

Die Begriffe des Politischen

uxori amanti claritas conceptuum amans

Begriffsklärung in reflexiver Einstellung ist von ihrem europäischen Beginn an eine zentrale Beschäftigung der Philosophie gewesen¹, im Zuge der Neuzeit² und vollends mit der Wendung zur Sprache³ ist sie zur ausschließlichen Zuständigkeit der Philosophie geworden. Begriffsklärung braucht jede intellektuelle Unternehmung, die das Verständnis fördern soll. Aber in den Wissenschaften ist sie im Prinzip nur bis zur klaren Formulierung einer Fragestellung erforderlich. Die Grundbegriffe werden nur in Umbruchsituationen thematisch und sonst mit der wissenschaftlichen Tradition und dem Alltagsverständnis vorausgesetzt. Die spezifische Zuständigkeit der Philosophie geht auf die Grundbegriffe des Alltagsverstehens, die auch in den Wissenschaften vorausgesetzt werden.

Die Begriffe des Politischen sind auch und zunächst Begriffe des Alltagsverständnisses. Ich reklamiere sie daher für die Philosophie, genauer für die Logik in einem weiten Sinn. Dazu ist zunächst Erläuterndes zu sagen.

I. Der Begriff oder *die* Begriffe des Politischen

Logik ist eine Theorie des Folgerns oder Schließens. In Folgerungen oder Schlüssen sind Sätze verknüpft. Sätze sind die kleinsten Einheiten der Sprache, mit deren selbstständiger (isolierter) Verwendung etwas zu verstehen gegeben oder gesagt werden kann. *Formale* Logik systematisiert die Folgerungen oder Schlüsse, die aufgrund der Form der in ihnen zusammenhängenden Sätze formal gültig oder a priori wahr sind. Das Lehrbuchbeispiel vom sterblichen Sokrates (Alle Menschen sind sterblich bzw. Wenn etwas ein Mensch ist, ist es sterblich – Sokrates ist ein Mensch – Also ist Sokrates sterblich) ist formal gültig aufgrund der Inklusion der Einzelheit (des Sokrates) in der Allgemeinheit (aller Menschen).

Neben formal gültigen Schlüssen gibt es auch *material* gültige Schlüsse. Der Schluss von 'Hamburg liegt nordwestlich von Berlin' auf 'Berlin liegt südöstlich von Hamburg' ist material

1 Heraklits: „Ich erforschte mich selbst“ (fr. 101) ist keine autobiographische Bemerkung, sondern eine zur Methode der Philosophie – das eigene Verständnis reflexiv aufzuklären.

2 Kant: „Der Philosoph macht nur gegebene Begriffe deutlich.“ (*Logik*, hrsg. Jaesche, A 95).

3 Wittgenstein: „Philosophische Untersuchungen – begriffliche Untersuchungen. Das Wesentliche der Metaphysik: dass sie den Unterschied zwischen sachlichen und begrifflichen Untersuchungen verwischt.“ (*Zettel* § 458)

gültig aufgrund der Bedeutung der Richtungsangaben in unserem System der Himmelsrichtungen. Ein materialer Schluss wie dieser kann, muss aber nicht in einen formal gültigen Schluss umgewandelt werden (hier durch die Hinzufügung des Obersatzes 'Wenn eines nordwestlich vom anderen gelegen ist, dann liegt das andere südöstlich zum einen'). Materiale Schlüsse sind ein Thema der Logik, aber nicht der formalen Logik. Sie fallen in die Zuständigkeit dessen, was ich mit Logik im weiten Sinn meine. Darüber hinaus hat diese die Aufgabe, die sprachlich-logischen Begriffe, die die Theorie des Schließens voraussetzt – also Satz, Wort, Begriff, Sprache, Regel etc. – zu klären. Die Logik im weiten Sinn ist auch philosophische Logik genannt worden.

Ich reklamiere die Aufgabe, die grundlegenden Begriffe des Politischen zu klären, für die Philosophie als das Unternehmen reflexiver begrifflicher Klärung.

Der Plural meiner Formulierung des Themas kontrastiert mit dem Titel einer Schrift des deutschen Staatsrechtslehrers Carl Schmitt von 1932: *Der Begriff des Politischen*.⁴ Schmitt hat sich selbst als „Theologe der Jurisprudenz“ bezeichnet und zugleich „immer als Jurist gesprochen und geschrieben“ haben wollen.⁵ Wie beides vereinbar ist, muss mich nicht interessieren, denn was ich zunächst erörtern möchte, ist allein die logische Frage der Singularität oder Pluralität des Begriffs oder der Begriffe des Politischen. Ich möchte zeigen, dass Schmitt mit seinem für die Singularität optierenden Titel der Schrift, die eine Kennerin seine „wohl berühmteste(..) Schrift“ nannte⁶, logische Fehler (im weiten Sinn von Logik) macht, die seine Analyse als Verständnis fördernde Klärung von vornherein disqualifiziert.

Natürlich hat auch Schmitt mit der Pluralität der Begriffe des Politischen gerechnet. In einer von ihm als Zusammenfassung der Staatsphilosophie von Thomas Hobbes gegebenen schematisch-bildlichen Darstellung, dem so genannten „Hobbes-Kristall“⁷, zählt er zu den pluralen Begriffen des Politischen z.B. Autorität, Gesetz, Macht, Schutz und Gehorsam. (BP 122)

4 Unveränderter Nachdruck Berlin 1963, 1987. Zitiert in Klammern im Text als BP plus Seitenzahl.

5 *Glossarium*, Berlin 1991, 3.10. 1947 und 23.9. 1947. (Zit. bei Groh – siehe folgende Fußnote – 12.)

6 Ruth Groh: *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt – Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Frankfurt am Main 1998, 22.

7 Nicht ohne Selbstgefälligkeit bezeichnet Schmitt dieses Diagramm als „die Frucht einer lebenslangen Arbeit an dem großen Thema im ganzen und dem Werk des Thomas Hobbes im besonderen“. (BP 122) – Groh sieht in ihm auch eine Zusammenfassung des Kerns von Schmitts politischem Denken und nennt sie daher auch „Schmitt-Kristall“. (l.c. 20)

Um die Zuschreibung logischer Fehler in Schmitts Behandlung und Bestimmung des Begriffs des Politischen zu erläutern und zu begründen, bedarf es eines Stücks dessen, was nach Goethes Faust ja immer zuerst betrieben werden sollte – eines Stücks *collegium logicum*.

Erläutern muss ich eine unvermeidliche Unterscheidung zwischen Arten von Begriffen. Begriffe werden durch Begriffswörter ausgedrückt, die in Sätzen verwendet werden, um etwas zu sagen, das wahr oder falsch sein kann. Aber neben *materialen* Begriffen, die logisch durch *genus* und *differentia specifica* zu bestimmen sind, gibt es auch *formale* Begriffe.⁸

Traditionell sind formale Begriffe in der Philosophie als Kategorien⁹ verstanden worden. Ihr Begriff ist klar erst von Wittgenstein gefasst worden.¹⁰ Er hat den Unterschied dieser beiden Begriffssorten in Beziehung auf die formale Notation der Prädikatenlogik durch zwei Merkmale gekennzeichnet: Formale Begriffe drücken Variable aus (a.), die mit jeder ihrer Instanzen (also auch mit einer einzigen) schon gegeben sind (b.). Materiale Begriffe klassifizieren dagegen in Wahrnehmung und tätigem Umgang unmittelbar Gegebenes und werden formal durch Funktionsausdrücke dargestellt.

Wittgensteins Beispiel für einen formalen Begriff war der mit dem Wort 'Gegenstand' (Objekt, Ding) ausgedrückte. In der formalen Notation wird er durch die Variable 'x', den 'variablen Namen' dargestellt, der mit jeder seine Einsetzungsinstanzen ('a, b, c ...etc.') schon gegeben ist. Die Individuenvariable 'x' hat ein Vorbild in der Alltagssprache – das indefinite Pronomen 'etwas'. 'Gegenstand' im logischen Sinn ist das Nomen zu 'etwas'. Die Alltagssprache unterscheidet sich von der Prädikatenlogik auch darin, dass sie noch ein anderes, mit 'etwas' gleichrangiges indefinites Pronomen enthält – das Pronomen 'jemand' für Personen. 'Person' ist das Nomen zu 'jemand'.

Ein wichtiges Korollar der Gegebenheit formaler Begriffe mit jeder ihrer Instanzen ist, dass es optional ist, sie ausdrücklich zu bilden. Wenn man Ausdrücke für die einen umgebenden natürlichen Objekte und Artefakte hat (z.B. Blume, Hund, Tisch, Computer), braucht es den Begriff des Gegenstandes nicht zusätzlich. Formale Begriffe sind bestimmt nur durch die Reihe ihrer möglichen Einsetzungsinstanzen. Sie können daher, im Unterschied zu materialen Begriffen, nicht leer (unanwendbar) sein. Sie sind Allgemeinbegriffe höherer Stufen und fassen anderweitig schon Klassifiziertes zusammen. Ihre Bildung ohne schon anders Klassifiziertes wäre unverständlich (sinnlos).

8 Leider hat auch die ansonsten durchaus aufschlussreiche Schmitt-Kritikerin Groh ein unzureichendes Verständnis „rein formaler Begriffe“ (l.c. 18), insofern sie Begriffe offenbar immer für formal hält.

9 Vgl. BP 26.

10 Wittgenstein: *Logisch-Philosophische Abhandlung* 4.122-4-128

Beispiele für materiale Begriffe, die dazu dienen, unmittelbar, in Wahrnehmung oder tätigem Umgang Gegebenes mit Gleichartigem oder Ähnlichen zusammenzufassen und von Ungleichartigem und Unähnlichen zu unterscheiden, sind Ausdrücke wie 'rot', 'heiß', 'groß', aber auch 'Sand', 'Wasser' und 'Tisch' und 'Computer'. Materiale Begriffe werden durch *genus* und *differentia specifica* bestimmt – z.B. ist ein Stuhl ein Artefakt (*genus*) zum sich Hinsetzen/Sitzen [(*differentia specifica*) – im Unterschied von z.B. 'zum Ablegen/Aufstützen' als der spezifischen Differenz von 'Tisch'].

Sehen wir nach diesen Präliminarien aus dem logischen Kolleg nun Schmitts Definition des Politischen an:

„Das Politische hat ... seine eigenen Kriterien, die gegenüber den verschiedenen, relativ selbstständigen Sachgebieten menschlichen Denkens und Handelns, insbesondere dem Moralischen, Ästhetischen, Ökonomischen in eigenartiger Weise wirksam werden. Das Politische muss deshalb in eigenen letzten Unterscheidungen liegen, auf die alles im spezifischen Sinne politische Handeln zurückgeführt werden kann. Nehmen wir an, dass auf dem Gebiet des Moralischen die letzten Unterscheidungen Gut und Böse sind; im Ästhetischen Schön und Hässlich; im Ökonomischen Nützlich und Schädlich oder beispielsweise Rentabel und Nicht-Rentabel. Die Frage ist dann, ob es auch eine besondere, jenen anderen Unterscheidungen zwar nicht gleichartige und analoge, aber von ihnen doch unabhängige, selbstständige und als solche ohne weiteres einleuchtende Unterscheidung als einfaches Kriterium des Politischen gibt und worin sie besteht.

Die spezifische politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind.“ (BP 26)

Die beiden logischen Fehler, die in diesem Definitionsversuch begangen werden, sind:

1. Es wird ein formaler Begriff nicht in seiner Eigenart gesehen, sondern wie ein materialer behandelt, indem Anwendungskriterien auf Gegebenes für ihn gesucht werden. Aber seine Anwendungskriterien hat ein formaler Begriff nur über seine Instanzen (hier: materiale Begriffe des Politischen) und nicht in direkter Anwendung auf unmittelbar Gegebenes, auf das sich der formale Begriff nur indirekt bezieht.

2. In dieser Behandlung liegt inhaltlich zusätzlich ein Hysteron-Proteron.

Ad 1.: Macht die Zuschreibung des ersten Fehlers gegen Schmitt einfach anachronistisch ein Unterscheidung gelten, die er nicht gekannt haben kann und daher nicht anerkennen muss? (Schließlich kann man einen anderen eines Fehlers nur überführen, wenn er die Regel

der Beurteilung anerkennt bzw. anerkennen muss, weil er in anderer Hinsicht von der Regel selbst Gebrauch macht.) Nein. Denn Schmitt selbst schreibt von 'Kategorien'. Dass sie als Art von formalen Begriffen erst von Wittgenstein klar abgegrenzt worden sind, tut nichts zur Sache. In Kants Kategorientafel hätte das Politische nicht auftreten können, wohl aber indirekt der Begriff 'Handeln' (in der Kategorie der *Relation* unter dem Punkt *Wechselwirkung*). Das Politische drückt wohl einen formalen Begriff aus (den, alles zur Politik Gehörige zu versammeln) – wie das Kulinarische (alles zur Kochkunst Gehörige) und das Nautische (alles zur Schifffahrt Gehörige). Aber es gehört nicht auf die Ebene der Grundbegriffe, sondern setzt alles mit den formalen Begriffen der Person und des Handelns Zusammenhängende voraus.

Um noch ein Beispiel für formale Verwendung von Begriffen bei Schmitt zu geben: In Abschnitt 4 seiner Schrift kritisiert Schmitt die pluralistische Theorie des Staates als 'Verbändestaat' (BP 37-45; Schmitt verwendet 'Assoziation') und möchte einen Fehler darin sehen, den Staat als „'politische Assoziation' wesensgleich neben andere“ zu stellen (BP 44), logisch gesehen: den Ausdruck 'politische Assoziation' formal zu verwenden. Wenn er aber im folgenden Abschnitt wesentlich über das *jus belli* handelt, dann verwendet er selbst formal einen allgemeineren Begriff, zu dem der formale Begriff der Assoziation als eine Instanz gehört: „Formen und ... Dimensionen der politischen Gruppierung“ (BP 46). Er kann daher, wenn er konsistent bleiben will, die Unterscheidung zwischen materialen und formalen Begriffsverwendungen nicht ablehnen, auch wenn ich sie mit Wittgenstein klarer gefasst habe, als ihm bekannt sein konnte (cum grano salis – immerhin war Wittgenstein über weite Strecken Schmitts Zeitgenosse¹¹).

Ad 2.: 'Das Politische' drückt einen formalen Begriff aus, der mit 'alles zur Politik Gehörige' erklärt werden kann. 'Politik' seinerseits kann zunächst in zweierlei Weise sinnvoll verwendet werden – für eine Weise des Handelns und für eine Sphäre und Ordnungen des Handelns in Beziehung auf Gesellschaft und Staat. Da die Weise des Handelns über die Sphäre und die Ordnungen der Politik hinausreichen, gibt es abgeleitet zahlreiche weitere Begriffe von Politik und politischem Handeln.

11 Die Bemerkung ist ad hominem und daher ein wenig ungerecht: Wittgenstein ist mit dieser seiner epochalen Leistung auch in der Philosophie selbst nur unzureichend wahrgenommen worden. – Aber ich stehe fassungslos vor Urteilen unzweifelhafter Geistesgrößen über Schmitt. So hat Habermas Schmitt als den „klügsten und bedeutendsten deutschen Staatsrechtler“ bezeichnet (vgl. Groh, l.c., 23) und der Historiker Kosellek die Freund-Feind-Formel als „Bedingung möglicher Politik“ „als rein formale ... nicht überholbar“ (Groh, l.c., 12) bezeichnet. Wenn Schmitt der klügste deutsche Staatsrechtler gewesen sein sollte, dann waren eben die deutschen Staatsrechtler nicht klug genug und vor allem logisch nicht hinreichend gebildet.

Da ferner nur Personen (sprechende und sich selbst bewertende Lebewesen) tätig sind und handeln, setzt das Rede über das Politische die Begriffe 'Person', 'Tätigkeit/Handeln' und ihre Ordnungen ('Konventionen', 'Moral' und 'Recht'), ferner Begriffe von 'Gesellschaft' und 'Staat' voraus.

Erst in einem real konstituierten (und logisch in seiner Konstitution verstandenen und erklärten) Staat gibt es für diesen mit dem *jus belli* die Möglichkeit der Freund/Feind-Unterscheidung in dem bei Schmitt gemeinten Sinn (lateinisch *hostis*, nicht *inimicus*). Wird das Politische direkt durch diese Möglichkeit bestimmt, dann ist das ein Fall von *misplaced concreteness* und, logisch(-rhetorisch), ein Fall von Hysteron-Proteron. Das Spätere und Konstituierte wird als Früheres und Konstituierende behandelt und damit missverstanden.

Schmitts Bestimmungsversuch ist also, ungeachtet möglicherweise „zutreffender Deskriptionen und Analysen“¹², mit denen er sie verbindet und die an ihm fasziniert haben, in logischer Betrachtung gescheitert.

II. Vor-politische, aber von Politik vorausgesetzte Begriffe

Begriff der Person

Auf den grundbegrifflichen Status von *Person* wird man aufmerksam durch den auffälligen Unterschied der natürlichen Sprache zur formalen Notation der Prädikatenlogik. In dieser gibt es nur einen Typ von Individuenvariable (variablen Namen): 'x' ('y,z,...'). Dieser ist das formale Pendant zum indefiniten Pronomen 'etwas', dessen korrespondierendes Nomen der formale Begriff *Gegenstand* ist. Die Umgangssprache dagegen enthält neben 'etwas' ein gleichrangiges anderes indefinites Pronomen, 'jemand'. *Person* im formalen Verstand ist so die Nominalisierung von *jemand* wie *Gegenstand* die Nominalisierung von *etwas* ist.

Aus dieser Beobachtung ist viel zu folgern. Was etwas ist, ist nicht jemand – und umgekehrt. Gegenstände und Personen sind im natürlichen Verstehen wechselseitig exklusive formale Klassen. Erst die selbst formale Perspektive der formalen Logik subsumiert Personen als Einzelne auch unter den Begriff des Gegenstandes. Der Redebereich (universe of

¹² Groh, l.c., 20. Die Autorin stellt richtig fest, dass es Schmitts allgemeines Kriterium des Politischen „gar nicht gibt“, aber sie hat dafür nur induktive Gründe; die logische Betrachtung zeigt, dass es ein solches Kriterium sinnvoller Weise nicht geben *kann*.

discourse) der Logik bezieht sich, weil auf alles Einzelne oder als Einzelnes Behandeltes, auf 'Entitäten'.

Da formale Begriffe mit jeder ihrer Instanzen schon (implizit) gegeben sind, hat die Unterscheidung ontologische Implikationen (d.h. Implikationen hinsichtlich der Frage, was es wirklich gibt¹³). Das ist auch in der Prädikatenlogik so, weil sie u.a. in der Voraussetzung eines nicht-leeren Redebereichs gar nicht völlig formal ist.¹⁴ Die Verwendung der Individuenvariable 'x' impliziert, dass es etwas/Gegenstände gibt. Es gilt sogar der Grundsatz 'Sein (Existenz) heißt, Wert einer Variablen zu sein' (to be is to be the value of a variable¹⁵). Als Explikation unseres umgangssprachlichen Sinns von 'es gibt' (Existenz) ist das umstritten, weil es Existenz zu einem ausschließlich allgemeinen Sachverhalt macht, umgangssprachlich aber die Intuition herrscht, dass singuläre Existenz ['x ist (da)'] primär sein müsse.¹⁶ Wie dem auch sei, sicher kann man sagen: Wofür wir Anlass haben, Variablen (einen bestimmten Typ allgemeiner Ausdrücke) zu bilden, davon gibt es sicher Exemplare; sonst wäre die Verwendung des Ausdruckstyps unverständlich, unbegründet.

Wenn nun die indefiniten Pronomina die umgangssprachlichen Vorformen von Variablen sind, heißt das: Relativ zu unserm umgangssprachlichen und insofern grundlegenden, weil überall vorausgesetzten Begriffssystem gibt es neben Gegenständen Personen¹⁷, weil es das indefinite Pronomen 'jemand' gibt, für das die Regel gilt 'jemand ist nicht etwas'. (Diese Regel suspendiert der Prädikatenkalkül.)

Zum Sinnbegriff wäre zu sagen¹⁸, dass er in umgangssprachlicher Verwendung ein Mixtum zwischen materialem Oberbegriff und Variable bildet, so dass die strikte Trennung von materialer und formaler Verwendungsweise nur analytisch besteht. Vergleichbares muss vom Ausdruck 'Person' gesagt werden. Der rein formalen Verwendung am nächsten kommt es, wenn 'Person' als Maß- und Zählbarkeitswort¹⁹ verwendet wird (sc. 'Es waren so-und-so-viele

13 Vgl. Quine: *From a logical point of view*, 1953 u.ö.; darin: ›On what there is‹ (1-19).

14 Michael Wolff: *Abhandlung über die Prinzipien der Logik*, Frankfurt am Main 2007; *Einführung in die Logik*, München 2006, 97; 106.

15 Quine 1953, 15.

16 Wenn für materiale Verwendungen des Personenbegriffs gleich die Explikation (u.a.) 'sprechendes Lebewesen' begründet wird, dann wird mit der Angabe, dass Personen wesentlich ihren Namen als Instrument der Anrede und Bezugnahme auf sie haben, eine Grundlage für die Berechtigung dieser Intuition namhaft gemacht. Niemandem, den es nicht gäbe, würde ein Name zur Anrede gegeben sein. (Fiktionale Namen dienen grundlegend zunächst der Bezugnahme.)

17 Natürlich ist das aus der Perspektive der ›Interpretation‹ formaler Kalküle formuliert. Wörtlich genommen ist das falsch, weil die Sprache weder ein formaler Kalkül noch, wie Quine meinte, eine anfängliche Theorie über die Welt ist. Für unsere Erfahrung gibt es Personen, weil es Unseresgleichen gibt, das wir ansprechen können und das antworten kann (wenn es will); und weil wir selbst angesprochen werden können.

18 Ich habe das in *Person & Welt* ausgeführt (auf www.emilange.de, Register online-Originale).

19 Im Chinesischen gibt es eine eigene grammatische Klasse dieser Wörter ('liangzi'), die zu Elementen verschiedene

Personen anwesend').

Den materialen Aspekten des Personenbegriffs begegnet man, wenn man sich fragt, was denn die Einsetzungsinstanzen für 'jemand' sind. Da wir natürlicherweise annehmen, dass nur Menschen die symbolische Struktur ihrer Person ausbilden, ist die unmittelbare Antwort: Lebewesen der Gattung *homo sapiens sapiens*. Die Exemplare dieser Gattung, die Personen schon sind, sprechen wesentlich. Also sind Personen zunächst sprechende Lebewesen. Das Argument dafür stützt sich auf den Umstand, dass Personen wesentlich ihren Personennamen haben, mit dem sie angeredet und mit dem auf sie Bezug genommen werden kann. Angeredet werden vernünftigerweise nur Wesen, die antworten könn(t)en (wenn sie wollen). Die Ausbildung dieser Ausdrucksform wäre also unverständlich, unbegründet, wenn Personen nicht sprechende Lebewesen wären.

Dem Merkmal 'sprechend' noch vorangehend ist das Merkmal 'tätig/handelnd'. Denn der Gebrauch der Sprache im Allgemeinen ist eine Tätigkeit, die Verwendung von Sätzen in Behauptungen, Fragen, Wünschen, Befehlen (Sprechakten) sind Handlungen. Aber nicht alle Tätigkeiten/Handlungen sind sprachliche, im Gebrauch der Sprache bestehende. Daher geht die Bestimmung 'tätig/handelnd' sachlich der Bestimmung 'sprechend' in der attributiven Charakterisierung von 'Lebewesen' noch voraus. Aus 'sprechend' und 'handelnd' folgt als drittes zentrales Merkmal von Personen die Selbstbewertung. Wer spricht und ernsthaft etwas zu verstehen geben will, muss versuchen, etwas Richtiges (Wahres; Erfüllbares) zu sagen. Seine Äußerungen unterliegen also grundlegend einer normativen Bewertung nach richtig oder falsch. Sein Gebrauch der Sprache ist insofern die Beteiligung an einer normativ geregelten Praxis. Ein kompetenter Teilnehmer an dieser Praxis ist jemand erst dann, wenn er sich, wenigstens in den Fällen von Versprechern oder Irrtum, auch selbst korrigieren kann. Insofern sind sprechende Lebewesen wesentlich sich selbst bewertende Lebewesen. Wegen der Erfolgsorientierung von zweckrationalem Handeln ist Selbstbewertungsfähigkeit auch für das nicht-sprachliche Handeln erforderlich. Der Handelnde muss sein eigenes Tun als gelungen oder nicht gelungen bewerten können. Also ist eine Person material ein sprechendes, handelndes und sich wesentlich selbst bewertendes Lebewesen.

Im Kontext durch andere als Sprachnormen zusätzlich geregelter Pragmatik wird der Personenbegriff im folgenden Abschnitt weiter bestimmt.

Zunächst ist aber Folgendes zu sagen. Personen werden wahrnehmbar an bestimmten

Zählbarkeitsindikatoren für viele Klassen von Gegenständen enthält und auch eine sie ersetzen könnende Variable ('ge').

Orten und zu bestimmten Zeiten; aber weil sie selbst-beweglich sind, entscheiden Orte und Zeiten ihres Wahrgenommenwerdens oder -seins noch nicht über ihre Identität. Das könnte allein die kontinuierliche Verfolgung ihres Weges durch den Raum während ihrer Lebenszeit. Da die Anwendung dieses Identitätskriteriums für Lebewesen, das auch das *Identitätskriterium* (das wesentliche Kennzeichen der Identität) für Personen ist, keinem Beobachter regelmäßig und verlässlich möglich ist (denn dazu müsste er sein Leben mit der beobachtenden Verfolgung des anderen zubringen), gibt es für Personen, um ihre Identität auszuweisen (zu belegen, wer sie sind) und um ihre Identität durch Dritte feststellen lassen zu können, einen *Personalausweis*.²⁰ Der bestätigt ihre Geburt zu bestimmter Zeit an bestimmtem Ort und ersetzt in der Situation der Fraglichkeit der Identität einer Person die nicht verfügbare, weil nicht anwendbare Beschreibung ihres kontinuierlichen Weges durch den Raum durch eine mit den Merkmalen (relativ) 'unveränderlicher Kennzeichen' gestützte, rechtlich abgesicherte ('behördliche') Bestätigung (Aussehen, das vom biometrischen Lichtbild gezeigt wird; Körpergröße; Augenfarbe; Fingerabdrücke; handschriftliche Unterschrift).

Begrifflich gesehen sind also Personalausweise stets das, als was sie in Berlin (West) nach dem 2. Weltkrieg bis zur Ablösung des Viermächte-Status für die Stadt aus den rechtlichen Gründen eingeschränkter und abhängiger Staatlichkeit dieser 'besonderen politischen Einheit' bezeichnet worden sind: 'behelfsmäßig'. Denn das Identitätskriterium für Personen ist begrifflich das für Lebewesen überhaupt – ihre Geburt an bestimmtem Ort zu bestimmter Zeit und der folgende kontinuierliche Weg durch Raum und Zeit. Dieses Kriterium ist empirisch nicht handhabbar. Der Personalausweis ist handhabbar – er ist ein lesbares Dokument und die zur Überprüfung der Identität einer Person Berechtigten nehmen ihn ja regelmäßig in die Hand.

Die Angaben zu Geburtsdatum und -ort sind zeitliche und räumliche Bestimmungen. Der Zeitbegriff wird Personen-relativ auch in der Thematisierung von Tätigkeiten und Handlungen gebraucht. ['Handlung' ist die 'Kategorie', auf die die Rubrik 'Eigenhändige Unterschrift' im Personalausweis führt, weil (unter)schreiben wesentlich eine Handlung von Personen ist.] Unter dem Gesichtspunkt des formalen Begriffs der Zeit gehören Personen in die Kategorie von Prozessen (im Unterschied zu Ereignissen).

In früheren deutschen Versionen eines Personalausweises gab es noch die Rubrik

²⁰ Vgl. meine Philosophie des Personalausweises *Wer wir sind* auf www.emilange.de.

'Personenstand', in der verzeichnet war, ob eine Person ledig, verheiratet, geschieden oder verwitwet war. Dies trug dem Umstand Rechnung, dass Personen selten absichtlich und auf Dauer allein leben. Lebewesen, die Tiere oder Menschen sind, leben zeitweise oder auf Dauer in Gemeinschaft mit anderen Lebewesen ihrer Art. Die spekulativen Theorien über Lebensgemeinschaften unter Pflanzen, nach denen z.B. auch Bäume kommunizierten, mögen auf sich beruhen bleiben. Tiere auf alle Fälle leben schon in Familien, Scharen, Schwärmen, Völkern, Rudeln, Herden und sonstigen Gruppen; Menschen leben wegen der langfristigen Abhängigkeit ihres Nachwuchses jedenfalls anfangs und im Normalfall in Familien, später in Freundschafts- und Nachbarschafts-Gruppen, Kollegien, Gemeinden und umfassend in Gesellschaften und Staaten. Wegen der Vorformen der menschlichen Gemeinschaftsbildungen im Tierreich ist die Unterscheidung zwischen Belebtem und Unbelebtem das entscheidende nähere Scharnier zwischen den Grundbegriffen, die eine bloß physikalische Welt charakterisieren, und der Personenwelt. Aber auch die bloß physikalische Welt setzt, wie unser Verstehen im Ganzen, pragmatisch Personen voraus. Schließlich wird Physik nicht von physischen Massen oder Körpern betrieben, sondern von entsprechend gebildeten Personen.

Die Verstehensweisen von Personen einerseits, Unbelebtem andererseits könnten nicht weiter voneinander entfernt sein. Dennoch ist in der philosophischen Tradition die Distanz noch übertrieben worden. Das liegt daran, dass Leben vor allem als tätig sein verstanden wurde und das Leben (einer Person) als Zusammenhang ihrer Tätigkeiten.²¹ Begrifflich beruht das auf einer handlungstheoretischen Unterscheidung von Aristoteles, die ich zum Thema 'Tätigkeit/Handlung' erläutern werde. Aber schon hier kann deskriptiv angemerkt werden, dass das Leben einer Person gewiss nicht nur aus ihren Tätigkeiten und Handlungen besteht, sondern ebenso sehr aus Widerfahrnissen – dem, was uns angetan wird oder zustößt; das wir nur hinnehmen können und zu dem wir nur eine Einstellung finden können, ohne dass es je unser eigenes Tun werden könnte. Man muss sogar sagen, dass (tierisches und menschliches) Leben selbst nach seinem Beginn in einer Geburt und seinem Ende im Tod ein Widerfahrnis ist. Was immer also Leben (als Prozess) mit Tun, Tätigkeiten und Handlungen begrifflich zu tun haben mag, es darf mit ihnen nicht gleichgesetzt werden. Am besten wird es als Voraussetzung für alles Weitere im Leben (als zeitlicher Ganzheit) verstanden.

Um die Grundbegriffe der Personenwelt angemessen erörtern zu können, bedarf es aber zuvor einer Fortbestimmung des materialen Personenbegriffs.

21 Aristoteles: *Politik* 1254 a 5-7; Tugendhat 1979, 211 f.

Fortbestimmung des Begriffs der Person

Der Begriff der Person ist formal als der des (eine Satz-Sprache) sprechenden Lebewesens und material als handelndes/tätiges, sprechendes und sich schon darin selbst bewertenden Lebewesens erklärt worden. In Überlegungen zur Institution des Personalausweises hat sich weiter gezeigt, dass Personen offenbar die komplexesten Einzelnen sind, deren Verstehen es zum Verständnis des Zusammenhangs des Alltagsverstehens bedarf, weil es alle anderen seiner Grundbegriffe entweder voraussetzt oder sogar ausdrücklich gebraucht.

Das übergreifende Merkmal in der Bestimmung von 'Person' ist die Selbstbewertung. Die ist über den Gedanken eingeführt worden, dass, wer ernsthaft spricht, etwas Richtiges zu sagen beanspruchen muss, und dass darin die Fähigkeit zur Selbstkorrektur bei Versprechern oder Irrtum impliziert ist.

Wer etwas Richtiges sagt, hat aufgrund der bloßen Hinnahme oder sogar der ausdrücklichen Billigung durch seine Hörer und Kommunikationspartner eine *anerkannte Berechtigung* zu dem von ihm Geäußerten, ein epistemisches (Anspruchs-)Recht. Darin liegt schon die Fortbestimmung der Person als *Rechtsträger*, die, nicht beschränkt auf epistemische Ansprüche, für die nicht-sprachlichen normativen Ordnungen des Zusammenlebens vorausgesetzt ist. Eine Vorform des Rechtsträgers ist die Person schon als Tätiger oder Handelnder. Denn dieser kann so verstanden werden, dass er in seinem Tätigsein oder Handeln implizit beansprucht, daran von anderen Personen nicht gehindert zu werden. Und dieser Anspruch ist, wenn er nicht gehindert oder ihm nicht widersprochen wird ('Das kannst du doch nicht tun'), implizit anerkannt oder jedenfalls hingenommen. Schon Tätigsein und Handeln sind normative Gegebenheiten in statu nascendi. Das ist im Sinn zu behalten, wenn die Darstellung sich jetzt den Grundbegriffen der Personenwelt zuwendet, zunächst den Begriffen von Tätigsein und Handeln selbst.

Die Begriffe Tun, Tätigkeit und Handlung

Als das ganze Begriffsfeld von Tätig-Sein und Handeln bezeichnender Ausdruck ist der Ausdruck 'Handeln' ungeeignet. Ich ziehe den Ausdruck 'Tun' im Kontrast zu 'Leiden' vor. In dieser Verwendung fungiert der Ausdruck gleichsam als Überschrift zu einem Abschnitt

philosophischer Grammatik. Denn wenn Handlungen im Kontrast zu Tätigkeiten nur Weisen des Tuns sind, kann die gleichzeitige Verwendung von 'Handlung' als kategorischem Ausdruck nur zur Verwirrung führen. Der allgemeine Begriff wäre also der des Tuns. Wie ist er erklärt?

Die Antwort ist eine Neufassung des schon für Lebendiges gebrauchten Kriteriums – das im Unterschied zu Totem eine eigene Sicht auf sein Verhalten hat. Tun ist eine *Weise des Verhaltens*, für das sich aus der Sicht dessen, dem das Verhalten zugeschrieben wird oder der es sich zuschreibt, *etwas sagen lässt* – oder kurz: ein Tun ist ein Verhalten aus einem Grund. Nicht immer ist ein Grund ein Ziel, das der sich Verhaltende mit seinem Tun erreichen will (deshalb wird mit einer 'teleologischen Struktur' für alle Handlungsbegriffe von z.B. Tugendhat und Habermas zu viel behauptet). Für manche Tätigkeit (z.B. Klavier spielen) kann der sie Ausübende als Grund vielleicht nur anführen, dass er es kann und gern tut – aber dann 'etwas zu tun, was er gern tut', als sein Ziel anzusprechen, drückt einen hedonistischen/utilitaristischen Fehlschluss aus. Dazu verführt zusätzlich auch die Rede von 'Selbstzwecken' im Zusammenhang mit Tätigkeiten. Die Rede von Selbstzwecken, etwas 'um seiner selbst willen tun', setzt ja eine Selbstanwendung der Mittel/Zweck-Unterscheidung voraus: Selbstzwecke sind solche Zwecke, die für keine anderen Zwecke Mittel sein sollen; und diese Selbstanwendung der Unterscheidung ist nur Ausdruck der Entschlossenheit, alles Tun auf Zwecke zu beziehen, mit teleologischer Struktur versehen aufzufassen. Ohne solche Entschlossenheit sollte man das aus Gründen deskriptiver Angemessenheit aber nicht tun.

Umfängliche Erörterungen über die 'Rationalität'-Aspekte von 'Handlungen' und 'Handlungsverstehen', die Autoren wie Max Weber und Jürgen Habermas glauben anstellen zu müssen, sind entbehrlich, sie folgen aus der Definition des Begriffs des Tuns im Allgemeinen. Man muss Gründe für Verhalten verstehen, wenn man Verhalten als Tun, Handlung oder Tätigkeit verstehen will. Obwohl das, was für ein Verhalten gesagt werden kann, der Grund, den es hat, nicht vom sich Verhaltenden selbst geäußert (können) werden muss, muss der Grund seines Verhaltens doch aus der Sicht/Perspektive des Sich-Verhaltenden gegeben werden. Das macht wahrscheinlich, dass wir den Begriff des Tuns, des Verhaltens aus einem Grund, nicht hätten, wenn wir nicht einander Gründe für unser Verhalten gäben und d.h. wenn wir nicht als Personen sprechende, die Sprache gebrauchende Lebewesen wären. Mit Tun, begründetem Verhalten im Vollsinn, rechnen wir nur bei Wesen, die wir im Zweifelsfall nach ihren Gründen müssen fragen können. D.h. weiter, dass die Ausdrücke für Tun zur im

weiten Sinn psychologischen Sprache gehören, dem Teil der Sprache, der, wie Wittgenstein gezeigt hat, auf eine allgemeine Einstellung zurückweist, auf die Einnahme eines 'stetigen Aspektes', der 'Einstellung zur Seele' oder 'zum Menschen', mit der wir uns gleichen oder ähnlichen Lebewesen ein 'inneres Leben' a priori zubilligen ('innen' sind Aspekte ihres Verhaltens, die sie äußern *oder* verheimlichen können).

Das Tun (das logisch, wegen der Ja-Nein-Polarität aller Beschreibungen, dem von Wittgenstein so genannten 'logischen Raum', auch das Unterlassen einschließt – auch 'nichts tun' bzw. 'etwas nicht tun' kann einen Grund haben) zerfällt nun grundlegend in Tätigkeiten und Handlungen. Der damit gemachte Unterschied ist ein formaler, den die Sprache für das Tun von der Sprache für zeitlich bestimmbare Gegebenheiten im Allgemeinen übernimmt – der Unterschied zwischen Prozessen und Ereignissen.

Entsprechend haben Tätigkeiten wie Prozesse in erster Linie eine bestimmte Dauer, Handlungen wie Ereignisse einen Zeitpunkt. Tätigkeiten sind in sich 'homogenes' Geschehen, Handlungen Veränderungen von einem Zustand zu einem anderen. Diesen Unterschied hat Aristoteles als den von *praxis* und *poiesis* gefasst. Eine Tätigkeit hat kein logisch (intern) bestimmtes Ende, eine Handlung aber endet logisch in der Verwirklichung eines Zustandes. Man kann, so hat Aristoteles das ausgedrückt, schon gesehen haben und immer noch sehen, aber nicht ein bestimmtes Haus gebaut haben und es immer noch bauen.²² ('Sehen' ist ein schlechtes Beispiel für eine Tätigkeit, weil es eher einen Zustand bezeichnet – mit diesem Beispiel sitzt Aristoteles vielleicht einem Mythos des 'Verbs'/'Tätigkeitsworts' auf, demzufolge jedes Verb entweder eine Handlung oder eine Tätigkeit bezeichnet.²³) D.h. aber z.B., dass 'schwimmen' eine Tätigkeit, eine Praxis ist, aber 'ans andere Ufer des Flusses schwimmen' eine Handlung. Ebenso ist 'bauen' eine Tätigkeit (das, was Architekten und Bauleute tun), 'eine Mauer bauen (oder ein – bestimmtes – Haus)' aber eine Handlung. Viel spricht dafür, dass es Handlungen überhaupt nur auf dem Hintergrund und im Kontext von Tätigkeiten gibt – oder jedenfalls im Kontext von Leben. 'Leben' ist selbst keine Tätigkeit (denn zum Leben gehören, wie schon betont, wesentlich auch Widerfahrnis und Leiden, ja nach seinem Beginn in der Geburt und dem Ende im Tod ist Leben logisch gesehen selbst ein Widerfahrnis), sondern die Voraussetzung von sowohl Tätigkeiten als auch Handlungen. Bei

22 *Metaphysik* 1048 b.

23 Die formale Kategorie der Zustände, die natürlich schon in der Sprache für Unbelebtes Anwendung hat, scheint durch die Alternative *Bewegen/nicht Bewegen* mit der Handlungssprache verknüpft zu sein. Wer sich nicht bewegt (nichts tut – mit der erforderlichen Großzügigkeit, die es braucht, weil auch Unterlassungen Tun sind), tut nichts, ist aber vielleicht in einem – auch 'psychologisch' zu charakterisierenden – Zustand (er langweilt sich, z.B.).

'Widerfahrnissen' darf man nicht, wie die Umgangssprache nahelegt, an 'negative' Geschehnisse allein denken. Auch 'Positives' kann uns ohne unser Zutun widerfahren, wir können mit etwas einfach Glück (gehabt) haben.

Mit Tätigkeiten teilt Leben den logischen Charakter, ein Prozess zu sein, kein aus logischen Gründen internes Ende zu haben: Man kann schon gelebt haben und immer noch leben.

Das Sprechen, der Gebrauch der Sprache, ist eine Tätigkeit, Sprechakte durch Verwendung von Sätzen in bestimmtem Modus (Behauptung, Frage, Befehl, Wunsch etc.) sind Handlungen. Nicht immer besteht der Gebrauch der Sprache in bestimmten Sprechhandlungen. Mit jemandem plaudern, vor sich hin reden, schimpfen, fluchen, sich in Stoßgebeten Luft machen etc., aber auch überlegen, denken und anderer 'monologischer' Sprachgebrauch sind gewiss keine Sprechakte, die einzelne Handlungen aussondernde Identitätskriterien mit sich führen.

Dass keine Handlungstheorie, sei sie philosophisch oder soziologisch, die Unterscheidung von Tätigkeiten und Handlungen beseitigen kann²⁴, liegt an ihrer tiefen Verankerung in unserem gewöhnlichen Begriffssystem. Aristoteles' Kriterium macht darauf aufmerksam, dass die Unterscheidung in der logischen Grammatik der Sprache – nämlich in den Folgerungsbeziehungen (Logik) der Tempora der entsprechenden Verben (Grammatik) verankert ist. Die Untersuchung der Zeitsprache kann zeigen, dass sie insgesamt auf der Sprache für Dinge (Einzelnes – das schließt Lebewesen, insbesondere Personen ein²⁵) und Massen aufruht. Deswegen müssen Prozesse und Ereignisse an Substraten oder Dingen bzw. in Situationen verankert, Tätigkeiten und Handlungen Personen zugeschrieben werden. Die Nichtbeachtung der Unterscheidung zwischen Tätigkeiten und Handlungen ist ein im weiten Sinn logischer Fehler, der wegen der tiefen Verankerung und weiten Verzweigung der formalen Unterscheidung, die mit ihr im Felde des Tuns fortgesetzt wird, nicht nur eine lokale

24 Wie es Habermas mit seiner Konstruktion eines ›kommunikativen‹ im Unterschied zu ›instrumentalem‹ Handeln de facto getan hat.

25 Dass Dinge (materielle Körper) und Personen die grundlegenden einzelnen Gegebenheiten des alltäglichen Verstehens sind, ist hier seit dem Rekurs auf die Unterscheidung 'etwas/jemand' thematisch. Es lässt sich auch folgendermaßen einführen und begründen: Quine hat für die (den) in seiner kanonischen Notation (Prädikatenkalkül erster Stufe mit Identität) erfassbare(n) Teil der Sprache das Kriterium ontologischer Admissibilität in die Maxime gefasst 'to be is to be the value of a variable'. (Vgl. Fußnote 23) Die natürlichsprachlichen Vorformen der gebundenen Variablen in kanonischer Notation sind die indefiniten Pronomina. Und es gibt in unserer Sprache davon eben zwei – 'etwas' für Dinge und 'jemand' für Personen. – Die Wittgensteinianische Kritik, die Hanjo Glock an Quines Kriterium als einem ontologischer Admissibilität geübt hat, scheint es mir nicht ersetzen, sondern nur ergänzen zu können. Vgl.: *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge UP 2003, Kap. 2, Abschnitte 3 und 4.

Störung und Verwirrung mit sich bringt, sondern global (und vor allem unkontrollierbar) desorientierende Folgen haben muss oder jedenfalls haben kann.

Kontexte des Tuns: Die Begriffe 'Natur' und 'Kunst' (Kultur)

Der Ausdruck 'Natur' ist ein Lehnwort aus dem Lateinischen und bedeutet 'Geburt'; 'Natur(gesetz)', 'Lauf der Dinge'; 'Wesen' (sowohl 'Charakter, Anlage, Beschaffenheit'; als auch 'Ding, Grundstoff, Element'); ferner 'Geschlechtsmerkmal, -teil'.²⁶ Er leitet sich ab von dem lateinischen Verb 'nasci, nascor, natus sum', das grundlegend 'geboren werden' bedeutet, und überlappt teilweise mit dem griechischen 'physis', das sich von einem Verb für 'wachsen, entstehen' herleitet.

In unsere Sprache hat der Ausdruck 'Natur' eine Reihe zu ihm kontrastiv gebrauchter Ausdrücke, von denen die philosophisch wichtigsten 'Geist', 'Kultur/Zivilisation' und, seit dem 19. Jahrhundert, 'Gesellschaft' und 'Geschichte' sind. Ich verteidige die begriffliche Behauptung, dass diese Kontraste von einem ihnen zugrundeliegenden Kontrast abgeleitet sind.

In den Kontrasten zu 'Geist', 'Kultur', 'Gesellschaft', 'Geschichte' und als ein formaler Begriff gebraucht, wird 'Natur' ein negativ pragmatischer Gehalt zugeschrieben und sie wird als das aufgefasst, was ohne unser wesentliches Zutun entsteht/entstanden ist, besteht und sich entwickelt. Aber die durch die heute gebräuchlicheren Kontraste bezeichneten Gegebenheiten bestehen und entwickeln sich zwar gewiss nicht ohne unser Zutun, aber doch nicht allein aufgrund unseres Tuns. Für sie hat der schottische Naturgesellschaftstheoretiker Adam Ferguson (und Lehrer des Begründers der Nationalökonomie, Adam Smith) die glückliche Formel gefunden, sie seien das Resultat menschlichen Handelns, aber nicht menschlicher Planung ('the result of human action, but not of human design'²⁷). Der vollendete Gegensatz zu 'Natur' als dem, was ohne unser wesentliches Zutun besteht etc., wäre ein Ausdruck, der etwas wesentlich durch unser Tun Bestehendes bezeichnete.

Dafür war in älteren Diskursen der Ausdruck 'Kunst' im Sinne des lateinischen *ars* und des griechischen *technē* in Gebrauch. Er bezeichnet ebenso die (Kunst-)Fertigkeit und Technik der

²⁶ Nach Heinichen: *Lateinisch-Deutsches Taschenwörterbuch*, 291.

²⁷ Es ist das Verdienst von Wittgensteins Cousin F. A. von Hayek, in den von Fergusons Formel erfassten Gegebenheiten eine eigenständige Kategorie erkannt zu haben.

Hervorbringung und Gestaltung wie deren Resultate. Eine 'Artefakt' (ein 'Kunstwerk') besteht wesentlich aufgrund der Absicht seines Produzenten oder Auftraggebers, hat nicht, wie Produkte der Natur, ein von menschlicher Absicht wesentlich unabhängiges 'Wesen' im Sinn von 'Charakter, Anlage, Beschaffenheit'. 'Geist', 'Kultur', Geschichte' und 'Gesellschaft' sind – gegenüber Kunst als auf menschliche Planung und Hervorbringung zurückgehend – als verschiedenartige Mischungen von (verschiedenen Anteilen von) Kunst und Natur eher 'zweite Natur', wie schon von Cicero über die Gewohnheit gesagt worden ist.²⁸

Wenn Kunst aus den vorgebrachten Gründen der grundlegende Gegensatz zu Natur ist, dann bestätigt diese unser Verstehen strukturierende Grundunterscheidung einmal mehr, dass wir in unserem Verständnis 'von uns ausgehen'. Er kontrastiert das, was wir können, mit dem, was wir nicht können, insofern es von uns grundlegend unabhängig ist.

Mit der Bezugnahme auf die Person als 'Lebewesen', als 'Lebendiges', ist zugleich auf 'Natürliches' Bezug genommen, etwas, was unabhängig von unserem Tun entsteht und besteht. Im Fall beweglicher Lebewesen wird es geboren und lebt dann, bis es stirbt.

Natur im erläuterten Sinn ist der umfassendste Kontext menschlichen Tuns. Ihr müssen die Menschen ihren Lebenserhalt und Unterhalt durch Arbeit abgewinnen. Im Prozess der Arbeit entsteht die materielle Basis der Kultur/Zivilisation, darunter auch erarbeitete Mittel zur Erleichterung und Steigerung der Wirkkraft von Arbeit – Technik. Die hilft Arbeit zu sparen und ermöglicht über soziale Freisetzungen höhere Kulturleistungen, darunter auch Kunst im gewöhnlichen Verständnis zweckfreier Produkte des bildnerischen und sonstigen Ausdrucks.

In Kunst und Künsten (im Sinn von *artes* und *technai*) bringen Personen die Kultur (ihrer Gesellschaft) hervor. Das Insgesamt des Hervorgebrachten bildet die Kultur und damit einen weiteren wesentlichen Kontext ihres Tuns, der sich von Natur als dem Kontext, dem die Personen ihr bloßes (physisches) Leben durch Arbeit abgewinnen müssen, abhebt und ihn überformt, aber nie ganz ersetzen kann. Und dies begrifflich selbst dann, wenn die Natur, die die Personen (kooperativ) bearbeiten, schon kulturell geformt ist (vgl. die Rede von 'Kulturlandschaften'). Das Handeln in der Natur ist, auch wo es kooperativ erfolgt, seiner Struktur nach 'monologisch' – die natürlichen Gegebenheiten antworten nicht, sondern fügen sich den Eingriffen durch Arbeit und Technik bloß oder auch nicht. Das Handeln in Bezug auf kulturelle Gegebenheiten, im Kontext von Kultur, ist strukturell der Möglichkeit nach dialogisch, weil nicht nur Kooperationspartner Personen 'etwas sagen', sondern auch die

²⁸ *De Finibus* V, 25, 74: *Consuetudine quasi alteram quandam naturam effici* (durch die Gewohnheit wird gleichsam eine zweite Natur geschaffen).

kulturellen Hervorbringungen, die es schon gibt und die die überkommene Kultur bilden. Entsprechend herrscht im Kontext von Handeln auf die Natur eine Verstehensweise 'von außen' vor, auf die wir für 'Unbelebtes' (von sich selbst her nicht Bewegliches) beschränkt sind, im Kontext von Handeln in der Kultur aber die intentionale Verstehensweise 'von innen'.

Ordnungen des Tuns: Die Begriffe 'Konvention', 'Moral' und 'Recht'

Das wesentliche Selbstbewusstsein einer Person als Rechtsträger²⁹ ist, eine von allen Personen zu sein. Wir sind, leben unter anderen, unter unüberschaubar vielen. Wir leben, indem wir tätig sind und handeln und vielen Widerfahrnissen ausgesetzt sind. Unter diesen Widerfahrnissen sind eine wesentliche Gruppe die Folgen des Tätigseins und Handelns anderer Personen. Das ist die Quelle von möglichen Konflikten und die drei durch den Titel dieses Abschnitts bezeichneten normativen Gegebenheiten bilden Ordnungen des Tätigseins und Handelns, die solche Konflikte zu vermeiden oder, wenn sie sich nicht vermeiden lassen, im Streit geordnet auszutragen helfen.

Konventionen, abgeleitet vom lateinischen Verb *convenire* – zusammenkommen, übereinkommen – sind wörtlich also: Zusammen- oder Übereinkünfte. Übereinkünfte werden idealerweise durch Verabredung getroffen, also durch den Gebrauch der Sprache. Aber Sprache ist selbst in verschiedenen Hinsichten konventionell und eine Erklärung von 'Konvention' durch 'Verabredung zu ...' wäre daher zirkulär. Es war eines der großen Verdienste des amerikanischen Philosophen David Lewis, dieses Problem in seinem Buch *Convention* von 1969³⁰ überzeugend ausgeräumt zu haben. Lewis legte klar, dass Verabredung nur eine der Weisen des Zustandekommens von Konventionen ist und dass Konventionen grundlegender auf der Konvergenz von unabhängig voneinander ausgebildeten Erwartungen und Präferenzen von Personen beruhen können. Wenn die Präferenzordnungen von Personen hinsichtlich von geteilten, aber noch nicht abgestimmten Interessen übereinstimmen, kann sich hinsichtlich von regelungsbedürftigen Sachlagen eine Konvention bilden, ohne dass ausdrückliche Verabredung nötig wäre. Lewis sah seine sehr differenzierten Analysen mit David Humes Formel für Konvention als dem 'general sense of common interest' vorgebildet.

Konventionen können ganz verschiedene Themen und in sehr verschieden großen Gruppen von Personen Geltung haben. Von allgemeinem und philosophischem Interesse sind vor allem

29 Im Unterschied zum biographisch bestimmten, individuellen Selbstbewusstsein.

30 Havard UP.

die Konventionen, in denen große Gruppen übereinkommen, z.B. welche Sprache gebraucht werden soll und wie sich ganz allgemein der interpersonale Umgang gestalten soll.

Moral und Recht gelten für alle Personen (in einer Gesellschaft und dem Staat, in dem sie sich zusammenfasst, und darüber hinaus) und sie haben als gemeinsames Thema die (Konflikte vermeiden helfende) Regelung des interpersonalen Umgangs als solchem. Moral und Recht überlappen in großen Teilen. Sie fallen beide unter einen formalen Begriff der Gerechtigkeit, dessen Gehalt durch die lateinische Formel *suum cuique* (Jedem das Seine; das, was ihm zusteht) angegeben wird. Daher ist der allgemeine Rechtsbegriff Kants – 'Recht' als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Freiheit eines Jeden (jeder Person) mit der Freiheit von Jedermann (allen anderen Personen) vereinbar ist³¹ – sowohl auf die Moral als auch auf das förmliche Recht anwendbar. Worin unterscheiden diese sich dann?

Grundlegend durch die Weise ihrer Sanktionierung. Moral und ihre Regeln sind zunächst durch moralische Gefühle sanktioniert³² – Scham in 1. Person, Groll gegenüber der 2. Person, Empörung über dritte Personen. Das sind offenbar Einstellungen und Reaktionsweisen, die an die Weise und den Grad der Selbstbewertung von Personen gebunden sind. Das Recht und seine Regeln sind dagegen durch selbst rechtlich spezifizierte Sanktionen, Strafen im weitesten Sinn, gestützt. Recht ist wesentlich Zwangsrecht und bedarf erzwingender Instanzen – Polizei, Gerichte, Gefängnisse etc. Es setzt im Allgemeinen die staatliche Organisation einer Gesellschaft voraus.

Materiell stimmen Moral und Recht darin überein, dass sie zentral Regeln der Nichtverletzung und Nichtschädigung, der Hilfe in Notfällen und der Kooperationstreue enthalten. Diese nennt der Philosoph Ernst Tugendhat den „kontraktualistischen Kern“ der Moral. Seine Schülerin Ursula Wolf ergänzt die Bereiche der Moral um die der Gerechtigkeit, der Aufrichtigkeit und den spezieller Verpflichtungen aufgrund von institutionellen Rollen und/oder persönlichen Verpflichtungen. Wenn man Gerechtigkeit als formalen Begriff für Moral und Recht gleichermaßen betrachtet, der durch die Formel *suum cuique* gegeben ist, dann ist sie nicht nur Bereich der Moral. Man braucht den Begriff aber als formalen, wenn man die rechtlichen Institutionen der Gerechtigkeit (das, was auf Englisch 'the administration

31 Dieser Begriff des Rechts geht darauf zurück, dass Kant „Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ... (als das) einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“ dachte. (*Metaphysik der Sitten* AB 45).

32 Diese Einsicht geht auf Peter Strawsons Aufsatz ›Freedom and Resentment‹ (vgl. den Aufsatzband gleichen Titels, London/New York 1974, 1-25) zurück und ist grundlegend für Ernst Tugendhats Konzeption der Moral, vgl. *Vorlesung über Ethik*, Frankfurt am Main 1993.

of justice' heißt) mit den Arten von Gerechtigkeit, die sich als Formen der Verteilungsgerechtigkeit verstehen lassen (unter der Frage „Wer bekommt was aus welchen Gründen?“), zusammenfassen will. Dazu kommt man mit dem Begriff der Verteilungsgerechtigkeit allein nicht aus. Denn Strafen und Entschädigungen als 'Produkte' des förmlichen Rechts sind nicht einfach verteilbare Güter, sondern Reaktionen auf die Verletzung von Rechten. Eine besondere, Moral und Recht verknüpfende moralische Pflicht der Gerechtigkeit ist die zum Rechtsgehorsam.

Wenn Moral und Recht mindestens auf die angedeuteten Weisen intern zusammenhängen, wird eine weitere Bestimmung des Begriffs der Moral dringend. Die Rede vom kontraktualistischen Kern von Moral und Recht weist hier den Weg. Vereinbarte Regeln kann man auch aus nur selbst-interessierten Gründen befolgen (und verletzen). Moralisch wird die Regelbefolgung erst dadurch, dass die Regeln als geltende gleichsam um ihrer selbst willen befolgt werden. Kant hat das mit der Unterscheidung von 'pflichtgemäß' und 'aus Pflicht'³³ gefasst. Dass die Regeln gleichsam um ihrer selbst willen befolgt werden (Kants 'Achtung fürs Gesetz'), lässt die anschließende Beschreibung zu, dass sie aus Achtung vor den anderen Personen befolgt werden, die aufgrund dieser Regeln Anspruchsrechte haben. Damit wird gegenüber der Materie der Moral in ihren Regeln die Form ihrer Annahme und Befolgung aus einem persönlichen Motiv betont und der Begriff der *Moral einer Person* (als dem Inbegriff ihrer Grundsätze des sich Gebens, Tätigseins und Handelns gegenüber anderen Personen) grundlegend. Es ist eine Frage der Moralgeschichte, seit wann diese Verschiebung von der Materie der Moral in ihren Regeln zur Form der moralischen Motivation als die Moral kennzeichnend Platz gegriffen hat. Sicher ist, dass sie für die Moderne kennzeichnend ist.

Wenn das Handeln nach den Regeln der Moral im modernen Sinn 'moralisch' ist, dann wird sie befolgt wie rechtliche Regeln ohne förmliche Sanktionen. Wenn der Begriff der *Moral einer Person* grundlegend geworden ist, verlieren auch die 'inneren' Sanktionen durch moralische Gefühle an Gewicht, weil es dem moralisch Handelnden dann wesentlich um die Wahrung seiner Integrität geht: Er will dann so handeln, dass er sein Handeln gegenüber Jedermann mit Gründen rechtfertigen kann.³⁴ Das Recht liefert der Moral also das Modell der Regelbefolgung, die Moral dem Recht im Wesentlichen die Materie der Regeln.

Komplementär zum modernen Begriff der Moral bedarf es einer Fortbestimmung des

³³ *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* BA 25.

³⁴ Diese Erklärung der moralischen Motivation geht auf Thomas Scanlon zurück (zusammenfassend: *What we owe to each other*, Harvard UP 1998); in Deutschland ist sie unabhängig von Günter Patzig vertreten worden und auch Tugendhat ist ihr schließlich beigetreten.

Begriffs des Rechts. Es kann ja gefragt werden: Wenn die moralischen Regeln wie rechtliche befolgt werden und die Moral dem Recht die Materie gibt, warum braucht es dann überhaupt das Recht zusätzlich zur Moral? Die Antwort ist: Es braucht das Recht mit seinen förmlichen Sanktionen als Ausfallbürgschaft für gewichtige Fälle der Verletzung der moralischen Regeln. Personen sind als sprechende Lebewesen Gründe gebende und befolgende und damit rationale Lebewesen. Aber dass sie nur begrenzt rational sind, zeigt sich darin, dass sie sich häufig in Handlungssituationen wiederfinden³⁵, in denen sie dazu motiviert sind, ihr eigenes kurzfristiges Interesse auf Kosten ihrer eigenen langfristigen Interessen und auch auf Kosten anderer unter Verletzung von deren Anspruchsrechten zu verfolgen. Wenn das rational unvermeidlich ist, weil Schwarzfahren ('free-riding') in anonymen Handlungssituationen (in denen man mit vom eigenen Handeln betroffenen anderen Personen nicht direkt kommunizieren kann) *rational* ist, dann bedarf es wenigstens der nachträglichen förmlichen Sanktionierbarkeit der Regelverletzungen, um die Regeln und die auf sie gegründeten Handlungszusammenhänge zu stabilisieren. Es würde die einzelnen Personen mit unerträglichen Erwartungsunsicherheiten belasten, gäbe es den Rahmen förmlichen Rechts für das moralische und auch das bloß rationale Handeln nicht.

Die Begriffe 'Gesellschaft' und 'Staat'

Gesellschaft und Staat bestehen aus Personen. Personen waren als sprechende, handelnde und sich wesentlich selbst bewertende Lebewesen und als Rechtsträger zu erklären. Wenn man Gesellschaft und Staat nicht ontologisch (wie im ersten Satz), sondern strukturell charakterisiert, sind sie Weisen der Zu(einander)ordnung von Personen. Sie sind höherstufige Ordnungen des Tuns – des Tätigseins und Handelns.

Auf 'Gesellschaft' im strukturellen Sinn war schon einmal als ein der gebräuchlichen Kontraste zu 'Natur' einzugehen. Sie vor allem ist das Beispiel, an dem Ferguson seine Formel vom 'result of human action, but not of human design' exemplifiziert hat. Gesellschaft ergibt sich (idealtypisch gesehen) zentral durch das wirtschaftliche Handeln auf Märkten, auf denen

³⁵ Das Thema, auf das damit angespielt ist, wird in traditioneller Philosophie des Rechts und der Politik und auch bei Schmitt (BP 59-68) als die Frage von 'optimistischer' versus 'pessimistischer' Anthropologie verhandelt. Aber die Sätze, von der diese Lehren ausgehen ['Der Mensch ist (von Natur aus) gut/schlecht], sind als metaphysische einfach sinnlos, weil sie 'gut' und 'schlecht (böse)' aus ihrer Relativität aufeinander lösen müssen. Es könnte nur gesagt werden: 'Menschen können gut oder schlecht (böse) sein' – aber das sagt nichts Bestimmtes, sondern nur, dass diese Bewertungsausdrücke auf Menschen Anwendung haben. Wenn Menschen wesentlich Personen und Personen wesentlich sich selbst bewertend sind, kann es so etwas wie Anthropologie anders als einen Teil der Zoologie gar nicht geben.

jede Person ihren privaten Vorteil verfolgt und damit nicht-intendierte Handlungsfolgen erzeugt (wie die Preisbildung für marktgängige Produkte), die auf andere, nicht unmittelbar Beteiligte Effekte zeitigen (z.B. die Nachfrage nach deren Produkten mindert oder steigert) und Konflikte erzeugen kann. In modernen Gesellschaften ist das Handeln auf Märkten privatrechtlich organisiert, vermittelt durch Verträge, für die Bestimmungen staatlichen Rechts gelten. Schon von der Rechtsbedürftigkeit der Gesellschaft in dieser Hinsicht her gibt es Gesellschaften nur in staatlicher Verfassung. Der Staat ist hier zu verstehen als die Rechtssetzungs-, Rechtswahrungs- und Rechtsdurchsetzungsinstanz.

Aber als aus den Personen bestehend, die auch die Gesellschaft bilden, ist der Staat zuvor die Gesamtheit seiner Bürger als dem gleichen Recht folgend und unterworfen, Rechtsgemeinschaft. Erst auf dieser Basis ist er spezifisch Staats'apparat' – die Gesamtheit der handlungsfähigen Agenturen, die mit Rechtssetzung, Rechtswahrung und Rechtsdurchsetzung befasst sind: Parlamente, Verwaltungen, Gerichte. Der Zwangscharakter des Staats in diesem Sinn ergibt sich aus dem Umstand, dass seine Bürger zu seiner Finanzierung Steuern zahlen müssen.

Strukturell ist dies wieder der beschränkten Rationalität der einzelnen Personen geschuldet. Es ist für jede einzelne Person rational, sich vor den Kosten für den Staat drücken zu wollen; denn ihr einzelner Beitrag, wie groß er auch sei, ist für das Ganze vernachlässigenswert; aber für die einzelne Person ist er fast immer ein fühlbares Opfer. Dieser strukturellen Disposition zum Schwarzfahren ('free-riding') hilft die Zwangsfinanzierung durch Steuern ab.

Die auf rationale Entscheidungs- und Spieltheorie³⁶ gegründete makroökonomische Analyse hat gelehrt, zwischen privaten und öffentlichen Gütern zu unterscheiden. Öffentliche Güter sind dadurch definiert, dass sie unteilbar (nicht ausschussfähig³⁷) sind und auf Märkten privat produzierter Güter deshalb nicht 'effizient' (ausreichend) zur Verfügung gestellt zu werden. Dass das grundlegende soziale öffentliche Gut die Gewaltfreiheit und Sicherheit des gesellschaftlichen Verkehrs, der 'innere Frieden' ist, hat schon Thomas Hobbes³⁸ – der erste moderne Staatstheoretiker – eingesehen, indem er die Wahrheit des Sprichworts ernst nahm, dass der Frömmste nicht in Frieden leben kann, wenn es seinem bösen Nachbarn nicht gefällt.

36 Die Spieltheorie ist die Theorie interdependenter rationaler Entscheidungen mehrerer Akteure.

37 Ein heute oft beeinträchtigt öffentliches Gut, das Unteilbarkeit und Nichtausschlussfähigkeit rein exemplifiziert, ist saubere Luft: Wenn es sie gibt, kann niemand (wie bei ausschussfähigen Gütern) daran gehindert werden, sie zu atmen.

38 In Kap. 17 des *Leviathan* argumentiert Hobbes mit einer *reductio ad absurdum*: Wenn man annimmt, eine große Menge von Menschen stimme ohne staatliche Zwangsgewalt in der Beachtung der Gerechtigkeit und der anderen 'natürlichen' Gesetze überein, könne man ebenso gut annehmen, die ganze Menschheit tue das – und dann gäbe es gar keine brügerlichen Regierungen und Staaten. Es gibt sie aber ...

Aus der Sicht der einzelnen Personen ist der Staat als Garant des Rechts und der Sicherheit ein kollektiver Selbstbindungsmechanismus gegen die Drohung mangelnder Friedfertigkeit der einzelnen für sich. Weitere öffentliche Güter (neben der Sicherheit nach innen und nach außen), die ein Staat 'produziert', sind z.B. Infrastrukturgüter wie Straßen und Brücken, Bildungs- und Kulturdienstleistungen, Gesundheitsdienstleistungen.

In Analogie zum Verständnis des Staates als kollektivem Selbstbindungsmechanismus kann die marktförmige Verfassung der Gesellschaft – der Zwang, der durch die Konkurrenz auf Märkten ausgeübt wird – als kollektive Selbstbindung der Gesellschaftsmitglieder gegen die Drohung verstanden werden, einzelne für sich könnten aus ihrer Faulheit Vorteil zu ziehen versuchen. (Das individuelle Modell für 'Selbstbindung' ist Odysseus, der sich an den Mast seines Schiffes binden lässt, weil er dem Gesang der Sirenen zuhören will, ohne ihnen verfallen zu müssen.)

Moderne staatlich organisierte Gesellschaften verstehen sich gern als 'Demokratien' (wörtlich 'Volksherrschaften'). Aber auch wenn in ihnen ein allgemeines und gleiches Wahlrecht zu den politischen Vertretungskörperschaften gilt, herrscht in ihnen nicht 'das Volk' oder die Bevölkerung. Verfassungstheoretisch gesehen haben alle sich demokratisch nennenden Staaten 'gemischte Verfassungen'. Ihr demokratisches Element ist das allgemeine Wahlrecht und der Schutz von Recht und Frieden im Innern und nach außen für alle; ihr aristokratisches Element sind die Amtsträger in Politik, Recht und Verwaltung; ihr monarchisches Element ist die Person oder das Gremium, die als Staatsoberhaupt fungieren. Diese Interpretation stützt sich bezüglich der aristokratischen Aspekte der gemischten modernen Staatsverfassung auf soziologische Gründe – dass es sich bei den Staatsträgern de facto um eine Elite handelt; hinsichtlich des monarchischen Aspekts muss man an konstitutionelle Monarchien denken, in denen für den Monarchen gilt, dass der Monarch herrscht, aber nicht regiert (mit einer französischen staatsrechtlichen Formel: 'le roi règne, mais il ne gouverne pas'). Neben den institutionell bedingten Rechten des Staatsoberhauptes (Ernennung von Regierungschef und Ministern, Akkreditierung von Botschaftern anderer Staaten etc., Ausfertigung von Gesetzen etc.) ist ein genuines Recht, das gewöhnlich dem Staatsoberhaupt zukommt, historisch gänzlich monarchischen Ursprungs: das Recht der Begnadigung von Straftätern.

III. Ein Begriff (eine Theorie) der Politik bei uns

Nicht nur sind 'das Politische' und viele der abstrakten Begriffe der Politik formale Begriffe, sie sind sämtlich vor allem keine Wahrnehmungsbegriffe. Zu ihrer Verwendung berechtigen uns immer nur Folgerungen aus höherstufigen Beschreibungen des politischen Tätigseins und Handelns. Wir können uns von diesen und den konkreten Verhältnissen, in denen sie stattfinden nicht nur kein anschauliches Bild machen (aus logischen Gründen), sondern auch keinen politischen Vorgang oder gar komplexere Entwicklungen der Politik erschöpfend erklären. Was wir können, ist zu versuchen, die Möglichkeit politischer Erscheinungen und Entwicklungen *im Prinzip* verständlich zu machen – Erklärungen, die wissenschaftstheoretisch als hypothetisch rationale Erklärungen klassifiziert werden können.³⁹

Ferner hat es keinen Sinn, irgendwelche geschichtliche Gegenwart (oder Vergangenheit) übersteigende Erklärungen zu versuchen. Solche Erklärungen gibt es für den Bereich des Tätigseins und Handelns nicht, wie schon Aristoteles betont hat, wenn er vom Verständnis in der Ethik sagte, es gelte nur *epi to polu* (auf das meiste hin, in der Regel). Deshalb schränke ich jetzt die Betrachtung auf die Politik 'bei uns' ein, d.h. auf die Gestalt von politischem Tätigsein und Handeln, die sich in typischen Gesellschaften der westlichen Hemisphäre findet. Und wegen der eingeschränkten Möglichkeit der Erklärung auf hypothetisch rationale Erwägungen stütze ich mich des weiteren auf ein Theorie, von der ich glaube, dass sie für Gesellschaften westlichen Typs im Großen und Ganzen deskriptiv ist.

Schon die Erörterung der Alltagsbegriffe von Gesellschaft und Staat war implizit auf zeitgenössische Verhältnisse bezogen. Ich habe auch schon erwähnt, dass ich eine Form von Sozial-Vertrags-Theorie des Politischen für richtig, weil für die Verhältnisse in modernen Gesellschaften weitgehend deskriptiv halte. Bei Erörterung von Moral und Recht ist andererseits der Umstand von Ernst Tugendhat betont und von mir unwidersprochen geblieben, dass der Kern der sozialen Moral am besten ebenfalls sozial-vertraglich verstanden wird.

Ich werde die nun folgende Erörterung der Politik 'bei uns' – in Gesellschaften westlichen Typs, insbesondere der Bundesrepublik Deutschland – noch weiter einschränken, insofern ich eine bestimmte Frage diskutiere, die sich auf das Demokratie-Verständnis bezieht. Denn von

³⁹ Vgl. Robert Nozick: *Anarchy, State & Utopia*, New York 1974, 6-9.

Tugendhat und Habermas, mit dem er in dieser Hinsicht übereinstimmt, wird angenommen, die Grundlagen des moralischen und des politisch-sozialen Sozialvertrags seien einfach dieselben. Das führt angesichts der Ordnung unseres politischen Zusammenlebens zu einer tief reichenden Ambivalenz hinsichtlich des Faktums repräsentativer, indirekter Demokratie. Diese Ambivalenz drückt sich in der moralischen Überzeugung aus, eigentlich, d.h. abgesehen von widrigen faktischen Verhältnissen, verdiene die direkte Demokratie den moralischen Vorzug. Als Angehöriger der rebellierenden Studentengeneration von 1968 habe ich diese Überzeugung in der Form, anzustreben sei eine Räte-Demokratie, selbst lange gehabt. Ich möchte daher die Erörterung der Vorgegebenheit Politik in die Erörterung der Frage fassen: Ist es wirklich so, dass direkte Demokratie den moralischen Vorzug verdiene?⁴⁰ Ich werde dabei die Rolle des politischen Theoretikers einnehmen und mich mit den Grundlagen der modernen Theorie legitimer staatlicher Vergesellschaftung beschäftigen. Die Form der Erörterung in Diskussion einer hypothetischen Frage hat dabei die Funktion, die Sachverhalte durch Distanzierung faktischer Verhältnisse in ihrer Bestimmung schärfer zu fassen.

Nach Wittgenstein hat ein philosophisches Problem die Form ‚Ich kenne mich nicht aus.‘ (PU § 123). Die Frage ‚Verdiene direkte Demokratie den moralischen Vorzug?‘ artikuliert ein solches Nicht-Auskennen. Es betrifft die überlieferten philosophischen Rechtfertigungen für legitime staatliche Vergesellschaftung.

Legitime staatliche Vergesellschaftung wurde traditionell (von den Griechen her) Politie oder (von den Römern her) Republik genannt, heute spricht man in diesem Sinne von Demokratie. Die überlieferten Rechtfertigungen operieren in der Neuzeit mit dem Begriff der Souveränität und gründen eine alle staatliche Gewalt begründende Volkssouveränität auf moralische Autonomie der individuellen Person im Sinne von gleicher Handlungsfreiheit. Das Problem mit diesen Rechtfertigungen ist nicht, dass sie zu schwach wären. Im Gegenteil, sie sind zu stark und begründen etwas als letztlich allein legitim, was ich in der leitenden Frage direkte Demokratie nenne. Nun geben alle vernünftigen Menschen zu, dass in modernen Gesellschaften direkte Demokratie im Sinne z.B. der durch die Idealisierung der Aristotelischen Ethik oft als vorbildlich angesehenen athenischen Agora-Demokratie nicht zu haben ist. Als Hauptgründe gelten die Größe moderner territorialer Flächenstaaten und der Pluralismus moderner arbeitsteiliger Gesellschaften. So schreibt auch Habermas, frühere

⁴⁰ Eine frühere Version des Textes erschien in: *Praktische Visionen*. FS Hermann Scheer zum 60. Geburtstag, Bochum (Ponte Press) 2004 unter dem Titel ‚Volkssouveränität und ihr plebiszitäres Missverständnis‘ (16-27).

Unklarheiten seiner Position deutlich ausräumend, in *Faktizität und Geltung*: „Im diskurstheoretisch begriffenen Rechtsstaat verkörpert sich die Volkssouveränität nicht mehr in einer anschaulich identifizierbaren Versammlung autonomer Bürger.“⁴¹ Andererseits bringt er die demokratische Radikalität des Gedankens der Volkssouveränität aber auch zu Geltung, indem er festhält, unter dem Macht-Aspekt verlange der Gedanke „die Übertragung der Gesetzgebungskompetenz an die Gesamtheit von Staatsbürgern.“ (FG 210) Unter diesem Gesichtspunkt kann repräsentative Demokratie, „das *parlamentarische* Prinzip der Einrichtung deliberierender und Beschluss fassender Vertretungskörperschaften“ nur „einen Ausweg bieten“. Das ist das Problem mit der zu starken Begründung von Demokratie – sie erzeugt Ambivalenz gegenüber repräsentativer Willensbildung und damit Distanz gegenüber der politischen Ordnung, die wir haben und zu der wir uns grundsätzliche Alternativen, die wünschenswerter wären, nicht denken können.

Man könnte natürlich auf vernünftige Rechtfertigung einfach verzichten – etwa im Sinne des Winston Churchill zugeschriebenen Diktums, die Demokratie sei die schlechteste denkbare Staatsform – mit Ausnahme aller anderen schon ausprobierten. Aber man kann dann wohl nicht erwarten, dass ein bloß geringstes Übel in Situationen der Krise entschieden genug verteidigt werden wird. Deshalb sollte man Wege finden, die normative Hintergrundsüberzeugung, die in der Frage meines Themas bezweifelt wird – nur direkte Demokratie sei eigentliche Demokratie und verdiene deshalb, auch wenn sie unter den schlechten Verhältnissen der Wirklichkeit nicht zu realisieren sei, doch den moralischen Vorzug – auch vernünftig argumentierend auszuräumen.

Ein Nicht-Auskennen führt vernünftigerweise zu den Fragen, wo man ist, wie man da hingekommen ist und wohin man eigentlich will. Zur ersten Frage ist mit den wenigen die zu erörternde Frage erläuternden Stichworten schon etwas gesagt und Weiteres wird dazu im Wege der Beantwortung der weiteren Fragen zu sagen sein. Die Frage, wie wir dahin gekommen sind, wo wir uns befinden, will ich nur sehr selektiv mit einem Blick auf den Anfang der neuzeitlichen Staatsphilosophie bei Thomas Hobbes behandeln, um dann mit Hilfe einer mir attraktiv und im Großen und Ganzen richtig erscheinenden Theorie einen Weg zur Beantwortung der dritten Frage zu skizzieren. Dabei ist mein Ziel, zu einer positiven Rechtfertigung repräsentativer gesamtstaatlicher Willensbildung beizutragen. Das Ergebnis dieses Versuchs wird unbefriedigend ausfallen. Da ich aber aus methodischen Gründen die

41 Vgl. Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung* – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1992, S. 170. (Zt. FG)

normativ schwachen Prämissen der Theorie, die dafür verantwortlich sind, für nicht disponibel halte, wird der Reparaturversuch der Diskussion bedürftig bleiben.

Bei Hobbes ist das normative Fundament seiner Staatslehre in Kap. 21 des *Leviathan* (1651) formuliert: „Man kann ... nur durch eigenes Handeln verpflichtet werden, denn alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei.“⁴² In Hobbes' erster Schrift *Vom Bürger* (1642) ist der hier begründende Grundsatz individueller Autonomie natürlicher Personen noch nicht klar formuliert, wenn auch im Begriff des Unrechts in III.4 impliziert.⁴³ Aus Hobbes' politischer Philosophie ist dieses Prinzip in die neuzeitliche Ethik gekommen. Es erzwingt schon für sich eine Vertragstheorie politischer Verpflichtung und des Staates. Auch Kant stützt sich in § 46 der Rechtslehre⁴⁴ noch auf den Zusammenhang mit dem Begriff des Unrechts, wenn er die Kompetenz zur Gesetzgebung allein des vereinigten Volkswillens begründet: (nur) dem Wollenden geschieht kein Unrecht (*volenti non fit iniuria*).

Nun ist aber de facto jedermann in Staaten Verpflichtungen unterworfen, die er nicht selbst eingegangen ist. Wenn diese mit dem Autonomieprinzip vereinbar sein sollen, müssen sie so beschaffen sein, dass man ihnen vertraglich zumindest *hätte* zustimmen können. Sonst wären sie nicht legitime Verpflichtungen, weil virtuelle Selbstverpflichtungen der Bürger. Das Autonomieprinzip führt also zum Gedanken des Vertrags als Legitimitätskriterium für Verpflichtungen einschließlich der politischen.

Bei Hobbes führt es nun auch zur Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt Repräsentation. Das wird im VII. Kapitel *Vom Bürger* daran deutlich, dass für Hobbes alle politischen Verfassungen über die Demokratie in Form einer Versammlung aller Bürger, also über direkte Demokratie etabliert werden müssen: „Wenn mehrere mit der Absicht der Errichtung eines Staates zusammenkommen, so entsteht beinahe schon durch dieses Zusammenkommen eine Demokratie...“ (VII.5) Diese Demokratie bestehe, solange die Versammlung bestehe. Die Begründung: Der Wille der Versammlung sei der Wille aller Bürger und deshalb die höchste Gewalt, die Souveränität besitze.

Nun war Hobbes bekanntlich politisch nicht im Entferntesten ein Verfechter der Demokratie, schon gar nicht einer direkten. Vielmehr wollte er seine Zeitgenossen in England davon überzeugen, dass sie einer stärkeren Autorität, als die des damaligen Königs es war,

42 In der Ausgabe von Iring Fetscher, Frankfurt am Main – Wien – Berlin 1976 S. 168

43 Ausgabe von G. Gawlick, Hamburg 1966, S. 99.

44 *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, § 46, A 165-6 / B 195-6.

ihre Zustimmung geben, weil die bestehende Autorität den religiösen Bürgerkrieg nicht hatte verhindern können. Als im Interesse des Friedens stark genug erschien Hobbes aber nur die Autorität eines absoluten Monarchen.

Im angeführten Kapitel VII *Vom Bürger* versucht Hobbes zu zeigen, dass sowohl Aristokratie als auch Monarchie in der anfänglichen Demokratie ihren Ursprung nicht nur haben müssten, sondern auch haben können. Dazu muss die Versammlung ihre souveränen Rechte nur auf eine kleinere Gruppe oder eine einzelne Person übertragen. Eine solche Übertragung von Rechten kann Hobbes aber nur stabilisieren durch die willkürliche Festsetzung, mit ihr löse sich das Volk als Union der zur Errichtung eines Staates entschlossenen Individuen auf und werde wieder eine nicht handlungsfähige Menge, die keine Rechtspersönlichkeit habe, weshalb der neue Souverän ihr gegenüber auch nicht verpflichtet sein könne. (VII.8; 11) Das ist eine ziemlich schwache Sicherung repräsentativer Entscheidungsmacht, in der die Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt Repräsentation zum Ausdruck kommt. Hobbes muss das selbst so gesehen haben, denn neun Jahre später entwickelt er im *Leviathan* eine neue Theorie des Souveräns und der Autorisierung dieser Rechtsperson durch den ursprünglichen Vertrag, durch die alle Verpflichtung dem Souverän gegenüber in einem starken Sinn Selbstverpflichtung wird. Denn alle einzelnen sollen durch Übertragung ihrer Rechte auf den Souverän zu Autoren aller seiner Handlungen werden. Hobbes ist ganz explizit darüber, dass das mehr heißt als Zustimmung zu den Handlungen des Souveräns: „Es ist wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person.“ (Kap.17, 134) Damit ist Hobbes aber aus dem Regen unter Umgehung der Traufe direkt in die Bredouille gekommen (wir Berliner würden das auch noch etwas deutlicher sagen). Denn während seine erste Theorie sich nur einer willkürlichen Bestimmung bedienen musste, um politische Repräsentation zu stabilisieren, bedarf seine zweite Theorie eines unverständlichen Mysteriums.⁴⁵ Unter der Personen-theoretischen Interpretation der Souveränität ist Hobbes' Staatsphilosophie mitsamt ihren richtigen und bleibenden Einsichten zu einem Inbegriff des politisch-moralisch Verruchten geworden und die intellektuelle Jagd auf den großen Leviathan hob an.⁴⁶ Es gelang Hobbes nur um den Preis der Akzeptabilität seiner ganzen Theorie, direktdemokratische Konsequenzen seines Autonomieprinzips zu vermeiden. Die

45 Reinhard Brandt scheint mir Hobbes' Gedanken zu verharmlosen, wenn er ihn nur so versteht: „Der Akt der Autorisierung des Souveräns macht dessen Person zu meiner eigenen. Er ist mein – rechtliches – Ich ...“ (in Bermbach/Kodalle (Hrsg.): *Furcht und Freiheit – Leviathan - 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Opladen 1982, 161.

46 Vgl. Samuel Mintz: *The Hunting of the Leviathan*, Cambridge 1969.

Theorie im *Leviathan* ist im Theorie-Vergleich als Überreaktion auf die Ambivalenz gegenüber dem Faktum politischer Repräsentation verratende Schwäche der Theorie in *Vom Bürger* zu verstehen. Repräsentative Entscheidungsmacht muss es im Interesse des Friedens geben – aber auf der Basis des nicht differenzierenden und so Kontext-unempfindlichen Autonomieprinzips kann sie nur auf unglaubliche Weise oder durch begriffliches Overkill (in der Annahme wirklicher Einheit vieler in einer Person, die doch ganz unverständlich bleiben muss) gerechtfertigt werden.

Den Grund für die Ambivalenz gegenüber Repräsentativität sehe ich im Kontext-unempfindlichen Gebrauch des Autonomiegrundsatzes für die Beurteilung politischer Institutionen. Gut greifbar ist er bei modernen Autoren wie Habermas und Tugendhat. Beide unterstellen wie auch andere, dass es in politischen Entscheidungen darum geht, sich auf das für alle Gerechte und Gute zu einigen. Wenn man nun mit Habermas ein Demokratieideal oder mit Tugendhat ein moralisch-politisches Entmündigungsverbot investiert, dann ist Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt Repräsentation unvermeidlich. Demgegenüber ist das Thema gesamtstaatlicher Politik spezifischer als das der Bereitstellung öffentlicher Güter zu fassen. Sie heißen so, weil einzelne Personen sie für sich nicht produzieren können, weil es zu ihrer Bereitstellung der Kooperation anderer unvermeidlich bedarf (insofern der Frömmste nicht in Frieden leben kann, wenn es seinem bösen Nachbarn nicht gefällt). Weil Habermas, Tugendhat und andere die spezifische Differenz öffentlicher Güter nicht hinreichend berücksichtigen, schlagen moralische Grundsätze, die für direkte Interaktionen Gültigkeit haben mögen, unmittelbar auf die Beurteilung der Legitimität kollektiver Entscheidungsverfahren durch. Das ist der Grund für die Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt politischer Repräsentation. Um sie aufzulösen, stütze ich mich auf eine Form der Sozialvertrags-Theorie, die der Ökonomie-Nobelpreisträger James Buchanan⁴⁷ entwickelt hat.

Diese Theorie will individuelle Freiheits- und Eigentumsrechte, die politischen Institutionen einer Gesellschaft und die sie ergänzenden juristischen und polizeilichen Institutionen aus dem aufgeklärt selbst-interessierten Handeln unabhängiger Akteure in einer hypothetischen Genese rational verständlich machen. Für den Ausgangszustand dieser hypothetischen normativen Genese entfernt sich die Theorie in keiner Weise von bei Mitgliedern einer Gesellschaft faktisch auftretenden Präferenzordnungen. Weder der methodische Individualismus noch die Annahme des rationalen Eigeninteresses bei allen

47 Vgl. *The Limits of Liberty*, a. a. O.

Beteiligten soll etwas über die faktischen Präferenzen der Akteure präjudizieren – inhaltlich sind altruistische oder sogar kollektivistische Orientierungen bei Individuen und Gruppen nicht ausgeschlossen. Freilich hat der methodische Individualismus einen minimalen normativen Gehalt, insofern er die Forderung mit sich bringt, dass die sich ergebende soziale und politische Ordnung gegenüber jedermann, den sie binden soll, muss gerechtfertigt werden können. Buchanan operationalisiert diese Forderung analog zu Hobbes mit der Bestimmung, die grundlegenden Regelungen des Sozialvertrags müssten einstimmig akzeptiert werden. Das ist aber nicht zwingend. Rational genügt es, wenn die überwiegende Mehrheit zustimmt und die nicht Zustimmenden dafür, dass sie überstimmt (zur Kooperation gezwungen) werden, dadurch entschädigt werden, dass ihnen nicht nur die Einschränkungen aus dem Sozialvertrag auferlegt werden, sondern ihnen, wie allen andern, auch die Rechte aus dem Sozialvertrag zuerkannt werden.

Bei Buchanan entfaltet sich der Sozialvertrag über vier Stufen. Stufe 1 ist eine aus anarchischer i. S. von herrschaftsfreier Interaktion hervorgehende Güter- und Machtverteilung zwischen unabhängigen Akteuren. Von ihr aus kommt es auf Stufe 2 zu einer Festlegung der in Stufe 1 implizit anerkannten, weil hingenommenen individuellen Ansprüche als Freiheits- und Eigentumsrechte. Dadurch, dass die Ansprüche auf Stufe 1 noch nicht, wie etwa in der naturrechtlichen Theorie von John Locke, als Rechte konzipiert werden, verlieren sie viel von ihrem Sonderstatus gegenüber den andern Klauseln des Sozialvertrags und gehen in die gesamte Verhandlungsmasse ein. Nur das Erfordernis der Akzeptabilität für jedermann, bei Buchanan der Einstimmigkeit, hebt sie hervor. Buchanan weist insbesondere daraufhin, dass, um Stufe 2 zu erreichen, eine Ressourcen-Umverteilung gegenüber dem anarchischen Gleichgewicht in Stufe 1 erforderlich werden kann, weil sonst die in dieser Verteilung schlechter Gestellten zu einer Abrüstung (dem Verzicht auf den Gebrauch von Gewalt nach eigenem Gutdünken) nicht bereit sein könnten. Buchanan gibt also die traditionelle Annahme fundamentaler Gleichheit im Naturzustand auf, die wir auch in Hobbes' Prinzip der Autonomie als Begründung fanden, und lässt auch weitgehende faktische Ungleichheit zu (nicht rechtliche Ungleichheit, denn Rechte gibt es auf der ersten Stufe noch gar nicht). Das hat den theoretischen Vorteil, dass eine stärkere Theorie möglich ist: Eine Theorie, die zeigt, wie Recht und Staat auch unter Ungleichen legitim (und nicht nur gewaltsam) zustande kommen können. Ein weiterer Vorteil ist, dass Umverteilung in dieser Theorie, weil potentiell in ihr Fundament eingebaut, nicht die großen Schwierigkeiten macht, die sie in der Tradition

des Naturrechts gemacht hat (in der zeitgenössischen Philosophie z.B. in der Theorie von Robert Nozick⁴⁸). Die 3. Stufe im Sozialvertrag ist markiert durch die Einrichtung von Erzwingungsinstitutionen für die Regelungen aus Stufe 2. Es wird ein ‚protektiver Staat‘ gebildet, der so heißt, weil er die legitimen individuellen Ansprüche *als Rechte schützt* und die Einhaltung geschlossener Verträge im Zweifelsfall *erzwingt*. Für seine Finanzierung durch Steuern wird vorgesorgt. Die ersten drei Stufen enthalten somit aller Bedingungen für Privatgütertausch. Es gibt bisher nur ein einziges öffentliches Gut – zu diesem Begriff gleich noch Genaueres – und zwar die durch den protektiven Staat verbürgte Sicherheit der Rechte und der Gewaltfreiheit des gesellschaftlichen Verkehrs. Stufe 4 des Sozialvertrags schließlich ist markiert durch die Einrichtung einer Legislative – Buchanan nennt sie ‚produktiven Staat‘, weil ihr die Bereitstellung weiterer öffentlicher Güter obliegt. Auf dieser Stufe muss festgelegt werden, mit welchen geringeren Mehrheiten als der bisher erforderlichen Einstimmigkeit Beschlüsse über weitere öffentliche Güter – z.B. Infrastruktur-Güter, Gesundheits-, Altersvorsorge-, Bildungs- und Kulturdienste – samt zugehörigen Finanzierungsregelungen gefasst werden dürfen. Auf dieser Stufe kann ersichtlich Repräsentativität der Willensbildung eingerichtet werden – und wird in der Regel aus Gründen der Arbeitsteilung, der Informationsverarbeitung und Informationskosten rationaler Weise eingerichtet werden. Soweit zur groben Orientierung über die Grundlagen der Sozialvertragstheorie, auf die ich mich beziehe.

Ich habe oben Hobbes richtige und bleibende Einsichten zugeschrieben. Für ein Beispiel weise ich zum Stichwort ‚öffentliche Güter‘ erläuternd daraufhin, dass den Begriff des öffentlichen Gutes, den ich beanspruche, im Kern bereits Hobbes gefasst hat, wenn er die *raison d'être* des Staates darin sah, dass Freiwilligkeit in der Befolgung der natürlichen Gesetze für ein friedliches Zusammenleben der Menschen in Gesellschaft nicht ausreicht (und friedliches Zusammen-Leben ist das grundlegende öffentliche Gut):

„... könnten wir annehmen, eine große Menge von Menschen stimmte ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht miteinander in der Beachtung von Gerechtigkeit und allen anderen natürlichen Gesetzen überein, so könnten wir ebenso gut annehmen, die ganze Menschheit verhielte sich so, und dann gäbe es überhaupt keine bürgerliche Regierung oder einen Staat...“ (*Leviathan*, Kap. 17, S.132)

48 Vgl. *Anarchy, State, and Utopia*, l.c.

Für Hobbes war das die *reductio ad absurdum* der Annahme, Freiwilligkeit reiche für friedliches und gedeihliches Zusammenleben aus, denn Staaten gab und gibt es faktisch und eine Weltgesellschaft ohne Staat gibt es faktisch nicht. Hobbes sah die rationale Erklärung für die Existenz von Staaten in den Schwierigkeiten, in einer großen Menge von Menschen den natürlichen Gesetzen friedlichen Zusammenlebens ohne Zwangsgewalt Achtung zu verschaffen. Dabei ist das Problem nicht so sehr böser Wille oder die faktische Kooperation aller oder der meisten, sondern die Gewährleistung einer hinreichenden Sicherheit der Kooperation aller, auf die wir als bedürftige, Zeit-bewusste und den Tod fürchtende Lebewesen angewiesen sind.

Damit hat Hobbes nun einen wichtigen Aspekt des modernen Begriffs eines öffentlichen Gutes erfasst: Ein solches ist (1.) unteilbar; es kann (2.) deshalb, wenn es bereitgestellt wird, nicht selektiv gewährt werden: niemand kann aus seinem Genuss ausgeschlossen werden; und es wird (3.) wegen der Nichtausschluss-Fähigkeit ein öffentliches Gut auf einem Markt privater Anbieter nicht oder nur unzureichend zur Verfügung gestellt (also freiwillig nicht effizient ‚produziert‘). Ein Lehrbuchbeispiel für ein reines öffentliches Gut sind Leuchtturm-Dienste in einer isolierten Fischergemeinde von hinreichender Größe (so groß, dass nicht alle Mitglieder einander persönlich kennen und sich durch ihre Kenntnis voneinander kontrollieren können). Wenn in einer solchen Gemeinde Leuchtturm-Dienste zur Verfügung gestellt werden, ist es für jeden einzelnen rational zu versuchen, sie in Anspruch zu nehmen, ohne für ihre Kosten mit aufzukommen. Denn der vom einzelnen geforderte Beitrag wird für die Gemeinde als ganze eine *quantité négligeable* sein, für ihn selbst aber fühlbare Kosten verursachen. Daher werden Leuchtturm-Dienste auf einem Markt mit Konsumentenfreiheit nicht freiwillig zur Verfügung gestellt, obwohl alle sie gut gebrauchen könnten. Es bedarf zu ihrer Sicherung der Einrichtung einer Agentur für Leuchtturm-Dienste, die das Recht zur Zwangs-Finanzierung ihrer Kosten durch Umlage auf alle Nutznießer sowie die erforderlichen Sanktionsmöglichkeiten gegen Kooperationsverweigerung und 'Schwarzfahren' hat. Eine solche Behörde für Leuchtturm-Dienste funktionierte bzgl. des von ihr bereitgestellten öffentlichen Gutes wie der Staat bzgl. des öffentlichen Gutes Rechtssicherheit und dessen Folgegütern Gewaltfreiheit und Schutz, also wie Buchanans protektiver Staat. Die konstitutiven öffentlichen Güter, die der protektive Staat in jedem Fall gewährleisten muss, sind:

- (1.) Integrität und Schutz des Lebens aller Bürger;

(2.) Festlegung, Sicherung und Sanktionierung des Rechts, insbesondere privater Verträge – Recht dabei verstanden als der Inbegriff der mit Sanktionen bewehrten Regeln des gesellschaftlichen Verkehrs;

(3.) Gewährleistung der Sicherheit des Staates im Sinn der Gesamtheit aller Bürger. Dieses dritte Gut, äußere Sicherheit, kommt einem reinen öffentlichen Gut im Sinne der neoklassischen Ökonomie am nächsten.

Der Einrichtung eines protektiven Staates und seinem funktionsfähigen Bestand zuzustimmen, ist nun für jeden Bürger rational, ganz unabhängig davon, wie die Entscheidungsprozeduren dieses Staates aussehen. Das ist der vernünftige Grund dafür, warum die neuzeitliche Staatsphilosophie auf der Basis einer radikaldemokratischen Konzeption von Volkssouveränität ganz verschiedene politische Verfassungen für möglich gehalten hat.

Bei Schmitt verbirgt sich diese Problematik unter dem ja von Hobbes entlehnten Titel 'Schutz und Gehorsam'. (z.B. BP 122, Hobbes-Kristall, Zeile 5/1) Aber weil er glaubt, für einen absoluten Staat optieren zu können, löst er das Thema aus dem Sozialvertragskontext, so dass den Bürgern seines Staates, entgegen Hobbes in *De cive* (im Unterschied zum *Leviathan*), keine Rechte gegen den Staat und auf Leistungen des Staates zukommen. Warum sollte diese dann aber einen Grund haben, im Naturzustand abzurüsten? Schmitts Antwort, auf die ich im nächsten Hauptabschnitt eingehen werde, lautet: aus Todesfurcht.

Für eine radikal- oder direktdemokratische Willensbildung im protektiven Staat spricht *prima facie* gar nichts. Denn dieser Staat ist gleichsam ein Mechanismus der Selbstbindung seiner Bürger zur Kompensation ihrer eigenen, beschränkten Rationalität (die dazu führt, kurzfristige Vorteile langfristigen Interessen immer wieder vorzuziehen). Die Einrichtung eines protektiven Staates durch begrenzt rationale Akteure ist als kollektives Phänomen verwandt mit individuellen Selbstbindungen aus Einsicht in die eigene Triebhaftigkeit, für die das Verhalten des Odysseus exemplarisch geworden ist, sich angesichts der Versuchung durch den süßen Gesang der Sirenen an den Schiffsmast binden zu lassen, um ihm zuhören zu können ohne ihm zu verfallen.

Rational ist die Zustimmung zur Einrichtung und zum funktionsfähigen Bestand des protektiven Staates für jeden, weil dieser jeden von beträchtlichen eigenen Aufwendungen für private Analoga der öffentlichen Güter entlastet (die zudem als private stets in Gefahr wären,

vergeblich zu bleiben) und so die Voraussetzung für die Ausübung individueller Autonomie in allen anderen Handlungsbereichen schafft. Eine direktdemokratische Willensbildung im protektiven Staat verstieße gegen dessen *raison d'être* und importierte in die politischen Entscheidungen alle Gefährdungen der bloßen Freiwilligkeit, denen zu entgehen er eingerichtet ist. Aber auch für die Willensbildung durch repräsentative Abgeordnete sprechen, wenn ich recht sehe, philosophisch nur Gründe der Klugheit, nicht Rechtsgründe. Die begrenzte Rationalität der einzelnen als einzelne, zu deren Kompensation der protektive Staat eingerichtet ist, verschwindet ja mit der Staatsbildung nicht, wie Rousseau mit seiner Denkfigur der völligen Entäußerung der Vertragschließenden (*aliénation totale de chaquun ... à toute la communeauté*) annahm, durch die die vollkommene Vereinigung (*union parfaite*) einer Republik entstehen sollte. (Die Annahme der grundsätzlichen Moralität der einzelnen Bürger im Verhältnis zur Politik bei neueren Theoretikern ist dafür ein funktionales Äquivalent). Vielmehr dauert begrenzte Rationalität fort und damit auch die Neigungen, sich den Verpflichtungen im gesellschaftlichen Verkehr zu entziehen. Diese Neigungen zu mildern mögen gewählte Abgeordnete nützlich sein. Denn ihre Wahl konkretisiert, personalisiert gleichsam und stellt daher überzeugender vor Augen, dass auch die Unterwerfung unter den protektiven Staat rationale Selbst-Verpflichtung ist. Eine andersartige Rekrutierung von Trägern politischer Ämter und Staatsbeamten könnte das weniger gut. Aber bzgl. der konstitutiven öffentlichen Güter sind gewählte Abgeordnete rationaler Weise weniger Repräsentanten der empirischen Interessen ihrer Wähler als vielmehr Interpreten des Staatswohls.

Andererseits kann nun auch nicht erwartet werden, dass die Wahl in ein politisches Amt oder eine Funktion als Verwaltungsbeamter, als Richter, Polizist oder Soldat aus Menschen rationalere Wesen macht (trotz Luthers Vertrauen, wem Gott ein Amt gebe, dem gebe er auch den nötigen Verstand). Auch die Rationalität von Amtsinhabern ist überwiegend begrenzt, und weil politische und staatliche Ämter Machtbefugnisse verleihen und diese beschränkt rationale Wesen zu Missbrauch in eigenem Interesse zu verführen geeignet sind, haben auch die einfachen Bürger des Staates ein Interesse an der Selbstbindung derer unter ihnen, die die staatlichen Funktionen ausüben. Auch dazu kann ein Mechanismus der Wahl dienen, weil er gewährleistet, wie Karl Popper in seinen späten Äußerungen als die Tugend der Demokratie immer wieder hervorgehoben hat, dass man eine Regierung im Zweifelsfalle auch ohne Gewalt wieder loswerden kann.

Nun sind die konstitutiven öffentlichen Güter in der Regel nicht die einzigen, die der Staat zur Verfügung stellt. In Buchanans Terminologie: Der Staat ist nie nur protektiver, sondern immer auch produktiver Staat. Die Verklammerung beider Aspekte und damit der konstitutiven mit den fakultativen öffentlichen Gütern lässt sich rational wieder aus der ungleichen Güter- und Ressourcenverteilung im Ausgangszustand verständlich machen. Die Schlechtergestellten werden zusätzlich zu Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit als Voraussetzung ihrer Abrüstung und Konformität die Bereitstellung weiterer öffentlicher Güter verlangen. Die Bessergestellten werden es aus dem Interesse an Sicherheit des sozialen Friedens zugestehen, obwohl von manchen der weiteren als öffentlichen produzierten Gütern – Bildung, Gesundheitsvorsorge, Kultur – die Schlechtergestellten in der Regel stärker profitieren als die Bessergestellten, die ihre diesbezüglichen Interessen auch ohne Staat befriedigen könnten.

An den fakultativen öffentlichen Gütern nun liegt es, dass sich gegen einen auch als absoluten Staat denkbaren protektiven Staat mit der amerikanischen Revolution das Prinzip „no taxation without representation“ (keine Besteuerung ohne Vertretung) durchgesetzt hat. Bezüglich dieser weiteren Güter gibt es nämlich einen Rechtsgrund für repräsentative Willensbildung im Staat. Weil bzgl. ihrer die angedeuteten heterogenen Interessenlagen in der Gesellschaft bestehen, das Faktum und das Ausmaß der Bereitstellung dieser Güter nicht konstitutiv, sondern, wenn auch empirisch unvermeidlich, nur fakultativ ist und verschiedene Güterkörbe möglich sind, werden insbesondere die Bessergestellten verlangen und wird es im Sozialvertrag als Recht akzeptiert werden, dass an der Entscheidung über diese Güter Repräsentanten der gesellschaftlichen Interessen beteiligt werden.

Nun wäre es nicht rational, zwei Instanzen mit dem gleichen Recht auf Zwangsfinanzierung öffentlicher Güter zu haben. Denn zwei Instanzen mit dem gleichen Recht auf Zwangsfinanzierung würden um ein in jedem Fall begrenztes Staatsbudget konkurrieren und daraus resultierende Konflikte könnten für das Ganze zerstörerisch sein, was der *raison d'être* schon des protektiven Staates widerspricht. Also wird es rationalerweise nur eine Entscheidungsinstanz geben, eine Legislative sowohl für den protektiven als auch für den produktiven Staat. Damit ist das Repräsentationsprinzip für politische Willensbildung auch für den protektiven Staat (oder den protektiven Aspekt des Staates) verbindlich geworden – eben wegen der Verklammerung der konstitutiven mit den fakultativen öffentlichen Gütern. Der mögliche Konflikt zwischen zwei Legislativen ist damit freilich in

die eine eingewandert, denn die Abgeordneten sind jetzt zusätzlich zu ihrer Funktion als Interpreten des Staatswohls gegenüber ihren Wählern für die konstitutiven öffentlichen Güter Repräsentanten gesellschaftlicher Interessen bezüglich der fakultativen öffentlichen Güter. Die Abgeordneten haben nun in sich und untereinander den Konflikt konkurrierender Ansprüche an ein begrenztes Staatsbudget auszutragen und es besteht wegen ihrer Abhängigkeit von ihren Wählern (ihrem Interesse, wiedergewählt zu werden) die strukturelle Gefahr, dass sie die Menge der fakultativen öffentlichen Güter auf Kosten der konstitutiven vergrößern – gegen das vernünftige Interesse aller.

U. a. diese strukturelle Gefahr der Degeneration des Staats zum Verbände-Staat legt nun manchen den Gedanken an eine plebiszitäre Kontrolle repräsentativer politischer Entscheidungen nahe. Aber wiederum widerstreitet dieser Gedanke abstrakt gesehen dem Charakter der vom Staat bereitgestellten Güter als öffentlicher. Sie werden, das definiert sie mit, freiwillig nicht effizient (optimal) zur Verfügung gestellt. Das zeigt sich auch an Phänomenen, die Buchanan unter den Titel eines 'Paradoxes des Regiertwerdens' bringt. Das bekannteste und wohl auch am weitesten verbreitete dieser Phänomene ist das der Steuer-Hinterziehung. Es erklärt sich rational wiederum aus der begrenzten Rationalität individueller Akteure. Alle sind, mehr oder weniger, dafür, dass die konstitutiven und mindestens einige der fakultativen öffentlichen Güter vom Staat bereitgestellt werden, aber doch versuchen sie, sich vor der dafür erforderlichen Finanzierung ganz oder teilweise zu drücken – aus individuell rationalem Kalkül. Plebiszitären Entscheidungen über öffentliche Güter würden dem generischen Motiv zur Steuer-Hinterziehung direkten Einfluss auf politische Entscheidungen von gesamtstaatlicher Bedeutung einräumen. (Insbesondere kann man bei plebiszitären Entscheidungen über Streitfragen nationaler Politik noch weniger als bei repräsentativen, öffentlich kontrollierten Entscheidungen ausschließen, dass sich Koalitionen von Gruppeninteressen auf Kosten des Gemeinwohls durchsetzen.)

Allgemein gesprochen: In dem von mir gewählten sozial-vertraglichen Bezugsrahmen sprechen Arbeitsteilung- und Informationskosten-Argumente im Zweifelsfall immer für repräsentative und gegen plebiszitäre Willensbildung über öffentlicher Güter. Für die fakultativen Güter, weil repräsentativ Informationen besser verarbeitet und widerstreitende Interessen besser ausgeglichen werden können; für die konstitutiven Güter sowieso, weil für sie ja repräsentative Willensbildung nur aufgrund der Verklammerung mit den fakultativen verbindlich wird.

Die Konsequenz nun ist kurz und schmerzlos gezogen und wird nicht mehr überraschen: Wenn, wie Habermas, Tugendhat u. a. unterstellen, das Begründungsprädikat einer modernen Moral ‚gleichmaßen gut für alle‘ ist, dann spricht, insofern öffentliche Güter, grundlegend die konstitutiven, vermittelt auch die fakultativen, dem Wohl aller dienen, neben den angeführten rationalen Gründen auch ein moralischer Grund für repräsentative politische Willensbildung. Damit ist die Frage, ob direkte Demokratie wenigstens moralisch vorzuziehen sei, verneint – wenn sie nicht den auch möglichen Sinn hat, ob es nicht vielleicht wünschenswerter wäre, in kleinen überschaubaren face to face Gemeinschaften zu leben statt in einer modernen Gesellschaft westlichen Typs.

Die karge, empiristisch rationale Sozialvertragstheorie legitimer staatlicher Vergesellschaftung leistet, wofür ich sie in Anspruch genommen habe, eine positive Erklärung und Rechtfertigung repräsentativer politischer Willensbildung. Aber sie wirft eigene Probleme auf.

Zunächst kann ich zu ihrer Stützung darauf verweisen, dass die mit viel anspruchsvolleren Prämissen operierende Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaates von Habermas in dem in Rede stehenden Punkt mit der vorgestellten Theorie übereinstimmt. Habermas meint auch, dass ein positiver Grund für repräsentative Willensbildung nur in den Dimensionen von Verhandlungen über Verteilungsfragen, beim Aushandeln von Kompromissen zu finden ist. Die Wahl von repräsentativen Abgeordneten habe „einen unmittelbar einleuchtenden Sinn für die Delegation von Vertretern, denen ein Mandat für das *Aushandeln von Kompromissen* übertragen wird. Denn die Teilnahme an einer fair geregelten Verhandlungspraxis erfordert die gleichmäßige Repräsentation aller Betroffenen...“ (FG 222). Aber Habermas hält es für unakzeptabel, dass gesamtstaatliche Politik auf das Aushandeln von Kompromissen reduziert wird. Er wendet dazu seine seit 1991 veränderte Theorie praktischer Argumentation an, nach der es neben moralischen Diskursen über Gerechtigkeitsfragen auch ethische Diskurse zur Selbstverständigung und Verhandlungen gibt, um weitere Dimensionen gesamtstaatlicher Willensbildung zu postulieren, in denen das Repräsentationsprinzip keine affirmative Begründung hat, weil es in Begründungs- und Selbstverständigungs-Diskursen grundsätzlich nur Beteiligte gebe. Selbst wenn man dieser These zustimmt, muss man deskriptiv aber sagen, dass es in unseren politischen Verhältnissen solche Diskurse von gesamtstaatlicher Relevanz nicht gibt, weil das Gründe-Geben in der gesamtstaatlichen, durch die Medien vermittelten Öffentlichkeit nicht in Diskurse gehört, sondern dem Markieren von Positionen im

Meinungskampf dient. Die zusätzlichen Dimensionen der Politik, die Habermas fordert, erzeugen die Ambivalenz gegenüber repräsentativer Willensbildung, die ihn davon sprechen lässt, die Einrichtung deliberierender parlamentarischer Vertretungskörperschaften sei nur ein „Ausweg“ (FG 210). Das halte ich für unakzeptabel ebenso wie Habermas' Kritik an einer empiristischen Sozialvertragstheorie. Aber Habermas ist zuzugeben, dass die empiristische Theorie für einige Beziehungen des Bürgers zum Staat und zu gesamtstaatlicher Politik keine befriedigende Erklärung und Rechtfertigung bietet.

Für eine der wichtigsten Klärungen der Ethik von Ernst Tugendhat halte ich es, dass dieser gezeigt hat, dass der kooperative Kern der modernen egalitären Moral auch aus selbstinteressierten Motiven des Interesses an sozialer Kooperation befolgt werden kann und in vielen Kontexten auch als diese Minimalmoral fungiert. Das macht die eigentliche, vollblütige Moral, die durch eine nur deontologisch fassbare Motivation (der Befolgung der Regeln um ihrer selbst oder der Achtung vor den anderen willen) gekennzeichnet ist, für theoretische Zwecke entbehrlich. Denn in Absicht auf Theorie sind wir auf die Beobachterperspektive beschränkt, wenn wir für sie einen empirisch deskriptiven Anspruch erheben. Aus dieser haben wir aber niemals zureichende Gründe, stärkere Motive als bloß rationale zuzuschreiben bzw. für ihre Zuschreibbarkeit vorzusorgen. Tun wir es doch, ist das Wunschdenken.

Phänomenologisch sehe ich drei Beziehungen eines durchschnittlichen, nicht in einem politischen Amt oder öffentlichen Beschäftigungsverhältnis befindlichen Bürgers zu gesamtstaatlicher Politik. Da ist zunächst die grundlegende Vertragsmaterie Schutz und andere öffentliche Güter – dieser staatlichen Leistung entsprechen auf Seiten des Bürgers der Rechtsgehorsam und das Zahlen von Steuern. Grundsätzlich kann die Theorie diese Verhältnisse rational erklären und rechtfertigen. Ein Problem in dieser Dimension wirft aber vielleicht schon die Dienst-Verpflichtung (vormals nur) männlicher Staatsbürger für die Landesverteidigung bzw. den Zivildienst auf, wenn man bedenkt, dass die Beteiligung an der Landesverteidigung das Lebensrisiko einschließen kann. Dieses einzugehen gibt es keinen nur rationalen, eigen-interessierten Grund und insofern kann die empiristische Sozialvertragstheorie dies nicht erklären und rechtfertigen (in diesem Fall gibt es nicht nur die Versuchung, sondern durchschlagende Gründe für Schwarzfahren). Aber auch die beiden anderen Beziehungen des normalen Staatsbürgers zum politischen Leben, die

Wahlbeteiligung und das politische sich Informieren durch Zeitunglesen und Medienkonsum ist rational prima facie nicht zu erklären. In beiden Fällen ist die Leistung des einzelnen mühsam, seine Einflussmöglichkeiten aber so verschwindend gering, dass es überragende Gründe für 'Schwarzfahren' gibt. Bezüglich des Problems der Wahlbeteiligung reden auch Theorien des Typs Buchanan vom ‚paradox of voting‘. Ich frage nun, ob es im Rahmen der empiristischen Sozialvertragstheorie eine Möglichkeit gibt, diesen Defiziten abzuweichen.

Das geht nur, wenn man einen anderen Typ von Handeln neben dem von den empiristischen Theorien allein berücksichtigten Typ zweckrationalen Handelns zulässt. Da Handeln überhaupt nur Verhalten unter bestimmten Beschreibungen ist, läuft die Berücksichtigung eines weiteren Handlungstyps nur auf die Zulassung reicherer Verhaltensbeschreibungen hinaus. Um nicht in die Dualismen der *Theorie des kommunikativen Handelns* von Habermas zu geraten, muss der andere Typ von Handeln karger beschrieben werden als Habermas' durch eine komplexe Einstellung gekennzeichnetes ‚kommunikatives Handeln‘ – ich nenne ihn in terminologischer und teilweise auch inhaltlicher Anlehnung an Charles Taylor expressives Handeln. Ein alternativer Ausdruck wäre darstellendes Handeln, dessen Charakter und Wichtigkeit z.B. auch Wittgenstein in seinen *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* betont hat. – Nur global verweise ich darauf, dass es Vorschläge zur Berücksichtigung dieses Handlungstyps im Rahmen einer empiristisch rationalen Handlungstheorie außer von Ökonomen wie Thomas Schelling, Amartya K. Sen und Herbert Simon von dem amerikanischen Philosophen Frederic Schick gibt.⁴⁹ In expressivem Handeln handelt der einzelne nicht, um mittels seiner Handlung einen wünschenswerten Zustand zu realisieren – jedenfalls ist das nicht die aufschlussreichste Beschreibung dieses Handelns, obwohl sie möglich ist, denn, wie sogar Habermas, wenn auch nur beiläufig⁵⁰, inzwischen anerkennt, kann alles Handeln als teleologische Struktur

49 Schicks wichtigstes Buch heißt *Understanding Action - An Essay on Reasons* (Cambridge UP 1991). Es verdient auch deshalb Beachtung, weil er in dem in der Handlungstheorie üblichen Standardmodell, wonach Handeln Verhalten aus Gründen und Gründe kausal fungierende Meinungs- / Überzeugungspaare sind und das in der Philosophie am besten von Donald Davidson expliziert worden ist (*Handlung und Ereignis*, übers. v. J. Schulte, Frankfurt am Main 1985 – engl. 1980), eine begriffliche Lücke entdeckt hat. Seine Vorschläge zu diskutieren würde eine ausführliche Behandlung erfordern; deshalb erwähne ich ihn hier nur, halte mich aber sachlich von seiner Theorie unabhängig.

50 Vgl. Jürgen Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, 576. – Was die handlungstheoretischen Grundunterscheidungen seiner Theorie angeht, hat es Habermas an Wahrhaftigkeit fehlen lassen. Schon 1975 hat ihm Hans Friedrich Fulda (‚Überlegungen zum kommunikativen Handeln‘ unveröff.) nachgewiesen, dass instrumentelles und kommunikatives Handeln sich nicht wechselseitig exklusiv zu einander verhalten; und im Nachweis des Vorabdrucks des zitierten Aufsatzes (a. a. O., 607) verschweigt er, dass er auf Tugendhats Tagungsbeitrag ‚Habermas on Communicative Action‘ (wieder abgedruckt in Tugendhat:

aufweisend und daher als Zweckverwirklichung beschrieben werden. Aber für expressives Handeln ist die aufschlussreichere formale Beschreibung zu sagen, der Handelnde handelt, um auszudrücken, darzustellen, dass ihm etwas wichtig ist. Der wichtigste Fall expressiven Handelns ist moralisch motiviertes Handeln – indem von ihm einer moralischen Regel gefolgt wird, zeigt der Handelnde, dass ihm die Einhaltung dieser Regel wichtig ist. Dass der Handelnde selbst das, wenn wirklich moralisch motiviert, anders begründen wird, schlägt gegen die Möglichkeit dieser Beschreibung nichts. Er wird etwa, ein Versprechen einhaltend, mit Kant sagen, er handele aus Pflicht oder weil er das Versprechen gegeben habe und Versprechen gehalten werden müssen. Aber ob wir ihm zustimmen oder nicht – und methodisch können wir beides nur, wenn wir mit ihm kommunizieren, nicht nur beobachtend – dann können wir seine Begründung nur als Äußerung einer Wertmeinung verstehen, also expressiv. Als Theoretiker sind wir aber auf die Beobachterperspektive verpflichtet, und deshalb bezüglich des Handelns und seiner Ordnungen, mit denen wir uns etwa als politische Theoretiker beschäftigen, auf die für Handlungsverständnis notwendigen, aber kargen normativen Annahmen der Verständnis-Rationalität beschränkt. Die höheren Stufen von Kommunikationsrationalität (die erreicht wird, wenn wir Handelnde nach ihren Gründen fragen können) und Ausweisungsrationale (die erreicht wird, wenn wir mit Handelnden über die Angemessenheit ihrer Gründe diskutieren können) stehen uns nur in einer Teilnehmerperspektive zur Verfügung, aus der aber wieder keine zwingende Theorie möglich ist. Deshalb denke ich, dass die methodischen Annahmen einer Theorie des Typs Buchanan, wenn es wirklich um Theorie geht⁵¹, nicht zur Disposition stehen. Aber expressives Handeln kann die Theorie unter einer teleologischen Beschreibung berücksichtigen – als Wertverwirklichung. Die Möglichkeit dazu bietet der Umstand, dass die Theorie sich für ihren Ausgangszustand nicht von den faktischen Präferenzen der Teilnehmer am Sozialvertrag entfernen will. Wenn zu diesen Präferenzen expressive Werte gehören, dann sind sie in den Klauseln des Vertrages eben zu berücksichtigen.

Zurück zu den beiden Handlungsweisen von normalen Staatsbürgern, die die empiristisch rationale Theorie *prima facie* nicht erklären und rechtfertigen zu können scheint. Sowohl die Beteiligung an Wahlen als auch die Beteiligung am politischen Prozess durch politischen

Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1992, 433-40) reagiert.

51 Man könnte natürlich fragen, warum es in philosophischer Absicht auf reflexive Klärung bzgl. der Politik um Theorie gehen muss – die Antwort ist, dass wir nur in Theorien Modelle der makrosozialen Strukturen haben können, die uns nicht den virtuell ideologischen normativen Selbstbeschreibungen der Gesellschaft ausgeliefert bleiben lassen. So versteht sich die westliche Gesellschaft normativ als ‚Demokratie‘, aber historisch belehrte Verfassungslehre könnte ihre Verfassungen allenfalls als ‚gemischte‘ anerkennen.

Medienkonsum können expressiv verstanden werden. Die Bürger, die das tun, zeigen durch dieses ihr Handeln, dass ihnen die Zugehörigkeit zum politischen Gemeinwesen wichtig ist, weil durch diese Form der Beteiligung das Gemeinwesen ein Bezugspunkt ihres Selbstverständnisses *als Bürger* wird (und nicht nur als überwiegend passiver Schutzgenosse, der er dem protektiven Staat gegenüber ist). Auf diese Weise können demokratische Beteiligungsrechte auch weitergehend ausgestaltet gedacht werden, als der rein rationale Gesichtspunkt fairer Interessenrepräsentation es gewährleistet.

Der faktische Grad der Ausgestaltung dieser Beteiligungsrechte in einer Gesellschaft kann dann als ein Kompromiss zwischen Forderungen eines kulturell erzeugten Selbstverständnisses und den sozial-vertraglich minimal erforderlichen Regelungen verstanden werden. Der beste Grund für diese Form der Beschreibung ist m. E. ein historischer. In der neuzeitlichen europäisch-amerikanischen Tradition gehen die Forderungen nach Demokratie auf die reformatorische Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und die in dieser Lehre liegende radikale Kritik an der katholischen Spaltung zwischen Klerus und Laien zurück. Die fundamentale Gleichheit war die Gleichheit aller Gläubigen vor Gott. Die kritische Pointe dieser Behauptung war die implizite Bestreitung, die Verwalter der Sakramente seien Gott näher. Heute ist an die Stelle religiöser Überzeugungen die von der grundlegenden moralischen Gleichheit aller Menschen getreten – auch dies eine zuerst kulturelle Überzeugung, die im Maß ihrer Verbreitung auf die Gestaltung des politisch-rechtlich konstituierten Gemeinwesens Druck in Richtung auf weitergehende Beteiligung aller am politischen Prozess ausübt. Für die philosophisch rationale Theorie der Politik heißt das methodisch, dass sie historische Determinanten in Form kulturell gewachsenen Selbstverständnisses berücksichtigen muss. Sie kann es auch in der Bindung an faktische Präferenzen. Wenn sie darauf verzichtet, die kulturell erzeugten Forderungen, etwa in Form des Hobbes'schen Autonomieprinzips oder der Analoga bei Habermas und Tugendhat, in die Basis der Theorie selbst einzubauen, das Problem vermeiden, mit dem ich mich beschäftigt habe – die nur ambivalente Begründung der repräsentativen Form gesamtstaatlicher politischer Willensbildung.

Das auf Hobbes' Autonomieprinzip zurückgehende Erfordernis der Verallgemeinerbarkeit oder der Zustimmungsfähigkeit durch alle bleibt als moralisches Beurteilungskriterium (*principium diiudicationis*) für soziale Regeln, Normen und Gesetze unbestritten. Als politischer Handlungsgrundsatz (*principium executionis*) verstanden, wie etwa beim frühen

Habermas oder in Tugendhats entscheidungsprozeduraler Fassung, keine Norm sei legitim, über die nicht „kollektiv entschieden wird in einem Verfahren, an dem alle Betroffenen gleichmäßig beteiligt sind“⁵², ist das Autonomieprinzip Politik-theoretisch gesehen abwegig, weil es keine Rücksicht auf den Kontext nimmt, in dem es in Anwendung auf gesamtstaatliche Politik operiert.

Die Abwegigkeit des undifferenzierten Autonomieprinzips kann beleuchtet werden durch eine Diagnose, die Charles Taylor im Gefolge Hegels einem dominanten modernen Freiheitsbegriff gestellt hat. In diesem ist Freiheit als radikale Selbstständigkeit gefasst, als *Abhängigkeit nur von sich*. Nirgends wird das deutlicher als in der Beschreibung des Problems, als dessen Lösung Rousseau die volkssouveräne Republik seines *Contrat Social* beschreibt: Eine Gesellschaftsform zu finden, „die mit der ganzen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt, und kraft deren jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher“. (CS I,6) Das Überzogene dieser Konzeption von Freiheit steckt in der Forderung, in den vielfältigen Kooperationszusammenhängen der Gesellschaft so frei bleiben zu wollen wie in solitärer Existenz. Nur im Blick auf die Oppositionsstellung der neuzeitlichen Forderungen nach politischer Freiheit, als Bestreitung illegitimer Beanspruchungen staatlicher Gewalt, die übertreiben mussten, um überhaupt gehört zu werden (und um sich selbst Mut zu machen), kann verstanden werden, dass diese Forderung nicht schon immer als normativer Kinderglaube gesehen worden ist: Das Wunschdenken, man könne den Kuchen als soziale Kooperation essen und zugleich als absolute persönliche Selbstständigkeit behalten. Radikale Autonomie kann es nur in freiwilligen direkten Interaktionsbeziehungen geben. Was Autonomie in anderen Handlungskontexten heißen kann, ist erst noch festzulegen – im politisch-rechtlichen Bereich durch die Festlegung von Rechten als entweder anerkannten Ansprüchen oder Bündeln von bedingten Erlaubnissen und bedingten Immunitäten.⁵³ Die Ausblendung von deren komplexer begrifflicher Struktur führt zu Schablonendenken in Begriffen von Freiheit als Selbstständigkeit im Sinn von Beziehungslosigkeit und damit in die Irre.

Wittgenstein bemerkt einmal, der Philosoph müssen in sich viele Krankheiten des

52 *Probleme der Ethik*, a. a. O., S. 122.

53 Die logische Analyse der komplexen Struktur von Rechten, auf die ich hier nur anspiele, geht zurück auf Wesley Newcomb Hohfeld: *Fundamental Legal Conceptions as applied in judicial reasoning, and other legal essays*, New Haven 1923. Neuere Analysen in dieser Tradition bieten Stig Kanger, ‚Law and Logic‘, in: *Theoria* 38 (1972), 105-32; Peter Koller: ‚Die Struktur von Rechten‘, in: *Analysomen 2. Proceedings of the 2nd Conference "Perspectives in Analytical Philosophy"*, Vol. III, ed. Georg Meggle, Berlin - New York 1997 (Walter de Gruyter) 251-262.

Verstandes heilen, bevor er zu den Begriffen des gesunden Menschenverstandes kommen kann. (1944, VB 512) Wenn man unterstellen darf, dass sich in gesamtstaatlichen politischen Verfassungen wesentlich gesunder Menschenverstand ausspricht, dann ist zu bemerken, dass die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland das Problem eines plebiszitären Missverständnisses des Gedankens der Volkssouveränität, mit dem ich mich beschäftigt habe, in einem einzigen Satz löst, wenn es in Art. 20 Abs.2 GG heißt, die vom Volk ausgehende Staatsgewalt werde „in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt“. Wenn meine rational rekonstruierenden Überlegungen zutreffen, kann man auch verstehen, warum die Lösung vernünftigerweise so ausgefallen ist.

IV. Weitere Begriffe des Politischen

Bei Carl Schmitt ist das Netz der politischen Begriffe erkennbar schief gespannt und seine Fläche, wie sie im nicht angespannten Zustand aussähe, extrem verformt und deswegen unkenntlich gemacht. Aber auch wenn er *einen* Begriff des Politischen als die Grundlage zu erweisen versucht, muss er der Pluralität der politischen Begriffe Rechnung tragen.

Die deskriptiv zentralen Begriffe, die er berücksichtigt (und berücksichtigen muss, wollte er sich nicht einer *ignoratio elenchi* schuldig machen), sind Schutz und Gehorsam – in den Begriffen der empirischen Vertragstheorie gesprochen: Für die Gewährleistung des öffentlichen Guts innerer Frieden und Sicherheit des gesellschaftlichen Verkehrs schulden die Schutzgenossen dem protektiven Staat Rechtsgehorsam. Beide Theorien sind auf eine Konzeption rationalen Handelns gegründet. Aber bei Schmitt ist diese Theorie mit Hobbes moralisch und religiös eingefasst, während die empirische Vertragstheorie davon frei ist.

Hobbes überbietet zunächst das rationale Interesse der einzelnen Akteure an ihrer Selbsterhaltung moralisch dadurch, dass er sie zu einer Pflicht macht (und nicht nur eine Klugheitsregel sein lässt). Die Klugheitsregeln nennt er 'Naturgesetze' (Laws of Nature) und sagt von ihnen, sie bänden das Gewissen (*in foro interno*) an einen Wunsch (desire), dass sie befolgt werden (they should take place).⁵⁴ Die Einführung der moralischen Instanz des Gewissens führt im Kontext der politischen Verfassung dann zu einer religiösen Überbietung

⁵⁴ *Leviathan* Kap. XV, Absatz 36. Ich folge in der Lektüre von Hobbes den Interpretationen von Reinhard Brandt, hier in Bernbach/Kodalle (Hrsg.), l.c., 158.

der Einfassung der Rationalität durch die Moral. Der Hobbes'sche Fürst ist *legibus solutus*, seine Untertanen haben keine einklagbaren Rechte gegen ihn. Aber Hobbes entwirft seinen Staat rechtstheoretisch und nicht als politisches Programm, sein Fürst ist kein Tyrann oder Diktator, sondern rechtlich konstituiertes Staatsoberhaupt – Inhaber der höchsten Macht (des Staates), Souverän. Deshalb sieht Hobbes auch ihn, wenn auch nicht gegenüber seinen Untertanen, gebunden – *in foro interno* Gott gegenüber.⁵⁵ Diese religiöse Binnenstruktur der Verpflichtungen in Hobbes' Staat macht auch die Souveränität seines Fürsten zu einem endlichen Abbild der Allmacht Gottes. Das Motto im vielbewunderten Titelkupfer der Erstausgabe des *Leviathan* lautet daher: „Non est potestatis Super Terram quae compateretur ei. Iob. 41, 24.“ Der *Leviathan* ist ein „Mortall God“⁵⁶.

Hobbes hat nach einem religiösen Bürgerkrieg geschrieben und seinen Staat auch zur Verhinderung der Wiederholung eines solchen traumatischen Geschehens entworfen. Er glaubte, dass der in seinem Staat einzig verbindliche Glaubensartikel – dass Jesus der Christus (Erlöser) war – eine Überzeugung sein musste, auf die sich alle christlichen Sekten münden einigen können.

Schmitt hat in der Situation eines ideologischen Bürgerkriegs geschrieben und selbst ein Ende der Epoche der Staatlichkeit kommen sehen. (BP 10) Dennoch hat er Hobbes' Konstruktion samt religiöser Einfassung zu wiederholen versucht. Als Theologe der Jurisprudenz war er Katholik, dem es so sehr um eine „eigentlich katholische Verschärfung“ ging, dass er darüber vielleicht zum Gnostiker wurde.⁵⁷ Sein Hobbes-Kristall spiegelt in der zweiten Zeile – nach der ersten '*Jesus Christus*' (die Schmitt, in der Tradition des christlichen Antisemitismus gegen die 'Gottesmörder', auch als anti-jüdische Kampfpapare verstand) – mit der Frage *Quis interpretabitur?* die veränderte Situation. Denn für Hobbes selbst konnte es keine Frage sein, dass der Souverän der befugte Interpret auch der religiösen Wahrheit sei. Seine Staatskonstruktion war schließlich eine der Quellen des Grundsatzes aus dem Westfälischen Frieden: *cuius regio, eius religio*. Die dritte Zeile von oben ist ein Hobbes-Zitat: *auctoritas, non veritas facit legem*. Darin ist der Begriff des Gesetzgebers als Moment der staatlichen Macht impliziert. Die vierte Zeile lautet: *Potestas directa, non indirecta*. Sie spielt auf die staatlichen Machtmittel an, Verwaltung (insbesondere Steuererhebung und

55 *Leviathan* Kap. XXX, Absatz 1: „he is obliged by the Law of Nature, and to render account thereof to God, the Author of that Law, and to none but him“. Die Autorschaft Gottes für das Naturrecht macht auch die Klugheitsregeln erst zu 'Lawes'. (*Leviathan* Kap. XI, Absatz 25)

56 *Leviathan* Kap. XVII, Abs. 13. - Eine faszinierende Interpretation des Titelkupfers bietet Reinhard Brandt: 'Das Titelblatt des *Leviathan* und Goyas *El Gigante*', in: Bermbach/Kodalle (Hrsg.), l.c., 201-231.

57 Vgl. Groh, l.c., Kap. VI. Zum Gnosis-Problem Kap. V.

-verwaltung) und Polizei nach innen, Militär nach außen an. Dritte und vierte Zeile implizieren den Begriff der Souveränität, den Hobbes als endliches Abbild göttlicher Allmacht dachte. So kann ihn Schmitt im Blick auf moderne Verhältnisse, die er freilich normativ ablehnte, nicht ernstlich denken. Aber seine Konstruktion hält über folgende Verknüpfung Verbindung zum 'Gottesgnadentum' des Fürsten. Die *potestats directa* nach innen und nach außen impliziert für ihn ein Recht zur Erklärung des Ausnahmezustandes und d.h. für ihn über Leben und Tod. Für das Innere des Staates hielt er wohl die Todesstrafe für legitim und hatte daran ein Beispiel für das Recht über Leben und Tod, für die Außenverhältnisse war es im *jus belli* impliziert, dem Recht, aus eigener Entscheidung Krieg zu führen. Sein christlicher Gedanke war nun, man könne das Recht über Leben und Tod nicht ausüben ohne den (der Sache nach widersprüchlichen) Gedanken eines Lebens nach dem Tod – werde es biblisch als 'ewiges Leben' oder platonisch als 'Unsterblichkeit der Seele' gedacht.

Auf diese Weise denkt Schmitt, dass staatliche Machtausübung einer religiösen Sanktion bedarf – denn für die Verkündigung dieser Glaubenssätze ist die Kirche zuständig.

Die letzte Zeile von oben lautet: *Oboedientia et Protectio*. Erst damit erreicht der Hobbes-Schmitt-Kristall die Ebene, auf der sich das Problem der Konstitution staatlicher Macht stellt. Aber er zählt die Zeilen in seinem Schema auf der linken Seite von oben nach unten, auf der rechten von unten nach oben. Damit soll in dem Schema wohl illustriert werden, dass es sich beim begrifflichen Kern staatlicher Macht um einen interdependenten Funktionszusammenhang handelt. Nichts ist für sich das Grundlegende, alles greift ineinander.

Wie in der Auszeichnung *des* Begriffs des Politischen gegenüber den vielen Begriffen für politische Gegebenheiten hielt Schmitt jedoch auch im Funktionszusammenhang, den der Hobbes-Kristall schematisiert, das Recht, über den Ausnahmezustand und damit über Leben und Tod zu entscheiden, für das dominierende.⁵⁸ Die historische Epoche, in der er sein Schema weitgehend, wenn auch nur näherungsweise realisiert sah, war die des europäischen Staatensystems zwischen 1648 und 1789. Mit der Französischen Revolution und dem Menschenrechts-Denken habe „das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“ (BP 79 ff.) eingesetzt. Für seine Gegenwart bei Abfassung der Schrift BP in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts sah er die Situation so, dass nur noch wenige Staaten souverän im Sinn der Verfügung über das *jus belli* waren. (BP 46).

58 BP 48: „Durch diese Macht über das physische Leben der Menschen erhebt sich die politische Gemeinschaft über jede andere Art von Gemeinschaft oder Gesellschaft.“

Aber auch hier ist eine solche Vereinseitigung irreführend. Heute haben fast alle zivilisierten Staaten keine Todesstrafe mehr. Aber dass sie nach innen weiterhin eine konkurrenzlose Durchgriffsmöglichkeit haben, hat erst kürzlich das Verhalten fast aller Staaten in der Bekämpfung der COVID19-Pandemie gezeigt. Um des Schutzes von Leben und Gesundheit willen haben sie alle anderen Grundrechte ihrer Bürger massiv eingeschränkt oder sogar suspendiert und das, wenn auch nicht unangefochten, mit Zustimmung der Betroffenen. Das Angefochten-Werden in öffentlicher Diskussion hat die Handlungsweisen der Staaten nicht beeinträchtigt.⁵⁹ Dies Beispiel spricht nachdrücklich für die Deskriptivität der Konzeption des protektiven Staates aus der empirischen Vertragstheorie politischer Verpflichtung.

Auch nach außen beanspruchen, soweit ich sehe, noch immer alle Staaten das Recht zur Kriegsführung jedenfalls für den Fall der Selbstverteidigung. Das erörtert Schmitt selbst im Blick auf die Ächtung des Krieges im Kellog-Pakt von 1928. (BP 51 f.; 57 f.) Wenn in den faktischen Präferenzen von Bevölkerungen, an die sich die empirische Vertragstheorie bindet, entsprechende Wertorientierungen vorhanden sind, kann sie sogar das Eingehen des Lebensverlust-Risikos im Krieg verständlich machen. Es müssen nur hinreichend viele Personen sich als Staatsbürger verstehen und lieber frei sein wollen als von fremder, nicht selbst wählbarer und abwählbarer Macht abhängig zu sein. In der alten Bundesrepublik hatte die Parole 'lieber tot als rot' durchaus noch signifikante Zustimmung. Nicht-ideologische und ehrenwerte Beispiele für diese Motivation geben Widerstandshandlungen gegen verbrecherische politische Herrschaft wie Georg Elsner und die Weiße Rose unter dem Regime der Nazis.

Das Fazit auch der Betrachtung des Schemas des souveränen Staates im Hobbes-Kristall ist also, dass die Begrifflichkeit für Politisches aus Sachnotwendigkeit wesentlich pluralistisch verfasst ist und kein Element dieser Verfassung als das Entscheidende ausgezeichnet werden kann. (Welches Element jeweils 'die Führung' hat oder übernimmt, entscheidet sich aus der konkreten Situation politischen und staatlichen Handelns.) Im Blick auf den Begriff der Souveränität im Besonderen muss gegen Schmitt mit dem bei ihm ausschlaggebenden Element, über den Ausnahmezustand zu entscheiden, festgehalten werden, dass Souveränität vielmehr als ein starkes (und variables) Bündel von Rechten zu politischem und staatlichem

⁵⁹ Interessant war, wie ein durchaus vom Denkens Schmitts beeinflusster prominenter konservativer Politiker in Deutschland sich an der Diskussion beteiligt hat: Er könne der Überordnung von Leben und Gesundheit über alle anderen Werte und Rechte nicht zustimmen; in der Verfassung werde nur die „Würde des Menschen“ für unantastbar erklärt, aber diese Würde schließe nicht aus, dass man stirbt.

Handeln aufgefasst werden muss, wenn der Begriff anwendbar sein soll.

Schluss

Weitere Begriffe des Politischen für sich und in ihrem Zusammenhang zu erörtern sehe ich als Aufgabe einer Politikwissenschaft an. Da alle Bereiche der Politik in Gesellschaften westlichen Typs rechtlich verfasst sind, kann man auch an Beschreibungen des Rechtssystems in einer Gesellschaft denken. In Deutschland gab es seit 1925 und dann wieder seit 1957 ein vom RA Otto Model herausgegebenes *Staatsbürger-Taschenbuch*, an dem auch ich mich für Einzelheiten immer wieder orientiere. Es erscheint inzwischen in 34. Auflage und wird u.a. von der *Bundeszentrale für Politische Bildung* vertrieben.