem alle Mitglieder einer Gesellschaft sich wechselseitig verpflichteten, das Leben und das Eigentum eines jeden anderen nicht anzutasten und damit in ewigem Frieden miteinander zu leben. So zerstörten sie «unwiderruflich die angeborene Freiheit, setzten für immer das Gesetz des Eigentums und der Ungleichheit fest, machten aus einer listigen Usurpation ein unaufhebbares Recht und zwangen von nun an das gesamte Menschengeschlecht für den Gewinn einiger Ehrgeiziger zur Arbeit, zur Knechtschaft und zum Elend».<sup>43</sup>

Zwischen diesem pessimistischen Ende der *Abhandlung über die Ungleichheit* und Rousseaus politischem Hauptwerk *Über den Gesellschaftsvertrag (Du contrat social)*, in dem es um die Konstituierung einer ↑Gesellschaft geht, in der «jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor»<sup>44</sup>, scheint eine unüberbrückbare Kluft zu bestehen. Tatsächlich handelt es sich bei Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* in gewissem Sinne um eine Utopie, und er ist skeptisch gegenüber der Möglichkeit ihrer Realisierung, insbes. in den damals fortgeschrittenen Gesellschaften, in denen mit der großen Ungleichheit der Vermögen gleichzeitig die gesellschaftlichen Sitten verdorben worden sind. Voraussetzung für die Gründung einer politisch freien Gesellschaft ist nämlich ein möglichst geringer Grad materieller Ungleichheit<sup>45</sup> und ein tugendhaftes Verhalten der Bürger (Patriotismus).<sup>46</sup>

Schließlich kommt es noch auf die richtige Konstruktion des Staates selbst an, wenn die Freiheit aller Bürger dauerhaft gesichert werden soll. Es gibt für Rousseau unabänderliche *Grundsätze*, ohne die der ↑*Gesellschaftsvertrag* «nichtig und wirkungslos» wäre. «Diese Bestimmungen lassen sich bei richtigem Verständnis sämtlich auf eine einzige zurückführen, nämlich die völlige Entäußerung jedes Mitgliedes mit allen seinen Rechten an das Gemeinwesen als Ganzes.» Der wesentliche Inhalt des Gesellschaftsvertrages

besteht daher in dem folgenden Wortlaut: «Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens; und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.» Durch diesen Zusammenschluß aller mit allen entsteht der Staat als eine «sittliche Gesamtkörperschaft», die aus den Individuen als ihren Gliedern besteht.<sup>47</sup>

Der im Wortlaut des Gesellschaftsvertrages als «oberste Richtschnur» bezeichnete ‹*Gemeinwille*› (*volonté générale*) ist der *Souverän* und als solcher *unveräußerlich, unübertragbar und unteilbar*. Der ‹Gemeinwille› ist nichts anderes als der Wille des Volkes, insofern er sich auf die «gemeinsamen Interessen aller», auf das «Wohl des Gemeinwesens» richtet. Er ist gewissermaßen der Wille des Volkes als eine einzige Person, als «gemeinschaftliches Ich» gedacht. Er hat daher stets das ‹*Gemeinwohl*› zum Inhalt und dieses ist zugleich das Wohl aller Einzelnen «weil es unmöglich ist, daß die Körperschaft allen ihren Gliedern schaden will ...» Vom ‹Gemeinwillen› zu unterscheiden ist der ‹Gesamtwille› (*la volonté de tous*); er ist das unverbundene Aggregat des Willens aller einzelnen, insofern er sich auf deren Sonderinteressen als ‹Privatmenschen› (‹*homme*› im Gegensatz zum ↑‹*citoyen*›, dem einzelnen, der sich an der Gemeinschaft orientiert) bezieht. Unter den von Rousseau für den Gesellschaftsvertrag vorausgesetzten Bedingungen relativer Gleichheit der Gesellschaftsglieder und allgemeiner Tugendhaftigkeit kompensieren sich jedoch die vielen privaten Interessen wechselseitig und «so bleibt als Summe der Unterschiede [aller Sonderwillen] der Gemeinwille.»<sup>48</sup>

Der wichtigste Akt des Gemeinwillens ist die *Gesetzgebung*. Sie erfolgt aufgrund der ange deuteten Prinzipien in *öffentlicher Versammlung* aller Glieder des Gemeinwesens nach gründlicher Diskussion schließlich durch Abstimmung, wobei im allgemeinen das Mehrheitsprinzip entscheidet.<sup>49</sup> Die wichtigsten Institutionen des Staates sind das Volk und die Regierung. Das Verhältnis beider zueinander ist im Prinzip einfach: das *Volk ist der Souverän* und die *Regierung* ist lediglich der vom Volk eingesetzte ‹*Geschäftsführer*›, der dafür zu sorgen hat, daß die Gesetze durchgeführt bzw. eingehalten werden. Die Regierung ist daher dem Volk unmittelbar verantwortlich und jederzeit abberufbar. Als ‹Diener› des Souveräns darf der Wille der Regierung sich niemals gegenüber dem Volk verselbständigen. Dies ist eine Gefahr, die den Staatskörper von seiner Entstehung an zu zerstören droht. Gegen diese Gefahr hilft nur die institutionelle Stärkung des Souveräns durch regelmäßige Volksversammlungen. «In einem gut geführten Staat eilt jeder zu den Versammlungen», denn sie sind das «Schutzschild der politischen Körperschaft und der Zaum der Regierung», sie

«waren zu allen Zeiten der Schrecken der Oberhäupter».<sup>50</sup>

In diesem Zusammenhang kommt Rousseau zu einer radikalen Kritik des Repräsentativsystems, die ihn über die Grenzen des bürgerlichen Demokratieverständnisses hinaustreibt. Wenn es z.B. infolge der Größe eines Landes nicht möglich sei, eine einzige allgemeine Volksversammlung einzuberufen, wählt das Volk Abgeordnete, die in seinem Auftrag die Gesetze beraten, keinesfalls aber beschließen. «Jedes Gesetz, daß das Volk nicht selbst beschlossen hat, ist nichtig; es ist überhaupt kein Gesetz.» Die Abgeordneten sind daher keine Repräsentanten des Volkes; sie dürfen niemals an seine Stelle treten. «Die Souveränität kann aus dem gleich Grund, aus dem sie nicht veräußert werden kann, auch nicht vertreten werden; sie besteht wesentlich im Gemeinwillen, und der Wille kann nicht vertreten werden.»<sup>51</sup>

Mit dem Modell einer direkten oder unmittelbaren Demokratie hat Rousseau nahezu alle Prinzipien vorformuliert, die in den nachfolgenden Volks- und Arbeiterrevolutionen mehr oder minder spontan durchzusetzen versucht worden sind. Er ist dafür auch als einer der theoretischen Begründer der «totalitären Demokratie» gescholten worden.<sup>52</sup>

### 3.3.2 Die politische Revolution: Volksdemokratie und Jakobinismus

«Ach wenn er [Rousseau] Zeuge dieser Revolution hätte sein können, deren Vorläufer er war, und die ihn zum Panthéon geführt hat! Wer könnte zweifeln, daß seine edle Seele mit Begeisterung die Sache der Gerechtigkeit und Freiheit vertreten hätte», rief Robespierre in seiner Rede zum nationalen Fest des «höchsten Wesens» kurz vor seinem Tode aus. Die Bedeutung, die Rousseau – oder auch andere hervorragende Vertreter der Aufklärung wie Montesquieu, Voltaire oder die Enzyklopädisten – für die Konstitution oder auch Legitimation der politischen Ideen einzelner «Köpfe» oder auch ganzer «Parteien» der Revolution hatten, ist unbestritten. Weniger bekannt war bisher ihr Einfluß auf das politische Bewußtsein des Volkes. «Die Popularität Jean-Jacques Rousseaus ist eine unbestreitbare Tatsache. Sie erklärt sich durch die Arbeit der «kulturellen Vermittler»: Pädagogen, Journalisten, politisch Aktiven, die überall durch Reden und Schriften die Ideen verbreitet haben, welche ihnen zur Sicherung des Gemeinwohls nützlich erschienen», heißt es in einer neueren Untersuchung daß dabei «die Philosophie des Meisters [...] einige Verfremdungen über sich (hat) ergehen lassen müssen»<sup>53</sup> leuchtet ein.

### 3.3.3 «Was ist der Dritte Stand?» oder Das Bürgertum als Nation

Daß dem Bürgertum – und nicht dem «Volk» – die Souveränität gehöre, war allerdings schon zu

Beginn der Französischen Revolution proklamiert worden. Dies schien sich im Verlaufe der Revolution – nach einem vorübergehenden «Umkippen» (Furet) der Revolution auf die Seite des Volkes – bloß zu bestätigen. Das theoretische Manifest der Souveränität des Bürgertums hatte Sieyès mit seiner Flugschrift *Was ist der Dritte Stand?* (*Qu'est ce que le Tiers Etat?*) veröffentlicht. Der eigentliche Charakter der Schrift war eine gewisse Zeit dadurch verdeckt gewesen, daß Sieyès sich einerseits mit der Kategorie des «dritten Standes» zunächst noch im System des «Ancien Régime» zu bewegen und andererseits sich mit der Berufung auf Bauern, Handwerker, Kaufleute und Intellektuelle auf das ganze arbeitende Volk zu beziehen schien. Der «dritte Stand» ist ihm identisch mit der bürgerlichen Gesellschaft und bildet damit eine vollständige *Nation*. Soweit schien Sieyès durchaus mit Rousseau übereinzustimmen, zumal er am Ende seiner Schrift vehement die absolute Souveränität (incl. des Rechts auf Verfassungsgebung, «*pouvoir constituant*») jener Nation gefordert hatte. Die entscheidende Differenz liegt freilich darin, daß Sieyès im geraden Gegensatz zu Rousseau davon überzeugt war, daß die Souveränität als der «Wille der Nation» nur durch das Prinzip der *Repräsentation* realisiert werden könne. Der Begriff der *Repräsentation*<sup>54</sup> wird nun das theoretische Einfallstor für die Identifikation des Bürgertums mit der Nation: «Alle können die Vorteile der Gesellschaft genießen, aber allein diejenigen, die zur öffentlichen Gewalt etwas beitragen, sind gleichsam die eigentlichen Aktionäre des großen gesellschaftlichen Unternehmens. Sie allein sind die wahren Aktivbürger, die wahren Glieder der Gesellschaftsverbinding.»<sup>55</sup> Obwohl diese Idee so wenig originell war wie die Formulierung selbst, bei Locke finden sich ähnliche Stellen, wurde Sieyès – der von sich einmal gesagt haben soll, «*la constitution, c'est moi*» («die Verfassung bin ich») – zu einem der einflußreichsten «Verfassungsväter» zu Beginn der Revolution (1789/1791) und an ihrem Ende (1799).

### 3.3.4 Politik und Revolution in Deutschland

Daß das deutsche Volk keine erfolgreiche politische Revolution zustande gebracht hat, ist vielfach als Grund für Deutschlands politische Misere in der ersten Hälfte des 20. Jh. angesehen worden. Tatsächlich aber liegt das Problem historisch weiter zurück, und die «deutsche Misere» ist eher die Ursache für das Scheitern der bürgerlichen Revolution im 19. Jh. als dessen Folge. Reformation und Bauernkriege in Deutschland, nicht ohne Recht als «frühbürgerliche Revolution» bezeichnet, erinnern daran, daß Deutschland zu Beginn der Neuzeit durchaus nicht das ökonomisch, politisch und kulturell rückständige Land in der Mitte Europas war, zu dem es dann in der Folge des 30jährigen Krieges bis weit ins 18. Jh. hinein werden sollte. Seit der Mitte des 18. Jh.

beginnt mit dem ‹aufgeklärten Absolutismus› eines Friedrich II. eine gewisse ‹Modernisierung› der deutschen Gesellschaft und des Staates, vor allem in Preußen. In Berlin hatte sich im Gefolge der ↑Aufklärung und nach den Erfahrungen der amerikanischen Revolution in den 1780er Jahren ein zwar zahlenmäßig schwaches, aber intellektuell und politisch durchaus nicht einflußloses rasonierendes Publikum herausgebildet. Dort gedachte man, das ‹neue Denken› auf dem Wege allmählicher, ‹von oben› verordneter Reformen auch im Staat immer weiter zu verwirklichen. Mit dem Beginn der Französischen Revolution steht diese Gruppe, und darüberhinaus praktisch die gesamte bürgerliche Intelligenz Deutschlands, an der Seite der Franzosen. Dies änderte sich freilich mit der Radikalisierung der Revolution sehr rasch. Nach der Hinrichtung Ludwigs XVI. schrumpfte die Zahl der Revolutionsanhänger merklich. Selbst die wenigen, die weiterhin, wenn nicht zu den Taten des französischen Volkes im einzelnen, so doch immerhin zu den Prinzipien der Revolution standen, wie der vorsichtige Kant und der radikale Fichte, waren davon überzeugt, daß die Ziele dieser Revolution in Deutschland auf friedlicherem Wege, mit Hilfe der ‹Weisheit der Fürsten› (d.h. vor allem auch ihrer Berater und Beamten), also ‹von oben›, zu realisieren seien, als dies bei den angeblich so ‹heftigen› Franzosen der Fall gewesen war. Unter dem Aspekt einer Begriffs- und Theoriegeschichte der P. muß der deutsche Beitrag zur Theorie der bürgerlichen Revolution gemessen und eingeordnet werden in den welthistorischen Prozeß des Übergangs zur Demokratie. In diesem konkret-politischen Sinne bleibt selbst die große Philosophie der Epoche hinter ihrer selbstdefinierten Aufgabe – nämlich ihre Zeit und deren Möglichkeiten in Gedanken zu fassen – weit zurück. Die klassischen deutschen Philosophen haben in ihren besten Momenten gerade in der P. allenfalls das gedacht, was andere ihr vorgetan haben, sie haben der politischen Wirklichkeit aber keineswegs vorgedacht – wie etwa Rousseau. Davon ausgenommen sind freilich die herausragende Rolle, die Kant für die Idee des ↑Rechts und des Rechtsstaats gespielt hat, und die Bedeutung seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* für die Idee einer internationalen Friedensordnung, die bis in die Gegenwart wirkt. Entscheidend für die politische Entwicklung Deutschlands zu Beginn des 19. Jh. waren jedoch letztlich nicht so sehr die Ideen der Staatsreformer und Philosophen als vielmehr der von dem expansiven Frankreich ausgehende objektive ‹Modernisierungsdruck›. Für Deutschland war zunächst einmal wichtig die formelle staatsrechtliche Auflösung des alten Reiches, dessen desolater Zustand schon der junge Hegel in seiner Schrift über *Die Verfassung Deutschlands* beklagt und heftig kritisiert hatte.

Daß sich Hegel mit der konstitutionellen Monarchie (Preußens) versöhnte und sie gar auf seine Weise zu begründen suchte, ist eine Tatsache, die jedoch vielfach mißverstanden worden ist. Hegels Theorie der konstitutionellen Monarchie steht, wie ihr wohl schärfster Kritiker anerkennt, alles in allem selbst mit der europäischen Wirklichkeit der 1830er/40er Jahre noch ‹al pari›<sup>56</sup>, denn Hegel war ein entschiedener Gegner der altständischen Verfassung, deren Kern das ‹monarchische Prinzip› sein sollte. Bei allen ‹Konzessionen an die Zeit›, zu denen Hegel bereit war, hätte er doch niemals die reaktionäre Fassung des monarchischen Prinzips akzeptiert, wie sie von Stahl noch 1845 gegen die Ansprüche auf Volksvertretung in Preußen vorgebracht worden ist.

Nun ist andererseits aber auch nicht zu leugnen, daß für Hegel der Staat – nicht der ‹Machtstaat› und auch nicht der empirisch existierende Staat in Preußen, sondern der nach der ‹Architektonik des Vernünftigen› konstruierte Staat der *Rechtsphilosophie* – ‹die Wirklichkeit der sittlichen Idee› ist, die alle natürliche Sittlichkeit der Familie und die auf dem System der Arbeitsteilung beruhende, spontan aber auseinanderstrebende bürgerliche Gesellschaft und deren Widersprüche überwölbt und in sich aufhebt. Aber ↑‹Sittlichkeit› ist bei Hegel niemals identisch mit ‹Macht› schlechthin, sie beruht vielmehr auf der Macht der Vernunft und der Freiheit.<sup>57</sup> Die Macht der Vernunft und der Freiheit, auf der Hegel stets insistiert, hat die Hegelsche Rechte<sup>58</sup> ebenso irritiert, wie die Hegelsche Linke inspiriert.<sup>59</sup> Diese Linke, d.h. der Liberale Gans und der Demokrat Ruge, die Junghegelianer Bauer, Marx usw., formuliert in den 1830er/40er Jahren die eigentlich bürgerlich-revolutionäre und radikal-demokratische politische Theorie des Vormärz.<sup>60</sup> Weite Verbreitung fanden im Besitz- und Bildungsbürgertum die Auffassungen des gemäßigten Liberalismus von K. v. Rotteck und R. v. Mohl oder konservativen Liberalen wie F. Chr. Dahmann u.a. Sie orientierten sich nicht an der Französischen Revolution, sondern am engl. Modell des Klassenkompromisses von 1688/89, das sie auf die dt. Verhältnisse des 19. Jh. zu übertragen gedachten. Dahmanns Hauptwerk *Die Politik* erwies sich im Verlauf der 1848er Revolution als ebenso einflußreich wie verhängnisvoll für die Sache der bürgerlichen Revolution. Dahmann galt allgemein als einer der Begründer der ‹*Vereinbarungstheorie*›, nach der die Vertreter des Volkes mit dem König gemeinsam die Verfassung zu beraten und zu beschließen haben. Dabei hatte er sich auf das Vorbild der ‹glorreichen› Revolution Englands berufen. Er hatte vergessen, daß auch dieser ‹Revolution› die wirkliche engl. Revolution von 1640-1660 vorausgegangen war, unter deren Eindruck die Oberschichten 1688/89 ‹vereinbart› hatten, sich die Macht zu teilen.

#### 4. Nation, Imperialismus und Machtpolitik (Max Weber)

Nach der Niederlage der 1848er Revolution waren der Hegelianismus philosophisch und selbst der vorsichtige Liberalismus politisch ‹tot›. ‹Realpolitik› und später ‹Machtpolitik› waren die Schlag- und Schlüsselworte der jetzt in Deutschland anbrechenden Epoche, und von allem Anfang an war der Begriff der ‹Realpolitik› mit den Kategorien ‹Macht›/‹Herrschaft›/‹Gewalt› verknüpft. L.A. von Rochaus *Grundsätze der Realpolitik* sind charakteristisch für die jähe ‹geistig-moralische Wende› im P.verständnis des deutschen Bürgertums nach 1848: ‹Die Erörterung der Frage: wer da herrschen soll, ob das Recht, die Weisheit, die Tugend, ob ein Einzelner, ob Wenige oder Viele, diese Frage gehört in den Bereich der philosophischen Spekulation; die praktische P. hat es zunächst mit der einfachen Tatsache zu tun, daß die Macht allein es ist, welche herrschen kann. Herrschen heißt, Macht üben, und Macht üben kann nur der, welcher Macht besitzt. Dieser unmittelbare Zusammenhang von Macht und Herrschaft bildet die Grundwahrheit aller P. und den Schlüssel der ganzen Geschichte.›<sup>61</sup> Von hier aus führt der Weg geradeaus zur ‹Kapitulation des Liberalismus› vor der ‹Blut- und Eisen-P.› Bismarcks, wie sie in der *Selbstkritik* H. Baumgartens, einem der Gründungsdokumente des Nationalliberalismus, zum Ausdruck kommt, und darüberhinaus schließlich zum unverblümten Kultus von Macht und Gewalt in der Geschichtsschreibung und P. eines H. v. Treitschke.

Der repräsentative Theoretiker und Propagandist der P. als Macht ist in Deutschland eine Generation später Max Weber. Zu Beginn des ‹Zeitalters des Imperialismus› (Mommsen) erklärte er unumwunden: ‹Wir müssen begreifen, daß die Einigung Deutschlands ein Jugendstreich war, den die Nation auf ihre alten Tage beging und seiner Kostspieligkeit halber besser unterlassen hätte, wenn sie der Abschluß und nicht der Ausgangspunkt einer deutschen Weltmachtpolitik sein sollte.›<sup>62</sup> P. als *Weltmachtpolitik*, hierin liegt das politisch Neue an Webers Konzeption gegenüber seinen borussisch-bornierten Vorläufern, und an dieser Grundeinstellung hat er zeitlebens festgehalten. Zumindest in seiner frühen Periode war Weber auch in der verbalen Radikalität, mit der er dieses Konzept vertrat, kaum von einem Treitschke oder Sybel zu unterscheiden. ‹Nicht Frieden und Menschenglück haben wir unseren Nachfahren mit auf den Weg zu geben, sondern den ewigen Kampf um die Erhaltung und Emporzüchtung unserer nationalen Art.› P. sei ‹kein hartes Geschäft, und wer die Verantwortung auf sich nehmen will, einzugreifen in die Speichen des Rades der politischen Entwicklung des Vaterlandes, der muß feste Nerven haben und darf nicht zu sentimental sein, um irdische P. zu treiben. Wer aber irdische P. treiben will, der

muß vor allen Dingen illusionsfrei sein und die eine fundamentale Tatsache, den unabwendbaren ewigen Kampf des Menschen mit dem Menschen auf der Erde [...] anerkennen.›<sup>63</sup>

Weber hat sich später entschieden gegen jede biologistische Deutung des gesellschaftlichen Lebens gewendet, nicht jedoch gegen die von Hobbes übernommene und imperialistisch weiterentwickelte Vorstellung des ‹Kampfes› als einem Grundzug des menschlichen Zusammenlebens, zumindest im Kapitalismus und vor allem auf dem Felde der internationalen P. Als soziale Subjekte dieses Kampfes gelten ihm nach Innen vor allem die sozialen Klassen und Schichten, die im wesentlichen durch ihre Stellung zum Eigentum und die dadurch weitgehend bedingten Erwerbchancen definiert sind, und nach Außen hin die Nationen. Weber erweist sich gerade darin als ein prononcierter Theoretiker einer imperialistischen P., daß er den inneren Kampf der Klassen zurücktreten läßt bzw. zurückdrängen möchte gegenüber dem Kampf der Nationen, ja daß er den inneren ‹Burgfrieden› als Voraussetzung für eine deutsche Weltmachtpolitik zu einer Zeit propagierte, als der 1. Weltkrieg noch in der Ferne lag.

Im Zentrum von Webers politischem Wertesystem steht eindeutig der Begriff der *Nation*; ‹war doch die ‹Nation›, die Machtstellung des eigenen nationalen Staatswesens, für ihn *letzter Wert*, dem er in rationalistischer Konsequenz alle anderen politischen Zielsetzungen unterordnete›<sup>64</sup> – auch die politische Wissenschaft. ‹Die Wissenschaft von der Volkswirtschaftspolitik ist eine *politische* Wissenschaft. Sie ist eine Dienerin der P., nicht der Tagespolitik der jeweils herrschenden Machthaber und Klassen, sondern der dauernden machtpolitischen Interessen der Nation.›<sup>65</sup> Die Nation, nicht als mystische Einheit, sondern ‹die weltliche Machtorganisation der Nation›, d.h. der Nationalstaat, ist das Subjekt der P. als Weltmachtpolitik. Den Weltmachtanspruch Deutschlands, ‹mitzusprechen bei der Entscheidung über die Zukunft der Erde›, ein Recht, daß in der historischen Wirklichkeit nur mächtigen Nationen und ‹Herrenvölkern› zukomme, hat Weber niemals aufgegeben, auch wenn ihm dies nach der militärischen Niederlage von 1918 nur noch als ein langfristig zu erreichendes Ziel erschien.

Die Bedeutung Webers für die Entwicklung der Sozialwissenschaft(en) des 20. Jh. kann schwerlich überschätzt werden. Für Deutschland kommt hinzu, daß er einen Begriff der P. formuliert und eine Theorie des politischen Prozesses entwickelt hat, die weit über den wissenschaftlichen Bereich hinaus bis in die praktische P. hinein gewirkt haben; schließlich gilt er nicht nur als Propagandist der Weltmachtrolle Deutschlands, sondern auch als einer der theoretischen Väter der Weimarer Reichsverfassung von 1919.

In einem Vortrag zum Thema *Politik als Beruf*,

den Weber im Jahre 1919 vor Münchener Studenten während der Zeit der Räterepublik gehalten hat, wird das Verhältnis von politischer Wissenschaft und praktischer P. bei Weber deutlich. Zunächst definiert er ‹P.› mit wissenschaftlicher Objektivität und scheinbar werturteilsfrei als: «Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt. [...] Wenn man von einer Frage sagt: sie sei eine ‹politische› Frage, [...], so ist damit immer gemeint: Machtverteilungs-, Machterhaltungs- oder Machtverschiebungsinteressen sind maßgebend für die Beantwortung dieser Frage, ... Wer Politik treibt, erstrebt Macht, – Macht entweder als Mittel im Dienst anderer Ziele – idealer oder egoistischer – oder Macht ‹um ihrer selbst willen›: um das Prestigegefühl, das sie gibt, zu genießen.»<sup>66</sup> Da sich Weber aber niemals als bloß kontemplativer Wissenschaftler verstanden hatte, führt er seinen Vortrag, als ‹wertender› Politiker fort. Die ‹eherne› Tendenz zur Bürokratisierung (‹Gehäuse der Hörigkeit›), die ihm als Merkmal des modernen Kapitalismus, vor allem aber des Sozialismus erschien («Sozialismus ist Verwaltung»), gefährde die ökonomische und politische Freiheit und Initiative des einzelnen. Hier habe nun die Figur des ‹Politikers› ihr eigentliches Recht. Der große (charismatische) Politiker sei infolge seines überdurchschnittlichen Ehrgeizes und seines ‹Machtinstinktes› ein natürliches Korrektiv zur bloß sachlich-instrumentellen Rationalität der Bürokratie. Seine Persönlichkeit zeichne sich aus durch ‹Leidenschaft, ‹Verantwortungsgefühl› und ‹Augenmaß›. Diese Eigenschaften aber fehlten gerade den Führern der Münchner Räterepublik ebenso wie den der deutschen und zuvor schon russischen Revolution. Sie zeichneten sich im allgemeinen durch Dilettantismus und bestenfalls durch ‹gesinnungsethisches›, nicht aber durch ‹verantwortungsethisches› Handeln aus. P. sei aber nicht ‹gesinnungsethischer› Revolutionarismus, sondern verantwortungsbewußtes «starkes langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich».<sup>67</sup> Weber hat es, wie kaum einen anderen Sozialwissenschaftler zuvor in Deutschland, in die praktische P. gedrängt; daher sind auch Zahl und Themen seiner ‹tagespolitischen Schriften› Legion. Bemerkenswert hieran ist, daß alle diese Arbeiten eingebettet sind in den Rahmen seines großen strategischen P.entwurfs; sie dürfen daher auch nicht von diesem getrennt betrachtet werden. Weber hat sich stets, in der Wissenschaft wie in der P., als bewußter Vertreter des Bürgertums begriffen. Allerdings war er gegenüber dem deutschen Bürgertum, so wie es sich in das Bismarck-Reich und noch viel mehr wie es sich im Wilhelminischen Reich eingeordnet hatte, im höchsten Maße kritisch. Er hielt die deutsche Wirtschaft, und zwar die Industriellen, Bankiers

usw. ebenso wie die Arbeiterschaft, prinzipiell für fähig, eine ökonomische Weltmachtstellung zu erobern und in der Konkurrenz mit den Weltmächten England oder den USA zu behaupten. Die entscheidende Schwäche Deutschlands in dieser Auseinandersetzung sah er im politischen System. Weber hielt die politische Organisation des Kaiserreiches für überholt und das in ihm politisch nach wie vor tonangebende Junkertum für eine historisch und ökonomisch überlebte Klasse, und in seiner ganzen hinterwäldlerischen Provinzialität für völlig ungeeignet, Weltpolitik zu treiben oder überhaupt nur zu begreifen. Aber auch das Bürgertum hatte nach Webers Ansicht durch die Unterwerfung unter Bismarck seinen politische Führungsanspruch aufgegeben und in der Folgezeit seine Führungsfähigkeit weitgehend eingebüßt.

‹Industrialismus oder Feudalismus›, das schien ihm die große sozial-politische Alternative.<sup>68</sup> Als Befürworter des ‹Industrialismus› propagiert er einen historisch weitreichenden Kurswechsel in der P. des Bürgertums gegenüber den anderen Klassen der Gesellschaft. Nicht dem Bündnis zwischen Bourgeoisie und Junkertum, sondern allein noch einem Bündnis zwischen Bürgertum und Arbeiterklasse gehöre die Zukunft. Dabei war es aber für Weber selbstverständlich, daß die Arbeiterklasse, geführt durch eine ‹sozial-politische› Elite in Gewerkschaft und Sozialdemokratie, nur als Juniorpartner dieses Bündnisses auftreten könne, und dabei von ihren sozialistischen Zielvorstellungen abrücken müsse, zugunsten einer Beteiligung an den materiellen und ideellen Resultaten der Weltmachtspolitik. Zum Zwecke dieses Bündnisses müsse das Drei-Klassen-Wahlrecht in Preußen aufgehoben und die Parlamentarisierung des Reiches vorangetrieben werden. Webers Bemühungen um die Demokratisierung (Demokratie) des Reiches und gegen die Bürokratie, seine Befürwortung der politischen Konkurrenz der Parteien und der parlamentarischen Debatte als Ausleseprozeß für das politische Führungspersonal und schließlich sein Vorschlag eines plebiszitär legitimierten (‹cäsaristischen›) Reichspräsidenten mit weitgehenden Vollmachten, wie er teilweise in die Weimarer Verfassung aufgenommen worden ist, haben aufgrund ihrer ausschließlich funktionalistischen Bedeutung für die Herausbildung einer neuen Führungselite stets noch das Ziel einer künftigen Weltpolitik Deutschlands vor Augen; sie offenbaren damit die Kontinuität der politischen Gedankenwelt Webers vor und nach dem ersten Weltkrieg.

Nach 1945 hat man lange Zeit versucht, die Diskussion um Webers theoretische und in einem gewissen Maße auch politische Verantwortung für die Entwicklung der Weimarer Republik und vor allem für den Exzeß der Machtpolitik und die Weltherrschaftspläne des deutschen Faschismus zu unterdrücken oder ihn von jeglicher Verant-

wortung hierfür freizusprechen.<sup>69</sup> W. J. Mommsen hat das Tabu mit einer ebenso materialreichen wie theoretisch anspruchsvollen Untersuchung *Max Weber und die deutsche Politik* gebrochen und im Zusammenhang mit dem Problem der von Weber propagierten «plebiszitären Führerdemokratie» auch die Frage nach Webers Verhältnis zum Nationalsozialismus aufgeworfen.<sup>70</sup>

##### 5. Die «Kritik der Politik» (Marx und der marxistische Sozialismus/Kommunismus)

Eine eigentümliche Wendung nimmt der Begriff der P. bei Marx. Der Autor, dessen Werk auf die praktische P. des 20. Jh. mehr Einfluß hatte als das eines jeden anderen, verhält sich im höchsten Maße skeptisch gegenüber dem Politischen. Sternberger spricht sogar von Marx' «kategoriale[r] Blindheit gegen das Politische», mit «furchtbare[n] weltgeschichtlichen Folgen», der totalen bolschewistischen Parteiherrschaft an Stelle des Staates. Sternberger hat gewiß Recht, wenn er bemerkt, daß Marx zwar häufig von Gesellschaft und Revolution, doch kaum je positiv von P. spricht und dennoch ist es grundfalsch, wenn er die These vertritt, Marx habe eine «apolitische Theorie der Veränderung» formuliert.<sup>71</sup>

Marx' Begriff der P. hat sich von den frühen 1840er Jahren bis zu den späten 1870er Jahren entwickelt. 1844 formuliert Marx erstmals das Programm einer – nie ausgeführten – systematischen «Kritik der Politik»<sup>72</sup>; und obwohl es bei ihm theoretisch substantielle Gründe für das Aufgeben dieses Programms gibt, hat er doch wesentliche Momente dieser frühen «Kritik» bis in die späten 1870er Jahre vertreten und konkretisiert. Das Prinzip der P. ist nach Marx der Wille (der herrschenden bzw. der revolutionären Klasse, wie er später hinzufügen wird); ihr (letztes) Mittel die Gewalt, ihre höchste Form der Kampf der gesellschaftlichen Klassen um die Macht im Staate – hierin liegen für Marx sowohl die historische Notwendigkeit als auch die Grenzen des Politischen. Der «politische Verstand» der Demokraten, der ausschließlich in der «Form der P.» denke, erblicke den Grund aller Mißstände stets im Willen (einer herrschenden Klasse) und alle Mittel zu ihrer Beseitigung in der staatlichen Gewalt. «Der politische Verstand ist eben politischer Verstand, weil er innerhalb der Schranken der Politik denkt. [...] Je einseitiger, das heißt also, je vollendeter der politische Verstand ist, um so mehr glaubt er an die Allmacht des Willens, um so blinder ist er gegen die natürlichen und geistigen Schranke des Willens, um so unfähiger ist er also, die Quelle der sozialen Gebrechen zu entdecken.»<sup>73</sup>

Klassisches Modell hierfür war ihm die Französische Revolution. Der jakobinische Konvent («das Maximum der politischen Energie, der politischen Macht und des politischen Verstandes»), und dessen demokratischer Terrorismus scheiterte –

übrigens ebenso kläglich wie später der Despotismus Napoleons oder das repräsentative englische Parlament – bei dem Versuch, den Pauperismus mit politischen Mitteln (exekutivem Terror oder parlamentarischen Gesetzen) zu beseitigen. Die Wurzel der «sozialen Übel» liege jenseits der politisch-rechtlichen Institutionen und des Willens der politischen Agenten im «Sklaventum der bürgerlichen Gesellschaft» selbst, welches das «Naturfundament» jener Institutionen und P. sei, und diesen daher prinzipiell nicht zugänglich. Der politische Wille, die politischen Ideen und die ihnen entsprechenden rechtlichen und staatlichen Institutionen, sind demnach bloße ↑Abstraktionen, «verhimmelte Bewußtseinsformen», «illusorische Verdoppelungen» usw. realer Bedürfnisse der gesellschaftlichen Klassen. Die P. «protokolliere» lediglich die aus der ökonomischen Entwicklung herauswachsenden gesellschaftlichen ↑Bedürfnisse, wie Marx es wenig später gegen Proudhon formulieren wird. Unabhängig oder gar gegen die ökonomische Entwicklung «blamiere» sich der politische Wille stets, wie die politischen, moralischen, philosophischen Ideen, die sich unabhängig vom materiellen ↑Interesse glaubten. Es ist offenbar nicht der Wille und das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, «sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt», wie es später klassisch formuliert wird.<sup>74</sup>

Während Marx sich also einerseits gegen die «Schranken des politischen Verstandes» bei den revolutionären Demokraten wendet, bekämpft er zugleich den politischen Indifferentismus der Sozialisten (von Saint-Simon bis Proudhon). Die «menschliche ↑Emanzipation» (d.h. Sozialismus, Kommunismus) erfordere den Willen des Proletariats zur Revolution. In jeder wirklichen Revolution ständen sich schließlich der Wille der alten herrschenden Klasse und der Wille der revolutionären Klasse im offenen Kampf um die Macht antagonistisch gegenüber. Auf diesem Punkt ist die Revolution, wie Engels es später formulierte, der höchste Akt der P. Jede Revolution habe aber einen doppelten Aspekt, sie stürze die alte Gewalt, zerbreche deren Staatsapparat usw., insofern sei sie politisch, und sie organisiere eine neue gesellschaftliche Ordnung, insofern sei sie sozial. Mit der Betonung des «umstürzenden» politischen Aspektes wendet sich Marx gegen die «unpolitische» Position der Sozialisten, mit der Betonung des organisierend sozialen Aspektes richtet er sich gegen die «nur-politischen» Demokraten. Beide «Aufgaben» des Proletariats in der Revolution wird Marx in der Folgezeit im Rahmen seiner «Kritik der P.» weiter konkretisieren.

Es ist charakteristisch für das anti-utopische und anti-spekulative Denken von Marx, daß er darauf verzichtet, zu prognostizieren oder gar logisch zu deduzieren, wie der politische Umsturz der alten Ordnung, das «Zerbrechen des alten Staatsappa-

rates' geschehen und vor allem welche (Selbstverwaltungs-)Organe des Volkes an seine Stelle treten sollen. Zur Erkenntnis dieser Formen bedürfte es der historischen Erfahrung der schöpferischen Phantasie revolutionärer Volksmassen, wie sie Marx schließlich beispielhaft dem 'heroischen' Versuch der Kommunisten von 1871 entnommen hat. Die Kommune war für Marx der Gegensatz zu allen bisherigen Staatsformen, «die Rücknahme der Staatsgewalt durch die Volksmassen selbst, die an die Stelle der organisierten Gewalt der Unterdrückung ihre eigene Gewalt schaffen.»<sup>75</sup> Noch 'politische Form', weil organisierte Gewalt, aber schon kein eigentlicher 'Staat' mehr, weil kein von der Gesellschaft abgetrenntes und ihr scheinbar übergeordnetes Organ.

Die Pariser Kommune ist gescheitert, an objektiven wie subjektiven Faktoren; sie war nach Marx lediglich der 'Vorbote einer neuen Gesellschaft'. Sie hat gewiß nicht die 'endgültige Form', wohl aber Ansätze ('Keimformen') und Prinzipien für eine künftigen Organisation der Befreiung der Arbeit und des gesellschaftlichen Lebens hervorgebracht. Aber sie erschien Marx und Engels als eine «durch und durch ausdehnungsfähige politische Form» und zwar nicht nur im gewissermaßen räumlichen Sinne, als Nation und auf internationaler Ebene, sondern auch im Sinne der sozial-historischen Entwicklungsfähigkeit. Jede spätere proletarisch-sozialistische Revolution muß sich unter revolutionstheoretischem Aspekt daran messen lassen, in welchem Sinne und in welchem Maße sie über jene prototypischen 'Keimformen' hinausgekommen, oder hinter ihr zurückgeblieben ist, bzw. inwieweit sie sogar deren völligen Verlust bedeutet.

#### 6. Politik als Reform

Nach den erfolgreichen bürgerlichen Revolutionen in England, den USA und Frankreich war für das dortige 'Bürgertum an der Macht' die Zeit der großen Politik- und Staatsentwürfe zunächst einmal Vergangenheit. P. war nun nicht mehr wesentlich Kritik und Konstruktion einer neuen Form (staats)bürgerlicher Gemeinschaft, sondern *Organisation und 'Management' der errungenen Macht*, Integration der auseinanderstrebenden Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, durch zielbewußte Veränderung, Anpassung, und Entwicklung mit den Mitteln der Staatsmacht, also durch gesetzliche *Reform*. In Deutschland ist dieser Weg, wie erwähnt, zum Zwecke der Vermeidung einer Revolution von weit- und vorsichtigen Vertretern einer verbürgerlichten Aristokratie (Stein, Hardenberg, Humboldt) konzipiert und unter dem äußeren Druck der napoleonischen Macht auch partiell realisiert worden (preußische Reformen). Reform der Staatsverfassung und der gesellschaftlichen Ordnung als P. zur Erhaltung und Verbesserung eines bestehenden Systems, das ist der wesentliche Kern des konserva-

tiven Reformismus seit Burke.

Das reformistische P.verständnis hat seither durchaus auch eine bürgerliche Tradition. Zwei Hauptlinien lassen sich dabei unterscheiden: bei der ersteren steht die Erhaltung historisch tradiert Formen (und ggf. Privilegien, in jedem Fall aber der Erhalt der bestehenden Eigentumsverhältnisse) im Vordergrund; es ist dies *die von Burke begründete Tradition des Konservatismus*, die in ihrer 'sozialen' Variante in Deutschland etwa von L. v. Stein ('soziales Königtum') vertreten wurde, gelegentlich aber auch in anti-revolutionäre Reaktion umschlagen konnte (Gentz); bei der zweiten handelt es sich um die mehr oder minder bewußte Veränderung von Teilen der konstitutiven Elemente des politisch-gesellschaftlichen Systems einschließlich des Verzichts auf politische Privilegien (etwa beim Wahlrecht) zugunsten bisher unterprivilegierten Gruppen, mit dem Ziel der Stabilisierung des strukturellen Kerns des Systems bürgerlicher (Vor-)Herrschaft. Es ist dies *das Konzept des liberalen oder sozialliberalen Reformismus*, das sich auf A. de Tocqueville und J. St. Mill zurückführen läßt.<sup>76</sup>

Die eigentlich repräsentative Kraft des Konzepts der P. als Reform ist jedoch der sozialreformerische Flügel der *Arbeiterbewegung*. Seit den Anfängen der Arbeiterbewegung lassen sich in ihr revolutionäre und reformerische Konzepte der Gesellschaftsveränderung nachweisen, ohne daß beide notwendig voneinander getrennt auftreten müssen. In der vorwiegend marxistisch orientierten deutschen Arbeiterbewegung des letzten Drittels im 19. Jh. sind – zumindest theoretisch – beide Momente in einer revolutionären Perspektive bewußt miteinander verknüpft gewesen. Die englische Arbeiterbewegung hatte hingegen von allem Anfang an überwiegend den Weg allmählicher und kontinuierlicher Reformen der ökonomischen (Gewerkschaften) und politischen (Chartisten) Lage der Arbeiter betreten und dabei nach langen und mühevollen Kämpfen durchaus Erfolge (Normalarbeitstag, Wahlrecht) erzielt.

Gegen Ende des 19. Jh. schienen sich in der internationalen Arbeiterbewegung im wesentlichen zwei unterschiedliche Traditionen herausgebildet zu haben, wobei die deutsche, vorwiegend politisch organisiert, eher den theoretisch-revolutionären Flügel, die englische aber, vorwiegend gewerkschaftlich (*trade-unionistisch*) organisiert, eher den praktisch-reformerischen Flügel repräsentierte. Dieses Bild war freilich eine grobe Vereinfachung und es täuschte vor allem über den wahren Charakter der damaligen deutschen Sozialdemokratie. Es war nicht zuletzt dadurch erzeugt, daß die Partei unter der Herrschaft Bismarcks über ein Jahrzehnt in die Illegalität gedrängt worden war und sich gerade in dieser Zeit zur größten nationalen politischen Organisation der europäischen Arbeiterbewe-

gung hervorgearbeitet hatte und mit dem marxistisch inspirierten *Erfurter Programm* von 1891 auch über eine theoretisch relativ anspruchsvoll begründete Zielvorstellung verfügte. Tatsächlich tat sich aber zwischen der alltäglichen politischen Praxis der damaligen Sozialdemokratie und dem programmatischen Zukunftsziel ‹Sozialismus› eine immer größere Kluft auf, die nach dem Tode von Friedrich Engels von seinem ehemaligen Schüler Eduard Bernstein in einer Aufsatzreihe unter dem Titel *Probleme des Sozialismus* erstmals thematisiert wurde. Dadurch wurde eine Kontroverse ausgelöst, die bis weit in die Zeit des 1. Weltkriegs hineinreicht und 1917 mit der Spaltung der Sozialdemokratie ein vorläufiges Ende fand. Bernsteins Schrift *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899) wurde das Gründungsdokument des später sog. *Revisionismus*, und damit zugleich das erste theoretische Fundament des Reformismus in der Arbeiterbewegung. Bernsteins Kritik des Marxismus war vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet eher dürftig. Seine parteiinternen Kritiker, Karl Kautsky und Rosa Luxemburg, hatten wenig Mühe, sie auf dieser Ebene abzuwehren. Entscheidend aber war, daß Bernsteins Revisionismus in den Augen vieler sozialdemokratischer Parteipolitiker und Gewerkschaftsfunktionäre eine Legitimation für ihre alltägliche Praxis bot. «Wir setzen heute durch Stimmzettel, Demonstration und ähnliche Pressionsmittel Reformen durch, für die es vor hundert Jahren blutiger Revolutionen bedurft hätte.»<sup>77</sup>

Bernstein propagiert den Verzicht auf Gewalt in der P. zu einem Zeitpunkt, zu dem die politischen Vordenker des deutschen Bürgertums, wie etwa Max Weber, Machtstreben und Gewalttätigkeit geradezu zum Kriterium des Politischen erhoben haben; Weber hat daher auch auf die meisten Politiker der zeitgenössischen deutschen Sozialdemokratie mit Hochmut als auf ‹Leute ohne Machtinstinkt› herabgeblickt, was sich beim Ausbruch des 1. Weltkrieges als ebenso realitätsnah erwiesen hat, wie später in der Novemberrevolution 1918 und in der Weimarer Republik. Während dieser Ereignisse erwies es sich, daß der Hauptflügel der deutschen Sozialdemokratie und der Gewerkschaften sich für den politischen und sozialen Kompromiß mit dem Bürgertum, für die parlamentarische Republik und den Acht-Stundentag, die Anerkennung der Gewerkschaften, Betriebsräte, bei weitgehendem Sozialisierungsverzicht usw., und gegen eine sozialistische Räterepublik entschieden hatte.

Eine gewisse Belebung der sozialdemokratischen Reformdiskussion brachte 1928 die von R. Hilferding, F. Naphtali, H. Sinzheimer u.a. auf der Grundlage von Ideen zur ‹industriellen Demokratie› der englischen ‹Fabier› entwickelte Konzeption der *Wirtschaftsdemokratie*, deren Realisierung aber wiederum in der großen Weltwirt-

schaftskrise unterging. An diese und ähnliche Konzepte haben schließlich Gewerkschaften und Sozialdemokratie der Westzonen nach dem 2. Weltkrieg mit der Konzeption der *Mitbestimmung* angeknüpft, deren ursprünglich relativ weitgehenden Intentionen nun aber umgekehrt nicht an der Krise, sondern angesichts der ungeahnten Prosperität der als ‹soziale Marktwirtschaft› bezeichneten kapitalistischen Restauration in der Bundesrepublik gewissermaßen ‹abgestorben› sind. Den Endpunkt der programmatischen Entwicklung des Reformismus in der Arbeiterbewegung markiert das *Godesberger Programm* der SPD von 1959, in dem die Partei nicht nur den formellen Abschied vom Marxismus beschlossen, sondern auch das Selbstverständnis einer reformorientierten Klassenpartei zugunsten der Konzeption einer reformistischen Volkspartei aufgegeben hat.<sup>78</sup>

Es ist ein wesentliches Merkmal des sozialdemokratischen Reformismus, daß er seine eigentliche Legitimation nicht so sehr in theoretischen Reflexionen als vielmehr in der Alltagspraxis des gesellschaftlichen Lebens, in der Verbesserung der unmittelbaren Lebensbedingungen der unteren Volksschichten findet. Für die pragmatische Orientierung des sozialdemokratischen P.verständnisses als Sozialreformismus hat der ‹kritische Rationalismus› K.R. Poppers schließlich doch noch eine theoretische Begründung gegeben. Aber schon wenige Jahre nach der Regierungsübernahme der Sozialdemokraten in der Bundesrepublik Deutschland schienen die Energien bzw. die Finanzen, und schließlich auch die Ideen für eine traditionell sozialdemokratische Reformpolitik erschöpft. Die Weltwirtschaftskrise leitete (ab 1975) einen allgemeinen Umschwung ein, der nicht nur das vorläufige Ende sozialdemokratischer Regierungen in Europa bedeutete, sondern allgemein als ‹Ende des sozialdemokratischen Zeitalters› (Dahrendorf) angesehen wurde.

Zu dieser Zeit begann die Ära des Neo-Liberalismus, und mit ihm nahm die Karriere des Begriffs der Reform eine jähe Wende. Theoretisch gesehen ist der Neo-Liberalismus ein heterogenes Gemisch aus ökonomischen und politischen Ideen, die um die Begriffe ‹Freiheit›, ‹Eigentum› und ‹Markt› gruppiert sind, insofern erscheint er gegenüber dem traditionellen Liberalismus wenig originell. Bemerkenswert ist allenfalls die Radikalität mit der liberale Werte und Argumentationsmuster vorgetragen und bisweilen weiterentwickelt wurden – so etwa die Theorie der Eigentumsrechte von Locke zur Verabsolutierung der ‹property-rights› durch Nozick.<sup>79</sup> Am ehesten läßt sich der Neo-Liberalismus negativ bestimmen durch die Angabe seines Hauptgegners: des ‹Wohlfahrts-› oder ‹Sozialstaats›. Stattdessen propagieren Neo-Liberale den ‹Minimalstaat› (Nozick), der sich auf die Rolle eines ‹Spielleiters› (Friedman) beschränkt, ein Grund, warum

sie auch als *libertarian anarchists* bezeichnet wurden.<sup>80</sup> Zu den wichtigsten Vertretern dieser Schule zählen F. A. Hayek, M. Friedman und R. Nozick. Die Bedeutung des Neo-Liberalismus ist freilich weniger theoretischer als politisch-praktischer Natur. In den letzten beiden Jahrzehnten dominierten neo-liberale P.konzepte die Regierungen (Thatcherismus, Reagonomics) nahezu aller größeren westlichen Staaten und vor allem auch die internationalen Beziehungen. Faktisch bedeutete dies eine Unterordnung der P. unter die anonymen Imperative des Marktes (Marktfundamentalismus) im Namen von Freiheit und Individualität. Der Begriff der Reform war auf die Zurücknahme staatlicher Regulierung und den Abbau vorangegangener sozialer Reformen (Deregulierung, Schlanker Staat), d.h. in eine Programmatik der Gegenreform verkehrt worden. Diese Tendenz hat sich um die Mitte der 1990er Jahre abgeschwächt, wenngleich wohl noch nicht wieder umgekehrt zugunsten einer «Erneuerung der sozialen Demokratie» auf einem «dritten Weg».<sup>81</sup>

Anders als in der Ökonomie konnten sich die Neo-Liberalen oder Libertaristen in der politischen Theorie nicht gegen die in dieser Hinsicht anspruchsvollere Konkurrenz des egalitären (Dworkin) oder politischen (Rawls) Liberalismus einerseits und gegen den zwischen Konservatismus und Sozialreformismus schwankenden Kommunitarismus andererseits durchsetzen. Der Streit der beiden zuletzt genannten Strömungen dominierte die politiktheoretische Debatte in den 1980er und 1990er Jahren. In dieser Debatte ging und geht es vor allem um die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften<sup>82</sup> um das Verhältnis von Individuum, Gesellschaft oder Gemeinschaft und politischer Ordnung, um Fragen von Tugend (Bellah u.a., MacIntyre) Gerechtigkeit (Rawls, Walzer, Höffe) und demokratischer Partizipation (Barber) und nicht zuletzt um das Verhältnis von Philosophie und Demokratie (Dewey, Rorty).

Die neue Blüte einer normativ orientierten politischen Philosophie hat gleichwohl zu einer neuen Unübersichtlichkeit (Habermas) geführt, vor allem weil sie sich kaum in das tradierte sozialpolitische Schema von Rechts und Links einordnen ließ. Dafür aber öffnete sie die Diskussion für neue gesellschaftliche Konflikt- und daher P.felder jenseits oder vielleicht besser quer zu dem klassischen, aber keineswegs obsolet gewordenen Gegensatz von Kapital und Arbeit: für Probleme der Ökologie, des Feminismus, des Rassismus (Rasse) und des Pluralismus der Kulturen, die in der gegenwärtig sich entwickelnden Weltgesellschaft eine wachsende Rolle spielen. Alle diese Probleme werden freilich keine Lösung finden jenseits von Demokratie und Menschenrechten. Damit ist nicht das «Ende der Geschichte» behauptet, sondern lediglich die

Irreversibilität des erreichten Zivilisierungsgrads der P. postuliert.

Abendroth, W., 1969, Aufstieg und Krise der deutschen Sozialdemokratie, Fft./M. – Althusser, L., 1987, Machiavelli. Montesquieu. Rousseau, Berlin. – Arendt, H., 1993, Was ist Politik? München. – Barber, B., 1994, Starke Demokratie, Hamburg. – Bellah, R.N. u.a., 1987, Gewohnheiten des Herzens. Köln. – Beyme, K. v., 1996, Theorie der Politik im 20. Jh., Fft./M. – Bernstein, E., 1964 (1898), Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Hannover. – Cohen, J.J./A. Areto, 1992, Civil Society and Political Theory, Cambridge (MA). – Dewey, J., 1996 (1927), Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Darmstadt. – Dworkin, R., 1984, Bürgerrechte ernstgenommen, Fft./M. – Fetscher, I., 1966, Einleitung. In: Th. Hobbes, Leviathan, Darmstadt und Neuwied. – Fetscher, I., 1968, Politikwissenschaft, Fft./M. – Finley, M.I., 1980, Antike und moderne Demokratie, Stuttgart. – Forsthoff, E., 1951, Vorwort, in: Ders. (Hg.), Montesquieu, Vom Geist der Gesetze, Tübingen. – Friedman, M., 1971, Kapitalismus und Freiheit, Stuttgart. – Fukuyama, F., 1992, Das Ende der Geschichte, München. – Gablentz, O.G. v.d., 1972, Texte zur Gesellschaftsreform, Fft./M./ Berlin/Wien. – Gaspard, C., 1989, Die Rousseau-Rezeption während der frz. Rev. In: Dialektik 17, Köln. – Giddens, A., 1999, Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie, Fft./M. – Goldschmidt, W., 1990, Politik. In: EE, Bd. 3, Hamburg. – Habermas, J., 1985, Die neue Unübersichtlichkeit, Fft./M. – Habermas, J., 1990, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Fft./M. – Habermas, J., 1992, Faktizität und Geltung, Fft./M. – Habermas, J., 1996, Die Einbeziehung des Anderen, Fft./M. – Hayek, F.A., 1971, Die Verfassung der Freiheit, München. – Hayek, F.A., 1976 (1944), Der Weg zur Knechtschaft, München. – Held, D. (Hg.), 1993, Political Theory Today, – Höffe, O., 1987, Politische Gerechtigkeit, Fft./M. – Honneth, A. (Hg.), 1993, Kommunitarismus. Eine Debatte über d. moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Fft./M. – Jaspers, K., 1958, Max Weber. Politiker-Forscher-Philosoph, München. – Kymlicka, W., 1997, Politische Philosophie heute, Fft./M./NY. – Laslett, P., 1963, Introduction. In: J. Locke, 1963, Two Treatises of Government, Cambridge (MA). – Le Goff, J., 1965, Das Hochmittelalter. Fischer-Weltgeschichte 11, Fft./M. – Leibholz, G., 1973, Die Repräsentation in der Demokratie, Berlin/NY. – Löwith, K., 1981, Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg. – Lübke, H., 1974, Politische Philosophie in Deutschland, München. – Lührs, G. u.a., 1975, Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Berlin/Bonn-Bad Godesberg. – Maier, H., 1968, Augustin. In: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer (Hg.), 1968, Bd. 1. – Mazauric, C., 1976, Einige neue Wege für eine politische Geschichte der Französischen Revolution. In: Die Französische Revolution, 1976, hg. v. E. Schmitt, Köln. – MacIntyre, A., 1995, Der Verlust der Tugend, Fft./M. – Meier, C., 1980, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Fft./M. – Meier, C., 1989, Politik. In: HWbPh, Bd. 7, Basel/Stuttgart. – Meister, R., 1981, Studie zur Souveränität, Berlin. – Mommsen, W.J., 1974, Max Weber und die deutsche Politik (1890-1920), Tübingen. – Mommsen, W.J., 1979, Das

Zeitalter des Imperialismus, Fft./M. – Moore, B., 1969, Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie, Fft./M. – Mossé, C., 1979, Der Zerfall der athenischen Demokratie, Zürich/München. – Müller, R., 1987, Polis und Res Publica, Weimar. – Nozick, R., 1978, Anarchie, Staat, Utopia, München. – Pepperle, H. u. I., 1985, Die Hegelsche Linke, Leipzig. – Rauch, H., 1971, Nachwort. In: Marsilius von Padua, Der Verteidiger des Friedens, Stuttgart. – Rawls, J., 1975, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Fft./M. – Rawls, J., 1998, Politischer Liberalismus, Fft./M. – Rochau, L.A. v., 1972 (1853), Grundsätze der Realpolitik, Fft./M./Berlin/Wien. – Rorty, R., 1988, Solidarität oder Objektivität, Stuttgart. – Rudé, G., 1980, Ideology and Popular Protest, London. – Sabine, G.H./T.L. Thorson, <sup>4</sup>1973, A History of Political Thought, Hindsdale/Ill. – Sellin, v., 1978, Politik. In: GGb, Bd. 4, Stuttgart. – Sternberger, D., 1978, Drei Wurzeln der Politik, Fft./M. – Sternberger, D., 1984, Herrschaft und Vereinbarung, Fft./M. – Talmon, J.I., 1961, Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln und Opladen. – Vernant, J.P., 1982, Die Entstehung des griech. Denkens, Fft./M. – Walzer, M., 1992, Sphären der Gerechtigkeit, Fft./M./NY. – Weber, M., <sup>5</sup>1988, Gesammelte Politische Schriften, Tübingen.

1969. – <sup>79</sup> Nozick 1978. – <sup>80</sup> Kymlicka 1997, 98ff. – <sup>81</sup> Giddens 1999. – <sup>82</sup> Honneth 1993.

---

<sup>1</sup> Vgl. Goldschmidt 1990, 738f. – <sup>2</sup> Arendt 1993. – <sup>3</sup> Sellin 1978. – <sup>4</sup> Sternberger 1978, 383. – <sup>5</sup> Finley 1980; Meier 1989. – <sup>6</sup> Ausführlicher Goldschmidt 1990. – <sup>7</sup> Vernant 1982. – <sup>8</sup> Platon: Politeia 369b. – <sup>9</sup> Ebd., 484ff. – <sup>10</sup> Aristoteles: Politik 1261a. – <sup>11</sup> Ebd., 1282b. – <sup>12</sup> Meier 1989, 1044. – <sup>13</sup> Müller 1987, 280f. – <sup>14</sup> Polybios: Historien, Bd. 6. – <sup>15</sup> Maier 1968, 103. – <sup>16</sup> Sternberger 1978, 309 ff. – <sup>17</sup> Augustinus: Gottesstaat, Kap. 19, 14 ff. – <sup>18</sup> Le Goff 1975, 241. – <sup>19</sup> Rauch 1971, 223. – <sup>20</sup> Machiavelli: Fürst, 26 und Discorsi, Vorw. – <sup>21</sup> Ebd., Discorsi 1, 3. – <sup>22</sup> Ebd., Discorsi 1, 9. – <sup>23</sup> Bodin: Sechs Bücher über den Staat I, 8. – <sup>24</sup> Hobbes: Vom Bürger, Vorwort; Leviathan, Kap. 14. – <sup>25</sup> Ders., Leviathan Kap. 13. – <sup>26</sup> Ebd., Kap. 14. – <sup>27</sup> Ebd., Kap. 17. – <sup>28</sup> Ebd., Kap. 18/29. – <sup>29</sup> Ebd., Kap. 21. – <sup>30</sup> Laslett 1963, 58ff. – <sup>31</sup> Locke: Zweite Abh., § 124. – <sup>32</sup> Ebd., § 95. – <sup>33</sup> Fetscher 1968, 54. – <sup>34</sup> Locke, Zweite Abh., §§ 134-148. – <sup>35</sup> Ebd., § 143. – <sup>36</sup> Ebd., § 159 – <sup>37</sup> Forsthoff 1951, VI. – <sup>38</sup> Montesquieu, Geist, Buch XI, Kap. 6. – <sup>39</sup> Ebd. – <sup>40</sup> Althusser 1987. – <sup>41</sup> Mazauric 1976, 111. – <sup>42</sup> Moore 1969; Rudé 1980. – <sup>43</sup> Rousseau, Ungleichheit. – <sup>44</sup> Rousseau, Gesellschaftsvertrag Buch I, Kap. 6. – <sup>45</sup> Ebd., Buch II, Kap. 11. – <sup>46</sup> Ebd., Buch II, Kap. 12; Buch IV, Kap. 8. – <sup>47</sup> Ebd., Buch I, Kap. 6. – <sup>48</sup> Ebd., Buch I, Kap. 6; Buch II, Kap. 3. – <sup>49</sup> Ebd., Buch IV, Kap. 2. – <sup>50</sup> Ebd., Buch III, Kap. 12-14. – <sup>51</sup> Ebd., Buch III, Kap. 15. – <sup>52</sup> Talmon 1961. – <sup>53</sup> Gaspard 1989, 25f. – <sup>54</sup> Leibholz 1973. – <sup>55</sup> Sieyès, Einl. z. Verfassung. – <sup>56</sup> Marx in: MEW 1, 383. – <sup>57</sup> Hegel, Rechtsphilosophie §342. – <sup>58</sup> Lübke 1974. – <sup>59</sup> Löwith 1981. – <sup>60</sup> Pepperle 1985. – <sup>61</sup> Rochau: Realpolitik 1, I. – <sup>62</sup> Weber 1988a, 23. – <sup>63</sup> Ebd., 14, 28f. – <sup>64</sup> Mommsen 1974, 51; Hervorh. WG. – <sup>65</sup> Weber 1988a, 14. – <sup>66</sup> Weber 1988a, 506f. – <sup>67</sup> Ebd., 560. – <sup>68</sup> Mommsen 1974, 97ff. – <sup>69</sup> Jaspers 1958. – <sup>70</sup> Mommsen 1974, 407ff. – <sup>71</sup> Sternberger 1984, 275f. – <sup>72</sup> MEW EB 1, 467. – <sup>73</sup> MEW 1, 402. – <sup>74</sup> MEW 13, 9. – <sup>75</sup> MEW 17, 343. – <sup>76</sup> V. d. Gablentz 1972, – <sup>77</sup> Bernstein, Voraussetzungen, Vorw. – <sup>78</sup> Abendroth

