

Ludger KÜHNHARDT

IDEENGESCHICHTE: WAS BLEIBT ?

History of Ideas: What Remains Valid ?

History of ideas has produced an impressive amount of theories, concepts and reflections of a lasting nature. The author, Director at the Centre for European Integration Studies (ZEI) in Bonn, has selected some key representatives of the evolution of political philosophy which represent those ideas which are of a nature to impact on today's search for a new democratic order in Europe. Aristotle, St. Augustin, Machiavelli, Thomas Hobbes, Alexis de Tocqueville and Hannah Arendt have contributed the most lasting thoughts about the nature of politics, the relationship between freedom and authority and the quest for a human order which can balance rights and duties.

Sechs herausragende Denker des Politischen aus der westlichen Welt sollen in dieser Skizze als "Zukunftsdenker" verstanden werden. Sie haben in der Vergangenheit gedacht und sind zeitlos anregend geblieben für den Blick auf die Zukunft der Gestaltung politischer Ordnungen:

- Aristoteles;
- Aurelius Augustinus;
- Niccolò Machiavelli;
- Thomas Hobbes;
- Alexis de Tocqueville;
- Hannah Arendt.

Die Interpretationen dieser Skizze bringen die genannten Denker aus dem Zusammenhang ihres Werkes heraus mit ihren wichtigsten Überlegungen heran an die politiktheoretischen Diskussionen am Ausgang des 20. Jahrhunderts. Politische Ideengeschichte wird dadurch, exemplarisch, anschlussfähig für die Politische Theorie - und umgekehrt.

Inhalt:

- I. Die offene Gesellschaft und ihre Mängel
- II. Die Unausweichlichkeit der Massengesellschaft
- III. Der Zwang zum Rechtsstaat
- IV. Die Logik des Realismus
- V. Die Grenzen des Menschlichen
- VI. Das Ethos der Polis

I. Die offene Gesellschaft und ihre Mängel

Der Grundsatz der offenen Gesellschaft, die ihren Feinden widerstehen muß, ist die wichtigste Antithese zu den Barbareien des Totalitarismus geblieben. Aber auch dieser Grundsatz sucht nach Begründungen. Denn die Freiheit erklärt sich nicht aus sich selbst heraus. In der Antithese zum Totalitarismus findet die Idee der Freiheit zwar eine wichtige Bestimmung. Damit Freiheit aber der Gewalt widerstehen kann, muß ihre eigene Macht bestimmt sein und verankert werden. Nur wenige politische Denker des 20. Jahrhunderts haben es vermocht, mit gleicher Klarheit sowohl über die Grundprobleme totalitärer Herrschaft als auch über die Fundamente der Freiheit und demokratischer Ordnungen zu sprechen und zu schreiben. Noch geringer ist die Zahl jener, deren Wort und Gewicht sinnvolle und anerkannte Beiträge für die Wege des politischen Denkens in das 21. Jahrhundert hinein bereithält. Hannah Arendt gehört zu dieser kleinen Gruppe von Philosophen für die Zukunft.

"Der Sinn von Politik ist Freiheit", formulierte sie in einem Vortrag 1958, um zugleich als Bedingung dieser Formel hinzuzufügen, "daß Politik es mit der Welt zu tun hat und nicht mit dem Leben und daß Freiheit dort beginnt, wo die Sorge um das Leben aufgehört hat, die Menschen zu zwingen, sich so oder anders zu verhalten."¹ Hannah Arendt war Denkerin der Politik. Sie verweigerte sich einem Philosophieren jenseits politischer Existenz und Verantwortung. Sie suchte nach ontologischen Grundlagen für die Ordnung der Politik. Es war keineswegs selbstverständlich, inmitten der dunkelsten Zeiten der Neuzeit im besten und schönsten Sinne politisch zu bleiben. Doch gerade in dieser Art Auseinandersetzung mit den Schrecken totalitärer Herrschaft findet sich der Kern ihres Werkes. Der Totalitarismus war Wendepunkt, Brennpunkt und Ausgangspunkt ihres Denkens.

"Freiheit", so argumentierte Hannah Arendt weiter, "kann der Sinn von Politik nur sein, wenn wir unter dem Politischen einen öffentlichen Raum verstehen, der sich nicht nur von der Sphäre des Privatlebens abgrenzt, sondern sogar immer in einem gewissen Gegensatz zu ihr steht."² Alle posttotalitären Vorstellungen von der Demokratie handeln aber in unterschiedlichen Variationen gerade davon, den Zwischenraum zwischen dem Einzelnen und dem Staat auszugestalten. "Die Gesellschaft" ist in allen posttotalitären Demokratien zum Gegenstand politischer Programmatik und

¹ Hannah Arendt, Freiheit und Politik, in: Dieselbe, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München: Piper 1994, Seite 210

² Ebenda, Seite 209

handelnder "Fürsorge" der agierenden Parteien und Staatsinstitutionen geworden. Zum Wesen der Gesellschaft, dieser großen Kraft der modernen Welt, gehört, "das Öffentliche zu privatisieren und das Private zum Gegenstand der öffentlichen Sorge zu machen."³ Am weitesten sind die totalitären Diktaturen in dem Versuch gegangen, die Unterschiede zwischen "privat" und "öffentlich" abzuschaffen. Sie haben sich dabei brutalster Terror- und Unterdrückungsmethoden bedient. In den "westlichen Demokratien" werden diese Methoden verachtet und die Ziele dem Postulat des Pluralismus verpflichtet. Dennoch haben sich auch hier die Unterschiede zwischen privaten Angelegenheiten und öffentlichen Interessen immer mehr verwischt.

Zu den konstitutiven Erfahrungen der Neuzeit gehörte für Hannah Arendt ein tiefgreifender Verlust an Autorität, "die Tatsache nämlich, daß wir in der modernen Welt kaum noch Gelegenheit haben zu erfahren, was Autorität ist."⁴ Weitverbreitet ist der Verdacht, Autorität bedeute eine ungebührliche Einschränkung der persönlichen Freiheit und sei ein Symbol für Macht und Zwang. Das genaue Gegenteil ist zutreffend: "Autorität schließt den Gebrauch jeglichen Zwanges aus, und wo Gewalt gebraucht wird, um Gehorsam zu erzwingen, hat Autorität immer schon versagt."⁵ Autorität ist ohne Gehorsam nicht denkbar und Autorität ist dort schon erschüttert, wo begonnen wird, über ihre Anwendung zu argumentieren. In der Neuzeit ist der Autoritätsbegriff in allen Bereichen seiner Anwendung in Zweifel gezogen worden - von der Sphäre religiöser und politischer Autorität bis zur Autorität in der Familie und im Bereich der Erziehung. Die Legitimität von Autorität ist erschüttert. Für Hannah Arendt war dies "das entscheidende Stadium einer Entwicklung",⁶ die den Weg zum Aufstieg des Totalitarismus ermöglicht hat. Darin liegt die eigentliche Tragik des Autoritätsverlustes in der modernen Welt. In dieser Erkenntnis liegt zugleich die eigentliche Bedeutung des Wiedergewinns der Autorität für die Zukunft der posttotalitären Demokratie.

Die Wirkungen erfaßten nicht nur den Bereich der Politik, sondern ebenso die Sphäre des Privaten. Nirgendwo wurde dies offenkundiger als in den Angriffen auf den Autoritätsbegriff in der Familie und im Bereich der Erziehung. Diesen Angriffen folgte der defensive Rückzug und die opportunistische Preisgabe des Autoritätsbegriffs durch jene, die als "maiores" für seine Weitergabe verantwortlich gewesen wären. Hannah

³ Ebenda

⁴ Hannah Arendt, Was ist Autorität?, in: Dieselbe: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, a.a.O., Seite 159

⁵ Ebenda

⁶ Ebenda, Seite 160

Arendt rechnete besonders deutlich mit Eltern und Erziehern ab, die sich von einem mißverstandenen Liberalitätsbegriff leiten gelassen haben. In ihrer Autoritätsfeindlichkeit kam "eine Art Abdankung der Zeitgenossen zum Ausdruck, die sich als Eltern und Erzieher gewissermaßen weigern, eine der allerelementarsten Funktionen in jedem Gemeinwesen, das Hinleiten derer, die durch Geburt neu in die Welt gekommen und daher in ihr notwendigerweise Fremdlinge sind, zu übernehmen und so die Kontinuität dieser gemeinsamen Welt zu sichern. Es ist, als wollten die Eltern ihren Kindern gegenüber die Verantwortung für die Welt, in die sie sie hineingezeugt und hineingeboren haben, nicht mehr übernehmen."⁷ Jede Reflexion über den Wiedergewinn der Bedeutung der Autorität für die Ordnung der Politik im dritten Jahrtausend muß an diesem Punkt einsetzen.

Arendt war Wanderin - zwischen den Welten der strengen akademischen Wissenschaft an der New Yorker School of Social Research und einer weitgestreuten publizistischen Wirksamkeit, die sich an einem breiteren Lesepublikum orientierte; zwischen Europa und trotz allem auch Deutschland, dem Ort ihrer Herkunft, und den Vereinigten Staaten von Amerika, dem sicheren Hafen, der für sie trotz aller Fehler und Mängel die Nachfolge Roms als Republik der Freiheit angetreten hatte; zwischen Philosophie und Politik. In ihrer Denk- und Schreibmethode glich sie den anregendsten Köpfen der vergangenen Jahrhunderte, jenen, die wie Baron Montesquieu und Alexis de Tocqueville aus den Beobachtungen über die Wirklichkeit der Gesellschaft ihre Schlußfolgerungen über das Wesen der Politik gezogen hatten und sich darin von umfangreichen Kenntnissen der Geschichte und der Philosophie, mithin also von einem weiten Horizont und einem hohen Maß an Weisheit leiten lassen.

Kristallisationspunkt der Arbeit von Hannah Arendt ist ihre große Studie über Ursprünge und Elemente totaler Herrschaft.⁸ Hannah Arendt bestand in ihrer Interpretation des Totalitarismus darauf, daß es sich bei dieser Barbarei nicht um irgendeinen Betriebsunfall der Geschichte gehandelt hatte und auch nicht um irgendeine Form "asiatischen Despotismus", der die europäische Zivilisation unterwandern konnte. Der Totalitarismus kann nur aus der Dynamik der "westlichen" Entwicklungsprozesse erklärt werden und nicht als Symptom der Unterentwicklung und Rückständigkeit. Er war kein plötzlicher, wilder Ausbruch der abartigen Seite der menschlichen Natur,

⁷ Ebenda, Seite 165

⁸ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 3 Bände, Frankfurt a.M.: Ullstein 1980 (Taschenbuchausgabe); zur Interpretation: Stephen J. Whitfield, *Into the dark. Hannah Arendt and totalitarianism*, Philadelphia: Temple University Press 1980; Luciana Galasso/Marco Canzanella, *Struttura e persona. La fenomenologie del totalitarismo nel pensiero sociologico di Hannah Arendt*, Florenz: Firenze Libri 1989

sondern die stoßartige Entfesselung unbewältigter Aspekte der modernen europäischen Entwicklung.

II. Die Unausweichlichkeit der Massengesellschaft

Als einer ihrer Meisterpropheten im 19. Jahrhundert gilt Alexis de Tocqueville "Es gibt heute auf Erden zwei große Völker", so schrieb er 1835 im Schlußkapitel des ersten Bandes "Über die Demokratie in Amerika", "die von verschiedenen Punkten ausgegangen, dem gleichen Ziel zuzustreben scheinen: die Russen und die Angloamerikaner." Beide seien im Verborgenen groß geworden und "plötzlich in die vorderste Reihe der Nationen getreten." Dann nahm Alexis de Tocqueville den Antagonismus vorweg, der über 110 Jahre später wesensbestimmend für den Kalten Krieg des 20. Jahrhunderts werden sollte: "Dem einen ist Hauptmittel des Wirkens die Freiheit; dem anderen die Knechtschaft. Ihr Ausgangspunkt ist verschieden, ihre Wege sind ungleich; dennoch scheint jeder von ihnen nach einem geheimen Plan der Vorsehung berufen, eines Tages die Geschicke der halben Welt in seiner Hand zu halten."⁹

Der Gegensatz von Demokratie und Diktatur wie de Tocqueville ihn vorhergesagt hat, war nicht der blinden Spekulation erwachsen. De Tocqueville verstand die Grundfrage aus dem Zusammenhang ihrer Genese. Die Bedingung für den Aufstieg des Gegensatzes von Demokratie und Diktatur sah er in dem Phänomen der Massengesellschaft. Sie war infolge der soziologischen und politischen Entwicklungen des 18. Jahrhunderts unausweichlich geworden. Die revolutionären Umbrüche des späten 18. Jahrhunderts, die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts Europa und die neue Welt mit ihren Nachbeben in Atem hielten, hatten die Heraufkunft der Massengesellschaft bestätigt. Sie bedeuteten die Abkehr von den zuvor gewohnten Bildern der Politik und sie bewirkten eine Verwandlung des Begriffs von der Ordnung der Politik. Die Politik war künftig gezwungen, sich von der Gesellschaft her zu bestimmen, nicht mehr vom Staat und dem Begriff, der über ihn galt. Das Staatswesen konnte dabei konstitutionell oder soziologisch definiert werden, als Rechtshüter oder als Sozialauftrag. Je nachdem, welche Grundentscheidung in der Gesellschaft getroffen wurde, war vorprogrammiert, ob der Weg in eine Demokratie oder in eine Diktatur einmünden könnte. Diese These machte aus Alexis de Tocqueville den

⁹ Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Band 1, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1959, Seite 478 f. (Zweiter Teil, Schlußbetrachtung)

"Propheten des Massenzeitalters", wie Karl Pisa seine Biographie treffend betitelt hat.¹⁰

Alexis de Tocqueville starb 1859 als ehemaliger französischer Außenminister, als 54jähriger Privatgelehrter und Weltreisender, als Mann des *ancien régime* und Bewunderer der Neuen Welt. Aus den Arbeitspapieren von Alexis de Tocqueville haben gewissenhafte Forscher die Erkenntnis herausgearbeitet, daß auch er von der Frage irritiert war, wie der Demokratiebegriff genau zu definieren sei. In einem Brief an seinen Cousin und Freund Louis de Kergolay schrieb de Tocqueville unmittelbar nach der Rückkehr von seiner Amerikareise im Juni 1832, daß die Demokratie sich immer weiter ausdehne und daß sie in den Sitten, in den Gesetzen und in der Meinung der Bevölkerungsmehrheit anzufinden sei. Nicht nur Amerika, auch sein Heimatland gehe in die Richtung der Demokratie, angetrieben von einer unwiderstehlichen Macht. Mit Voltaire und den amerikanischen Erfahrungen im Rücken, schien de Tocqueville keine Hemmungen zu haben, von der "égalité des conditions" als einem demokratischem Prinzip zu schreiben. Dennoch war ihm unwohl angesichts der Unschärfe dieser Definition des Demokratiebegriffs. Und war es nicht diese intellektuelle Irritation, so machte ihn die Wirklichkeit skeptisch: Die aufkommende Massendemokratie in Amerika hatte sich ihm mit einer allzu starken Neigung zum Konformismus, zur Egalität durch Verflachung der freien Persönlichkeit dargeboten. Dennoch hielt er diese Tendenz auch in Europa für unausweichlich, weil die Massengesellschaft unausweichlich geworden war.

Die revolutionären Erhebungen der Pariser Massen im Februar 1848 bestätigten de Tocquevilles düsterste Befürchtungen. Die liberalen Institutionen gerieten unter den Druck des Gleichheitsanspruchs. Die zweite revolutionäre Welle im Mai 1848 erlebte de Tocqueville geradezu wie eine doppelte Offenbarung: als eine Art Wiederholung der Geschichte nach 1789 und zugleich als eine Vision der Zukunft.

Schon physisch geschwächt, machte er sich an die Studien für sein zweites Meisterwerk, das 1856 unter dem Titel "L'ancien régime et la révolution" erscheinen konnte. Anders als Hannah Arendt und die Theoretiker des Totalitarismus untersuchte de Tocqueville nicht die Symptome und Strukturen eines einzigartig grausamen Herrschaftssystems. Er näherte sich den Ordnungsfragen der Politik aus einer anderen Richtung. Sein Thema war die Freiheit, die Frage ihrer Bedingungen und die Sorge um ihre Bewahrung im Angesicht der Verführbarkeit durch die Idee der Gleichheit. Die Massengesellschaft verführt die Freien mit der Verheißung,

¹⁰ So Karl Pisa, Alexis de Tocqueville. Prophet des Massenzeitalters, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1984

jedermanns Selbstsucht könne immer wieder neu befriedigt und die Endlosigkeit aller nur denkbaren Wünsche könne immer wieder neu garantiert werden. Die Unterwerfung unter den Konformismus der Massengesellschaft ist Ausdruck eines inneren Freiheitsverlustes.

Karl Marx, ein anderer Denker des 19. Jahrhunderts, hat an einen Geschichtsdeterminismus geglaubt, de Tocqueville war davon überzeugt, daß in der Geschichte die Freiheit wirkt. Marx sah in den Klassenverhältnissen den Ursprung aller Ausbeutung und Entfremdung, de Tocqueville identifizierte den Individualismus als Ursache für materialistisches Verhalten, Bindungsverluste und die Ängste der Anonymität. Marx verstand Freiheit als Emanzipationsbegriff, um sich von ungebührlichen Bindungen und Abhängigkeiten zu befreien, de Tocqueville deutete Freiheit als Verantwortungsbegriff, um die Freiheit zu gestalten und sie durch das Recht politisch zu schützen. Marx befürwortete Gewalt, um durch die offene Revolution den Klassenkampf zum Erfolg zu führen, de Tocqueville verachtete nichts stärker als gewaltsam herbeigeführte Veränderungen. Marx sah das Absterben des Staates voraus, de Tocqueville war davon überzeugt, daß die Staatsmacht in der Zukunft anwachsen würde. Für Marx war die Religion "Opium des Volkes", für de Tocqueville war sie "ein Existential des menschlichen Daseins und eine Notwendigkeit zur Bewahrung der Freiheit."¹¹

Die revolutionären Ereignisse von 1789 fanden nicht abrupt und unmotiviert statt. Die gängige Theorie wollte glauben machen, daß Revolutionen dann ausbrechen, wenn die Not des Unrechts und die Verzweiflung inmitten der Unterdrückung am größten sind. Dann würden die Menschen sich zusammentun und die verhaßte Ordnung der Politik stürzen. Alexis de Tocqueville machte eine außerordentliche Entdeckung. Die Vorstellung einer Inkubationszeit, die jeder Revolution vorausging, war naheliegend. Keine Umwälzung könnte sich über Nacht ereignen. Ebenso plausibel war die Annahme langwieriger Nachwirkungen, ehe ein neuer Stabilitätszustand erreicht sein würde. Bemerkenswert an der Französischen Revolution aber war, daß sie genau in dem Augenblick ausbrach, als das ancien régime sich zu tiefgreifenden Erneuerungen und Verbesserungen aufgemacht hatte. Die Revolution wirkte wie die verspätete Strafe an jemandem, der sich seiner Taten kaum mehr erinnern konnte.

III. Der Zwang zum Rechtsstaat

¹¹ Herbert Dittgen, *Politik zwischen Freiheit und Despotismus. Alexis de Tocqueville und Karl Marx*, Freiburg/München: Alber 1986, Seite 59

Im 18. und 19. Jahrhundert wurde für das Recht auf Gleichheit gestritten. Im 16. und 17. Jahrhundert war für den Schutz des Rechts gekämpft worden. Hinter diesen umwälzenden Prozessen der Geschichte, die unterschiedlicher nicht sein konnten, standen zwei grundlegend andere Fundamente des politischen Denkens. Alexis de Tocqueville hat davor gewarnt, daß das Recht auf Gleichheit die Wurzeln der Freiheit bedroht. Thomas Hobbes hat davor gewarnt, daß die Mißachtung des Rechts zum Krieg der Bürger führt. De Tocquevilles Leidenschaft war die Freiheit und sein Kummer war die Knechtschaft in der egalitären Demokratie. Hobbes Furcht war die Freiheit und sein Trost war der Zwang zum Rechtsstaat. De Tocqueville war optimistisch über den Menschen und pessimistisch über den Glauben an seine Veränderbarkeit. Hobbes war pessimistisch über den Menschen und optimistisch über die Steuerbarkeit seiner Gesellschaft. De Tocqueville sah der Zukunft mit einer Mischung aus Sorge und Gelassenheit entgegen, Hobbes mit einer Mischung aus Angst und Vernunftglauben.

Zu den Fundamenten des politischen Denkens in der Antike und in den Jahrhunderten christlicher Weltprägung hatte die Auffassung gehört, daß das Gute als vorgegebenes Ziel Maßstab und Zweck des sozialen und politischen Lebens sei. Der christliche Grundkonsens war in den Kirchenspaltungen und den konfessionellen Konflikten des 16. und 17. Jahrhunderts zerbrochen. Frieden wurde nurmehr möglich unter Ausschluß der religiösen Wahrheitsfrage. Der Religionsfrieden von Augsburg 1555 vollzog diese Erkenntnis durch die Verknüpfung des Konfessions- mit dem Territorialprinzip: in einem Territorium sollte nurmehr die eine Konfession des dortigen Herrschers gelten. Der Westfälische Frieden 1648 radikalisierte diese Erkenntnis durch die Trennung der staatlichen Souveränität von den Angelegenheiten der Religion: die Staaten und ihre Ordnung der Politik wurden in ihrer souveränen Macht anerkannt und von jeder institutionellen Bindung an die christlichen Kirchen entkoppelt. Für die Ordnungen der Politik galt als oberste Frage nicht mehr, was "gut" und was "böse", sondern was "richtig" und was "falsch" ist. Über "gut" und "böse" hatte die Kirche gewacht. Über "richtig" und "falsch" entschied die Politik.

Die Ordnung der Politik wurde nun bestimmt durch die Autonomie ihrer Rechtsordnung und ihrer Gesetzgebungsentscheidungen. Diese Freiheit, so meinte Thomas Hobbes, müsse durch den Zwang zum Recht von ihrer Neigung zum Krieg befreit werden. Das Ziel des Lebens sei sein Schutz. Wenn die Lebensbewahrung nicht länger dadurch garantiert wird, daß alle Menschen einen Moralkodex akzeptieren, muß ein neuer Schutzmechanismus für das Leben gefunden werden. Thomas Hobbes sah den Menschen als die Summe seiner Leidenschaften und Instinkte. Dieser Mensch mußte vor sich selbst geschützt werden, um seine besten Anlagen entfalten und sein Leben

bewahren zu können. Um der Anarchie der Wirklichkeit zu entgehen, konstruierte er die Welt neu. Den unbeherrschten Leidenschaften des Menschen stellte er die disziplinierte Mechanik der Politik entgegen.

In des Konfuzius großem Buch der altchinesischen Ethik wurde der Meister von Dse-Gung gefragt, ob es ein einzelnes Wort gäbe, das als wichtigste menschliche Verhaltensregel gelten kann. Die Antwort des Meisters: gegenseitiges Verstehen.¹² Der Gedanke der Reziprozität liegt allen großen ethischen Systemen der Menschheit zugrunde. Das christliche Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst und die Bindung der Nächstenliebe an das Gebot der voraussetzungslosen Liebe zu Gott ist ebenso ein Echo dieses Gedankens wie der kategorische Imperativ in der Philosophie Immanuel Kants. Auch Thomas Hobbes suchte die Moral in der Reziprozität zu gründen. Seine Schlüsselbegriffe waren nicht "Gott" und "Ethik", sondern "Souverän" und "Recht". Die Eigenart seines Denkansatzes hat niemals die Kontroverse darüber verstummen lassen, ob er an eine Ethik jenseits menschlicher Konstruktionen geglaubt hat.¹³

Umstritten geblieben ist Thomas Hobbes vor allem durch die Stereotypen der Interpretation, die sein Werk seit den Tagen seiner ersten Publikation begleitet haben. Zwei Sätze haben vor allem Furore gemacht und wer nichts weiteres über Thomas Hobbes wüßte, wüßte vermutlich doch diese: daß für ihn der Mensch dem Menschen ein Wolf und der Krieg aller gegen alle der Zustand der Natur des Zusammenlebens sei. Beide Worte hat Thomas Hobbes nur im Vorübergehen verwendet, im Vorwort seiner Schrift "Vom Bürger"; erfunden hat er sie gewiß nicht. Bei Plautus schon findet sich der Satz "Ein Wolf ist der Mensch dem Menschen, nicht ein Mensch, wenn man sich nicht kennt" (*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit*). Der Ursprung des Stückes "Asinaria" (Eselskomödie), aus dem dieser Satz stammt (Vers 495), läßt sich auf den griechischen Autor Demophilos zurückverfolgen. Unter den Griechen war ein paralleler und antithetischer Satz als Sprichwort gängig: der Mensch ist dem Menschen ein Gott. Bei dem römischen Komiker Cecilius und bei Symmachus tauchte dieser Gedanke im vierten Jahrhundert in lateinischer Variante wieder auf.

¹² Konfuzius, *Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü)*, München: Deutscher Taschenbuchverlag 1991 (4. Auflage), Seite 108; dort heißt es weiter: "Was dir selbst unerwünscht ist, füge auch keinem anderen zu."

¹³ Vgl. Gregory Kavka, *Hobbesian moral and political theory*, Princeton: Princeton University Press 1986; Robert E. Ewin, *Virtues and rights. The moral philosophy of Thomas Hobbes*, Boulder: Westview Press 1991; David Boonin-Vail, *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*, Cambridge: Cambridge University Press 1992; George Shelton, *Morality and sovereignty in the philosophy of Hobbes*, Basingstoke: Macmillan 1992

Daß der Krieg Vater aller Dinge sei, hatte der antike Philosoph Heraklit gelehrt. Den Krieg aller gegen alle zum Naturzustand eines unkontrollierten menschlichen Zusammenlebens, in dem alle ein Recht auf alles haben, erhoben zu haben - diese weiterführende Zuspitzung blieb Thomas Hobbes vorbehalten.¹⁴ Ihm einmal angeheftet, blieb ihm der Ruhm der Autorschaft dieses Satzes ebenso zu eigen wie der Ruf, mit seiner Staatstheorie, so Golo Mann, "die kälteste, ödeste Staatsphilosophie aller Zeiten" vorgelegt zu haben.¹⁵ Kritik an Hobbes hatte schon eingesetzt, noch ehe die Tinte getrocknet war, der der "Leviathan" entsprungen war, dieses Werk von 1651, das wie kein zweites Hobbes' Nachruhm begründete und stets die Liste der gegen ihn vorgebrachten Gründe angeführt hat.

Die früheste überlieferte Attacke stammt aus dem Jahr 1658, also noch zu Lebzeiten von Hobbes. John Bramhall, anglikanischer Bischof von Derry, später Erzbischof von Armagh, eröffnete in diesem Jahr mit seiner Schrift "The Catching of the Leviathan" die Polemik gegen dieses Werk und seinen Autor. Kein Mensch, der Thomas Hobbes Gedankengängen folgt - schon im Untertitel feuerte der Bischof diesen Schuß ab - , könne ein guter Christ sein, "because his Principles are not only destructive to all Religion but to all Societies."¹⁶ Die Kontroversen sind seither nicht wieder verstummt, ebensowenig die plakative Verwendung des Begriffs vom "Leviathan", den Thomas Hobbes als Überschrift seiner epochemachenden Schrift verwendet hatte. Der Leviathan, das Seeungeheuer aus dem 41. Kapitel des Buches Hiob mit seiner absoluten und furchterregenden Macht ("auf der Erde ist niemand ihm gleich, der ohne Furcht gemacht wäre"), wurde zum Symbol des neuzeitlichen Absolutismus, schließlich gar des Totalitarismus. Der eigentliche Sinn des Beitrages von Thomas Hobbes zu den Fundamenten des neuzeitlichen politischen Denkens war damit nicht verstanden und noch weniger erklärt.

Die meisten Intepretationen des politischen Denkens bei Thomas Hobbes beginnen mit seinem Staatsverständnis. Seine Philosophie ist unzweifelhaft politisch gemeint und als solche zu verstehen. Ihr

¹⁴ Thomas Hobbes, Vom Bürger, in: Derselbe, Vom Menschen. Vom Bürger (Elemente der Philosophie II/III), a.a.O., Seite 69

¹⁵ Golo Mann, Der europäische Geist im späten 17. Jahrhundert, in: Golo Mann/ Alfred Heuß (Hg.), Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte, Band VII/I: Von der Reformation zur Revolution, Frankfurt a.M.: Ullstein 1976 (Taschenbuchausgabe), Seite 353

¹⁶ Zitiert nach John Bowle, Hobbes and his critics, New York: Barnes & Noble 1969, Seite 117. Siehe auch: Samuel I. Mintz, The hunting of Leviathan. Seventeenthcentury reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes, Cambridge: Cambridge University Press 1962. Zur Erhellung des Zusammenhangs: Roman Schnur, Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640), Berlin: Duncker & Humblot 1963

Ausgangspunkt aber liegt in einer eigenwilligen Anthropologie und Rechtsphilosophie, die häufig übersehen werden. Im ersten Teil seines Buches "The Elements of Law" 1656 hat Thomas Hobbes apodiktisch geschrieben, Recht "is a blameless liberty of using our own natural power and ability." Aus dem Recht als Recht der Natur folgt, daß "every man may preserve his own life and limbs, with all the power he hath."¹⁷ Damit wiederholte Hobbes einen Satz aus dem "Leviathan": "Das natürliche Recht, in der Literatur gewöhnlich jus naturale genannt, ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignetste Mittel ansieht."¹⁸ Recht ist Naturrecht des Einzelnen und wer das Recht hat, dieses Recht zu verwirklichen, muß auch das Recht haben, die dazu notwendigen Mittel einzusetzen. Das Recht aller auf alles ist die zwingende Folge der Natur des Rechts.

Von Natur aus haben alle Menschen die gleichen Anlagen, Möglichkeiten, Rechte. Aufgrund der Gleichheit ihrer Möglichkeiten, erhoffen die Menschen eine Gleichheit ihrer Leistungen und Erfolge. Die menschliche Individualität führt nicht zu Abkapselung und Autarkie, sondern zu einer Konfrontation gleichstarker Kräfte in der Arena der Gesellschaft. Nun zeigt sich das ganze Elend der natürlichen Rechte. Die Menschen werden zu Gegnern, Feinden und Wölfen, weil in jedem von ihnen die Rechte der Natur absolut sind. Aus dem Absolutismus der Subjektivität wird der Horror des Krieges aller gegen alle. Gerade weil alle alle Rechte haben, droht das Leben "einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz" zu werden.¹⁹ Es gibt nur einen Ausweg aus diesem trostlosen Urzustand menschlicher Natur. Die Freiheit auf alles muß durch die Bindung an das Gesetz beschnitten werden.

Der Staatskörper mit seiner Fähigkeit zur Rechtserzwingung war seine Antwort, nicht der Anfang seines Denkens. Auf den real existierenden Subjektivismus reagierte er mit einer Rechtstheorie des bürgerlichen Zeitalters, die in ihrem Kerngedanken Geltungskraft für die Begründung und Legitimität des bürgerlichen Rechtsstaates über alle Erschütterungen im Zeitalter der egalitären Massengesellschaft und im Jahrhundert der totalitären Diktaturen bewahrt hat. Der Rechtsstaat ist mit dem Gewaltmonopol

¹⁷ Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, Oxford: Oxford University Press 1994, Seite 79 (Part I: Human Nature, Vierzehntes Kapitel, § 6)

¹⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996 (7. Auflage), Seite 99 (Kapitel 14)

¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., Seite 96 (Kapitel 13)

ausgestattet worden und muß Zwangsstaat bleiben, wenn er Rechtsstaat bleiben will.

Zwei Fragen müssen sich aufdrängen: War dies Konzept notwendig und erfolgreich? Und: War der Gegensatz zwischen Freiheit und Frieden überhaupt richtig beschrieben, der die Hobbes'sche Antwort eines unteilbaren Staatskörpers, die Macht eines zivilen Souveräns nahelegen schien? Die Antwort auf beide Fragen hängt von der Perspektive ab. Thomas Hobbes war ein Kind des englischen Revolutionszeitalters. Dessen Turbulenzen hat er erlebt, sie haben sein Denken fokussiert. Geboren wurde er am 5. April 1588 in Malmesbury, North Wiltshire, und die Wehen seiner Mutter sollen bei der Nachricht eingesetzt haben, daß die spanische Armada zum Sturm auf die britischen Inseln angesetzt habe. Furcht und er selbst, so wurde ein Bonmot von Hobbes durch seinen ersten Biographen und Freund John Aubrey kolportiert, wurden daher als Zwillinge geboren. Sein persönlicher Lebensweg sollte mit der politischen Geschichte permanenter und großer Umwälzungen verknüpft bleiben. Wenn es nicht ein natürliches Temperament gewesen war, so hätten ihn diese politischen Erfahrungen in seiner Lebzeit zum furchtsamen Pessimisten machen können. Der erlebten Anarchie setzte er die erdachte Rationalität entgegen.

Das bemerkenswerteste Buch seines Alters wurde "Behemoth: Die Geschichte der Ursachen der Bürgerkriege in England", 1668 verfaßt und durch königliches Verbot von der Veröffentlichung abgehalten, dann endlich mit Hobbes Zustimmung 1679 erschienen, in seinem Todesjahr. Das eigentliche Ende der englischen Umwälzungen, die "Glorious Revolution" von 1688 hat Thomas Hobbes nicht mehr erlebt. Zwei Konflikte der englischen Bürgerkriege haben Thomas Hobbes besonders beschäftigt: die konfessionellen Streitigkeiten und der Sturz der Monarchie. Thomas Hobbes sah das Reformationszeitalter nicht als eine Kontroverse über unterschiedliche Interpretationen religiöser Autorität, sondern als Konflikt über die Frage, ob und wie die Autorität, religiöse Interpretationen überhaupt festlegen zu können, gerechtfertigt sei. Mit einem solchen Konflikt wurde die Freiheit der Religion auf eine radikale Spitze getrieben, die nur zum Krieg über die Religion führen konnte.²⁰

Darin zeigte sich sein eigentliches Anliegen: Es lag jenseits weltanschaulich-normativer Fragen und konzentrierte sich darauf, wie Macht und Frieden wieder in Einklang gebracht werden konnten. Nirgendwo wurde dies deutlicher als in seinen zeithistorischen Reflexionen über die politischen Umwälzungen der Bürgerkriege. Hobbes schrieb den "Behemoth" aus der

²⁰ Vgl. Robert P. Kraynak, *History and modernity in the thought of Thomas Hobbes*, Ithaca: Cornell University Press 1990, Seite 42 ff.

Perspektive des "Leviathan". Am Abend seines Lebens konnte er die Geschichte der revolutionären Umwälzungen, die sein Heimatland Zeit seines eigenen Lebens erlitten hatte, nurmehr aus dem Prinzip heraus schreiben, daß die Menschen sich jedem faktischen Herrscher unterwerfen sollten, sobald eindeutig geworden war, daß er sich als Oberherr, als ungeteilter Souverän etabliert hatte. Seine Interpretation der Bürgerkriege geriet Thomas Hobbes mehr zu einer Anwendung und Bekräftigung dieser seiner Lebensthese als zu einer Art bekennender Lebenserinnerung.

Thomas Hobbes begründete den Zwang zum Rechtsstaat als politisches Prinzip in einer Zeit, in der die Einheit der Religion und die Einheit des Denkens zugunsten der Vielfalt der Meinungen und des Pluralismus der Konfessionen aufgelöst worden war. Der Zwang zum Recht wurde notwendige Folge des absoluten Individualismus im Bereich geistig-geistlicher Freiheit.

Die logische Verknüpfung dieser beiden Extreme hat an der Zeitenschwelle des Jahres 2000 nichts von ihrer Plausibilität und Aktualität verloren. Je weniger innere Bindungen gelten, desto stärker müssen die äußeren Bindungen werden. Je stärker die Selbstbindungen der Menschen an ein absolutes Normensystem schwinden, desto unvermeidlicher wird die Notwendigkeit, die äußeren Normen des Zusammenlebens strenger zu sichern.

IV. Die Logik des Realismus

Wenn der Ruf eines Denkers erst einmal diskreditiert ist, kann er damit gut leben. Diese Erfahrung scheint neben Thomas Hobbes auf Niccolò Machiavelli in herausragender Weise zuzutreffen. Machiavelli gilt als denkender Bösewicht, sein Name ist eine Art Schimpfwort geworden. Vom "Machiavellismus" und dem Mann, der für diese üble Verhaltensweise verantwortlich sein soll, weiß jeder. Die gehobene Machiavelli-Kritik sucht nach Seriosität, indem sie sich eines Wortes des großen Historikers Leopold von Ranke bedient, demzufolge Machiavelli Italien zwar heilen wollen, dessen Zustand aber sei für ihn so verzweifelt gewesen, daß er seinem Vaterland Gift als Medizin verabreicht habe.²¹ Die Machiavelli-Kritik gründet auf dem zentralen Mißverständnis, daß immer wieder darin bestanden hat, ihn mit einer normativen Perspektive zu lesen. Aber nicht seine Staatsstrukturlehre eröffnet den Zugang zum methodischen Denkansatz und zu der Frage, welchen Sinn es haben kann, an der Zeitenschwelle des

²¹ Leopold von Ranke, Kritik neuerer Geschichtsschreiber, in: Derselbe, Sämtliche Werke, Band 34, Leipzig: Duncker & Humblot 1824, Seite 173 f.

Jahres 2000 Machiavelli zu studieren. Um in dieser Absicht erfolgreich zu sein, muß Machiavelli als Analytiker des politischen Handelns begriffen werden, als Logiker des Realismus.²²

Machiavellis politisches Denken ließe sich als der Versuch charakterisieren, die Bedingungen der Politik zu erfassen und optimal zu beherrschen. Denn nur in den institutionellen Zusammenhängen der Politik lassen sich Angelegenheiten des öffentlichen Zusammenlebens und des Staates ordnen und gestalten. Seine Politiktheorie ist Methodenlehre über das Wesen und die Wirkweise der Politik. Es war nur naheliegend, daß einige seiner Folgerungen und Anwendungstherapien auf bittere Kritik gestoßen sind. Im Kern aber wies seine Handlungstheorie eine Perspektive, um jenseits der reinen Moral und über die Gesinnungsethik hinaus Politikfähigkeit zu erzeugen.

Machiavelli hat sich als Autor des Büchleins "Il Principe" (Der Fürst) in die politische Ideengeschichte Europas eingeschrieben. Das Buch, eine pragmatische Handlungsanleitung an den Fürsten, gehört zu den "Klassikern" seines Genres. Der Mensch des ausgehenden Mittelalters suchte den letzten Sinn für seine Existenz in sich selbst und in den Gemeinschaften, denen er angehörte. Gott und die Religion wurden von nicht wenigen zugunsten einer säkularen und rationalen Begründung der Politik in den Himmel verwiesen. Neue Formen der Selbstlegitimierung griffen auch auf das Verständnis des Regierens über. Der Staat wurde als Ort gedeutet, der sich selbst genügt. 1523 sprach Guicciardini, ein Gegenspieler Machiavellis inmitten der politischen Händel von Florenz, von der Staatsräson, dem *ragione di stato*. Popularisiert wurde der Begriff durch die Schrift von Giovanni Botero "Della ragion di stato" aus dem Jahr 1589. Ihm hatte Machiavelli gleichsam vorgearbeitet.

Die Abhandlung über den Fürsten und seine Interpretation der Geschichte Roms im Anschluß an die Geschichtsdeutungen des römischen Historikers Titus Livius, die "Discorsi" liegen in Themenstellung und Art der Durchführung weit auseinander. Dennoch müssen sie zusammengelesen werden, um Machiavellis Anliegen in ganzer Klarheit zu begreifen. Illusionslos beschrieb er die politischen Realitäten, nicht frei von einem gewissen Hang zum Zynismus, die bei ihm jene Stelle einnahm, die bei christlich geprägten Denkern die Demut ausfüllt. Rücksichtslos war seine Diagnose der politischen Herrschaft, so wie sie ist und fernab von Schwärmereien darüber, wie sie tunlichst sein sollte oder auch nur theoretisch sein könnte. Machiavelli ließ keinen Zweifel an der Erkenntnis seiner

²² Vgl. Hans Freyer, *Machiavelli und die Lehre vom Handeln* (1938), jetzt in: Derselbe, *Preußentum und Aufklärung*, Wiesbaden: Acta humaniora 1986, Seite 151 ff.

Erfahrung, daß in der Moral zwar die Kategorien von "Gut" und "Böse" gelten, in der Politik aber offensichtlich allein der Erfolg zählt. Gerade weil er selbst die kategorialen Unterschiede von "Gut" und "Böse" kannte, war er zu dieser schonungslosen Analyse der politischen Realitäten seiner Zeit imstande. Der berühmte Satz in den "Discorsi" - "Spricht auch die Tat gegen ihn, so entschuldigt ihn doch der Erfolg" - war kein Rezept und keine Verteidigungsrede, sondern eine Analyse der realen Verhältnisse und allein schon darin auch eine unterschwellige Distanz von ihren Kriterien der Erfolgsbeurteilung.²³

Denn für ihn heiligte der Zweck die Mittel gerade nicht. Der Zweck kann Mittel erfordern, die unheilig sind und es im moralischen Bereich auch bleiben. Im moralischen Bereich blieb für Machiavelli "böse", was im politischen Sektor "erfolgreich" sein kann. Diese Gedankendifferenzierung kann mißbraucht und zum Zwecke der machtpolitischen Heuchelei brutalisiert werden. Man kann sie aber auch erst einmal als das lesen, was sie für Machiavelli sein sollte: Ein Beitrag zum Verständnis der Logik des Realismus, der die Politik bis an die Zeitschwelle des Jahres 2000 immer noch einflußreicher prägt als die meisten moralischen Großtheorien. Man mag dies, aus guten Gründen, beklagen und beweinen. Realistisch war es dennoch, den Realismus der Welt zu erkennen, um in ihm besser bestehen und auch moralische Erwägungen politischer Zielvorstellungen wirkungsvoller zur Geltung bringen zu können. Machiavelli ging es an erster Stelle um die Handlungsfähigkeit der Regierung, eine Begriffskategorie, die an der Zeitschwelle des Jahres 2000 nichts von ihrer Bedeutung für die Regierungen der Welt und für die Zukunft der Demokratien verloren hat.

Machiavellis Schriften waren ein Akt der Politik und wußten auf ihren Autor aufmerksam zu machen. Dabei konnte Kritik nicht ausbleiben. Jene des "Machiavellismus", des Vorwurfs skrupelloser Machtpolitik, des *coute que coute*, rankt sich wie eine Legende um die Nachwirkung des Niccolò Machiavelli. In Ingolstadt verbrannten Jesuiten ihn in Effigie 1558 und im Jahr darauf setzte Papst Paul IV. seine Werke auf den Index der katholischen Kirche, Werke, die soeben noch in der päpstlichen Druckerei hergestellt worden waren. Der Hugenotte Innocence Gentillet eröffnete 1576 den Reigen von "Anti-Machiavelli"-Texten, deren berühmtester wohl der "Anti-Machiavell" des Preußen-Königs Friedrich II. aus dem Jahr 1740 geworden ist.

Das Für und Wider über den Florentinischen Autor ebte niemals mehr ab. Nüchtern war die Einordnung, die der Historiker Friedrich

²³ Niccolò Machiavelli, *Discorsi*. Gedanken über Politik und Staatsführung, a.a.O., Seite 36 (I. Buch, Kapitel 9)

Meinecke 1924 vornahm: Er beschrieb die Staatsräson als das Bewegungsgesetz des neuzeitlichen Staates und in diesem Zusammenhang Machiavelli als einen ihrer Promotoren.²⁴ Meinecke erkannte die Machtfrage und das Problem der politischen Führung als die zentrale Herausforderung im Staat der Neuzeit. "Der moderne Staatsmann", so faßte er seine Betrachtungen über Machiavelli und Anti-Machiavelli, Staatsräson und Moralpolitik, zusammen, "muß sein zwiespältiges Verantwortungsgefühl gegenüber Staat und Sittengesetz um so stärker anspannen, je furchtbarer und gefährlicher gerade die moderne Zivilisation ... für das Handeln nach Staatsräson geworden ist."²⁵ Aber Meinecke sah zugleich die Bedeutung politischer Führung: "Utilitaristische und ethische Motive müssen zusammenwirken, um der Übermacht der drei Gewaltigen im staatlichen Handeln entgegenzuwirken und dem Staatsmanne jene Freiheit und Unabhängigkeit des Handelns nach gereinigter und wahrhaft weiser Staatsräson zurückzugeben, die ein Bismarck besessen hat, die in der altbefestigten Monarchie leichter zu erringen war als in den von Massenleidenschaften bewegten Demokratien der Gegenwart."²⁶

Machiavelli dachte von den Anliegen des Staates her, von der *res publica*, wie es im alten Rom geheißen hatte. "Nicht das Wohl des einzelnen, sondern das Gemeinwohl ist es, was die Größe der Staaten ausmacht", philosophierte er in den "Discorsi", und verband diesen bemerkenswert normativen Gedanken mit der Ordnung der Republik: "Ohne Zweifel wird das Gemeinwohl nur in Republiken beachtet; denn dort geschieht alles, was seiner Förderung dient, auch wenn es zum Schaden dieses oder jenes Privatmannes ausschlagen sollte."²⁷ Kein Staatsmann hatte ihn zu solchen Reflexionen genötigt, niemand ließ sich ausgerechnet durch solche, in einem komplexen Text versteckte Gedanken dazu hinreißen, Machiavelli ein Staatsamt zu übertragen.

"Der Löwe," so schrieb Machiavelli im "Fürsten", "ist wehrlos gegen Schlingen, der Fuchs gegen Wölfe. Man muß also Fuchs sein, um die Schlingen zu kennen, und Löwe, um die Wölfe zu schrecken."²⁸ Dann folgte einer jener Sätze, die Machiavellis Ruf bei vielen Lesern und Interpreten verdorben haben: "Ein kluger Fürst kann und darf sein Wort nicht halten, wenn er dadurch sich selbst schaden würde oder wenn die Gründe

²⁴ Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München: R. Oldenbourg 1976 (4. Auflage)

²⁵ Ebenda, Seite 506

²⁶ Ebenda

²⁷ Niccolò Machiavelli. *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*, a.a.O., Seite 169 (II. Buch, Kapitel 2)

²⁸ Niccolò Machiavelli, *Der Fürst*, a.a.O., Seite 104 (Kapitel 18)

weggefallen sind, die ihn bestimmten, es zu geben."²⁹ Handlungsleitendes Interesse, so hätte Machiavelli sich gewehrt, sei schließlich die staatliche Selbsterhaltung, eine "necessità", die den kalkulierenden Einsatz des Vorsichtsgebotes rechtfertigt.

Insofern ein Konflikt zwischen Macht und Moral besteht, hielt Machiavelli ihn an dieser Stelle für unlösbar. Versuche, diesen Konflikt durch utopische politische Entwürfe aufzulösen - von Machiavellis Zeitgenossen Thomas Morus bis zu Karl Marx und anderen - haben im Kern auch keine neue Stufe zivilisatorischer Selbstverständigung erreichen können. Machiavelli ist wohl am meisten dann abzugewinnen, wenn er als Logiker des Realismus akzeptiert wird, ohne ihn an der Meßlatte strengster Gesinnungssauberkeit beurteilen zu wollen.

Machiavelli war Denker des Pragmatismus und der Realpolitik. Seiner eigenen Zeit folgte der frühmoderne Absolutismus, jene Staats- und Regierungsform, in der die Idee von der Staatssouveränität radikalisiert und in einen unauflösbaren Zusammenhang mit der Notwendigkeit einer starken monarchischen Staatsführung gebracht wurde. Machiavelli konnte dafür kaum als Kronzeuge gelten, denn er war ein konsequenter Verteidiger des republikanischen und freistaatlichen Ideals. Die Umwandlung des Gedankens des "öffentlichen Wohls" zum "Staatswohl", wie es für absolutismusfreundliche Theoretiker der Staatsräson üblich werden sollte, kann kaum Machiavelli angelastet werden.³⁰ Er dachte "Politik" in den Kategorien des republikanischen Verfassungsideals, so wie es aus der Antike überliefert worden war.

In seiner "Geschichte von Florenz" hat Machiavelli seine politiktheoretischen Überlegungen bezogen auf die Untersuchung der konkreten Sachverhalte in dem Gemeinwesen, dessen Bürger er war. "Die allgemeine Verderbnis aller Städte Italiens", Machiavelli nahm kein Blatt vor den Mund, "hat unsere Stadt angesteckt und verderbt sie immer noch. Denn seit dies Land sich der Obergewalt des kaiserlichen Reiches entzogen hat, haben die Städte, nicht mehr gebändigt von jenem mächtigen Zügel, ihre Verfassungen und Gesetze geordnet, nicht als freie Genossenschaften, sondern in Parteien zerrissen." Er wurde noch deutlicher: "Nicht Pflichtgefühl fordert zum Worthalten auf, sondern die Hoffnung, leichter

²⁹ Ebenda, Seite 104; vgl. Eugene Garver, *Machiavelli and the history of prudence*, Madison: University of Wisconsin Press 1987

³⁰ Typischerweise wäre in diesem Zusammenhang Giovanni Botero zu nennen, der in seiner Schrift "Della ragione di stato" einen limitierten Absolutismus als Staatsnorm favorisiert hatte und das öffentliche Wohl als Staatswohl definierte. Dieser Funktionswandel des Politikbegriffs zu einer Eingriffsbefugnis des absoluten Herrschers läßt sich bei Machiavelli nicht nachweisen.

dadurch zu täuschen. Je leichter und sicherer der Betrug, um so größeren Ruhm und Preis gewährt er. So werden böse Menschen als kluge gelobt, gute als einfältige verlacht. Und wahrlich häuft sich in den italienischen Städten alles zusammen, was verdorben werden und was andere verderben kann. Die Jungen sind mäßig, die Alten hängen Lüsten nach; jedes Geschlecht und Alter krankt an schlechten Sitten, gute Gesetze helfen nicht, weil schlimme Gewohnheiten sie verfälscht haben."³¹

Seine soziologische Kritik scheint für die Zustände am Ende des 20. Jahrhunderts nicht zu arg zeitentrückt zu sein, seitdem bereits der Begriff der "Schickeria" Eingang in den Duden gefunden hat. Machiavelli kritisierte jene "Übel, welche der Friede mit sich zu führen pflegt: denn die unbeschäftigten jungen Leute verschleuderten Zeit und Gut für Kleidung, Gastmähler und dergleichen Sinnengenüsse, im Spiel und mit Weibern, und ihr Trachten ging nur dahin, in prachtvollen Anzügen zu erscheinen und scharfe Reden vernehmen zu lassen."³²

Machiavellis "Geschichte von Florenz" gehört zu den großen ungelesenen Büchern der europäischen Geistesgeschichte. Die Folgen sind bezeichnend. Es gehört zu den eigenartigen Interpretationsphänomenen der politischen Ideengeschichte, daß der Mann, der glasklare kulturkritische Analysen über die schlimmen Zustände seiner Zeit verfaßte, selbst als Inkarnation der politischen Börsartigkeit gedeutet werden konnte. Machiavelli war durch und durch Realist, auch in Bezug auf sein Bild vom Menschen. Er machte sich keine Illusionen und beschönigte nicht. Daß er den Menschen aufgrund seiner Natur unter dem Zwang sah, sündigen zu müssen - wie Leo Strauss in seiner scharfen Machiavelli-Kritik formuliert hat - entehrt doch nicht den Überbringer der Botschaft.³³ Es war eine Art säkularisierter Neuinterpretation der christlichen Vorstellung von der Erbsünde. Machiavelli selbst mag kein besonders religiöser Mensch gewesen sein, vielleicht sogar zynisch und opportunistisch. Seine Moralbegriffe aber erwachsen aus der christlichen Tradition, auch dort, wo er mit Kritik an der Kirche nicht hinter dem Berg hielt.

Er sah, was den Vorstellungen von einer guten Ordnung diametral entgegenlief. Korruption, Laster, Gier, Neid, Zerrüttungen aller Art, Konflikte und Kriege waren des Menschen unwürdig so wie das antike Heroentum ihn verstanden hatte und die Kultur der Renaissance ihn neu zu idealisieren wußte. Das Schlimmste zu wissen ist nicht befreiend, aber es ist

³¹ Niccolò Machiavelli, Geschichte von Florenz, a.a.O., Seite 163 f.

³² Ebenda, Seite 469

³³ Leo Strauss, Thoughts on Machiavelli, Chicago: University of Chicago Press 1978 (Paperback), Seite 190

doch der Unwissenheit vorzuziehen, die noch ratloser macht, meinte Isaiah Berlin.³⁴ Frieden haben die Menschen in Europa seit den Entdeckungen des Machiavelli nicht mehr recht erfahren können - weder in ihren Seelen noch zwischen ihren Völkern. Der Logik des Realismus zu folgen ist kein Trost, sondern eine Sicherheitsempfehlung.

V. Die Grenzen des Menschlichen

Machiavelli verehrte die Republik, den Freistaat Florenz, und war Realist, weil er ihre Zukunft sichern wollte. Aurelius Augustinus, tausend Jahre früher als Machiavelli, verehrte Gott, den Staat Gottes, und war Realist, weil er die Menschen vor sich selber schützen wollte. Seine Sicht auf die Welt und die Sphäre Gottes führte in zweifacher Hinsicht zu einer zielgerichteten, teleologischen Perspektive. Zum einen dachte er von der Wirklichkeit der Transzendenz her, von der Wirklichkeit Gottes, die für ihn unzweifelhaft war. Zum anderen dachte er von der Endlichkeit des Menschen her, von der Endlichkeit der Welt, die für ihn ebenso unzweifelhaft war, da allein Gott absolut ist. Aus diesen Denkwurzeln entstand der bedeutendste theologische und politische Entwurf des Mittelalters, des christlichen Abendlandes.

Augustinus nahm den Ausgangspunkt seines Denkens im Glauben an Gott und das Versprechen der Erlösung der menschlichen Seelen, das Jesus Christus der Welt gegeben hatte. Wider den Kreislauf der Natur setzte er die Erlösung der Seelen: "Wenn nämlich die Seele erlöst, und zwar zum ersten und einzigen Male erlöst wird, ohne noch einmal in das Elend zurückkehren zu müssen, geschieht ihr etwas Neues, was es noch nie zuvor gab, etwas gewaltig Großes: Die ewige Glückseligkeit, die kein Ende nimmt, wird ihr zuteil!"³⁵ Augustinus brannte von der Glut der christlichen Sendung. Als Denker war er Missionar und Seher. Entscheidend für den Gang der Ordnung der Politik in Europa wurde sein Blick auf die Unterschiedlichkeit der Sphäre der Welt und der Sphäre Gottes.

Machiavellis Vorstellungen von der Ordnung der Politik und den Gesetzmäßigkeiten ihres Ablaufs sind eine Antithese zur Welterklärung des Aurelius Augustinus. Und doch sind sie sich wiederum näher als auf den ersten Blick zu vermuten wäre. Machiavelli hat Augustinus und mit ihm die christliche Moralverbindlichkeit nicht entmachtet. Er fand sie in Schutt und Asche, diskreditiert und zynisch manipuliert, als er sich anschickte, die Zukunft seines Freistaates jenseits der Kraft der religiösen Wurzeln aus dem

³⁴ Ebenda, Seite 206

³⁵ Ebenda, Seite 96 (12. Buch, Kapitel 21)

Geist des Republikanismus und mit der Nüchternheit des Realismus zu befördern.

Augustinus bleibender Ruhm gründet in den 22 Büchern des großen Werkes "Vom Gottesstaat", das er in den Jahren 413 bis 427 verfaßt hat. Es ist das wichtigste Vorbild christlicher Geschichtsauffassung geblieben. Aufgabe und Ziel aller Geschichte, so Augustinus, sei es, den Menschen zur Erlösung und zur heilstheologischen Befreiung als dem Gegenstück zu Schöpfung und Sündenfall zu führen. Sein Werk, so Karl Löwith, ist "keine Geschichtsphilosophie, sondern eine dogmatische Auslegung des Christentums in dem Geschehen der Welt."³⁶ Es war eine christliche Umdeutung des philosophischen Neuplatonismus, die Verwandlung der Philosophie in Theologie. Damit begann ein neuer Abschnitt in der europäischen Geistesgeschichte, in politischer und anthropologischer Hinsicht. Der Mensch wurde auf Gott und seinen Heilsplan bezogen, der religiöse Glaube wurde zum ganzheitlichen Leitmotiv der Welt- und der Seinsdeutung. Aus Europa konnte das christliche Abendland werden.

Gott sah Augustinus als die ordnende Ursache allen Seins. Nur im Zeichen und im Namen Jesu Christi können die Sünden überwunden werden, die dem Menschen stets und immer wieder neu zu eigen sind. Die menschliche Freiheit besteht, zum Guten wie zum Bösen. Diese Freiheit bleibt auch dann auf die Wahrheit Gottes hin bezogen, wenn der Mensch sich ihr verweigert, wenn er Schuld auf sich lädt, wenn er sündigt. Die Sphäre der Welt folgt gewöhnlich ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten, die von den Anforderungen Gottes entfernter nicht sein könnten. Beiden Staaten, dem Gottesstaat und dem Weltstaat wohnt ein ganz eigenes, diametral entgegengesetztes Selbstverständnis inne. "Demnach," erläuterte Augustinus, "wurden die zwei Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt. Jener rühmt sich seiner selbst, dieser "rühmt sich des Herrn". Denn jener sucht Ruhm von Menschen, dieser findet seinen höchsten Ruhm in Gott, dem Zeugen des Gewissens."³⁷

Sein antithetischer Argumentationsansatz hatte es im Grunde überhaupt nicht auf die realen Umstände des Lebens abgesehen, so wie er es vor sich sah. Dies schien so zu sein, allzumal seine Abrechnung mit dem Verfall Roms den "Gottesstaat" als zeitgeschichtliche Kulturkritik lesen lies. Tatsächlich aber wollte er durch systematisierende Gedanken spalten und klären. Dem Sündigen steht das Heilige gegenüber, dem Irdischen das

³⁶ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a.a.O., Seite 153

³⁷ Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Band 2, a.a.O., Seite 210 (14. Buch, Kapitel 28)

Himmlische, dem Menschlichen das Göttliche - das waren seine Denkkategorien. Der Brudermörder Kain mochte der Archetyp des bösen Irdischen sein: Wo immer Augustinus Beispiele aus der Heiligen Schrift oder aus der politischen Zeitgeschichte heranzog, immer dienten sie einzig dazu, den Grundgegensatz deutlicher hervorzuheben. Insofern blieb der Pneumatiker Augustinus doch Professor, der er von Hause aus war.

Augustinus provozierte, indem er von der Sünde sprach und damit eine so fundamentale Erklärung für die Unordnung in der Welt, einschließlich der mangelhaften Gerechtigkeit anbot, daß manche seiner Kritiker meinten, ihn dadurch abblitzen zu lassen, daß sie sein Denken als letztlich unpolitisch, als irrelevant für die Welt der Politik abzukanzeln suchten. Ernest L. Fortin hat die Sinne dafür geschärft, daß Augustinus im Grunde ein hochmoderner Autor, ein Zukunftsdenker, gewesen ist. Ihn erinnerten die Ausführungen des Augustinus, wenn nicht in Einzelheiten, so doch in bezug auf ihre politischen Folgerungen an die frühneuzeitlichen Staatstheoretiker des siebzehnten Jahrhunderts, allen voran Thomas Hobbes.³⁸ Die Nüchternheit, mit der Augustinus über die Welt der Realpolitik sprach, fernab davon, sie zu illusionieren oder sie mit Hilfe von Illusionen verändern zu wollen, erinnert tatsächlich an jene Analysen der Mechanismen der Politik und ihrer Institutionen, wie ein Thomas Hobbes sie in seiner Zeit und ein Niccolò Machiavelli sie in seiner Zeit thematisieren sollten. Der Staat ist demnach kein Ort der vernunftsmäßigen Verwirklichung grandioser Ideale. In ihm wüten und wühlen die Kräfte der Leidenschaft und schon darin zeigt sich eine Grenze jeder Politik, jeder Macht. Denn zu den Leidenschaften gehören die Kräfte der Zerstörung und - schlimmer noch - der Selbstzerstörung.

Augustinus verzweifelte nicht, weil der Realismus ihn zu arg erschüttert hätte. Anders als Francis Bacon empfahl er nicht das Studium des Schlechten anstelle des Guten, um den künftigen Staatsmann angemessen auf seine Aufgaben vorzubereiten.³⁹ Er verhielt sich auch nicht wie Cicero und die Stoiker, die Abstriche am Maximalprogramm des Platonschen Idealismus vornahmen, um die Idee der guten Gesellschaft zumindest im Kern zu sichern. Augustinus ließ sich auf Kompromisse nicht ein und verfiel auch nicht dem Zynismus. Er wendete einfach die Perspektive. Sein Ansatz lautete: Die Welt ist nicht perfektionierbar, sie ist und bleibt im Grunde genommen schlecht. Sie ist sündig. Diese Kategorie menschlicher

³⁸ Ernest L. Fortin, *Political idealism and christianity in the thought of St. Augustine*, Wetteren: Culture Press 1972, Seite 14

³⁹ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, Oxford: Clarendon Press 1963 (5. Auflage), Buch II, Kapitel XXII, § 6, Seite 207: Bacon untersucht dort "the diseases and infirmities of the mind."

Gebrechlichkeit, seelischer und moralischer Unzulänglichkeit konnte nicht deutlicher bestimmt werden als mit Verweis auf die Schöpfung der Welt durch Gott und den Paradiesessturz des Menschen. Seit Adam und Eva belebt der gefallene, der sündige Mensch diese Welt und jede neue Generation wird den alten Adam und die alte Eva auf das Neue hervorbringen.

Darin lag der anthropologische Realismus des Augustinus und der Grund der anthropologischen Nüchternheit aller christlichen Theologie. Der Mensch, der sich nicht selbst erschaffen hat, kann sich auch nicht selbst erlösen. Der Schöpfungsakt des Menschen und dieser Welt bleiben ein Wunder, unerklärlich, aber aufgehoben in dem sicheren Glauben an die Allmächtigkeit Gottes. Im Leben Entlastung zu suchen führe dazu, ihn willkürlich zu denken - so haben die Religionskritiker aller Zeiten argumentiert. Gott ist die Voraussetzung, damit der Mensch diesen Gedanken überhaupt entwickeln kann, haben die religiösen Menschen aller Zeiten geantwortet.

Augustinus argumentierte mit seiner auf Sünde und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen aufgebauten Theologie bereits gegen das spätere Mittelalter. Dessen Neigung zur Errichtung eines christlichen Gottesstaates schien auf den ersten Blick in Einklang mit dem Weltbild des Christentums zu stehen. Tatsächlich bemächtigten sich die Herrscher des Mittelalters des Auftrags Gottes und regierten in seinem Namen, unter seinem Anspruch. Augustinus lehnte die Sphäre innerweltlicher Ordnungsgestaltung nicht an und für sich ab. Er zeigte allerdings unmißverständlich ihre Grenze auf, die auch jedem noch so christlichen Herrscher vorgegeben blieb. Eine Theokratie konnte über diese Grenze nicht hinweggelangen.

Der Freiheitsbegriff, den Augustinus in seiner Geschichtstheologie entwarf, unterschied sich in zentraler Hinsicht vom Freiheitsbegriff der stoisch-antiken Tradition. Das Problem der Stoa war die Abhängigkeit des Menschen von äußeren Zwängen und Beengtheiten; das Ziel der stoischen Freiheit war die Autarkie, die Selbstverfügung des Menschen. An dieser Stelle fing das christliche Freiheitsdenken überhaupt erst an, wie Hans Jonas plausibel herausgearbeitet hat. Der autarke, auf sich selbst verwiesene Mensch findet sich isoliert gegenüber Gott. Insofern er inmitten seiner autarken Lebenswelt den Drang des Gewissens anerkennt, hat er sich Gott gegenüber zu rechtfertigen. "In dieser unausweichlichen Selbsterfahrung des auf sich isolierten Menschen wurzelt das christliche Freiheitsproblem."⁴⁰

⁴⁰ Hans Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1930, Seite 13

Augustinus interpretierte religiös, was auch als anthropologische Konstante bezeichnet werden kann. Die Grenzen des Machbaren und die Grenzen menschlicher Autonomie sind zu intellektuellen Selbstverständlichkeiten geworden. Während mit Aufklärungspathos lange darüber hinwegschwadroniert werden konnte, hat an der Zeitenschwelle des Jahres 2000 eine realistische Ernüchterung des Fortschrittsdenkens eingesetzt. Michael Stürmer sprach von "Dissonanzen des Fortschritts".⁴¹ Selbstbescheidung und Selbstverzicht waren wieder zu Tugenden aufgestiegen, zumeist aufgrund neuer ökonomischer Grenzerfahrungen, aber auch in intellektueller Hinsicht. Die Welt dachte wieder in Grenzerfahrungen und nicht länger in Kategorien der Himmelsstürmerei.

Es gehört zu den kulturellen Selbstentmachtungen der aufklärungsgewissen "Moderne", das Schuld- und Sündenbewußtsein als altmodisch abgetan zu haben. Zur Kultur der Selbstentfaltung scheint der Gedanke der Selbstbegrenzung nicht mehr zu passen. Längst ist im säkularen Sprachgebrauch der Begriff der Sünde durch den Begriff der Schuld ersetzt worden. Sünde wird weithin nurmehr mit einer angeblich bigotten Privatmoral assoziiert. In einem weiteren Schritt geriet auch der Schuldbegriff unter den Verdacht, Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung zu bedrohen. Vor allem in der Rechtspolitik wurde für die Abschaffung der Kategorie der Schuld gestritten, vor allem im Ehe- und Familienrecht sowie bei der Abtreibungsfrage. Schließlich wurde im Scheidungsrecht das Schuld- durch das Zerrüttungsprinzip ersetzt und in der Abtreibungsfrage die Beweislast umgekehrt, wobei niemand plausibel die Frage beantworten konnte, wer denn die Interessen des ungeborenen Lebens überhaupt artikulieren sollte. Auch im Strafvollzug wirkten die Angriffe auf den Schuldbegriff und führten zu einem tendenziellen Primat der Rehabilitationsidee vor dem Bestrafungsgedanken. "Die Gesellschaft" ist dadurch weder glücklicher noch im Innersten befreiter und emanzipierter geworden. Denn Schuld und Sünde, Sühne und Reue, Strafe und Vergebung sind nicht absonderlich abstrakte Kategorien einer reaktionären Theologie. Sie erwachsen aus den Evidenzen der Natur des Menschen. Zugleich sind sie Kriterien einer politischen Selbstbescheidung, die die Spielräume des Politischen neu bestimmen kann, indem sie ihre Legitimität im Zeichen der Grenzerfahrungen neu justiert. Die Provokation der Sünde ist eigentlich ein Angebot der Entlastung.

Aurelius Augustinus muß von den gängigen Strömungen der Sozialphilosophie und der politischen Theorie an der Zeitenschwelle des

⁴¹ Michael Stürmer, *Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*, München: Piper 1986

Jahres 2000 als Fremdkörper empfunden werden, zumindest als Provokation. Er ist indessen ein zu großer Fels in der Brandung flüchtiger Denkwellen, um ihn einfach zu übersehen oder zu negieren, nur weil die Fernrohre kurzsichtiger Geister ihn schwer einzufangen wissen.

VI. Das Ethos der Polis

Gemeinhin gelten Glück und Tugend heute als fundamentale Gegensätze. Glück ist das Ziel des Strebens eines Jeden nach Selbstverwirklichung. Tugend ist Bedrängnis dieser Selbstverwirklichung durch das moralische Oktroi rigider Normen. Glück ist Freiheit, Tugend Zwang. Glück ist schön, Tugend antiquiert. Glück ist erstrebenswert, Tugend altbacken. Glück ist ein Rechtsanspruch, Tugend eine Rechtsbegrenzung. So sieht es für gewöhnlich der Mensch dieser Jahre - und kann sich kaum vorstellen, daß alles einmal anders gewesen war und daß letztlich nichts von seiner einstmaligen Bedeutung verloren gegangen ist.

Der Begriff des Glücks war privatisiert und der Gedanke der Tugend unter Begründungspflicht gestellt worden. Glück als Lebenssinn wurde von der Werbung in jeder nur denkbaren Weise versprochen, wer über Tugend reflektierte, schien zwischen naiv und reaktionär anzusiedeln sein. "Jede Kunst und jede Lehre," so setzte der griechische Philosoph Aristoteles in seiner "Nikomachischen Ethik" ein, "ebenso jede Handlung und jeder Entschluß scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt."⁴² Diesen Gedanken, derartig allgemein formuliert, können die Zeitgenossen der Zeitschwelle des Jahres 2000 noch ohne größere Beklemmung nachvollziehen. Wie aber stand es um den Eingangsgedanken des zweiten wichtigen Buches des Philosophen, der "Politik"? Dort war zu lesen: "Da wir sehen, daß jeder Staat eine Gemeinschaft ist und jede Gemeinschaft um eines Gutes willen besteht ... so ist klar, daß zwar alle Gemeinschaften auf irgendein Gut zielen, am meisten aber und auf das unter allen bedeutendste Gut jene, die von allen

⁴² Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, a.a.O., Seite 55 (Erstes Buch); vgl. James J. Walsh (ed.), Aristotle's Ethics: Issues and interpretations, Belmont: Wadsworth Publishing Company 1967; Anthony Kenny, The Aristotelian Ethics. A study of the relationship between the EUDEMIAN and NICOMACHEAN ETHICS of Aristotle, Oxford: Clarendon Press 1978; Troels Engbert-Pedersen, Aristotle's theory of moral insight, Oxford: Clarendon Press 1983; Georgios Anagnostopoulos, Aristotle on the goals and exactness of ethics, Berkeley: University of California Press 1994; Francis Sparshott, Taking life seriously. A study of the argument of the Nicomachean Ethics, Toronto: University of Toronto Press 1994; May Sim (ed.), The crossroads of norm and nature. Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics, Savage, MD: Rowman & Littlefield 1995

Gemeinschaften die bedeutendste ist und alle übrigen in sich umschließt. Diese ist der sogenannte Staat und die staatliche Gemeinschaft."⁴³

Sollte der Philosoph etwa andeuten wollen, daß im Staat das Gute anzutreffen sei und daß es an die staatliche Gemeinschaft gebunden blieb, dieses Gute zu erreichen? Sollte das Glück etwas mehr sein als die Behaglichkeit des Diogenes in der Tonne, entrückt von den Ordnungen des Zusammenlebens und vor allem von der Politik und dem Staat? Sollte der Staat sogar Glückswächter sein, wo er doch eher als Tugendzwangsherr galt? Glückseligkeit, eudaimonia, so führte Aristoteles aus, sei das vollkommenste aller Ziele, ein Selbstzweck indessen, der nicht bloß für jeden Einzelnen gelten könne, "da ja der Mensch seiner Natur nach in der Gemeinschaft lebt."⁴⁴ Glückseligkeit könne verstanden werden als Tugend, als Einsicht oder als eine Art von Weisheit, immer aber sei sie an die Tugend gebunden. Diese nun verstand Aristoteles nicht als irgendein muffiges, verstaubtes Normensystem, einen Dschungel von Verbots- und Gebotsschildern. Tugend ist ein Zustand der Seele und ohne sich ihm zu nähern, kann das Leben nicht glücken. Daher definierte Aristoteles die Glückseligkeit als "eine Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend."⁴⁵

Der Philosoph und Theologe Richard Schröder formulierte Mitte der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts pointiert, daß gewöhnlich die "Urteilsbildung über das Verhalten anderer ... viel klarer (ist) als die Urteilsbildung über das eigene Verhalten."⁴⁶ Dennoch gab er nicht der Versuchung nach, bei einer larmoyanten Gesellschaftskritik stehenzubleiben. Gegen Wertrelativismus und Tugendzynismus setzte er die Definition, Tugenden seien "sozusagen künstliche Charaktereigenschaften, zu deren Entstehung es immer der Erziehung bedarf und deren Bestehen auf dem

⁴³ Aristoteles, *Politik*, München: Deutscher Taschenbuchverlag 1978 (3. Auflage), Seite 47 (Erstes Buch); vgl. auch Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: University of Chicago Press 1978 (Neuausgabe), vor allem Seite 13 ff.; Peter Steinmetz (Hg.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim/New York: Georg Olms 1973; David Key/Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A companion to Aristotle's Politics*, Oxford: Blackwell 1991

⁴⁴ Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, a.a.O., Seite 65 (Erstes Buch)

⁴⁵ Ebenda, Seite 77; vgl. Fritz-Peter Hager (Hg.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972; D. S. Hutchinson, *The virtues of Aristotle*, London: Routledge & Paul Kegan 1986; Nancy Sherman, *The fabric of character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press 1989; Solange Vergnières, *Ethique et politique chez Aristotle. Physis, ethos, nomos*, Paris: Presses Universitaires de France 1995

⁴⁶ Richard Schröder, *Die Wiederentdeckung der Bürgertugenden - Ein neues Rollenverständnis zwischen Bürger und Staat*, in: Bundesverband deutscher Banken (Hg.), *Sozialstaat und Bürgerfreiheit. Zweites Gesellschaftspolitisches Forum der Banken - Schönhauser Gespräche*, Köln o.J.(1995), Seite 38

Willen der Handelnden beruhen muß."⁴⁷ Es klang, als hätte Aristoteles gesprochen.

Dieser hatte die Vorstellung verworfen, daß das Glück aus der Unverbindlichkeit des Hedonismus erwachsen kann. Das glückselige Leben als tugendhaftes Leben war für ihn ohne jeden Zweifel "ein Leben des Ernstes und nicht des Spiels."⁴⁸ Heute kann dieser Gedanke für viele nur wie ein Angriff auf die spielerische Unverbindlichkeit der Freizeit- und Möglichkeitsgesellschaft klingen. Bis in den Gebrauch der Alltagssprache hinein hat sich in den demokratischen Wohlstandsgesellschaften die Möglichkeitsform als Ersatz für das Verbindliche ausgebreitet. Hinter dem konjunktivischen Begriff hat sich eine konjunktivische Wirklichkeit ausgebreitet. Die Spätkultur des ausgehenden 20. Jahrhunderts schien zu einer Möglichkeitskultur des neuen homo ludens geworden zu sein.

Zu den Überlieferungen des Aristoteles gehört der "Protreptikos", eine Mahnrede an die Jugend und zugleich eine Einladung zu einem Leben auf der Höhe des Menschenmöglichen. Aristoteles formulierte dort kurz und knapp, "daß das Lebensglück nicht darin besteht, daß man ein großes Vermögen besitzt, sondern darin, daß man sich in guter Seelenverfassung befindet."⁴⁹ Aristoteles warnte vor materieller Übersättigung und vor einem Mangel an Seelenbildung, "denn Übersättigung, sagt das Sprichwort, gebiert Übermut; wenn sich Mangel an Bildung zur Macht gesellt, entspringt daraus Größenwahn."⁵⁰ Aristoteles definierte die Gegenstände, die dem Leben zur Verfügung stehen, als Werkzeuge, deren schlechte Anwendung gefährlich werden kann. "Wir müssen daher," folgerte er, "nach einem Wissen streben, das uns hilft, alle diese Werkzeuge in der besten Weise zu gebrauchen, es erwerben und angemessen anwenden."⁵¹ Dann formulierte er apodiktisch: "Wir müssen Philosophen werden, wenn wir den Staatsangelegenheiten richtig nachgehen und unser Privatleben auf eine nützliche Weise gestalten wollen."⁵²

In diesen Worten sprach nicht einfach der Philosoph, der Werbung für seinen Beruf machen wollte. Es sprach der Bürger Aristoteles, der die Einsicht in die Erhaltungsbedingungen des Gemeinwesens wecken wollte, denn wenn "der Natur gemäß das Ziel die Geisteskraft ist, dann ist es zweifellos das Beste von allem, sie auszuüben. Darum muß man alles andere

⁴⁷ Ebenda

⁴⁸ Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, a. a. O., Seite 295 (Zehntes Buch)

⁴⁹ Aristoteles, Der Protreptikos. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Ingemar Düring, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1993 (2. Auflage), Seite 25

⁵⁰ Ebenda, Seite 27

⁵¹ Ebenda, Seite 29

⁵² Ebenda

um des Guten willen tun, das im Menschen selbst enthalten ist; von diesem wiederum die körperlichen Dinge um der seelischen willen und die Tugend um der Geisteskraft willen, denn diese ist das Höchste."⁵³ Niemand mußte eine philosophische Ausbildung vollziehen, um Aristoteles zu verstehen, wenn er denn verstanden werden wollte. "Wir leben ein schönes und edles Leben nicht auf die Weise, daß wir einiges von dem Seienden erkennen," ermahnte Aristoteles, "sondern dadurch, daß wir gut handeln; denn dies ist wahrlich das glückliche Leben."⁵⁴

Bürgertugend war die Existenzgrundlage der Freiheit geblieben, wie sehr Begriffe und Begründungsmuster sich in mehr als zwei Jahrtausenden auch gewandelt haben mochten. Dabei war Aristoteles kein Fanatiker. Sein Plädoyer galt stets dem Maßhalten, auch im Blick auf die Tugend. Aristoteles empfahl, Maß zu halten und den goldenen Mittelweg zu finden zwischen "Übermaß, Mangel und Mitte", denn die Tugend "betrifft die Leidenschaften und Handlungen, bei welchen das Übermaß ein Fehler ist und der Mangel tadelnswert, die Mitte aber das Richtige trifft und gelobt wird... So ist also die Tugend ein Mittelmaß, sofern sie auf die Mitte zielt."⁵⁵ Und er steigerte das Argument noch einmal: "Darum ist die Tugend hinsichtlich ihres Wesens und der Bestimmung ihres Was-Seins eine Mitte, nach der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit aber das Höchste."⁵⁶ Aristoteles warnte vor dem Irrtum, tugendhaft zu sein sei eine leichte Sache. Im Gegenteil sei dies anstrengend, "denn überall ist es mühsam, die Mitte zu treffen... Das Wem, Wieviel, Wann, Wozu und Wie zu bestimmen ist aber nicht jedermanns Sache und ist nicht leicht. Darum ist das Richtige selten, lobenswert und schön."⁵⁷

Die Wiederentdeckung eines aristotelischen Denkens beginnt mit der Wiederbeschäftigung mit Aristoteles Schriften. Vor die Verarbeitung von dessen Einsichten haben die Götter die Lektüre gelegt. Die Antike läßt sich nicht im Internet mit Intercity-Express-Tempo begreifen. Sie läßt sich natürlich auch nicht mit Hilfe einer Zeitmaschine an die Zeitschwelle des Jahres 2000 katapultieren und für kommende Zeiten nützlich machen. Wie die politischen Denkwürfe anderer Zeiten auch kann sie nur in Muße erlesen und neu durchdacht werden. Dann aber lassen sich aus den bewährten Entwürfen des politischen Ordnungsdenkens bemerkenswerte Begriffe und Belehrungen abgewinnen.

⁵³ Ebenda, Seite 37

⁵⁴ Ebenda, Seite 57

⁵⁵ Ebenda, Seite 90

⁵⁶ Ebenda, Seite 91

⁵⁷ Ebenda, Seite 97

Nur oberflächlich und andeutungsweise konnte auf einige Zukunftsdenker von herausragender Bedeutung aufmerksam gemacht werden. Sie haben uns zentrale Grundgedanken weitergegeben:

- Aristoteles den Grundgedanken, daß Glück und Tugend zusammengedacht werden müssen und der beste Staat nur als Verfassungsstaat bestehen kann;
- Aurelius Augustinus den Grundgedanken, daß der sündige und gefallene Mensch sich nicht selbst erlösen kann, sondern bei allem Tun letztlich auf die Gnade Gottes angewiesen bleibt;
- Niccolò Machiavelli den Grundgedanken, daß ein staatliches Gemeinwesen nur so lange bestehen kann wie es von seinen Führern in republikanischem Geiste gewollt und garantiert wird;
- Thomas Hobbes den Grundgedanken, daß allein die Verbindlichkeit des Rechts Frieden unter den Bürgern sichern kann und der Zwang des Staates dem Frieden und der Freiheit seiner Bürger dient;
- Alexis de Tocqueville den Grundgedanken, daß in der Massengesellschaft die Freiheit durch Konformitätsdruck und Gleichheitsvorstellungen gefährdet ist, zugleich aber unausweichlich die Ordnung der Massendemokratie nach sich ziehen wird;
- Hannah Arendt den Grundgedanken, daß die Vielfalt des Lebens anerkannt werden muß und auf jeden Neuanfang im Dasein gehofft werden darf, um Staat und Gesellschaft vor totalitären Vorstellungen der Politik zu schützen.

Neben ihren theoretischen Analysen und zeitlos gültigen universellen Einsichten war den Zukunftsdenkern, die in dieser Skizze interpretiert wurden, ihr eigenwilliger Charakter und ihr unkonventioneller Lebensweg zu eigen. Sie waren keine lebensentrückten, blutleeren Theoretiker ohne Verbindung mit dem konkreten Dasein. Sie waren keine "Systembauer", die mit Großtheorien das Leben bis in seine letzten Verästelungen zu erfassen und in theoretische Kategorien einzuordnen versucht hätten. Für diese Zukunftsdenker gilt, was John Stuart Mill in anderem Zusammenhang so formuliert hat: "Almost all rich veins of original and striking speculation have been opened by systematic half-thinkers."⁵⁸

Bonn

⁵⁸ John Stuart Mill on Bentham and Coleridge. Introduction by Francis Raymond Leavis, New York: George W. Stuart 1950, Seite 65