

Die Rolle der Anthropologie **für die Politische Theorie**

von Michael Hanzel

Stuttgart 2023

Überarbeitete und aktualisierte Ausgabe der gleichnamigen Masterarbeit am Lehrstuhl für internationale Beziehungen SOWI III des Instituts für Sozialwissenschaft der Universität Stuttgart; eingereicht im September 2017.

Die Arbeit wurde in der ursprünglichen Version 2018 vom Wissenschaftlichen Verlag Berlin veröffentlicht - ISBN 978-3961380831.

Inhaltsverzeichnis

1. Anthropologie und Politische Theorie.....	1
1.1. Anthropologie im politischen Denken.....	1
1.2. Zum Stellenwert politischer Theorie.....	2
2. Vorgehen und Aufbau der Arbeit.....	6
3. Methodik.....	9
4. Anthropologie.....	12
4.1. Das Wesen des Menschen.....	12
4.2. Politische Anthropologie.....	14
4.3. Einige kritische Bemerkungen zum Konzept der Anthropologie.....	16
5. Politische Theorie.....	18
5.1. Zur Definition politischer Theorien.....	18
5.2. Theorieauswahl.....	20
6. Liberalismus.....	24
6.1. Die Entdeckung des Individuums – Entstehung des Liberalismus.....	24
6.2. Die Sicherung der Freiheit – Merkmale des Liberalismus.....	26
6.3. Der Mensch als perfektibles Wesen – Die Anthropologie des Liberalismus.....	30
7. Konservatismus.....	33
7.1. Das Janusgesicht von Konservatismus und Orthodoxie – Zur Rolle der Religion.....	34
7.2. Konservatismus: Denken im Kleinen? – Die Vielfalt konservativer Theorie.....	36
7.3. Zweifel am Fortschritt – Merkmale des Konservatismus.....	37
7.4. Ein Wesen aus Gefühl und Glauben – Die Anthropologie des Konservatismus.....	41
7.5. Der Mensch ist mehr als Verstand – Revolutionärer Konservatismus.....	42
8. Anarchismus.....	44
8.1. Der Traum vom Himmelreich auf Erden – Kommunismus.....	45
8.2. Proletarier aller Länder vereinigt euch – Die Verknüpfung von Kommunismus und Sozialismus.....	48
8.3. Die herrschaftsfreie Gesellschaft – Anarchismus.....	49
8.4. Die Frage des größten Übels – Zum Verhältnis von Anarchismus und Kommunismus.....	53
8.5. Ohne Staat, aber wie? – Streitfragen des Anarchismus.....	55
8.6. Der Glaube an das Gute im Menschen – Die Anthropologie des Anarchismus.....	56
9. Republikanismus.....	58
9.1. Die Wiederentdeckung der Antike – Die Entstehung des Republikanismus.....	59
9.2. Die Idee der Gemeinschaft – Republikanismus und Kommunitarismus.....	60
9.3. Das Konzept des Bürgers – Merkmale des Republikanismus.....	61
9.4. Der edle Wilde – Die Anthropologie des Republikanismus.....	67

10. Die Rolle der Anthropologie für die Politische Theorie.....	71
10.1. Carl Schmitts These.....	71
10.2. Das Gute im Menschen – Positive Anthropologien und die Rolle der Leidenschaft .	73
10.3. Der Mensch als Mängelwesen – Negative Anthropologien und die Rolle der Vernunft	76
10.4. Individuum und Gesellschaft – Anarchische Staatstheorien und die Rolle der Konkurrenz.....	82
10.5. Die Säulen des Staates – Autoritäre Staatstheorien und das Konzept der Freiheit.....	84
11. Fazit und Ausblick.....	87
Literaturverzeichnis.....	91

1. Anthropologie und Politische Theorie

1.1. Anthropologie im politischen Denken

Die Anthropologie und somit die Frage nach dem Wesen des Menschen ist seit der griechischen Antike mehr oder weniger eng mit dem politischen Denken verbunden. „Die Philosophen, welche die Grundlage der Gesellschaft untersuchen, haben alle die Notwendigkeit verspürt, bis auf den Naturzustand zurückzugreifen“ (Rousseau 1995: 79). Die Liste der Autoren, welche dabei auf die Anthropologie Bezug nehmen, reicht von Platon über Aristoteles, Machiavelli, Hobbes und Locke bis hin zu Rousseau, um nur die Prominentesten hier zu nennen. Obwohl bei den genannten Autoren auf das Verhältnis zwischen Anthropologie und Politik verwiesen wird, blieb eine systematische Reflexion der Beziehung lange Zeit aus. Eine These zum Zusammenhang zwischen Anthropologie und politischer Theorie findet sich erst bei Carl Schmitt, dem vielleicht bedeutendsten Staatstheoretiker des 20. Jahrhunderts¹, welcher in seinem Werk *Der Begriff des Politischen* (1932)² dieses Verhältnis wie folgt beschreibt: „Man könnte alle Staatstheorie und politischen Ideen auf ihre Anthropologie prüfen und danach einteilen ob sie [...] einen 'von Natur bösen' oder einen 'von Natur guten' Menschen voraussetzen. [...] Entscheidend ist die [...] Auffassung des Menschen als Voraussetzung jeder weiteren politischen Erwägung“ (Schmitt 2015: 55). Laut Schmitt lassen sich die politischen Theorien damit, auf Grundlage deren Anthropologie, in anarchische Theorien mit positivem Menschenbild und autoritäre Theorien mit negativem Menschenbild unterteilen. Denn es sei „ohne weiteres deutlich, wie eng der Glaube an die 'natürliche Güte' mit der radikalen Verneinung des Staates zusammenhängt. [...] Der staatsfeindliche Radikalismus wächst in dem gleichen Grade wie der Glaube an das radikale Gute der menschlichen Natur“ (Schmitt 2015: 56f.).

Wie bereits angesprochen, wurde der Zusammenhang zwischen Anthropologie und Staatstheorie bereits von Autoren vor Carl Schmitt als auch von verschiedenen solcher seither thematisiert (vgl. Rousseau 1995: 73f., Kaltenbrunner 1975: 95, Hartmann 2012: 18). Keiner

1 Für eine ausführliche Untersuchung des Einflusses Carl Schmitts auf das politische Denken des 20. Jahrhundert siehe Scheuermann 1999.

2 Eine erste Version erschien bereits 1927 im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Band 58“.

dieser kommt dabei jedoch zu einer ähnlich prägnanten These wie Schmitt, dessen Aussage zufolge eine negative Anthropologie zwangsläufig zu einer autoritären, eine positive Anthropologie hingegen zu einer anarchischen Staatstheorie führe (vgl. Schmitt 2015: 56f.). Bis heute scheint niemand Schmitts These wirklich systematisch überprüft zu haben. Im Rahmen dieser Arbeit wird deshalb der Zusammenhang von Anthropologie und Staatstheorie anhand einiger prominenter politischen Theorien der Moderne untersucht werden. Schmitts These lässt sich dabei gut operationalisieren, ist die Beziehung zwischen Anthropologie und Staatstheorie bei ihm doch klar benannt. Es soll hier jedoch auch nicht verschwiegen werden, dass sich durchaus Gegenstimmen zu Schmitts These finden, welche keinen deterministischen Zusammenhang zwischen Anthropologie und Staatstheorie politischer Theorien sehen. Typisch sind hier Positionen wie von Birnbacher, welcher der Überzeugung ist, nicht direkt vom Menschenbild auf die Staatstheorie einer politischen Theorie schließen zu können (vgl. Birnbacher 2009: 189). Auch dieser erkennt jedoch an: „Anthropologie und Politik sind untrennbar“³, fügt dann jedoch hinzu, „aber ihr Verhältnis bleibt heikel [...] [da] sich politische Theorien und Politik zu ihrer Begründung nur in Grenzen auf anthropologische Gegebenheiten berufen können“ (Birnbacher 2009: 193).

1.2. Zum Stellenwert politischer Theorie

Bevor wir uns der Untersuchung der von Schmitt postulierten These zuwenden, gilt es zu klären, warum es heute überhaupt noch sinnvoll erscheint, sich mit einer solch beinahe einhundert Jahre alten Position zu befassen. Dies führt uns dann auf direktem Weg zur Frage des Stellenwertes der Politischen Theorie, welcher von Kritikern gerne unterstellt wird, sich empirie- und damit realitätsfern lediglich mit historischen Konzepten und sich selbst zu beschäftigen. „Political theory seem 'academic' in the pejorative sense, a fruitless exercise in navel-gazing, intellectual masturbation, fiddling with interesting but useless ideas in a way that not only yields no practical benefit but is positively harmful in drawing valuable energy and attention away from the things that really matter“ (Swift/White 2008: 52). Ich hoffe, in

3 Haller geht hier sogar noch weiter, wenn er die gesamte Sozialwissenschaft betreffend schreibt: „Denksysteme enthalten 'metaphysische Theoriekerne', die mit grundlegenden Wertesystemen, Menschenbildern und Gesellschaftsvorstellungen zusammenhängen“ (Haller 1999: 47).

diesem Kapitel zumindest einen alternativen Blick auf die Disziplin der Politischen Theorie sowie deren Potential für das Fach der Sozialwissenschaft als auch darüber hinaus präsentieren zu können.

Ein erstes Argument für die Bedeutung politischer Theorien stellt der Umstand dar, dass solche wahrnehmungsstrukturierend wirken. Wie wir politische Phänomene und Vorkommnisse deuten und bewerten hängt grundlegend von unserer „theoretischen Brille“ ab. Denn die Frage nach dem Wünschenswerten im Bereich des Politischen und die darauf beruhende Bewertung von Ereignissen lässt sich ohne einen solchen „theoretischen Kompass“ nicht vornehmen (vgl. Kaufman 1954: 10). Oder wie Münkler hierzu formuliert: Es wirken soziale und politische „Faktoren nicht *unmittelbar* [...], sondern nur in ihrer begrifflich-theoretischen Vermittlung“ (Münkler 1999: 18). Ein Vorkommnis zu bewerten gelingt uns deshalb nur, wenn wir es in Bezug zu einem angestrebten Ziel bzw. Zustand setzen. Objektiv gutes und schlechtes existiert nicht, sind beides nach Nietzsche doch gesellschaftliche und damit letztendlich politische Kategorien (vgl. Mittelstrass 1992: 61). Hier bieten politische Theorien Orientierung, indem sie gesellschaftliche Folgen von Ereignissen kontextualisieren, Zusammenhänge spezifizieren und Zielzustände formulieren, auf welche hin sich politisches Handeln ausrichten lässt (vgl. Kaufman 1954: 6). Oder in den Worten Kaufmans: „We need principles of some use in ordering social events, so that policies designed to resolve a particular problem may be formulated“ (Kaufman 1954: 8).

Ebenfalls nützlich erscheint die Disziplin der Politischen Theorie als Forum für gesellschaftliche (Selbst)Verständigungsprozess, da sie eine Reflexion der Begriffe und postulierte Zusammenhänge unterschiedlicher politischer Theorien und Überzeugungen anstößt (Tully 2004: 81, 83) und dadurch einen Dialog der Theorien ermöglicht, im Rahmen dessen verschiedene gesellschaftliche Problembeschreibungen, Wirkungsmechanismen und Ziele diskursiv bearbeitet und verhandelt werden können. Moon bezeichnet die Politische Theorie deshalb auch explizit als reflexiv-diskursive Disziplin (vgl. Moon 2004: 18). Reflexiv, weil sie uns dazu auffordert die unterschiedlichen politischen Theorien in ihren Aussagen kritisch zu hinterfragen und zu überprüfen (vgl. Moon 2004: 22, Freedon 2008: 198), und diskursiv, weil sie es darauf aufbauend ermöglicht, solche gesellschaftlich zu

diskutieren. „The practical task of theory [is] addressing conflicts about the best or appropriate ends to which we should collectively direct our common life“ (Moon 2004: 26). „Rather than delivering correct answers, it aims to provide framework inclusive enough to encompass plurality and conflict“ (Moon 2004: 18). Die Disziplin der Politischen Theorie wirkt damit als gesellschaftlicher Selbstverständigungsprozess, weil sie den kommunikativen Austausch über die Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens anstößt und die unterschiedlichen Positionen dazu auffordert „die ausweisbaren Gründe der [...] eingeforderten Ansprüche zu erörtern“ (Breier/Gantschow 2006: 13). Dies ist vor allem in einer Zeit ohne absolute Begründungsfiguren notwendig und ermöglicht sowohl die kritische Auseinandersetzung mit als auch die Verhandlung unterschiedlicher politischer Theorien. Münkler geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er „in der Politischen Theorie einen, wenn nicht sogar *den* Schlüssel zum Verständnis des Gangs der Geschichte wie zur Gestaltung der politischen Verhältnisse“ sieht (Münkler 1999: 20).

Politische Theorien wirken durchaus handlungsanleitend (vgl. Koselleck 2006: 56, 58), geht es diesen doch explizit auch um die „Gestaltung politischer Verhältnisse“ (Münkler 1999: 20). So sind politische Theorien in ihrer Wirkung nicht auf theoretische Erkenntnisse und Orientierung beschränkt, sondern haben auch praktische Folgen. Oder wie Kaufman formuliert: „Political theory should be a guide to action“ (Kaufman 1954: 5). Eine solche Einschätzung teilen dann auch Breier/Gantschow, die bemerken: „Die Wissenschaft vom Politischen [ist] eine praktische Disziplin. Sie zielt auf kein Wissen, das sich selber genug ist, sondern sie wird um einer gelungenen Praxis Willen betrieben“ (Breier/Gantschow 2006: 13). Rosenthal meint, „daß alles politische Handeln theoriegeleitet ist“ (Rosenthal 2001: 249).⁴ Wirksam wird politische Theorie in der Praxis dann sowohl über den Einfluss auf das Weltbild von Eliten und Staatsmännern (vgl. Rosenthal 2001: 248) als auch auf das politischer Bewegungen breiterer gesellschaftlicher Schichten (vgl. Meyer/Fricke 2003: 31, 33). Politische Theorien als Auslöser von Protestbewegungen werden dann vor allem von konservativen Autoren von Thomas Hobbes über Donoso Cortés bis hin zu Carl Schmitt immer wieder thematisiert (vgl. Münkler 1999: 17, 29, 33f.). „Politische Theorie erlangt hier

⁴ Siehe hierzu ebenfalls Swift/White 2008: 51.

Einfluß auf praktische Politik, indem sie die Grundprinzipien [...] einer politischen Ordnung erodiert und dabei [...] Institutionen destabilisiert“ (Münkler 1999: 34). Im Umkehrschluss spielen politische Theorien, vor allem durch ihre Legitimationsfunktion, dann allerdings auch eine entscheidende Rolle für die Stabilität von Staaten. Vor allem seit der Französischen Revolution und dem Wegfall primär religiöser Begründungsfiguren wie beispielsweise Rechtfertigungsmuster der Herrschaft, worauf z.B. Hegel hinweist: „Das Bewußtsein des Geistigen ist jetzt wesentlich Fundament, und die Herrschaft ist dadurch der *Philosophie* geworden. [...] Man muß sich also nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, das die Revolution von der Philosophie ihre erste Anregung erhalten habe“ (Hegel 1970: 527f.).

Die bisher angesprochenen Punkte betrafen primär die Innenpolitik von Staaten. Der Stellenwert der Politischen Theorie ist jedoch keinesfalls auf diese begrenzt. So weist Risse z.B. darauf hin, dass heute zentrale Fragen der Internationalen Beziehungen „sich auf Grundprobleme politischer Ordnung [beziehen], mit denen sich politische Theoretiker seit der Antike immer wieder auseinandergesetzt haben“ (Risse 2007: 110) und gerade deshalb die Disziplin der „Internationalen Beziehungen [...] auf die Einsicht der Politischen Theorie angewiesen ist, um konzeptionelle Probleme zu klären“ (Risse 2007: 120). Auch findet sich heute eine immer stärkere Verflechtung von innen- und außenpolitischen Themenfeldern (z.B. bei der Klima- oder Geldpolitik), welche sich folglich nicht mehr eindeutig der Außen- oder Innenpolitik zuordnen lassen, sondern auf supranationaler Ebene irgendwo zwischen Nationalstaat und internationalem System verhandelt und bearbeitet werden müssen. Im Kontext so vielschichtiger Problemfelder wie des Klimawandels, der Finanz- oder Flüchtlingskrise tritt dann auch die Systemfrage auf den Plan, weil wir erkannt haben, dass die grundlegende Frage nach der Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der dafür notwendigen institutionellen Ausgestaltung heute neu gestellt und verhandelt werden muss, um auf aktuelle (globale) Probleme adäquat reagieren zu können. Eine Reflexion verschiedener theoretischer Konzepte ist hier unumgänglich, wenn wir glauben, dass die Bewahrung des Status Quo in Zukunft nicht ausreicht.⁵ Die dabei angedachten Konzepte

5 Und selbst die Verteidigung des Status Quo bedarf in Anbetracht sich ständig verändernder Rahmenbedingungen gesellschaftlicher Anpassungsleistung sowie des Diskurses über solche.

reichen dann quer durch das gesamte Spektrum der politischen Theorien, von marxistischen Ideen, wie der Abschaffung des Kapitalismus während der Finanzkrise, über republikanische Konzepte für die Zukunft der EU oder der Leitkulturdebatte, bis hin zu konservativen Positionen, welche Ordnung und Sicherheit (wenn nötig auch zu Lasten der Freiheit und Privatsphäre) als wichtigste politische Ziele für die Zukunft formulieren.

Was die angesprochenen Probleme bzw. Herausforderungen angeht, spricht jedoch einiges dafür, dass diese im Rahmen des Nationalstaats nicht zu lösen sein werden, wodurch wir gezwungen sind, die Frage nach der erstrebenswerten Zukunft, welche zwangsläufig eine normative ist (vgl. Swift/White 2008: 50), in größerem Maßstab zu stellen, z.B. im Rahmen supranationaler Gebilde wie der EU. Und gerade hier glaube ich, dass die Disziplin der Politischen Theorie dazu in der Lage ist, wichtige Impulse zu liefern. Denn wenn wir auf europäischer Ebene die Frage nach der Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens aufwerfen, Ziele formulieren und die dafür notwendigen Strukturen aushandeln wollen, dann bietet es sich an auf die Politische Theorie zurückzugreifen, welche diese Fragen seit zweieinhalbtausend Jahren behandelt.⁶ Die zentrale Frage der Arbeit nach dem Verhältnis von Anthropologie und Staatstheorie, scheint damit für eine solche Aufgabe der Orientierungsgewinnung im Raum des Politischen (auch über den Rahmen des Nationalstaats hinaus) von entscheidender Bedeutung zu sein, denn ich halte es für angebracht, sich detailliert mit den Begründungsfiguren, inneren Zusammenhängen und Systemlogiken der verschiedenen politischen Theorien auseinanderzusetzen, bevor über die Übertragbarkeit solcher Konzepte auf den trans- bzw. supranationalen Raum diskutiert wird. Wer die Systemfrage stellt, sollte sich zuerst mit den möglichen Alternativen und deren Systemlogiken vertraut machen.

2. Vorgehen und Aufbau der Arbeit

Im Rahmen der Arbeit wird sich dazu detailliert mit Schmitts These auseinandergesetzt werden. Im Zuge dessen ist erstens die Anthropologie und Staatstheorie ausgewählt

⁶ Die Frage der Übertragbarkeit muss hier dann sicherlich ausführlich diskutiert werden und ohne Zweifel werden dabei einige Anpassungsleistungen notwendig.

politischer Theorien zu rekonstruieren, um dann in einem zweiten Schritt Schmitts These zum Verhältnis beider zu überprüfen. Sollte sich dies dabei nicht bestätigen, wird in einem dritten Schritt versucht werden, den Zusammenhang von Anthropologie und Staatstheorie für die in dieser Arbeit betrachteten Theorien näher darzustellen. In diesem Kapitel soll nun ein kurzer Überblick über das inhaltliche Vorgehen der Arbeit gegeben werden. In Kapitel drei wird dann das methodische Vorgehen dieser genauer beleuchtet werden. Kapitel vier widmet sich dann dem Begriff der Anthropologie, wobei zum einen dessen Begriffsgeschichte und zum anderen dessen Historie als Forschungstradition beleuchtet werden wird. Im zweiten Teil des Kapitels liegt der Fokus dann auf der politischen Anthropologie, als für das Anliegen dieser Arbeit interessante Teilgebiet, während der dritte Teil des Kapitels einige generelle Kritikpunkte am Konzept der Anthropologie formuliert. Kapitel fünf beschäftigt sich anschließend mit dem zweiten zentralen Begriff der Arbeit, dem der politischen Theorie. Zuerst wird hier geklärt werden was unter einer solchen zu verstehen ist und wie sich eine solche definieren lässt. Dann wird im zweiten Teil des Kapitels auf die Auswahlkriterien sowie den Auswahlprozess, der in dieser Arbeit berücksichtigten Theorien, fokussiert eingegangen wird.

Die darauffolgenden Kapitel sechs bis neun sind jeweils einer politischen Theorie gewidmet. Generelles Ziel eines jeden Kapitels ist es dabei, die Begriffsgeschichte, Anthropologie sowie die zentralen Merkmale der Staatstheorie der jeweiligen Theorie darzustellen und, wo es notwendig ist, eine Abgrenzung zu verwandten Theorien vorzunehmen. Kapitel sechs behandelt den Liberalismus. Es beschreibt kurz dessen Entstehung im späten Mittelalter in Norditalien, dessen Beziehung zum Kapitalismus und dessen Verbreitung in Europa in den folgenden Jahrhunderten. Danach werden die zentralen Merkmale des Liberalismus, welche bis heute den Aufbau aller demokratischen Staaten der Erde bestimmen, beschrieben. Zuletzt widmet sich das Kapitel der Rekonstruktion des liberalen Menschenbilds nach Mandeville, Smith, Locke und Kant sowie dem Konstrukt des „Interesses“ und der „unsichtbaren Hand“. Kapitel sieben beschäftigt sich mit dem Konservatismus und dessen Entstehung als Antwort auf die sozialen Veränderungen der Französischen Revolution als auch mit konservativen Vordenkern des 16. und 17. Jahrhunderts. Nach einer näheren Begriffsbestimmung und dem Versuch einer Definition, geht es dann um die Formulierung der zentralen Merkmale einer konservativen Theorie. Dem folgt die Rekonstruktion des konservativen Menschenbilds nach

Hobbes, Möser, Hume und Burke, bevor das Kapitels mit einem kurzen Exkurs zu Ernst Jünger und Oswald Spengler und deren Verhältnis zum Konservatismus schließt. Kapitel acht widmet sich den Theorien des Radikalismus. Am Anfang wird dabei versucht die einzelnen diesem zugerechneten Theorien sowohl inhaltlich zu differenzieren als auch deren Verhältnis zueinander zu beleuchten. Danach beschäftigt sich das Kapitel spezifisch mit dem Anarchismus und dessen zentralen Merkmale sowie den grundlegenden Unterschieden zwischen verschiedenen anarchistischen Autoren. Am Ende des Kapitels steht die Rekonstruktion einer anarchistischen Anthropologie nach Godwin, Proudhon, Kropotkin und Tolstoi auf dem Programm. Den Abschluss dieses Teils der Arbeit bildet in Kapitel neun der Republikanismus. Auch hier beginnen wir mit einer kurzen Entstehungsgeschichte der Theorie am Ende des Mittelalters, in Kombination mit einigen Anmerkungen zur Entwicklung des Begriffs und dessen Wurzeln in der Antike. Dem folgt eine Abgrenzung zum Kommunitarismus, bevor in gewohnter Weise versucht wird die zentralen Merkmale der Theorie herauszuarbeiten. Dies geschieht mit Bezug auf den Liberalismus, mit dem sich der Republikanismus etliche Charakteristika teilt, jedoch mit dem Ziel einer klaren Differenzierung der beiden Theorien. Das Kapitel schließt mit der Darstellung von Rousseaus Menschenbild als Prototyp der republikanischen Anthropologie.

Im ersten Teil von Kapitel zehn findet dann die Überprüfung von Schmitts These, anhand der vier in den vorherigen Kapiteln rekonstruierten Theorien, statt. Da sich diese nicht bestätigt lässt, wird im weiteren Verlauf des Kapitels dann näher auf die in der Arbeit berücksichtigten Theorien und dem jeweiligen Verhältnis von Anthropologie und Staatstheorie dieser eingegangen werden. Dabei wird verstärkt auf die Rolle bestimmter Konzepte und Begriffe in den Theorien fokussiert werden, welche für den Zusammenhang von Anthropologie und Staatstheorie dieser bedeutend sind. Kapitel elf enthält dann eine kurze Reflexion der Ergebnisse der Arbeit und weist darüber hinaus auf Lücken des Forschungsdesigns sowie mögliche Anschlussforschung hin. Abschließend wird dabei die Frage nach dem Effekt der Ergebnisse der Arbeit für die Disziplin der Politischen Theorie sowie darüber hinaus nochmals aufgegriffen.

3. Methodik

Im Rahmen der Arbeit sollen, wie bereits erwähnt, drei Dinge geleistet werden. Die Rekonstruktion der Anthropologie und Staatstheorie der ausgewählten politischen Theorien, die Überprüfung von Schmitts These anhand dieser und bei Nichtbestätigung der These das Aufzeigen von alternativen Erklärungen des Zusammenhangs von Anthropologie und Staatstheorie. Die Rekonstruktion der Anthropologie sowie der zentralen Merkmale der Staatstheorie der ausgewählten politischen Theorien erfolgt durch die Analyse von Schriften bedeutender Autoren, welche der jeweiligen Theorieschule zugerechnet werden. Dabei werden Gemeinsamkeiten verschiedener Texte herausgearbeitet, welche, als eine Art kleinster gemeinsamer Nenner, den Kern der jeweiligen Staatstheorie bzw. Anthropologie bilden. Denn durch die Berücksichtigung mehrerer politischer Theorien für das Anliegen der Arbeit ist es nicht möglich, „alle Einzeltheorien systematisch, in all ihren theoretischen Verästelungen bei den verschiedenen Vertretern darzustellen“ (Haller 1999: 82). Die so rekonstruierten Theorien werden dann im Hinblick auf das Verhältnis von Anthropologie und Staatstheorie analysiert werden, um dadurch zu einer Einschätzung bezüglich Schmitts These zu gelangen. Ein solches Vorgehen des Vergleiches unterschiedlicher Theorien, mit dem Ziel „die grundlegenden Zielsetzungen, die logische Struktur und den Aufbau der Theorien“ zu ergründen, nennt Haller „analytisch-epistemologisch bzw. wissenschaftstheoretisch-philosophisch“ (Haller 1999: 40).

Bei einem solchen Vergleich verschiedener Theorien ist zu berücksichtigen, „daß theoretische Begriffe nicht 'an sich' [...] eine Bedeutung haben, sondern ihre Bedeutung erst erhalten durch den Zusammenhang, in dem sie verwendet werden; d.h. [...] durch das Netzwerk nomologischer Aussagen, in dem sie vorkommen“ (Lindenberg/Wippler 1978: 1149). Es kann deshalb nicht einfach davon ausgegangen werden, „dass in den zu vergleichenden Theorien mit denselben Worten auch in gleicher Weise begriffene Gegenstände bezeichnet werden“ (Greshoff 2005: 192). Ich werde dies später am Beispiel des Begriffs der Freiheit exemplarisch darstellen. Dies konstatiert, gilt es dann darauf zu achten, was jeweils in der Terminologie der unterschiedlichen Autoren mit zentralen Begriffen bezeichnet wird, steht im Fokus der Arbeit doch nicht die Rekonstruktion spezifischer Begriffe, sondern des Staats- und

Menschenbildes der untersuchten Theorien. Nach der Rekonstruktion der Theorien folgt dann die Prüfung von Schmitts These. Auch wenn das Grundanliegen der Arbeit ein hermeneutisches ist, könnte man das Vorgehen hierbei als Hypothesentest mit kleiner Fallzahl bezeichnen, handelt es sich dabei doch um die Überprüfung des Zusammenhanges zwischen Anthropologie und Staatstheorie der ausgewählten politischen Theorien. Durch die Herausarbeitung beider verbindender Mechanismen kann dann auch, aus hermeneutischer Sicht, von einer Ursache-Wirkungsbeziehung gesprochen werden.⁷ Die Richtung des Zusammenhanges ist dabei jedoch forschungstheoretisch durch die Definition der abhängigen und unabhängigen Variable(n), bestimmt. Nach Schmitts These basiert dabei die Staatstheorie auf der Anthropologie der jeweiligen politischen Theorien. Ich werde mich in der Arbeit deshalb auch auf diese Richtung des Zusammenhangs beziehen. Ein Zusammenhang ließe sich jedoch auch durchaus andersherum im Sinne Horkheimers, „eine Staatstheorie konstruiert sich zu ihrer Rechtfertigung ein Menschenbild“ (vgl. Horkheimer 1935: 18), interpretieren.

Um Schmitts These zu überprüfen, werden im Folgenden vier politische Großtheorien ausgewählt, anhand derer der postulierte Zusammenhang zwischen Anthropologie und Staatstheorie untersucht wird. Die Arbeit beinhaltet somit vier Fälle mit jeweils zwei Variablen: die Anthropologie als unabhängige und die Staatstheorie als abhängige Variable. Die Ausprägungen beider Variablen werden dabei binär kodiert, wobei die Variable „Anthropologie“ die Ausprägungen „positiv/gut“ sowie „negativ/böse“ und die Variable „Staatstheorie“ die Ausprägungen „anarchisch“ und „autoritär“ besitzt. Eine solche binäre Kodierung der Variablen stellt natürlich eine starke Vereinfachung dar, wodurch viele Feinheiten, welche in Kapitel sechs bis neun herausgearbeitet werden, letztendlich verwischen. Eine solche binäre Kodierung ist jedoch bei Schmitt selbst angedacht und wird deshalb auch im Rahmen dieser Arbeit verwendet. Kombinieren wir nun unsere beiden Variablen mit den genannten Ausprägungen ergibt sich die in Grafik 1 dargestellte

⁷ Im Unterschied zu einem Gesetz, dessen Existenz im Sozialen und Historischen bezweifelt werden darf, beansprucht ein solcher Mechanismus keine universelle Gültigkeit, sondern ist auf den spezifischen untersuchten Fall begrenzt und kann dann ggf., nach ausführlicher Prüfung, auf andere Fälle übertragen werden (vgl. Elster 1989: Kapitel 1).

Vierfeldertafel⁸, wobei die vier Felder alle möglichen Kombinationen der Ausprägungen der beiden Variablen abdecken. Schmitts These würde sich damit bestätigen, wenn sich alle untersuchten Theorien den beiden in der Grafik grau dargestellten Feldern „gut/anarchisch“ und „böse/autoritär“ zuordnen ließen.

		<u>Anthropologie</u>	
		gut/positiv	böse/negativ
<u>Staatstheorie</u>	anarchisch		
	autoritär		

Grafik 1: Hypothetische Bestätigung von Schmitts These

Sollte dem nicht so sein und es ließe sich kein universeller Zusammenhang zwischen der Anthropologie und Staatstheorie der untersuchten politischen Theorien nachweisen, werde ich im Anschluss daran für die in dieser Arbeit berücksichtigten Theorien das Verhältnis von Anthropologie und Staatstheorie nochmals detaillierter beleuchten. Hierfür würden dann die in Kapitel sechs bis neun herausgearbeiteten Feinheiten der Anthropologien und Staatstheorien relevant, weil dann nach jeweils fallspezifischen Mechanismen zur Erklärung des Verhältnisses der Variablen gesucht werden muss. Das Vorgehen dieser Arbeit unterscheidet sich dabei, zumindest hierbei, fundamental von anderen, eher quantitativ angelegten Theorievergleichen der Politikwissenschaft, wie z.B. Schmidts Vergleich von Demokratietheorien (vgl. Schmidt 2010: 492f.), denn durch die kleine Fallzahl kann im Rahmen dieser Arbeit eine nuancierte Untersuchung des Verhältnisses der Variablen bei den untersuchten Theorien durchgeführt werden, mit dem Ziel, spezifische Wirkungsmechanismen rekonstruieren zu können.

⁸ Der scherzhafte Ausspruch es existiere kein sozialwissenschaftliches Problem, welches sich nicht mit einer Vierfeldertafel darstellen ließe, bestätigt sich also auch in dieser Arbeit.

4. Anthropologie

4.1. Das Wesen des Menschen

Anthropologie⁹, der reinen Wortbedeutung aus dem griechischen nach die Menschenkunde, meint nach Plessner¹⁰ „die Lehre vom Wesen des Menschen im ausdrücklichen Hinblick auf alle Seinsweisen“ (Plessner 1981: 147). Damit ist die Anthropologie nicht im engen Rahmen einer biologischen Disziplin zu fassen (vgl. Plessner 1981: 147), sondern erfordert durch all die zu berücksichtigenden Aspekte eine philosophische Perspektive. Plessner weist auch darauf hin, dass die Anthropologie keine empirische Disziplin sei (vgl. Plessner 1981: 151), weil diese „offenbleiben [müsse], um der Universalität des Blickes Willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen“ Rechnung zu tragen (Plessner 1981: 161). Die Disziplin der Anthropologie ist jedoch von der „anthropology“ zu unterscheiden. Die Anthropologie besitzt, zumindest bis zur Hälfte des 20. Jahrhunderts, eine größtenteils kontinentaleuropäische Forschungstradition, während die „anthropology“ eine hauptsächlich britische und amerikanische Disziplin darstellt. Während erstere primär nach den konstanten Merkmalen und Charakteristika des Menschen als Gattungswesen fragt, verneint die ethnologisch geprägte „anthropology“ gerade die Existenz solcher. Diese versucht hingegen unterschiedliche Aspekte des Menschen in spezifischen räumlichen und zeitlichen Kontexten bzw. Epochen zu beschreiben und zu verorten (vgl. Jörke 2005: 100). Der Unterschied zwischen den Disziplinen wird in Jörkes Definition auch nochmals deutlich, wenn er schreibt: „Anthropologische Aussagen sind Aussagen über den Menschen, in der Verschiedenheit seiner kulturellen Lebensformen oder in der Gemeinsamkeit seines Gattungswesens“ (Jörke 2009: 9). Mit dem ersten Teil der Definition bezieht er sich dabei auf die angelsächsische Tradition der „anthropology“, während der zweite Teil die kontinentaleuropäische Tradition der Anthropologie beschreibt. Die Verwendung des

9 Der Begriff (in lateinischer Sprache) taucht zum ersten Mal bei Magnus Hund 1501 in *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus* und dann bei Otto Cassmann 1594 in *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina* auf. In beiden Werken hat er zu dieser Zeit jedoch noch eine primär biologische bzw. medizinische Bedeutung und beschreibt lediglich die physischen und psychischen Eigenschaften des Menschen (vgl. Hund 1501, Cassmann 1594).

10 Auf dessen Werk *Macht und menschliche Natur* Carl Schmitt in der Fußnote von *Der Begriff des Politischen* selbst Bezug nimmt (vgl. Schmitt 2015: 56).

Begriffes der Anthropologie als wissenschaftliche Fachrichtung, ohne näher bestimmendes Adjektiv (wie bspw. kulturelle oder ethnologische Anthropologie), ist in der Regel gleichbedeutend mit der Disziplin der philosophischen Anthropologie zu verstehen, welche als „deskriptives Unternehmen [...] unter der Leitfrage 'Was ist der Mensch?' fragt [...] was das Spezifische und Unterscheidende des Menschen als Gattung ausmacht“ (Birnbacher 2009: 179). Die hier behandelten Aspekte sind dann dementsprechend vielfältig. In Thies Einführungswerks in die philosophische Anthropologie finden sich u.a. Kapitel zum „Denken“, „Fühlen“, „Arbeiten“, „Sozialen Handeln“, „Sprechen“ sowie zu den zentralen Fragen nach „angeboren oder erworben“, „Gut oder Böse“ und „im Zentrum oder der Peripherie des Kosmos“ (vgl. Thies 2009).

Kommen wir nun aber, nachdem wir einen knappen Überblick über die Disziplin der (philosophischen) Anthropologie gewonnen haben, noch kurz zu deren Geschichte und heutigen Stellenwert. Dass die Frage der Anthropologie eine für die Philosophie zentrale ist, stellt schon Immanuel Kant fest, dessen vierte und finale Frage der Philosophie lautet: „Was ist der Mensch?“ (Kant 1958: 448). Kant schreibt dann weiter: „Im Grunde könnte man aber all dieses [die vier Kernfragen der Philosophie] zur Anthropologie rechnen, weil sich so die drei ersten Fragen auf die Letzte beziehen“ (Kant 1958: 448).¹¹ So lassen sich nach Kant alle bedeutenden Fragen der Philosophie in der nach dem Wesen des Menschen zusammenführen (vgl. Jörke 2005: 9). Was die Forschungstradition der Anthropologie betrifft, merkt Höffe an, dass diese zwar ein Begriff sowie eine Disziplin der Neuzeit sei, deren Themen jedoch bis zum Beginn des (überlieferten) philosophischen Denkens in der griechischen Antike zurückreichen. Entgegen jener reichhaltigen Tradition friste die Anthropologie in der heutigen Wissenschaft jedoch ein Randdasein (vgl. Höffe 1992: 5, Jörke 2005: 16). Die Hochzeit der (philosophischen) Anthropologie reicht von den späten 20er bis zu den späten 50er Jahren des 20. Jahrhunderts, in welcher sich, ausgehend von Deutschland, u.a. Max Scheler, Helmuth Plessner, Karl Löwith, Paul Landsberg, Georg H. Mead, Jean-Paul Satre, Michael Landmann, Adolf Portman, Ernst Cassirer, Martin Buber, Arnold Gehlen und Claude Levi-Strauss mit dem

¹¹ Kant selbst hielt auch über 25 Jahre hinweg eine Vorlesung zur Anthropologie.

Thema befassten.¹² Und auch wenn die Disziplin ab den 1960er Jahren dann an Bedeutung in der „scientific community“ verlor, finden sich doch bis heute Werke mit anthropologischen Begründungsstrategien. Jörke/Ladwig nennen hier z.B. Autorinnen wie Martha Nussbaum, Charles Taylor und Ottfried Höffe (vgl. Jörke/Ladwig 2009: 13).

4.2. Politische Anthropologie

Nun ist dies jedoch weder eine philosophische Arbeit, noch ist Schmitts These eine primär philosophische, spricht dieser doch vom Verhältnis von Anthropologie und Staatstheorie. Wenden wir uns deshalb nun der Rolle der Anthropologie in der Politikwissenschaft zu. Die politische Anthropologie stellt dabei ein Teilgebiet der Anthropologie dar, der von den Autoren zur Hochzeit der philosophischen Anthropologie kaum berücksichtigt wurde (vgl. Höffe 1992: 9). Inhaltlich zielt sie „auf die Begründung von politischen Werten und Institutionen mittels des Rekurs auf universelle menschliche Eigenschaften. [...] [Also] Ansätze, die mittels eines expliziten Rückgriffs auf Eigenschaften des Menschen in anthropologischer Allgemeinheit politische Regelungen und Institutionen zu rechtfertigen versuchen“ (Jörke 2005: 11f). Plessner schreibt über den Nutzen einer solch politischen Anthropologie: „Von einer solchen Wissenschaft wäre im Endeffekt so etwas wie eine meteorologische oder konjunkturtheoretische Vorausberechnung politischer Stürme und Krisen zu erwarten und Hand in Hand damit eine fortlaufende Anweisung für den Staatsmann, die den Erfolg seiner Handlungen in steigendem Maße garantiert“ (Plessner 1981: 145). Damit beschreibt er ziemlich genau die Aufgabe der Anthropologie zum Beginn ihrer Ideengeschichte im antiken Griechenland. Sowohl die Erklärung politischer Abläufe wie auch die Rechtfertigung politischer Ordnung durch Rekurs auf das Wesen des Menschen, sind für große Teile der antiken griechischen (Staats)Philosophie typisch (vgl. Jörke/Ladwig 2009: 9). Der zentrale Gedanke ist hier, dass Politik anthropologische Gegebenheiten zu berücksichtigen hat, wenn sie erfolgreich sein will (vgl. Birnbacher 2009: 182).

Die Frage, welche Merkmale nun allerdings den Menschen konstitutiv als solchen definieren, ist jedoch nur begrenzt objektiv zu beantworten (vgl. Birnbacher 2009: 190). Aus diesem

¹² Für eine Auflistung der relevanten anthropologischen Werke der hier genannten Autoren siehe Höffe 1992: 6.

Grund ist es für die Untersuchung dieser Arbeit von Vorteil, dass Schmitt bereits selbst die für seine These entscheidende anthropologische Dimension mit „Gut – Böse“ vorgibt. Im Folgenden beziehe ich mich deshalb, wenn von Anthropologie die Rede ist, lediglich auf diesen Aspekt der Anthropologie, wohl wissend, dass es sich dabei nur um eine Dimension jener handelt. Thies widmet, wie im vorherigen Kapitel erwähnt, der Frage nach „Gut oder Böse“ dann auch ein Kapitel seines Einführungswerkes in die Anthropologie. Er schreibt dort: „Kaum ein anthropologisches Problem hat die Menschen seit Urzeiten wohl so bewegt wie das, ob der Mensch gut oder böse sei“ (Thies 2009: 124) und setzt dann die Unterscheidung von Gut und Böse¹³ mit den Kategorien „altruistisch – egoistisch“ gleich (vgl. Thies 2009: 125).¹⁴ Ich werde die von ihm hier vorgenommene Gleichsetzung jedoch nicht übernehmen und bezweifle auch, dass Schmitt diese teilt, weshalb ich im weiteren Verlauf der Arbeit nicht näher auf jene eingehen werde. Vielmehr erachte ich es als sinnvoll für die Unterscheidung in Gut und Böse, die Natur des Menschen betreffend, die Begriffe der „Vernunft“ und „Leidenschaft“ als Analysekriterien in die Untersuchung miteinzubeziehen. Deren Stellenwert in der jeweiligen Anthropologie halte ich für ein entscheidendes Kriterium für den Zusammenhang zwischen Anthropologie und Staatstheorie. Ich werde deshalb bei der Beschreibung, und später auch im Vergleich der verschiedenen politischen Theorien und deren Anthropologie, auf die beiden Begriffe rekurrieren. Die Stellung und Bewertung dieser geht dabei, in der Geschichte des politischen Denkens, mit Sicherheit so weit auseinander wie die Positionen zur menschlichen Natur. So setzt bspw. Platon und später auch Kant die Vernunft mit dem Guten gleich (schlechtes/böses Handeln ist hier unvernünftiges Handeln), während Hume die Vernunft lediglich als Sklavin der Leidenschaft bezeichnet (vgl. Thies 2009: 126, 134).

13 Er macht hier noch einen recht spannenden Exkurs zur auf Schopenhauer zurückreichenden Differenzierung des negativen Menschenbilds zwischen Böse und Schlecht (vgl. Thies 2009: 125) und den verschiedenen Arten des Bösens (vgl. Thies 2009: 127f.), welcher durchaus lesenswert ist, im Rahmen dieser Arbeit aber nicht berücksichtigt werden wird. Bei Kant findet sich im Hinblick auf den „Hang zum Bösen“ die Trias Gebrechlichkeit (Schwäche bei der Befolgung moralischer Maximen), Unlauterkeit (Vermischung unmoralischer mit moralischen Maximen) und Börsartigkeit (Annahme unmoralischer Maximen) (vgl. Kant 1977: Erstes Stück - Kapitel 2).

14 Genau gesagt setzt er egoistisch nicht mit böse, sondern schlecht gleich, zur genaueren Unterscheidung der Begriffe siehe Thies 2009: 125.

4.3. Einige kritische Bemerkungen zum Konzept der Anthropologie

Sowohl die grundlegende Annahme der Anthropologie, die Existenz eines einheitlichen Wesens des Menschen als auch ihr Vorgehen zur Bestimmung jenes, sind von verschiedenen Autoren immer wieder kritisiert worden. So bemerkt schon Plessner, dass die Beschreibung der Anthropologie als deskriptive Wissenschaft durchaus problematisch ist, wenn er feststellt: „Warum zugleich eine neutrale Position [...] nicht möglich ist, sondern jede Position selber schon im Kampffelde liegt, so daß es keine indifferente Wesensbetrachtung des Menschen gibt“ (Plessner 1981: 221). Denn worauf sich letzten Endes der Blick bei der Bestimmung des Wesens des Menschen richtet, ist vom Betrachter sowie dem zeitlichen und sozialen Kontext der Betrachtung abhängig. Einen weiteren Kritikpunkt bringt Höffe an, wenn dieser schreibt: „Zu einem wirklichen Menschen gehört all das, wovon die Anthropologie abstrahiert, wesenhaft hinzu“ (Höffe 1992: 12). Denn die in der Anthropologie herausgearbeiteten zentralen Wesensmerkmale und Charakteristika des Menschen sind nicht nur selektiv, sondern schaffen auch zwangsläufig einen „Minimalmenschen“, welcher jeder Individualität (und damit vielleicht Menschlichkeit) beraubt ist.

Die fundamentalste Kritik am Konzept der Anthropologie stammt jedoch von der politischen Linken, in Person von Georg Lukacs und Max Horkheimer, auf deren Argumentation ich im Folgenden noch detaillierter zu sprechen kommen werde. Den Kern der marxistischen Kritik formuliert jedoch bereits Friedrich Nietzsche in seiner *Genealogie der Moral* (1887), wenn er Gut und Böse als gesellschaftliche und nicht als anthropologische Kategorien beschreibt und dem Wesen des Menschen gerade keine festgelegte Natur bescheinigt (vgl. Mittelstrass 1992: 61). Was Gut und Böse ist liegt eben, laut Nietzsche, im gesellschaftlich geformten Auge des Betrachters. Während dieser das Thema allerdings nur kurz streift, verfasst Horkheimer 1935 mit *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* einen eigenen Aufsatz das Thema betreffend. Er lehnt darin die Grundannahme der Anthropologie, dass es ein allgemeines Wesen des Menschen gäbe, ab (vgl. Horkheimer 1935: 2, 10, 24) und unterstellt den jeweiligen Autoren ein Wesen des Menschen als Grundlage für das Aufstellen sowie die Legitimation von Handlungsprinzipien zu verwenden, welche dem bürgerlichen Leben zuträglich sind und dessen dominante Stellung im Staat stützen (vgl. Horkheimer 1935: 3).

Dabei stelle die Anthropologie sich als wertneutrale Wissenschaft dar, was sie aber nicht ist, sondern vom Pessimismus und vor allem den praktischen Interessen der gegenwärtigen Situation geprägt sei (vgl. Horkheimer 1935: 9f., 24).¹⁵ Die Muster des menschlichen Verhaltens entstünden vielmehr aus spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen (vgl. Horkheimer 1935: 2, 15). Entdeckte Charakteristika entsprängen also nicht einer einheitlichen menschlichen Natur, sondern ähnlichen (vor allem ökonomischen) Lebensbedingungen der betrachteten Individuen (vgl. Horkheimer 1935: 2). Die Anthropologie verallgemeinere solch beobachteten charakteristischen Verhaltensweisen dann lediglich zum Wesen des Menschen (vgl. Horkheimer 1935: 12).

Ein weiterer Kritikpunkt Horkheimers ist, mit Rekurs auf den antiken griechischen Diskurs¹⁶, die Frage nach angeborenem versus anerzogenem Verhalten. Er selbst ist der Meinung, diese Frage ließe sich nicht beantworten, denn „bei keiner menschlichen Eigenschaft lässt sich sagen, dass sie, so wie sie jetzt ist, im Keim vorhanden gewesen und dann bloss ausgewachsen sei“ (Horkheimer 1935: 20). Darüber hinaus behauptet Horkheimer, jedwede Anthropologie diene nur der Rechtfertigung eines bestimmten politischen Systems: „In jeder von ihnen spiegelt sich, freilich in unwahrer, verzerrter Form, eine Periode gesellschaftlicher Wirklichkeit“ (Horkheimer 1935: 18). Meiner Meinung nach hat jeder der in diesem Kapitel angeführten Einwände seine Berechtigung und wir sollten, wann immer wir über Anthropologie sprechen, diese im Hinterkopf behalten. Für das Anliegen der Arbeit sind all diese jedoch von untergeordneter Bedeutung, da es jener nicht darum geht, das Wesen des Menschen (sofern ein solches existieren sollte) zu ergründen. Im Rahmen der Arbeit werden vielmehr Anthropologien verschiedener politischer Theorien rekonstruiert und auf ihre Auswirkung auf die jeweilige Staatstheorie hin verglichen. Wie treffend solche Anthropologien dabei sind oder ob das Konzept einer Anthropologie überhaupt haltbar ist, ist dabei nicht Gegenstand der Betrachtung.

15 Eine Kritik, welche sich bereits bei Spinoza im *Tractatus Politicus* (1687) findet, in dem dieser anmerkt, dass der Mensch immer so dargestellt würde, wie man ihn gerade haben möchte und nicht wie er wirklich sei (vgl. Hirschmann 1987: 22).

16 Auf der einen Seite steht hier z.B. Aristoteles, welcher die Qualifikation zum Dienen oder Herrschen in der Natur der Menschen verortet (vgl. Aristoteles 1989: 86). Auf der anderen Seite bspw. Demokri, welcher schrieb: „Mehr Leute werden durch Übung tüchtig als durch Anlage“ (Demokrit nach Horkheimer 1935: 18).

5. Politische Theorie

5.1. Zur Definition politischer Theorien

Dieses Kapitel widmet sich nun dem zweiten zentralen Begriff der Arbeit, dem der politischen Theorie. In der Literatur werden politische Theorien sowohl nach Reichweite als auch normativem Gehalt unterscheiden. Die Reichweite betreffend reicht das Spektrum dabei von Groß- bzw. Metatheorien, über Bereichstheorien bzw. Theorien mittlerer Reichweite bis hin zu Theorien kurzer Reichweite (vgl. Hartmann 2012: 183). Was die Normativität betrifft, lassen sich politische Theorien grob in rein deskriptive und Theorien mit normativem Gehalt unterscheiden.¹⁷ Rosenthal schlägt zur klareren Differenzierung hier die Unterscheidung in politische Theorie, als Theorie mit normativem Gehalt und politikwissenschaftliche Theorie, für rein deskriptive Theorien vor (vgl. Rosenthal 2001: 245).¹⁸ In Rosenthals Terminologie beschäftigt sich diese Arbeit lediglich mit politischen Theorien. Meta- bzw. Großtheorien definiert Hartmann über ihre primäre Beschäftigung mit gesellschaftlichen Werten sowie den Begriffen der Freiheit und Gerechtigkeit (vgl. Hartmann 2012: 18f.).¹⁹ Eine solche Definition greift meiner Meinung nach jedoch bei weitem zu kurz. Denn wie er selbst einräumt, treffen solche Metatheorien sowohl normative als auch analytische Aussagen (vgl. Hartmann 2012: 20). So schätzen bspw. viele Wissenschaftler die analytische Dimension des Marxismus (z.B. in der Beschreibung der Funktion kapitalistischer Systeme) ohne dabei dessen normative Position zu teilen. Bei Philp findet sich deshalb eine bessere Definition solch normativer Theorien. Politische Theorien definiert dieser als „practice involving systematic reflection on the character of politics, the causal forces underlying political stability and change, the institutional frameworks within which certain types of political activity are sustained, and

17 Zumindest dem eigenen Anspruch nach. Ob eine Theorie wirklich rein deskriptiv sein kann, also völlig ohne normative Grundannahmen auskommt, müsste genauer untersucht werden, kann an dieser Stelle aber nicht abschließend geklärt werden.

18 Hartmann unterscheidet in (deskriptive) Bereichstheorien und (normative) politische Theorien (vgl. Hartmann 2012: 17).

19 Hartmann behauptet deshalb auch, dass die Disziplinen der politischen Theorie und der politischen Philosophie „in der Sache dasselbe geworden“ seien (Hartmann 2012: 25). Ich kann dies an dieser Stelle nicht ausreichend überprüfen, die Übergänge zwischen den Disziplinen waren aber seit jeher fließend und in der griechischen Antike z.B. häufig sogar überhaupt nicht sichtbar.

more normatively, the values or objectives that political activity and organization might realize, and conditions under which they can be realized“ (Philp 2008: 129).

Groß- bzw. Metatheorien, von denen in dieser Arbeit die Rede sein wird, umfassen dabei Positionen unterschiedlicher Autoren. Um festzulegen, welche Texte dabei zum Kanon einer solchen Großtheorie gehören, existieren Bell folgend (mindestens) zwei Vorgehensweisen. Zum einen der „stipulative account“, bei dem elementare Charakteristika einer Theorie bestimmt werden, auf welche hin Texte dann geprüft werden (vgl. Bell 2014: 686). Finden sich in einem Text ausreichend viele solcher Charakteristika, so zählt dieser zum Kanon der jeweiligen Theorie. Ein solches Vorgehen stellt sicher, dass die verschiedenen einer Theorie zugerechneten Texte eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen und die Theorie dadurch ein gewisses Maß an inhaltlicher Konsistenz aufweist. Die Frage nach der Bestimmung der elementaren Charakteristika einer Theorie, welche einem solchen Vorgehen zwangsläufig vorausgehen muss, ist damit jedoch nicht geklärt und wird bei Bell auch nicht genauer thematisiert. Die zweite von ihm beschriebene Methode stellt der sog. „canonical approach“ dar. Hier wird ein Set an „great books“ als Basis einer Theorie definiert und weitere Texte dann auf ihre Kongruenz mit diesen hin geprüft (vgl. Bell 2014: 686). Solche bedeutenden Grundlagentexte geben dabei die grobe Form der Theorie vor, welche dann durch weitere, mehr oder weniger ähnliche Texte, ergänzt wird. Auch hier stellt sich zu Beginn des Prozesses jedoch die Frage nach der Auswahl solcher „great books“, auf welche Bell ebenfalls nicht näher eingeht. Beide Vorgehensweisen lassen auch die zeitliche Dimension unberücksichtigt, sprich den Faktor, dass, was als konstitutiv für eine politische Theorie gilt, sich im Zeitverlauf verändert. Dies ist schon allein deshalb unvermeidbar, weil Sprache und damit die Begriffe einer Theorie immer sowohl in ihrem zeitlichen als auch sozialen Kontext interpretiert werden müssen (vgl. Koselleck 2006: 56, 100f.). Bell selbst zeigt dies in seinem Text am Beispiel des Liberalismus (vgl. Bell 2014).

Wir müssen an dieser Stelle nun aber nochmals auf die bisher ungelöste Frage nach der Bestimmung der elementaren Charakteristika einer Theorie im „stipulative account“ bzw. der „great books“ im „canonical approach“ zurückkommen. Ohne eine Autorität, welche solche bestimmen könnte, sind wir auf eine Konsensfindung angewiesen, gilt doch sowohl für die

elementaren Charakteristika als auch die „great books“ einer politischen Theorie die Zustimmungsbefähigung durch einen ausreichend großen Teil der „scientific community“. Nohlen weist in diesem Kontext richtigerweise darauf hin, dass die Definition einer politischen Theorie auch immer eine erkenntnistheoretische Dimension aufweist, sprich von der Forschungsfrage des jeweiligen Autors abhängt (vgl. Nohlen 1995: 14). Hier einen Konsens zu erzielen ist alles andere als einfach, in einem Feld des undogmatischen Denkens ohne zentrale Autorität jedoch alternativlos. Die Rekonstruktion der in dieser Arbeit berücksichtigten Theorien erfolgt grob nach dem, was Bell den „canonical approach“ bezeichnet. Für die Bestimmung der zentralen staats-theoretischen Merkmale als auch der Anthropologie der politischen Theorie, stütze ich mich auf eine Auswahl an „great books“, deren Zugehörigkeit zur jeweiligen Theorie im Fach als relativ unstrittig gilt. Aus diesen arbeite ich dann die zentralen Gemeinsamkeiten heraus, um auf Grundlage jener den Kern der jeweiligen Theorie zu rekonstruieren. Die von mir so identifizierten grundlegenden Merkmale einer Theorie haben dabei den Anspruch, wie die zentralen Elemente im „stipulative account“, sich in allen bedeutenden, der jeweiligen Theorie zugerechneten Texten wiederzufinden und dadurch eine Art Fundament der Theorie zu bilden.

5.2. Theorieauswahl

Welche politischen Theorien werden also im Rahmen dieser Arbeit untersucht, um Schmitts These vom Zusammenhang zwischen Anthropologie und Staatstheorie zu überprüfen? Schmitt selbst macht hier keinerlei Einschränkungen, wodurch bestimmte Theorien ausgeschlossen würden. Diese Arbeit ist jedoch in ihrem Umfang begrenzt, weshalb nicht alle politischen Theorien berücksichtigt werden können. Da eine Auswahl solcher jedoch nicht über einen Verweis auf die zu untersuchende Hypothese begründet werden kann, liegt es an mir, Kriterien zu entwickeln, um die Auswahl der berücksichtigten Theorien transparent und nachvollziehbar zu gestalten. Ich habe mich an dieser Stelle für die Auswahl von vier Theorien entschieden, weil dies es zum einen erlaubt, sich mit jeder der berücksichtigten Theorien in ausreichendem Maße zu beschäftigen und zum anderen eine Überprüfung von Schmitts These ermöglicht, die über eine Einzelfallstudie hinausgeht. Ich werde im Folgenden nun die von mir gewählten und angewandten Auswahlkriterien hierfür darlegen. Die ersten

drei Kriterien stellen dabei sicher, dass die berücksichtigten Theorien ein Mindestmaß an Homogenität aufweisen. Die Kriterien vier und fünf stellen sicher, dass die abhängige und unabhängige Variable (Staatstheorie und Anthropologie) ausreichend klar bestimmbar ist. Denn bei kleiner Fall- und Variablenanzahl ist die Qualität der Variablenausprägungen von besonderer Bedeutung, um überhaupt valide Ergebnisse erzielen zu können. Kriterium sechs versucht dann, innerhalb des durch die Kriterien eins bis drei geschaffenen Rahmens, eine möglichst heterogene Auswahl der Variablenausprägungen zu erreichen. Mit dieser erhoffe ich mir, durch die Verwendung unterschiedlichster Staatstheorien und Anthropologien, die kleine Fallzahl zu kompensieren, indem versucht wird, mit den vier ausgewählten Theorien ein möglichst breites Spektrum potentiell möglicher Ausprägungen der Variablen abzudecken. Patton bezeichnet ein solches Vorgehen als „maximum variation sampling“: „This strategy [...] aims at capturing and describing the central themes or principal outcomes that cut across a great deal of participant or program variation“ (Patton 1990: 172).²⁰

Auswahlkriterien:

1. Westliche Theorien

Als Schmitt seine These formulierte, waren es sicherlich die politischen Theorien der westlichen Welt, auf welche er sich mit dem postulierten Zusammenhang, am ehesten bezog. Es ist zwar nicht auszuschließen, dass seine Hypothese wirklich universal gedacht ist, jedoch werde ich mich in dieser Arbeit auf westliche Theorien beschränken. Nicht-westliche Theorien wie bspw. der Konfuzianismus werden deshalb nicht berücksichtigt.

2. Theorien der Moderne

Was die zeitliche Beschränkung betrifft, werde ich mich zum einen auf Theorien der Moderne beschränken. Zum anderen werde ich nur solche Theorievarianten berücksichtigen, die

²⁰ Die Logik dieses Auswahlprozesses beschreibend fügt er dann hinzu: „Any common patterns that emerge from great variation are of particular interest and value in capturing the core experiences and central, shared aspects or impacts of a program“ (Patton 1990: 172). Im Rahmen dieser Arbeit bedeutet dies, dass wenn sich bei den, nach maximaler Heterogenität, ausgewählten Theorien ein Muster zeigt, dieses ein gewisses Maß an Repräsentativität beanspruchen kann.

bereits zur Zeit der Entstehung von *Der Begriff des Politischen* existierten, weil Carl Schmitt bei der Formulierung seiner These ja nur von solchen ausgegangen sein kann. Neuere Theorien, wie der Feminismus oder Habermas „Theorie des kommunikativen Handelns“, finden aus diesem Grund in dieser Arbeit keine Berücksichtigung. Gleiches gilt für Theorievarianten der Nachkriegszeit (z.B. Rawls Konzeption des Liberalismus) sowie für die vormodernen Theorien der Antike und des Mittelalters (z.B. Augustinus oder Thomas von Aquin).

3. Moderne Theorien

Modern müssen die berücksichtigten Theorien auch in dem Sinne sein, dass sie nicht primär religiös fundiert sind, sprich die Anthropologie und die angestrebte Gesellschaftsordnung nicht explizit aus religiösen Quellen abgeleitet werden bzw. sich hauptsächlich auf solche berufen wird, um die Theorie zu begründen und zu rechtfertigen. Damit entfallen dann z.B. typische monarchistische Theorien, welche sich in der Regel auf das Gottesgnadentum stützen.

4. Theoriegehalt

Es werden ausschließlich Theorien mit einem umfänglichen theoretischen Fundament berücksichtigen. Eine solche theoretische Fundierung ist unumgänglich, weil sich hieraus Informationen sowohl die Staatstheorie als auch die Anthropologie betreffend, gewinnen lassen. Aus diesem Grund werde ich bspw. den Faschismus nicht in die Analyse miteinbeziehen. Denn trotz dessen Wirkmächtigkeit auf das politische Denken und Handeln im 20. Jahrhundert, verfügt dieser nur über eine rudimentäre theoretische Fundierung (vgl. Wippermann 1995: 87, 89).²¹ Darüber hinaus wird er in der akademischen Diskussion meist von Anti-Faschismustheorien beschrieben, welche durch das „Bestreben gekennzeichnet sind, den F. nicht nur zu charakterisieren, sondern gleichzeitig Wege und Möglichkeiten zu seiner Bekämpfung und Verhinderung aufzuzeigen“ (Wippermann 1995: 89).

21 Von Beyme bezeichnet den Faschismus dann sogar als „theoretisch uninteressant“ (vgl. von Beyme 2013b: 7).

5. Aussagekraft die Variablen betreffend

Aus rein heuristischen Gründen bevorzuge ich Theorien, die über eine gut ausgearbeitete und halbwegs konsistente Anthropologie verfügen, welche im Rahmen dieser Arbeit verglichen werden kann. Hier liegt auch der Grund für die Nichtberücksichtigung der marxistischen Theorie, welche, wie in Kapitel 4.3. gezeigt, fundamentale Kritik am Konzept der Anthropologie äußert.²²

6. Heterogenität die Variablen betreffend

Innerhalb des durch die genannten Kriterien gesteckten Rahmens wird dann versucht, eine mögliche heterogen Theorieauswahl in Bezug auf die Ausprägung der beiden Variablen Staatstheorie und Anthropologie zu treffen, um dadurch ein möglichst breites Spektrum an Theorien bei der Überprüfung von Schmitts These abzudecken. Ich werde deshalb im Rahmen dieser Arbeit Großtheorien vergleichen und keine Differenzierung innerhalb dieser, zwischen verschiedenen Theorievarianten solcher, vornehmen. Eine Unterscheidung zwischen bspw. Liberalismus und Neoliberalismus findet deshalb im Rahmen dieser Arbeit nicht statt.

Nach der Anwendung der sechs geschilderten Auswahlkriterien fällt die Entscheidung auf folgende vier politische Großtheorien: Liberalismus, Konservatismus, Anarchismus und Republikanismus. Natürlich lässt sich an den von mir gewählten Kriterien Kritik äußern, wäre ich mit anderen Kriterien doch mit Sicherheit zu einer alternativen Theorieauswahl gelangt. Ich würde jedoch behaupten, dass die genannten Theorien ein breites Spektrum der bedeutenden, modernen und westlichen politischen Theorien abdecken. Carl Schmitt selbst erwähnt drei davon auch bei der Formulierung seiner These und Wallerstein bezeichnet Konservatismus, Liberalismus und Radikalismus als die drei großen Theorien der Moderne (vgl. Wallerstein 2011: 78)²³, wobei unter Radikalismus dabei all die in Kapitel acht besprochenen Theorien fallen. Gleichgültig, welches Buch zu einer der politischen

²² Was jedoch nicht bedeutet, dass sie über keine solche verfügt. Dies zu prüfen wäre jedoch Stoff für eine andere Arbeit.

²³ Von Beyme verwendet quasi dieselbe Schwerpunktsetzung indem er, in seiner Serie „Bedeutende Theorien im Zeitalter der Ideologien 1789 – 1945“, Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus jeweils ein Buch widmet (vgl. von Beyme 2013a,b,c).

Großtheorie man heranzieht, findet sich immer die Bemerkung, dass die Bestimmung und Abgrenzung der jeweiligen Theorie alles andere als einfach sei. Auch wenn ich dem zustimme, ist es doch für die Überprüfung von Schmitts These unumgänglich sich einen Überblick über die in dieser Arbeit verwendeten Theorien und deren jeweiligen Anthropologie zu verschaffen. Zu diesem Zweck werden in den vier nachfolgenden Kapiteln die gewählten Theorien nacheinander vorgestellt und deren Staatstheorie sowie Anthropologie rekonstruiert werden.

6. Liberalismus

Von Hayek bezeichnet den Liberalismus als einen „der einflußreichsten geistigen Kräfte für die Entwicklung West- und Mitteleuropas“ (von Hayek 1979: 5). Neben Europa ist dieser aber auch für die Staaten Nordamerikas sowie Australien und Neuseeland die zentrale, prägende politische Kraft. Darüber hinaus beeinflusste dieser, seit seiner globalen Verbreitung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Gesellschaften und Staaten auf der ganzen Welt, auch wenn er nicht überall den gleichen Stellenwert wie im Westen besitzt. Der Begriff des Liberalismus, zur Bezeichnung einer politischen Strömung, stammt dabei aus dem 19. Jahrhundert. Das Adjektiv liberal ist einige Jahrzehnte älter und findet sich bereits in Schriften des 18. Jahrhunderts, so z.B. bei Adam Smith (vgl. von Hayek 1979: 7).²⁴

6.1. Die Entdeckung des Individuums – Entstehung des Liberalismus

„Der Ausdruck <<Liberalismus>> wurde erst gegen Mitte des neunzehnten Jahrhunderts allgemein gebräuchlich. Das Wort war neu, aber die Geisteshaltung, die es beinhaltete, war alt“ (Schapiro 1985: 20). Wie weit die Ideengeschichte des Liberalismus jedoch zurückreicht, ist umstritten. Manche Autoren verorten den Beginn der liberalen Tradition in der griechischen Antike. So erkennt von Hayek den Gedanken der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz (gr. Isonomia) bereits im antiken Athen (vgl. von Hayek 1979: 9). Für Leontovitsch ist die Stellung des Individuums als Rechtssubjekt das zentrale Merkmal sowohl der antiken griechisch-römischen Kultur des Mittelmeerraums als auch des Liberalismus (vgl.

24 Für eine ausführliche Darstellung der (Begriffs)Geschichte des Liberalismus siehe Bell 2014.

Leontovitsch 1985: 37). Und für Watkins ist es die Organisation des gesellschaftlichen Lebens auf der Grundlage von allgemein gültigen Gesetzen, welche er als Kontinuum europäischer Politik, von der Antike bis heute, ansieht. „Seit den Tagen des alten Griechenlands und des alten Roms war die Idee der durch Gesetze begrenzten Freiheit das Kennzeichen des politischen Lebens der westlichen Welt“ (Watkins 1985: 54). Etliche der zentralen Merkmale des Liberalismus waren damit in der Antike bereits angedacht und z.T. auch verwirklicht. Den Liberalismus als politische Theorie macht jedoch nicht eines jener Charakteristika, sondern die Kombination mehrerer solcher aus. Dies konstatiert, ist dessen Entstehung am ehesten im ausgehenden Mittelalter bzw. der frühen Renaissance zu verorten, vollzogen sich hier doch mehrere gesellschaftliche Entwicklungen, welche die Voraussetzung für die Entstehung der liberalen Idee darstellten.²⁵ Der Liberalismus wird deshalb auch als Folge des Untergangs des Feudalismus (vgl. Schapiro 1985: 21) oder als Antwort der Moderne (vgl. Laski 1985: 127) bezeichnet. Doch was ist damit im Detail gemeint?

Zentral ist hier die Entstehung eines „modernen“ Bürgertums, zuerst in den großen Städten Norditaliens, später in den urbanen Gebieten in ganz Europa. Dieses moderne Bürgertum bezog sein Einkommen, im Unterschied zum Bürgertum des Mittelalters, hauptsächlich aus dem (See)Handel. Es war dadurch in der Lage, Reichtum und daraus resultierend politische Macht in einem bisher für das Bürgertum unerreichten Maß zu erlangen. Im Unterschied zum Bürgertum des Mittelalters, welches zum Großteil aus Handwerkern bestand, war dieses moderne Bürgertum nicht in Zünften organisiert und somit auch nicht deren Verhaltensregeln unterworfen, was es einzelnen Personen oder Familien erlaubte, große Mengen an Kapital zu akkumulieren. Wenig verwunderlich ist deshalb auch, dass sich in dieser neuen gesellschaftlichen Gruppe²⁶ die Lehre des Kapitalismus verbreitete, welcher vor allem die wirtschaftliche Freiheit des Individuums (vor allem gegenüber Kirche und Staat) und die Idee des Privateigentums vertrat. Im Rahmen dessen erfuhr das Individuum dann einen enormen

25 Der Begriff des Liberalismus bezeichnet zumindest auch noch eine ökonomische sowie eine erkenntnistheoretische Weltanschauung. Auf diese wird jedoch im Rahmen der Arbeit nicht näher eingegangen werden. Wenn deshalb im Folgenden von Liberalismus die Rede ist, ist damit der politische Liberalismus gemeint.

26 Watkins nennt diese, wenig gelungen, wie ich finde, städtisches Proletariat (vgl. Watkins 1985: 57).

Bedeutungsgewinn gegenüber der Gemeinschaft, welche den Primat des mittelalterlichen politischen Denkens darstellte (vgl. Watkins 1985: 60, von Beyme 2013a: 57). Das im Rahmen jener sozialstrukturellen Veränderungen an Bedeutung gewinnende Bürgertum war in den folgenden Jahrhunderten dann der Hauptträger der liberalen Idee (vgl. Göhler 2002a: 212, 215). Aus diesem Grund stellen Bürgertum und Kapitalismus mit ihren Forderungen nach einem säkularen Staat, Privateigentum, Religions- und unternehmerischer Freiheit die Wegbereiter des Liberalismus dar (vgl. Césaire 1985: 136). Badger weist auch auf jenen Umstand hin, wenn er feststellt, dass die Frühform des Liberalismus eine beinahe unauflösliche Verbindung von politischen und ökonomischen Freiheitsansprüche aufweist (vgl. Badger 2011: 1).²⁷

6.2. Die Sicherung der Freiheit – Merkmale des Liberalismus

Widmen wir uns nun den inhaltlichen Merkmalen des Liberalismus, von denen einige bereits angeklungen sind. Was die den Liberalismus konstituierenden Merkmale angeht, findet sich in der Literatur eine Vielzahl unterschiedlicher Aufzählungen und Priorisierungen, welche sich z.T. deutlich unterscheiden (vgl. Höffe 2001: 200f. oder Schapiro 1985: 34). Keine dieser Definitionen scheint mir jedoch alle bedeutenden Merkmale zu berücksichtigen, weshalb ich im Folgenden eine eigene Definition des Liberalismus präsentieren will. Ein erstes zentrales, wenn auch weniger bedeutendes, Merkmal des Liberalismus stellt die Forderung nach Säkularisation dar (vgl. Schapiro 1985: 21). Kirche und Staat sollen getrennt sein und erstere soll keine Macht über das Individuum besitzen, welche dieses nicht aus eigenem Willen bejaht. Die Kirche oder gar Religion werden dabei jedoch nicht prinzipiell abgelehnt, waren viele der frühen liberalen Autoren doch selbst gläubige Christen. Gefordert wird hier lediglich, dass die Kirche ihre gesellschaftliche Vormachtstellung verlieren und zu einer gesellschaftlichen Vereinigung unter Vielen werden solle (vgl. Laski 1985: 124). Ein zentraleres Merkmal der liberalen Theorie stellt die Rolle der Bürgerschaft gegenüber dem Herrscher dar, welche im liberalen Staat zu Gunsten der Bürgerschaft neu definiert wurde (vgl. Schapiro 1985: 31). „Die *Legislative* ist nicht nur die *höchste Gewalt* des Staates,

²⁷ Für eine detaillierte Darstellung der weiteren Entwicklung des Liberalismus in Europa siehe von Hayek 1979: Kapitel zwei bis sechs.

sondern sie liegt auch geheiligt und unabänderlich in den Händen, in welche die Gemeinschaft sie einmal gelegt hat“ (Locke 1967: 289). „Obwohl es in einem verfaßten Staat [...] nur *eine höchste Gewalt* geben kann, nämlich *die Legislative*, [...], so ist doch die Legislative nur eine Gewalt, die auf Vertrauen beruht und zu bestimmten Zwecken handelt. Es verbleibt *dem Volk* dennoch, *die höchste Gewalt*, die *Legislative* abzuberufen oder *zu ändern*, wenn sie der Ansicht ist, dass die *Legislative* dem in sie gesetzten Vertrauen zuwider handelt“ (Locke 1967: 301). Das Volk (oder genauer die Wähler- bzw. Bürgerschaft, begrifflich ist Locke hier etwas unpräzise) ist der unangefochtene Souverän des liberalen Staates.

Ein weiteres zentrales Merkmal, von welchem der Liberalismus auch seinen Namen ableitet, ist das Streben nach Freiheit, welche die Individuen unter dem Gesetz genießen. „Die *Freiheit des Menschen in der Gesellschaft* besteht darin, unter keiner [...] Herrschaft eines Willens oder der Beschränkung eines Gesetzes zu stehen als lediglich derjenigen, die von der Legislative [...] beschlossen werden“ (Locke 1967: 215). Es handelt sich hier also nicht um eine absolute Freiheit, in der jeder frei ist zu tun was immer ihm beliebt, sondern explizit um eine Freiheit unter dem Gesetz (vgl. Hayek 1979: 22). Denn durch die Beschränkung der individuellen Handlungsfreiheit eines jeden, durch allgemein verbindliche Gesetze, maximiert sich letztendlich die Freiheit aller. Dies wird durch die geschilderte Konstellation erreicht, nach welcher zwar jeder Bürger durch das Gesetz in seiner Freiheit beschränkt wird, dadurch jedoch auch nur durch solch allgemeine Gesetze in seiner Handlungsfreiheit beschränkt ist. Nicht durch Forderungen beliebiger Personen, welchen auf Grund bestehender Machtgefälle nachzukommen ist. Als gerecht gilt die Beschränkung der Handlungsfreiheit der Individuen durch allgemeinverbindliche Gesetze dadurch, dass ihnen jedes Mitglied der Gesellschaft, unabhängig von dessen Ressourcenausstattung, gleichermaßen unterworfen ist. Ohne Begrenzung ist im Liberalismus hingegen die geistige Freiheit sowie die Freiheit der Individuen sich in Gruppen zu organisieren (vgl. Schapiro 1985: 28f.).²⁸ Beide dieser Freiheiten sollen die Meinungsfreiheit der Individuen und die Möglichkeit jener, sich öffentlich zu äußern, gewährleisten. Im 19. Jahrhundert kommt dann noch eine weitere Freiheitsdimension hinzu. Vor allem Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill legen, nach

28 Wohingegen die Handlungen solcher Gruppen wieder den Gesetzen und somit Einschränkungen unterliegen.

der immer stärkeren Verbreitung der Demokratie als Regierungsform liberaler Gesellschaften, hier besonderen Wert auf die Freiheit und Rechte des Individuums gegenüber der Mehrheitsmeinung (vgl. Göhler 2002a: 225, Badger 2011: 2). Es sind die Bürgerrechte, als Schutzrechte auch vor einem demokratischen Staat, welche dem Individuum die Freiheit gegenüber der Mehrheitsmeinung einer Gesellschaft sichern sollen. Diese Bürgerrechte stellen, als ein Teil der Rechtsstaatlichkeit, ein weiteres zentrales Merkmal des Liberalismus dar.

Der Begriff der Rechtsstaatlichkeit umfasst dabei mehrere Konzepte, welche jedoch grundlegend miteinander verschränkt sind. Diese sind Bürgerrechte, Rechtsstaat sowie die Gleichheit vor dem Gesetz. Die Bürgerrechte sind in erster Linie Abwehrrechte der Individuen gegenüber dem Staat, da sie dem Einzelnen Rechte zusichern, welche nicht durch staatliche Beschlüsse aufzuheben sind (vgl. Göhler 2002a: 212). Durch den Rechtsstaat werden diese wiederum geschützt, indem sichergestellt wird, dass auch staatliches Handeln Gesetzen unterworfen ist. Es „kann sich die Legislative oder höchste Gewalt keine Macht anmaßen, nach willkürlichen Beschlüssen des Augenblicks zu regieren, sondern *sie ist verpflichtet, nach öffentlich verkündeten, stehenden Gesetzen und durch anerkannte, autorisierte Richter für Gerechtigkeit zu sorgen*“ (Locke 1967: 291f.). „Alle Gewalt der Regierung [...] sollte [...] nach *festen und öffentlich bekanntgemachten Gesetzen* ausgeübt werden, damit [...] die Herrscher in Schranken gehalten werden und nicht durch die Gewalt, die sie in ihren Händen haben, in Versuchung geraten, sie zu solchen Zwecken und durch solche Maßnahmen zu gebrauchen, die das Volk nicht anerkannt hat [...]“ (Locke 1967: 293f.). Die dritte Facette der Rechtsstaatlichkeit stellt der Anspruch eines Jeden auf unparteiische und faire Beurteilung durch das Gesetz dar (vgl. von Beyme 2013a: 58). Der Bürger hat damit Anspruch auf die Achtung seiner Rechte durch die staatlichen Gewalten sowie die Möglichkeit der Beschwerde vor einer selbst an Gesetze gebundene Justiz. Kant bezeichnet dies dann als die „Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung“ (Kant 1984: 10).

Ein weiteres, wenn auch politisch nicht so gewichtiges, Merkmal des Liberalismus, stellt das Recht auf Eigentum dar. „Die Idee des Liberalismus ist historisch [...] in unentrinnbarer Weise

mit dem Besitz von Eigentum verbunden“ (Laski 1985: 126). Der Liberalismus sieht in der Anstrengung der Menschen zum Erwerb von Eigentum eine positive gesellschaftliche Kraft (vgl. Leontovitsch 1985: 39). Oder mit den Worten Adam Smiths: „Ein Mensch, der kein Eigentum erwerben darf, kann auch kein anderes Interesse haben, als soviel wie möglich zu essen und so wenig wie möglich zu arbeiten“ (Smith 2004: 396). Eigentum stellt deshalb ein vom Staat zu garantierendes (im Sinne von zu schützendes, nicht bereitzustellendes) Gut dar. Es „*kann die höchste Gewalt* keinem Menschen einen Teil seines *Eigentums* ohne seine Zustimmung *wegnehmen* [...] [denn es] wird alle *Regierung* [...] unter der Bedingung und *mit dem Zweck* anvertraut, um den Menschen *ihr Eigentum* zu bewahren und zu sichern“ (Locke 1967: 294f.). Ein weiteres Merkmal des Liberalismus, die Gewaltenteilung, hat, wie die Rechtsstaatlichkeit, ebenfalls das Ziel die Macht des Staates zu beschränken. So besteht die Idee der Gewaltenteilung darin, die staatlichen Befugnisse unter verschiedenen Organen aufzuteilen, um diese dadurch in die Lage zu versetzen sich gegenseitig in ihrer Machtausübung zu kontrollieren (vgl. Watkins 1985: 75). Oder wie Kant formuliert: „Der Republikanismus ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden“ (Kant 1984: 14). In Kants Plädoyer für die Republik ist es dabei gerade die Verwirklichung der Gewaltenteilung, welche die Republik zur besten aller Staatsformen macht.

Das letzte konstitutive Merkmal des Liberalismus ist die Denkfigur der „unsichtbaren Hand“, die durch Adam Smiths Werk *Der Reichtum der Nationen* (1776) Bekanntheit erlangte, welche aber bereits ein halbes Jahrhundert zuvor in Mandevilles *Bienenfabel* (1705/1723) entwickelt wurde. Der zentrale Mechanismus jener „unsichtbaren Hand“ ist dabei die Transformation, der aus den egoistischen Bedürfnissen der Individuen resultierenden Handlungen, in einen positiven Beitrag für die Gesellschaft. „Was eigentlich den Menschen zu einem soziale Wesen macht. [...] daß dies nicht in seinem Geselligkeitstriebe, in Sanftmut, Mitleid, Wohlwollen und anderen äußerlich schön erscheinenden Tugenden besteht, sondern daß es gerade seine schlechtesten und am meisten verabscheuten Eigenschaften sind, was ihn vor allem zur Bildung großer und, wie man sagt, glücklicher und blühender Gemeinschaften befähigt.“ (Mandeville 1957: 19f.). Der Effekt der „unsichtbaren Hand“ kann dabei durch keine menschliche Institution erzielt werden, warum dieser sich auch jedweder Eingriffe ins

Wirtschaftsleben der Menschen enthalten soll, um das Wirken der „unsichtbaren Hand“ nicht zu stören (vgl. von Hayek 1979: 26). Damit lässt sich gut der Übergang von der Staatstheorie des Liberalismus zu dessen Menschenbild vollziehen, klingt dieses bei Mandeville doch bereits an.

6.3. Der Mensch als perfektibles Wesen – Die Anthropologie des Liberalismus

Nach Kant ist der Mensch weder gut noch böse, besitzt jedoch die Anlage (den Hang, wie Kant sagt) zu beidem (vgl. Kant 1977: Erstes Stück). Diese Ansicht finden wir bei vielen liberalen Autoren, auch wenn nicht alle dies so explizit darlegen wie Kant es in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) tut. In der liberalen Tradition wird immer wieder die Fähigkeit der Menschen zur Kooperation (z.B. dem Tausch bzw. Handel) sowie die Empathiefähigkeit jener betont – ausführlich z.B. in Adam Smiths *Theorie der ethischen Gefühle* (1757). Der Mensch wird dabei explizit als empathiebegabtes Wesen beschrieben, welches dazu in der Lage ist, friedlich mit anderen Menschen zu interagieren und dabei die Auswirkungen seiner Handlungen auf Dritte zu antizipieren und sich entsprechend zu verhalten, um diesen Leid zu ersparen. Doch findet im selben Werk auch die negative Seite des Menschen Erwähnung. Hierbei handelt es sich um ein typisches Muster vieler liberaler Autoren, die zwar auf die guten Eigenschaften verweisen, welche prinzipiell im Menschen angelegt sind, dann jedoch auch dessen negativen Eigenschaften betonen, wodurch in der Wirkung ein ambivalentes bis negatives Bild des Menschen entsteht. Die hier erwähnten negativen Eigenschaften der menschlichen Natur sind dabei vielfältig. „Es gab kein Fach und Amt im Land,/ Wo Lug und Trug ganz unbekannt. S'gab keine Biene, die nicht wollte/ Mehr kriegen, nicht grad als sie *sollte*“ (Mandeville 1957: 28, 30). Gier, Geiz, Verschwendung, Stolz, Neid und Eitelkeit sind dabei nur einige Charakteristika des Menschen, die in Mandevilles Bienenfabel Erwähnung finden (vgl. Mandevill 1957: 32). Und auch Kant weist auf die Schwäche und „Bösartigkeit der menschlichen Natur“ hin (Kant 1984: 17, 48). In *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* wird er dann noch spezifischer, wenn er schreibt: „So werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein *radikales*, angebornes [...] *Böses* in der menschlichen Natur nennen können. Daß nun ein solcher verderbter Hang im Menschen

gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung *an den Taten* der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen“ (Kant 1977: Erstes Stück, III.). „Von ihr rührt die Neigung her, *sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen*; [...] woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sich über andere zu erwerben. – Hierauf, nämlich auf *Eifersucht* und *Nebenbuhlerei*, können die größten Laster, geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen alle, die wir als für uns Fremde ansehen, gepfropft werden“ (Kant 1977: Erstes Stück, I.). Weitere negative Wesensmerkmale, welche er teuflische Laster nennt, sind Neid, Undankbarkeit und Schadenfreude.

Bei John Locke finden wir ebenfalls den Verweis auf die negativen Eigenschaften der menschlichen Natur. Zügellosigkeit und Machthunger (vgl. Locke 1967: 202, 298) sind dabei nur zwei Beispiele, die Liste ließe sich noch erheblich verlängern. Den Naturzustand betreffend schreibt dieser: „Und gäbe es nicht die Verderbtheit und Schlechtigkeit entarteter Menschen, so würde man auch kein Verlangen nach einer anderen Gesellschaft haben“ (Locke 1967: 285). Es ließen sich an dieser Stelle noch etliche weitere liberale Autoren mit demselben Tenor anführen, ich denke jedoch, die negative Seite des Menschen sollte jedoch deutlich geworden sein. Viel interessanter ist hingegen die Frage, wie eine solche von Locke angesprochene „andere Gesellschaft“ letztendlich verwirklicht werden kann. Bei von Beyme finden wir den Begriff „perfektibel“ (vgl. von Beyme 2013a: 57f.) als Beschreibung der menschlichen Natur in der liberalen Anthropologie. Dieser bezeichnet dabei den Umstand, dass die Menschen, trotz ihrer negativen Eigenschaften, durchaus in der Lage dazu sind, ein glückliches Leben in der Gesellschaft zu führen, solange diese über die richtigen Institutionen verfügt. Die Aufgabe des Staates besteht darin, Bedingungen zu schaffen, unter denen die Menschen ihrem Hang zum Guten nachgehen (können) und unter denen der Schaden, der durch ihre negativen Eigenschaften entsteht, so weit wie möglich begrenzt wird. Nur durch diese Aufgabe, der Mehrung des Glücks der Individuen in der liberalen Gesellschaft, gewinnt der Staat im Liberalismus dann seine Daseinsberechtigung (vgl. Leontovitsch 1985: 39). Oder in den Worten Lockes: „Mit ihrem Eintritt in die Gesellschaft verzichten nun die Menschen zwar auf die Gleichheit, Freiheit und exekutive Gewalt des Naturzustands [...]. Doch geschieht das nur mit der Absicht jedes einzelnen, um damit sich selbst, seine Freiheit und

sein Eigentum besser zu erhalten“ (Locke 1967: 286). Kant formuliert hierzu dann quasi analog: „Daß ein Volk sagt: 'Es soll unter uns kein Krieg sein; denn wir wollen uns in einem Staat formieren, d.i. uns selbst eine oberste gesetzgebende, regierende und richtende Gewalt setzten, die unsere Streitigkeiten friedlich ausgleicht'“ (Kant 1984: 19).

Wir können durch diese Formulierung, der auf die Folgen der Staatsgründung hin ausgelegten Entscheidung der Menschen, bereits den Stellenwert der Vernunft im Liberalismus erahnen. Hätte ich den Liberalismus hier seiner vollen Breite, also auch dessen erkenntnistheoretische Seite dargestellt, so wäre dies noch wesentlich deutlicher geworden. Vernünftiges, rationales Handeln hat im Liberalismus einen hohen Stellenwert. „Nur auf dem Wege der Vernunft konnte die natürliche Güte des Menschen wirksam werden. Die Liberalen waren überzeugt, daß alle Probleme auf vernünftige Weise gelöst werden können unter Zuhilfenahme von abstrakten Prinzipien, die mit der Logik [...] übereinstimmen“ (Schapiro 1985: 24). Die Vernunft ist es, welche den Menschen aus dem Naturzustand heraustreten lässt. Bei Kant geht der Glaube an die Vernunft sogar so weit, dass moralisches Handeln vernünftiges Handeln darstellt. Und Locke äußert sich hierzu ganz ähnlich, wenn er schreibt, mit der Übertretung von Gesetzen würde der Missetäter nach anderen Vorschriften als der der Vernunft handeln (vgl. Locke 1967: 204) und dann anfügt, dass die Freiheit des Menschen gerade auf seiner Vernunft beruhe (vgl. Locke 1967: 240).

Wesentlich weniger Ansehen genießen die Leidenschaften im liberalen Denken. Einige solcher wurden zu Beginn des Kapitels ja genannt, als es um die negativen Eigenschaften des Menschen ging. Der Liberalismus schaffte mit dem Konzept des Interesses dann jedoch das Konstrukt einer vernünftigen Leidenschaft, welcher nicht dieselbe Ablehnung wie den anderen Leidenschaften zu Teil wird. Hirschmann beschreibt diese Entwicklung in seinem Text *Leidenschaften und Interessen* (1987). Noch im Mittelalter galt die Geldgier, nach Augustinus, als eine der drei Hauptsünden (vgl. Hirschmann 1987: 17). Doch mit dem Aufkommen des Kapitalismus in der Renaissance vollzog sich, Schritt für Schritt, eine Umdeutung des Konzepts. Durch den Bedeutungsverlust der Religion für das Leben der Menschen, verlor man den Glauben in die Fähigkeit dieser ihre destruktiven Leidenschaften beherrschen zu können (vgl. Hirschmann 1987: 23). Eine Variante der Kompensation war das

bereits erwähnte Konzept der „unsichtbaren Hand“, welche dazu in der Lage ist, das Wohl der Gemeinschaft gerade durch die egoistisch motivierten Handlungen der Individuen zu mehren. Eine andere Variante ist die Kreation des (wirtschaftlichen) Interesses, welches, im Gegensatz zur Geldgier im Mittelalter, eben gerade keine Leidenschaft mehr, sondern ein Vernunftsakt darstellt (vgl. Hirschmann 1987: 40), was sich in der Berechenbarkeit von Interessen im Unterschied zur Impulsivität und damit Unvorhersehbarkeit der Leidenschaften zeigt (vgl. Hirschmann 1987: 61). So gelang es dem Liberalismus, dass die Wirtschaft und damit das liberale Gesellschaftsmodell antreibende Streben nach Profit aus dem Pantheon der Leidenschaften herauszulösen und aufzuwerten. Mit der Folge die normative Unterscheidung von Ratio und Leidenschaft hier nicht aufweichen oder gar auflösen zu müssen.²⁹

7. Konservatismus

„Bei der Beantwortung der Frage was unter 'Konservatismus' zu verstehen sei, ist nur eines unumstritten, dass (beinahe) alles umstritten ist“ (Schmitz 2009: 7), schreibt Schmitz auf der ersten Seite seines Buches *Konservatismus*. Und in der Tat fällt es, aus verschiedenen Gründen, auf welche ich in den nachfolgenden Kapiteln zu sprechen kommen werde, schwer, den Konservatismus als politische Theorie zu fassen. Diese Einschätzung wird dabei vom Großteil der Autoren, welche heute über den Konservatismus schreiben, geteilt (vgl. Schoeps et al. 1981). Einig sind sich diese jedoch was die Geburtsstunde des Konservatismus, 1789 mit dem Beginn der Französischen Revolution, betrifft (vgl. Schoeps et al. 1981: 17, von Beyme 2013b: 7, Schmitz 2009: 8, Göhler 2002b: 24). Wie beim Liberalismus existierten auch bereits vor 1789 etliche der typisch konservativen Positionen, z.B. bei Justus Möser oder David Hume³⁰, von einer mehr oder weniger konsistenten Theorie kann aber erst ab 1789 die

29 Eine ganz ähnliche Konstruktion findet sich auch im Marxismus, welcher das Klassenbewusstsein, im Gegensatz zu bspw. dem Nationalismus, ebenfalls als Interesse und nicht als Leidenschaft definiert, wodurch er dieses als rational gegenüber dem Nationalismus als plumper Leidenschaft aufwertet.

30 Ich werde an späterer Stelle in diesem Kapitel auch Thomas Hobbes zitieren, weil in seinem Werk „Der Leviathan“ bereits konservative Positionen angedacht und anschaulich dargestellt sind. Es soll aber angemerkt werden, dass Hobbes kein Konservativer im eigentlichen Sinne ist. Denn im Gegensatz zu Möser und Hume, deren Schriften zumindest aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts stammen und explizit als Gegenposition zu liberalen Forderungen formuliert wurden, ist Hobbes *Leviathan* nochmals 100 Jahre älter. Manche Autoren

Rede sein.³¹ Denn auch wenn die liberale Idee seit dem 17. Jahrhundert immer mehr Anhänger sowie Einfluss im Denken, zumindest der Intellektuellen und des Bürgertums, gewann, hatte sie bis 1789 doch vergleichsweise wenig Einfluss auf die Verfasstheit der europäischen Staaten (vielleicht mit Ausnahme Englands). Dies änderte sich jedoch mit der Französischen Revolution, in der liberale Ideen bei der institutionellen Umgestaltung des französischen Staates eine bedeutende Rolle spielten. Die Theorie des Konservatismus entstand daraufhin als Gegenbewegung zu den in Frankreich zeitweise verwirklichten Idealen der Revolution (vgl. Göhler 2002b: 21, 24). Bis in die 30er Jahre des 19. Jahrhunderts geschah dies jedoch nicht unter dem Namen Konservatismus, welcher zu Beginn des Jahrhunderts noch für verschiedenste Positionen von der Verteidigung der Errungenschaften der Revolution, bis hin zu royalistischen Positionen Verwendung fand (vgl. Göhler 2002b: 19, Schoeps et al. 1981: 20). Die Selbstbezeichnung als Konservative setzte sich in England erst in den 30ern, in Deutschland in den späten 40er Jahren des 19. Jahrhunderts durch (vgl. Schmitz 2009: 10, von Beyme 2009b: 10). Versuchen wir nun aber uns dem Thema nicht begriffsgeschichtlich, sondern inhaltlich zu nähern. Denn würde man versuchen alle Theorien, welche bis heute als konservativ bezeichnet wurden zusammenzufassen, ergäbe sich wohl kein auch nur im Ansatz konsistentes Gebilde, welches den Namen einer politischen (Groß)Theorie verdient hätte. Aus diesem Grund ist eine inhaltliche Beschäftigung mit und eine Abgrenzung des Begriffs notwendig.

7.1. Das Janusgesicht von Konservatismus und Orthodoxie – Zur Rolle der Religion

Es ist unzweifelhaft, dass viele Frühwerke der konservativen Aufklärungskritik entweder religiös fundiert waren oder sogar explizit religiös argumentierten (vgl. Schildt 1998: 31). Beides verlor jedoch mit der Zeit an Einfluss unter den konservativen Autoren, was jedoch nicht bedeutet, dass Religion und Kirche völlig aus dem konservativen Denken verschwanden. Eine positive Bewertung von Religion und Kirche ist bis weit ins 20.

bezeichnen ihn deshalb als Ur- bzw. Protokonservativen, was immer man von einer solchen Benennung auch halten mag.

31 Als erstes großes Werk des Konservatismus zählt Edmund Burkes *Reflections on the Revolution in France* von 1790 (vgl. Müller 1997: 78).

Jahrhundert hinein, ja vielleicht bis heute, eine typisch konservative Position. Der entscheidende Unterschied wird jedoch in der, von Muller verwendeten, Unterscheidung zwischen Konservatismus und Orthodoxie deutlich. Konservative sind als Aufklärungskritiker, wie ihre Gegner, durch die Werte der Aufklärung geprägt. Sie versuchen ihre politischen Ansichten rational zu begründen und formulieren als Ziel die Maximierung des Glücks der Menschen in der Gemeinschaft (vgl. Muller 1997: 5, Schildt 1998: 31). Orthodoxe hingegen versuchen sich an der Rechtfertigung eines idealen, meist religiös begründeten Gesellschaftszustands. „What makes social and political arguments *conservative* as opposed to *orthodox* is that the critique of liberal or progressive arguments takes place on the enlightened grounds of the search for human happiness, based on the use of reason.“ (Muller 1997: 5) „While the orthodox defence of institutions depends on belief in their correspondence to some ultimate truth, the conservative tends more sceptically to avoid justifying institutions on the basis of their ultimate foundations. The orthodox theoretician defends existing institutions and practices because they are metaphysically *true* [...]. The conservative defends existing institutions because their very existence creates a presumption that they have served some useful function.“ (Muller 1997: 4f.)

Die von Muller hier vorgeschlagene Unterscheidung in Konservatismus und Orthodoxie wird dabei von etlichen Autoren geteilt³² (vgl. Oakshott 1966: 194, Schildt 1998: 38) und wird deshalb auch in dieser Arbeit Verwendung finden. Viele Autoren, wie de Maistre oder de Bonald, begannen im Verlauf des 19. Jahrhunderts dann auch konservativ und nicht wie zu Beginn ihrer Karriere orthodox zu argumentieren, weil sie sich dadurch eine größere Wirkung ihrer Argumente erhofften (vgl. Muller 1997: 6). Denn häufig waren die Forderungen und Ziele von Konservativen und Orthodoxen relativ ähnlich, unterschieden sich jedoch in der Art ihrer Begründung bzw. Rechtfertigung. Dies wird z.B. deutlich, wenn wir die (positive) Bewertung von Religion und Kirche im Konservatismus betrachten. Im Unterschied zur Orthodoxie geschieht dies aus einer konservativen Perspektive nicht aus der metaphysischen Überzeugung an die Wahrheit der christlichen Lehre, sondern auf Grund der Erwartung

32 Wenn auch z.T. mit anderer Terminologie.

positiver gesellschaftlicher Wirkungen der Religion, wie bspw. sozialer Integration und gesellschaftlicher Kohäsion (vgl. Schoeps et al. 1981: 17).

7.2. Konservatismus: Denken im Kleinen? – Die Vielfalt konservativer Theorie

Doch selbst nach der vorgenommenen Differenzierung findet sich innerhalb des Konservatismus noch eine erhebliche Pluralität an Positionen. Dies ist auch der Grund, warum der Konservatismus auf den ersten Blick weniger als konsistente Theorie erscheint, was vor allem zwei Umständen geschuldet ist: Erstens der Notwendigkeit für den Konservatismus, auf seine Gegner und deren Evolution zu reagieren. Denn durch den rapiden gesellschaftlichen Wandel im 19. und frühen 20. Jahrhundert sah sich dieser mit seiner prinzipiell bewahrenden Haltung, immer wieder mit veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen sowie liberalen und radikalen Forderung konfrontiert, auf welche dieser zu reagieren und sich jenen gegenüber zu positionieren hatte. Manche Autoren veranlasst dies dazu, keine Kontinuität im konservativen Denken zu erkennen (vgl. Kaltenbrunner 1975: 83). Der zweite Grund für die Pluralität konservativer Theorie ist deren stark nationale Prägung (vgl. Kaltenbrunner 1975: 84, von Beyme 2009b: 9, 13). Denn im Gegensatz zum Liberalismus sind konservative Theorien häufig national und nicht global/universalistisch formuliert. Die zentrale Rolle des Staats als Autorität macht es hier notwendig, primär in den Dimensionen von Staatsgebiet, Staatsvolk und Nationen zu denken.

Die Pluralität konservativer Theorie stellt damit die Folge zeitlicher und räumlicher gesellschaftlicher Unterschiede dar, auf welche der Konservatismus zwangsläufig reagieren und auf solche Bezug nehmen muss, wenn er aktuell erscheinen und intellektuell ernst genommen werden will. „Kein Konservativer kann heute so tun als lebte er gleichzeitig mit Burke, Stahl oder Donoso Cortés, als könnte er in ihrer Sprache sprechen und mit ihren Waffen kämpfen“ (Kaltenbrunner 1975: 86). Denn wo Liberalismus und Radikalismus weitgehend universalistische Antworten und Forderungen formulieren, tut dies der Konservatismus nicht. Konservative Theorien sind vielmehr kontextspezifisch in dem Sinne, dass sie sich auf bestimmte nationale Konstellationen beziehen und dabei kulturelle sowie sozialstrukturelle Unterschiede berücksichtigen. Im Ergebnis führt dies jedoch dazu, dass

konservative Theorien aus unterschiedlichen Ländern, durch die Berücksichtigung der jeweiligen „kulturellen Ausgangslage“, recht verschieden sind. Dieser Umstand sollte uns aber nicht dazu veranlassen die konservative Idee als weniger intellektuell zu betrachten, wie Mill dies bspw. tat, als er die „Konservativen als die dem Gesetz ihrer Existenz nach stupideste Partei“ (vgl. Mill 1971: 125) bezeichnete.

7.3. Zweifel am Fortschritt – Merkmale des Konservatismus

Es gilt hier vielmehr Göhler zu folgen, welcher feststellt: „Die historische Entwicklung des Konservatismus ist geprägt durch wechselnde Koalitionen, eine Verlagerung der sozialen Trägerschicht und veränderte Problemkonstellationen; aber die konservative Denkstruktur [...] bleibt wirksam erhalten“ (Göhler 2002b: 22). Was Göhler dabei als konservative Denkstruktur bezeichnet, meint in der Terminologie dieser Arbeit die zentralen Merkmale des Konservatismus. Ziel dieses Kapitels ist es nun, die geteilte Basis unterschiedlicher konservativer Positionen herauszuarbeiten. Dabei gilt es trotz vielfältiger Unterschiede zu grobe und dadurch weitgehend inhaltsleere Definition zu vermeiden, wie wir sie z.B. bei Schildt finden, der schreibt: „Als konservativ sind demnach alle politischen und sozialen Theorien anzusehen, welche die Revolution als illegitime Aufhebung eines positiven Rechtszustands qualifizierten und die materialen Ergebnisse, die Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft, bereits im Ansatz ablehnten“ (Schildt 1998: 37). Denn unter eine solch breite Definition lassen sich unterschiedlichste politische Theorien fassen, welche nicht mehr zu einer halbwegs konsistenten Theorie zusammengefasst werden können. Ich werde deshalb im Folgenden diejenigen Elemente benennen, welche ich für konstitutiv für die konservative Theorie erachte.

Ein erstes Merkmal, von welchem der Konservatismus auch seinen Namen ableitet, ist das generelle Bestreben Konservativer, an altbewährten Institutionen festzuhalten (vgl. Müller 1997: 3, Göhler 2002: 28). Dies gilt sowohl für Regierungs- und Gesellschaftsformen, Regeln, Bräuche, Normen und Verhaltensregeln, um nur einige solcher zu nennen. Jenes Bestreben speist sich dabei aus zwei unterschiedlichen Quellen. Zum einen aus der Überzeugung, dass das Wissen der Menschen begrenzt ist. Diese Überzeugung führt dann

wiederum zu zwei Schlussfolgerungen. Als erstes ist die Wertschätzung von Routinen und Traditionen zu nennen: „Der Mensch ist primär ein Geschöpf der Tradition, der Gewohnheit und des Herkommens“ (Schmitz 2009: 43). Der Konservatismus schätzt diese Art von Wissen und Fähigkeiten, weil es sich bewährt hat und nicht einfach durch Nachdenken und rationales Handeln ersetzt werden kann (vgl. Muller 1997: 33, 36). So formulierte schon Edmund Burke: „There is some general principle operating to produce Customs, that is a more sure guide than our Theories“ (Burke 1957: 90). Die zweite Schlussfolgerung ist die Betonung des Unterschieds zwischen Theorie und Praxis und der dadurch gespeisten Skepsis gegenüber ersterer. Betrachtet man rationale Überlegungen genauer, so stellt sich heraus „how weak and fallacious the grounds of many are, and how uncertain the very best“ (Burke 1957: 83). Denn während etablierte Institutionen bereits ihre Nützlichkeit in der Organisation des menschlichen Zusammenlebens bewiesen haben, gilt dies für theoretische Überlegungen und Pläne nicht, welche sich erst einmal im Kontakt mit der Realität beweisen müssen, bevor ihnen von Konservativen ein Wert zugemessen wird.

Der zweite Grund, welcher die Bewahrung bestehender Institutionen für Konservative so erstrebenswert macht, ist die Überzeugung der Unvorhersehbarkeit von Handlungsfolgen und die damit einhergehenden Problematik der Planung und Konstruktion neuer Institutionen. „Eine Verbesserung, die vorbehaltlos zu akzeptieren ist, gibt es nicht. Jede Neuerung bringt nicht nur die erstrebte <<Verbesserung>> hervor; sie schafft eine neue und komplexe Situation [...]. Die Summe der Veränderungen ist stets größer als beabsichtigt: alle Folgen sind weder vorherzusehen noch genauer zu bestimmen“ (Oakshott 1966: 182). Denn viele Institutionen besitzen Funktionen, welche wir gar nicht erkennen. Schaffen wir solch bestehende Institutionen ab oder ersetzen sie, wird uns erst durch ihr Fehlen bewusst, welche Funktionen diese erfüllt haben (vgl. Muller 1997: 7). Aus diesem Grund ist es aus einer konservativen Perspektive nicht möglich ein neues Gesellschaftssystem, mit neuen Institutionen, auf Basis rationaler und logischer Überlegung zu kreieren (vgl. Schoeps et al. 1981: 19). Denn ein solches Unterfangen muss, durch seine Komplexität und der erwähnten Unvorhersehbarkeit der Folgen allen menschlichen Handelns, zwangsläufig an der Hybris seiner Architekten scheitern. Dies bedeutet im Umkehrschluss zwar nicht, dass der aktuelle Zustand einer jeden Gesellschaft perfekt ist, doch um es mit Oakshott zu sagen: Häufig ist die

„Krankheit eher zu ertragen als die Heilung“ (Oakshott 1966: 189).³³ Hirschmann stellt diese Art des fortschrittsskeptischen, konservativen Denkens in seinem Werk *Denken gegen die Zukunft* (1992) dann detailliert dar, wobei er drei Thesen die Folgen menschlichen, intentionalen Handelns betreffend identifiziert. Der Versuch eine Gesellschaft und deren Institutionen intentional zu verändern schafft es dabei entweder erst gar nicht etwas grundlegendes zu verändern (Vergeblichkeitsthese), gefährdet dabei andere gesellschaftliche Errungenschaft, wodurch die Situation für die Menschen am Ende schlechter ist als zuvor (Gefährdungsthese) oder führt sogar zum Gegenteil des erstrebten Zustands (Sinnverkehrungsthese) (vgl. Hirschmann 1992).

Ein anderes Merkmal des Konservatismus ist die enge Verknüpfung des Individuums und dessen Wohls mit dem der Gemeinschaft (vgl. Göhler 2002: 20). „More than any other animal, man is deperdent upon other members of his species, and hence upon social institutions for guidance and direction“ (Muller 1997: 10). Weil der Mensch grundlegend auf die Gemeinschaft angewiesen ist, um ein glückliches Leben zu führen, finden wir im Konservatismus das Primat des Staates und der Gemeinschaft, nicht das des Individuums (wie im Liberalismus). Dieses hat in erster Linie die Existenz und Funktionalität des Staates sicherzustellen (vgl. Schmitz 2009: 12f.). Die individuelle Selbstverwirklichung muss deshalb im Konservatismus auch hinter die Pflichterfüllung zurückstehen. „Die Freiheit des Einzelnen besteht nicht in der allgemeinen Zubilligung von Wahlmöglichkeiten, sondern in der individuellen Entfaltung in der vorgegebenen Ordnung des Ganzen“ (Göhler 2002: 28). Jenes Denkens finden wir bereits bei Hobbes, welcher deshalb auch Verbrechen gegen den Staat als verwerflicher als gegenüber Privatpersonen bezeichnet (vgl. Hobbes 2009: 283).

Ein weiteres Merkmal des Konservatismus ist der hohe Stellenwert von Ordnung und Autorität. Die zentralen Werte der Französischen Revolution, Freiheit und Gleichheit, müssen dabei nicht nur gegenüber dem der Ordnung zurückstehen, sondern sind im Konservatismus

33 Schon bei Hobbes finden wir eine ähnliche Formulierung, wenn dieser schreibt: „Man vergißt, daß bei einer jeden Einrichtung unter den Menschen etwas Unangenehmes niemals zu vermeiden sei und daß selbst die größten Unannehmlichkeiten bei einer jeden Staatsverfassung dann kaum merklich werden, wenn man sie mit dem Elend des Krieges [im Naturzustand] vergleicht“ (Hobbes 2009: 187).

gar nicht ohne diese denkbar. Nur innerhalb der Ordnung eines starken Staates kann der Mensch überhaupt etwas wie Freiheit erfahren (vgl. Muller 1997: 18). „Liberty is the perfection of civil society; but still authority must be acknowledged essential to its very existence: and in those contests, which so often take place between the one and the other, the latter may, on that account, challenge the preference“ (Hume 1997: 51). Mit dem Primat staatlicher Ordnung geht dann auch die hohe Wertschätzung von Autorität einher (vgl. Schoeps et al. 1981: 14). Denn nur durch die Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung kann gesellschaftliches Zusammenleben funktionieren. Und nur in einer geordneten Gesellschaft ist eine glückliche Existenz der Menschen möglich. Institutionen wie die Gewaltenteilung sind im konservativen Denken deshalb auch von wesentlich geringerer Bedeutung als die Stabilität der Regierung (vgl. Muller 1997: 34). „Denn das Glück in jedem Staat hängt nicht davon ab, ob er aristokratisch oder demokratisch oder aber monarchisch sei, sondern lediglich von dem Gehorsam [...] der Bürger“ (Hobbes 2009: 310). Besonders deutlich wird dies, wenn wir die einzige Rechtfertigung für das Verweigern des Gehorsams durch die Bürger, dem Staat gegenüber, betrachtet: „Die Verpflichtung der Bürger gegen den Oberherrn kann nur so lange dauern, als derselbe imstande ist, die Bürger zu schützen“ (Hobbes 2009: 220). Die wichtigste Aufgabe des Staates ist der Schutz nach Außen und die Aufrechterhaltung der Ordnung nach Innen. Ist dieser dazu nicht in der Lage, verliert er seine Daseinsberechtigung. Gelingt ihm dies, so ist der Erfüllung jener Aufgaben alles andere unterzuordnen.

Ein letztes Element konservativen Denkens bezieht sich auf die angestrebte Struktur der Gesellschaft, welche als hierarchisch zu bezeichnen ist: „Only the existence of a hierarchy of ranks allowed one to know one's place“ (Muller 1997: 74). Mit der Hierarchie einher geht dabei die Ungleichheit der Individuen, welche sich auch in ungleichen (u.a. auch politischen) Rechten jener widerspiegelt (vgl. von Beyme 2009b: 39, Schmitz 2009: 41). Eine solch hierarchische Struktur der Gesellschaft sichert dabei die Funktionalität des Staates durch die „Verschiedenheit [...] der einzelnen Menschen [...] die jeweils ihre besondere Aufgabe zum Wohle des konkreten organischen Ganzen zu erfüllen haben“ (Schmitz 2009: 13). Aus diesem Grund genießen auch Eliten aller Art (soziale, politische oder ökonomische) im Konservatismus ein hohes Ansehen (vgl. Muller 1997: 18), da solche eine besonders wichtige

Stellung in der Gesellschaft einnehmen und diesen damit eine zentrale Rolle für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung zukommt.

7.4. Ein Wesen aus Gefühl und Glauben – Die Anthropologie des Konservatismus

Im konservativen Denken ist der Mensch ein „Geschöpf [...] das aus dem Gefühl und aus dem Glauben lebt“ (Schmitz 2009: 43), wie Möser schreibt. Hier wird deutlich, dass menschliches Handeln aus einer konservativen Perspektive primär durch Gefühle und Leidenschaften bestimmt scheint. Die Leidenschaften erfahren im Konservatismus eine weitgehend negative Bewertung, da sie als Ursache dauerhafter Konflikte zwischen den Menschen gelten. Dies gilt für eigentlich alle Leidenschaften, welche generell als Auslöser konfrontativen Verhaltens gelten. Einige besonders häufig thematisierte sollen im Folgenden kurz dargestellt werden. Nach Hobbes ist es vor allem das Verlangen nach Ehre, Reichtum und Macht, welches die Menschen veranlasst, um Ressourcen zu konkurrieren und sich dabei gegenseitig zu schaden (vgl. Hobbes 2009: 108). Dieses Verlangen, gepaart mit zum einen der Angst vor dem Verlust des eigenen Besitzes und zum anderen der prinzipiellen Unzufriedenheit und Rastlosigkeit der Menschen mit dem, was sie besitzen (vgl. von Beyme 2013b: 36), führt dann zu einer Situation ständiger Konfrontation. „Die Furcht, von einem anderen Schaden zu erleiden, spornt uns an, dem zuvorzukommen“ (Hobbes 2009: 110). Weitere dominante menschliche Leidenschaften im konservativen Weltbild sind Gier, ein beständiger, unstillbarer Durst nach Mehr (vgl. Schmitz 2009: 43) und Neid, das Missfallen am Besitz Anderer, gepaart mit dem Verlangen danach dies selbst besitzen zu wollen. „Der Mensch aber kennt bei allem, was er besitzt, keine höhere Freude als die, daß andere nicht so viel haben“ (Hobbes 2009: 174). Im Unterschied zum Liberalismus, welcher dem Menschen ja auch mannigfaltige negative Eigenschaften bescheinigt, wird dieser im Konservatismus jedoch nicht als „perfektibel“ eingeschätzt (vgl. von Beyme 2009b: 36). Man geht vielmehr davon aus, dass der Mensch durchgehend von den geschilderten Leidenschaften in seinem Handeln bestimmt sein wird. „This great weakness is incurable in human nature“ (Hume 1997: 48). Denn auch der Verstand, welcher sowieso begrenzt ist (vgl. Muller 1997: 63), reicht nicht dazu aus den Menschen in seinem Verhalten zu zügeln.

Was den menschlichen Verstand und die Vernunft betrifft, sind Konservative sowieso wesentlich skeptischer als Liberale. Viele von ihnen waren z.B. der Meinung, dass die „natürliche Mannigfaltigkeit [der Menschen sich nicht] mittels einer abstrakten Vernunft [...] unter wenige Regeln zwingen“ ließe (Schmitz 2009: 39). Wie oben bereits erwähnt, waren diese vielmehr davon überzeugt, dass richtiges Handeln traditionell erlerntes und nicht rational begründetes Handeln sei. Diese negative Bewertung der menschlichen Leidenschaften, in Kombination mit dem fehlenden Vertrauen in die menschliche Vernunft, führt im konservativen Denken zur einzig verbleibenden Alternative, der Zügelung des menschlichen Verhaltens durch Zwang und Furcht. „Jeder Mensch ist unvollkommen [...]. Aufgrund seiner Mängel ist der Mensch immer auf die Führung durch überindividuelle Gemeinschaften, Institutionen oder Traditionen angewiesen“ (Schmitz 2009: 14).³⁴ Dabei ist es dann vor allem die Institution des Staates, welchem diese Aufgabe zufällt. „Dem Handeln der Menschen, der seinen Leidenschaften schon zu viel Spielraum gibt, ist Mäßigung hinzuzufügen. Aufgabe der Regierung ist es, menschlichem Handeln Zügel anzulegen“ (Oakshott 1966: 202). Denn im Vergleich zu anderen Institutionen verfügt der Staat über die schwerwiegendsten Sanktionsmöglichkeiten und stellt somit den bedeutendsten Garanten für ein friedliches Zusammenleben der Menschen dar.

7.5. Der Mensch ist mehr als Verstand – Revolutionärer Konservatismus

Es gibt nun noch eine Gruppe von Autoren, die dem Konservatismus zugerechnet werden, bei denen sich aber nicht alle der gerade dargestellten Merkmale finden und welche deshalb als Sonderfall betrachtet werden müssen. Von Beyme nennt diese Art Positionen „revolutionärer Konservatismus“ (vgl. von Beyme 2009b: 197ff.), bei Muller fallen sie in die Gruppe der „radikalen Konservativen“ (vgl. Muller 1997: 27ff.). Es handelt sich dabei um eine spezifisch deutsche Strömung der 1920er und frühen 1930er Jahre, deren prominenteste Vertreter Moeller van den Bruck, Ernst Jünger und Oswald Spengler darstellen. Für jene Autoren ist charakteristisch, dass sie nicht danach streben, die zu ihrer Zeit existierende Gesellschaftsordnung und deren Institutionen zu erhalten, sondern einen „konservativen Wandel“ propagieren. „Radical conservatism is a revolt against existing institutions in the

³⁴ Vgl. auch Muller 1997: 10f.

name of the need for authority“ (Muller 1997: 28). Eine solche Charakterisierung reicht jedoch zur Abgrenzung jener Positionen gegenüber der zuvor beschriebenen konservativen Theorie nicht aus. Ich will deshalb noch eine feinere Unterscheidung vornehmen, indem ich auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den genannten Autoren und der zuvor beschriebenen konservativen Theorie eingehe. Muller als auch von Beyme rechnen die genannten Autoren ja nicht grundlos zum Konservatismus, finden sich doch durchaus etliche konservative Merkmale in den Werken der genannten Autoren.

Dies gilt sowohl für die Unvorhersehbarkeit und damit Unberechenbarkeit der Folgen menschlichen Handelns, gegen welche auch die Vernunft letztendlich machtlos bleibt (vgl. Jünger 2013: 24, 56) als auch für die Befürwortung einer klaren gesellschaftlichen Hierarchie sowie der Betonung der natürlichen Ungleichheit der Individuen. Es „ist der Einzelne einer großen Rangordnung von Gestalten eingefügt“ (Jünger 2013: 43). „Es gibt zuletzt einen natürlichen Rangunterschied zwischen Menschen, die zum Herrschen und die zum Dienen geboren sind, zwischen Führern und Geführten des Lebens“ (Spengler 1933: 52). Auch die Geringschätzung der menschlichen Vernunft und Rationalität sowie die Beschreibung des Menschen als Raubtier, welche bereits bei Hobbes anklingt, finden wir dann bei Spengler und Jünger wieder (vgl. Spengler 1933: 14). „Jeder wirkliche 'Mann' [...] fühlt zuweilen die schlafende Glut dieses Urseelentums in sich. Nichts [...] von den zahnlosen Gefühlen des Mitleids, der Versöhnung, der Sehnsucht nach Ruhe. Dafür aber der volle Stolz darauf, weithin seiner Stärke und seines Glücks wegen gefürchtet, bewundert, gehaßt zu sein, und der Drang nach Rache an allem [...] was diesem Stolz auch nur durch sein Dasein verletzt“ (Spengler 1933: 34). Der Hauptunterschied zwischen Spengler, Jünger und den zuvor zitierten Konservativen, von Hume und Möser über Burke bis hin zu Oakeshott, ist die Bewertung der Leidenschaften. Denn so explizit sich zweitens auch gegen die Forderungen ihrer liberalen Zeitgenossen aussprechen, sind diese doch Kinder der Aufklärung, was an ihrer Art zu argumentieren und ihren Zielen deutlich wird. Und auch wenn sie von der Kraft des menschlichen Verstandes und der Vernunft, gerade was die Einhegung der Leidenschaften angeht, weniger überzeugt sind als ihre liberalen Zeitgenossen, teilen sie mit diesen doch die negative Bewertung menschlicher Leidenschaften als Quelle des Konflikts, welche deshalb gezügelt werden müssen, um ein glückliches Leben der Menschen zu ermöglichen.

Hier liegt, meiner Meinung nach, der Hauptunterschied zu Autoren wie Spengler und Jünger, welche einige der menschlichen Leidenschaften gerade als Kontrast zum durch den Verstand gesteuerten, bürgerlichen Menschen begrüßen. Die Leidenschaften gelten hier als animalischer, wahrer Kern des Menschen, der ihn zu Größerem befähigt (vgl. Jünger 1980: 17). „Es gibt einen Rausch der Erkenntnis, der mehr als logischen Ursprungs ist“ (Jünger 2013: 52). Es geht ihnen dann auch darum die Leidenschaften aus dem bürgerlichen Korsett des Verstandes und der Ratio zu befreien und wieder zum Antrieb menschlichen Handelns zu machen. Auch weil sie im Handeln aus Leidenschaft mehr Tatkraft als im Handeln aus Vernunft sehen. „Der Soldat in seinem Verhältnis zum Tode [...] weiß wenig von den Philosophen und ihren Werten. Aber in ihm und seiner Tat äußert sich das Leben ergreifender und tiefer, als je ein Buch es vermöchte“ (Jünger 1980: 105). Während sich die Konservativen also auf die Prämissen der Aufklärung, den Wettstreit der Argumente, einlassen, sind Autoren wie Jünger nicht bereit gesellschaftliche Entscheidungen durch intellektuelle oder politische Debatten zu entscheiden. Diese fordern vielmehr einen wahren Kampf, der nicht mit Argumenten, auf Basis der Vernunft, ausgetragen wird. „Denn wo der Bürger sich unterhalten, wo er verhandeln kann, da ist er in Sicherheit. [...] Mit Schrecken erkennt er jenen Punkt an, an dem die Verhandlung beendet ist [...], lehnt er die höchste Begründung des Krieges, den Angriff, ab, weil er wohl fühlt, daß sie ihm nicht angemessen ist. [...] Hier hört jede Unterhaltung auf, denn hier ist Schweigen geboten, das eine Vorahnung des tödlichen Schweigens gibt“ (Jünger 2013: 23, 25, 26, 31).

8. Anarchismus

Wallerstein nennt die dritte bedeutende politische Großtheorie der Moderne, neben Liberalismus und Konservatismus, Radikalismus (vgl. Wallerstein 2011: 78). Da der Begriff im politikwissenschaftlichen Sprachgebrauch jedoch nicht eindeutig definiert ist, stellt sich die Frage, welche Theorien hierunter zu subsumieren sind. Charakteristisch für Theorien des Radikalismus sei die Befürwortung eines radikalen, progressiven gesellschaftlichen Wandels, welcher vom gesamten Volk ausgeht und in dessen Hände danach auch die Macht zu liegen habe, so Wallerstein (vgl. Wallerstein 2011: 79). Spezifischer wird dieser darüber hinaus

jedoch nicht. Ich werde deshalb zu Beginn des Kapitels verschiedene Theorien, welche sich potentiell unter Wallersteins Begriff des Radikalismus fassen lassen, darstellen, um dann deren Verhältnis zueinander, Gemeinsamkeiten und Unterschiede, zu erläutern. Im zweiten Teil des Kapitels werde ich mich dann detaillierter dem Anarchismus zuwenden, an welchem ich auch Schmitts These zu überprüfen gedenke. Meiner Meinung nach lassen sich unter Wallersteins Begriff des Radikalismus die Theorien des Kommunismus, Sozialismus und Anarchismus fassen.

8.1. Der Traum vom Himmelreich auf Erden – Kommunismus

Die älteste Tradition der genannten Theorien hat der Kommunismus. Bartsch datiert dessen ideengeschichtliche Entstehung auf das erste Jahrhundert nach Christus, z.B. in den Schriften von Ovid. Dieser beschreibt in seinem Werk *Metamorphosen* ein goldenes Zeitalter am Beginn der Menschheitsgeschichte, in dem es weder Staat, Besitz noch Stände gibt. Hier existieren deshalb auch keine Laster, Verbrechen oder Kriege und keine Herrschaft von Menschen über Menschen (vgl. Ovid 1997: 13).³⁵ Es finden sich dann im Lauf der Geschichte verschiedene Bewegungen, welche ein Leben unter solchen Bedingungen anstrebten. Bei aller Verschiedenheit durch das Auftreten in unterschiedlichen historischen Epochen und sozialen Kontexten, verbindet all jene Bewegungen die Ablehnung des Privateigentums. Dies trifft sowohl auf die Mazdakten im 5. Jahrhundert in Persien als auch auf die Patarerer im 13. Jahrhundert in Italien, die Taboriter im 15. Jahrhundert im heutigen Tschechien, verschiedene deutsche Bauernbewegungen³⁶ im 16. Jahrhundert sowie die Leveller im 17. Jahrhundert in England zu (vgl. Bartsch 1976: 10ff.). Interessant ist, dass in solch europäischen Frühformen kommunistischer Bewegungen die Kritik an der Kirche im Mittelpunkt stand, jedoch, im Unterschied zu den kommunistischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, nicht aus

35 Der Gedanke einer solchen idealen Vorzeit der Menschheit, wenn auch unter anderem Namen, ist sogar noch erheblich älter und reicht bis in 8. Jahrhundert vor Christus, bis zu Hesiods *Werke und Tage* (vgl. Hesiod o.J.: Zeile 106ff.) zurück und wurde in der griechischen Antike von verschiedenen Autoren bis hin zu Platon immer wieder aufgegriffen. Eine ganz ähnliche Zustandsbeschreibung findet sich in der Moderne dann bei Engels in *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884) wieder, welcher dort eine (goldene) Zeit vor dem Aufkommen des Privateigentums beschreibt (vgl. Engels 1975).

36 Z.B. unter Thomas Müntzer oder den Wiedertäufern Matthys und Jan Bockelson in Münster.

einer Ablehnung der Religion heraus, sondern mit dem Ziel einer Reformation dieser. Analog zur kommunistischen Bewegungen nach der Französischen Revolution findet sich bereits in diesen Frühformen kommunistischer Bewegungen, im Gegensatz zur vorherrschenden kirchlichen Lehre jener Zeit, die Idee eines Himmelreichs auf Erden, und zwar in Form einer kommunistischen Gesellschaft, in welcher „einem jeden nach seiner Notdurft ausgeteilt“ werde (Müntzer nach Bartsch 1976: 14). Eine Vorstellung, welche sich dann in ganz ähnlicher Formulierung, „Jedem nach seinen Bedürfnissen“ (Marx 1972: 25), bei Marx wiederfinden sollte.

Einen erheblichen Bedeutungsgewinn im politischen Denken erlebte der Kommunismus in Frankreich nach der Revolution von 1789.³⁷ Aus dieser Zeit (von Blanqui) stammt dann auch der für den Kommunismus (nach Marx) typische Gedanke, dass die Gesellschaft in verschiedene, antagonistische Klassen aufgeteilt sei (vgl. Bartsch 1976: 21f.). All die bisher angesprochenen Bewegungen hatten jedoch als real existierende Gesellschaftsordnungen bestenfalls temporären Erfolg, bevor sie wieder von monarchistischen Systemen des Gottesgnadentums in einer Allianz aus Kirche und Adel gewaltsam verdrängt wurden. In der zeitweisen Verwirklichung solch frühkommunistischer Gemeinschaften, wurde jedoch bereits ein Muster deutlich, welches den Kommunismus bis zu seinem (vorläufigen) Ende auf der Weltbühne 1989 verfolgen sollte. Blanqui hatte diese Befürchtung 1865 in *Der Kommunismus, die Zukunft der Gesellschaft* wie folgt formuliert: „Man wird da aus der Erde Scharlatane des Kommunismus in Masse [...] entstehen sehen [...]. Ihnen fällt der unfehlbare Preis der Intrige, die Geschäftsführung, das heißt die Verteilung der öffentlichen Güter zu. Die Masse der Unwissenden wird ihre Beute und ihre Armee ausmachen. Es wäre diese Mischung von Tyrannei und Anarchie... Ein entsetzlicher Rückschritt“ (Blanqui nach Bartsch 1976: 22). Aus heutiger Sicht wirkt diese Befürchtung Blanquis erstaunlich prophetisch, doch hatte sich jene Schattenseite des real existierenden Kommunismus bereits 300 Jahre zuvor abgezeichnet.

Als in Münster 1534 die Wiedertäufer, eine kommunistische Bewegung, für eineinhalb Jahre die Herrschaft über die Stadt übernahmen, kam es dort zur Verbannung von politischen

37 Hier sind vor allem Babeuf, Blanqui und Cabet als zentrale Autoren zu nennen.

Gegnern, der Enteignung der Einwohner (zuerst der Wertsachen, später jeglichen Besitzes), der Einführung einer Weibergemeinschaft (zum Leidwesen der Frauen), einem Verbot des Geldbesitzes, der Rationierungen der Lebensmittel, einer erzwungenen uneingeschränkten Zugänglichkeit zu den Wohnungen der Bürger, eines Verbots aller Schriften mit Ausnahme der Bibel sowie der Einführung der Todesstrafe für jedwede Form des Widerstands gegen diese Gesetze (vgl. Bartsch 1976: 16f.). Ähnliches, wenn auch in weniger drastischerer Form, ist für die von Cabet 1848 gegründete amerikanische Kommune überliefert. 1849 verjagten die Einwohner diesen selbst aus „seiner“ kommunistischen Kolonie, weil sich dieser dort als Diktator gebärdete (vgl. Bartsch 1976: 23f). Kommen wir aber nochmal zu den theoretischen Grundlagen des Kommunismus zurück. Wir haben gesehen, dass die Vorstellung eines „goldenen Zeitalters“, ohne Eigentum, Herrschaft, Staat, Verbrechen und Krieg, bereits in der Antike existierte. Dieses beschreibt dort jedoch eine spezifische, vergangene Epoche der Menschheitsgeschichte in der Vorzeit. Im Unterschied dazu wird im kommunistischen Denken der Neuzeit jedoch die Idee formuliert einen solchen Zustand in der Zukunft („ein Himmelreich auf Erden“) herbeiführen zu können (vgl. Bartsch 1976: 25). Das Konzept des „goldenen Zeitalters“ dient dabei zum einen als Beweis für die Möglichkeit eines solchen Gesellschaftszustands und zum anderen, durch den Verweis auf die Natürlichkeit einer solchen Ordnung, zu dessen Rechtfertigung. „Im Naturzustand des Menschen und der Gesellschaft gebe es kein Privateigentum, das alles Übel erzeuge. [...] Ohnehin sei die Freiheit nur durch die Einfügung ins Kollektiv zu erreichen“ (Bartsch 1976: 26).

Keine Beschreibung des Kommunismus wäre jedoch vollständig ohne die Erwähnung seines bedeutendsten Theoretikers: Karl Marx. Denn niemand hat in ähnlichem Maße die Idee des modernen Kommunismus geprägt. Auch wenn viele Ideen Marx‘ nicht genuin neu sind, sondern, wie ich zu zeigen versucht habe, bereits zuvor existierten, sind es mindestens drei Dinge, durch welche sich dieser um den Kommunismus verdient gemacht hat. Diese wären zum ersten die Modernisierung der kommunistischen Idee durch bspw. die Abkehr von der zuvor verbreiteten Idee der Weibergemeinschaft und die Verknüpfung dieser mit den Anforderungen und Möglichkeiten des Industriezeitalters, zum zweiten die Kleidung der kommunistischen Idee in eine wissenschaftliche Form und zum dritten die Verknüpfung von Kommunismus und Sozialismus sowie die Vereinigung deren Anhängerschaften.

8.2. Proletarier aller Länder vereinigt euch – Die Verknüpfung von Kommunismus und Sozialismus

Bevor wir uns dem aber genauer widmen, will ich noch kurz auf den Sozialismus zu sprechen kommen. Wo die Idee des Kommunismus bis in die Antike zurückreicht, ist der Sozialismus erst in Folge der Industrialisierung entstanden. So sah bspw. Saint-Simon gerade in der Unvereinbarkeit von industrieller Produktion und feudaler Regierung ein Spannungsverhältnis, welches durch die Reform, sowohl der Wirtschaftsordnung als auch des Staates, aufgelöst werden müsse (vgl. Bartsch 1976: 33). Die wichtigsten Aufgaben eines sozialistischen Staates sah er in der Schaffung von menschenwürdiger Arbeit unter solchen Verhältnissen und der Bereitstellung von Bildung für die Arbeiterschaft (vgl. Bartsch 1976: 34). Was die Wirtschaftsordnung betrifft, bestand die zentrale Idee des Sozialismus in der Schaffung von Schutzrechten für die Arbeiterschaft, in der Abschaffung des Privatbesitzes an den Produktionsmitteln und der Schaffung von genossenschaftlich organisierten Unternehmen sowie in der Transformation des durch Konkurrenz dominierten Wirtschaftssystems in ein durch Assoziation und Solidarität geprägtes (vgl. Bartsch 1976: 33ff.). Im Unterschied zum Kommunismus sah der Sozialismus jedoch weder eine Arbeitspflicht noch die Abschaffung des Privatbesitzes vor (vgl. Bartsch 1976: 33). Der Sozialismus machte es sich zum Ziel Reichtum für alle zu schaffen, während Reichtum im Kommunismus als verwerflich angesehen wurde (vgl. Bartsch 1976: 40). Weitere zentrale Unterschiede zwischen den beiden Theorien sind die emanzipierte Rolle der Frau im Sozialismus, die generelle Bejahung von Individualrechten der Bürger, die Forderung nach einem weitgehend friedlichen Wandel und das Streben nach einer demokratischen Regierung im Unterschied zur Diktatur des Proletariats im Kommunismus (vgl. Bartsch 1976: 33ff.).

Zwischen diesen Widersprüchen der Theorien versuchte Marx zu vermitteln, um beide Bewegungen und deren Anhängerschaft zu vereinen. Er tat dies, indem er, im Gegensatz zu seiner sonst doch deutlichen Ausdrucksweise, die beträchtlichen Unterschiede zwischen Kommunismus und Sozialismus kaum thematisierte, sondern auf deren Gemeinsamkeiten hinwies. Er schuf somit mit seiner Theorie eine Art Hybrid, mit dem sich große Teile beider

Gruppen identifizieren konnten und der als Grundlage einer vereinigten Arbeiterbewegung dienen sollte (vgl. Bartsch 1976: 46, 49). Engels schreibt dies 1890 auch ganz offen in der Vorrede zur 4. Auflage des *Manifest der kommunistischen Partei* (vgl. Marx/Engels 2008: 21). Zur Vereinigung beider Theorien übernahm Marx in das kommunistische Weltbild z.B. die Idee der Frauenrechte oder des Privateigentums. Was Marx' Verhältnis zur Demokratie angeht, gibt es sowohl unter seinen Anhängern als auch in der Wissenschaft unterschiedliche Positionen.

8.3. Die herrschaftsfreie Gesellschaft – Anarchismus

Nach Kommunismus und Sozialismus wollen wir nun den Anarchismus genauer betrachten, wobei etliche Berührungspunkte zwischen den Theorien bestehen. So schreibt Kropotkin z.B.: „Die Anarchie führt zum Kommunismus, und der Kommunismus zur Anarchie“ (Kropotkin 1973: 95). Ich werde auf diese Aussage zurück kommen, nachdem wir einen groben Überblick über den Anarchismus gewonnen haben. Im Folgenden werden aber zuerst einmal die zentralen Merkmale der anarchistischen Theorie darlegt werden. Auch hier lassen sich nämlich einige Ansichten identifizieren, welche vom überwiegenden Teil der anarchistischen Autoren geteilt werden³⁸ und welche ich deshalb als konstitutiv für die anarchistische Theorie bezeichne.³⁹ Die augenscheinlichste ist vielleicht die negative Bewertung des Staates und infolgedessen seine totale Ablehnung. „Der Staat dient heute der Unterdrückung nach Innen und der Unterwerfung nach außen“ (Cattepoel 1979: 112), weshalb Stirner dann auch feststellt: „Jeder Staat ist eine Despotie“ (Stirner 1844: 104). Oder in den Worten Godwins: „Der Staat [...] diese rohe Maschine, welche die einzige fortwährende Ursache menschlichen Lasters gewesen ist und so mannigfache Fehler mit sich führt, die nur durch seine völlige

38 Berücksichtigt wurden in dieser Arbeit die Werke von William Godwin (eng.), Max Stirner (de.), Pierre-Paul Proudhon (fr.), Peter Kropotkin (rus.) und Leo Tolstoi (rus.). Damit habe ich versucht, sowohl geographisch als auch inhaltlich eine ausreichende Spannbreite anarchistischer Positionen abzudecken.

39 Es soll an dieser Stelle jedoch angemerkt werden, dass im Anarchismus keine wirklichen Klassiker oder, in Bells Worten, „great books“ existieren, auf welche sich Anarchisten einigen könnten (vgl. Degen/Knoblauch 2006: 72), sondern eine Vielzahl unterschiedlicher Ansätze, die häufig auch gegeneinander polemisieren. Einige der im folgenden zitierten Autoren bezeichneten sich selbst auch nie als Anarchisten (z.B. Godwin, der heute Vielen als erster anarchistischer Theoretiker gilt oder Stirner), sondern werden lediglich heute dieser Strömung politischen Denkens zugerechnet.

Vernichtung beseitigt werden können“ (Godwin nach Degen/Knoblauch 2006: 28). Die Anarchisten kritisieren damit auch die für Vertragstheorien typische Rechtfertigung des Staates als Übereinkunft der Menschen zum Leben im staatlichen Zustand. „So bin ich im Staatsleben besten Falls [...] ein Knecht meiner selbst. Weil ich gestern ein Wollender war, bin ich heute ein Willenloser, gestern freiwillig, heute unfreiwillig“ (Stirner 1844: 104). Und Proudhon merkt darüber hinaus an, dass der Gesellschaftsvertrag kein gerechter Vertrag sei, weil die Individuen zum einen wesentlich mehr aufgaben als sie vom Staat bekämen und zum anderen dabei nicht ihre Freiheit und Souveränität behielten, um aus einem solchen Vertrag wieder auszuschneiden (vgl. Proudhon 1863: 54).⁴⁰

Die negative Beschreibung des Staates wird jedoch erst in der daraus folgenden Ablehnung des Staates konstitutiv für den Anarchismus. Negative Staatsbilder finden wir auch in anderen Theorien. Der Anarchismus glaubt jedoch an die Möglichkeit einer staatenlosen Gesellschaft, „eine *Utopie*, die den Nachweis führt, daß Herrschaft nicht notwendig ist“ (Cattepoel 1979: 154). Hier wird dann auch der wirkliche Kern des Anarchismus deutlich – die Ablehnung von Herrschaft. Diese ist es, welche den Anarchismus im Kern ausmacht. Deutlich wird dies z.B. in Proudhons Definition von Anarchie als „Abwesenheit jeder Herrschaft, jedes Souveräns“ (Proudhon 1840: 171). Die Ablehnung des Staates ist dann nur das prominenteste Beispiel der Herrschaftsausübung von Menschen über Menschen. Im Prinzip lehnt der Anarchismus alle Arten der Herrschaft ab. Neben dem Staat umfasst dies auch das Militär als Mittel staatlicher Herrschaftssicherung, welches von manchen Autoren (z.B. Proudhon, Tolstoi oder Godwin) sogar als noch schlimmeres Übel als der Staat selbst angesehen wird (vgl. Bartsch 1976: 54, 57, von Beyme 2013c: 85). Ebenfalls Ablehnung erfährt die bürokratische Verwaltung, die Kirche (vgl. Degen/Knoblauch 2006: 51) und die Familie (vgl. Bartsch 1976: 52, Cattepoel 1979: 38). Mit der totalen Ablehnung von Staatlichkeit geht dabei zwangsläufig auch eine Ablehnung der Demokratie einher. Die parlamentarische Demokratie, im anarchistischen Denken eine Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit, erfährt im

40 Ganz ähnlich argumentiert dann auch Rousseau, als er, Grotius Rechtfertigung der Monarchie kritisierend, darlegt, warum sich kein Volk an einen König veräußern könne (vgl. Rousseau 2012: 18ff.).

Anarchismus (sowohl bei Godwin als auch bei Proudhon) eine kaum bessere Bewertung als andere Regierungsformen (vgl. von Beyme 2013c: 85, 97).

Ebenfalls abgelehnt wird im Anarchismus jegliche Art von Gesetzen, da die Vollstreckung dieser zwangsläufig an eine Staatsmacht gebunden ist. So lehnt Godwin z.B. sowohl die Menschenrechte als auch das Strafrecht ab (vgl. von Beyme 2013c: 84). Die Argumentation bei der Ablehnung von Gesetzen variiert dabei jedoch. Es lassen sich hier vier unterschiedliche Argumente identifizieren. Bei Godwin und Stirner finden wir die grundlegende Ablehnung jedweder Gesetze, weil diese zwangsläufig Herrschaft über das Individuum bedeuten. „Der Staat maßt sich an über Wert und Unwert von Rechten zu entscheiden, was nur dem Einzelnen zusteht“ (von Beyme 2013c: 84). „Alles bestehende Recht ist – fremdes Recht, Recht welches man Mir 'gibt' [...]. Da wird der Einzelne Sklave der Gesellschaft und; hat nur Recht, wenn ihm die Gesellschaft Recht gibt“ (Stirner 1844: 98). Ein zweites Argument, welches wir bei Godwin und Proudhon finden, ist der Verweis auf die zwangsläufig notwendige Antizipation von heute erlassenen Gesetzen auf zukünftige Verhältnisse und die damit einhergehenden Schwierigkeiten (vgl. Cattepoel 1979: 23). „Gesetze spielen sich als Prophezeiungen über künftiges Verhalten der Menschen auf, obwohl jedermann weiß, dass niemand die ungewisse Zukunft kennt“ (von Beyme 2013c: 85). Das dritte und vierte Argument sind inhaltlich verknüpft. Zum einen stellen Autoren wie Kropotkin und Tolstoi fest, dass das bestehende Recht keinen bessernden Effekt auf die Menschen ausübt, habe die staatliche Ordnung doch keines der menschlichen Laster aus der Welt gebracht (vgl. Degen/Knoblauch 2006: 52). „Selbst dort, wo die Gesetze vorgeben, die Person des Einzelnen zu schützen [...] bewirken sie eher das Gegenteil: Die Justiz wehrt keineswegs Verbrechen ab. [...] Durch Gefängnisse werden nur noch schlimmere Verbrecher geschaffen“ (Kropotkin nach Cattepoel 1979: 114).

Darüber hinaus würden die Menschen gerade durch die Ausübung von Autorität böse (vgl. Ratsch 1996: 58). Für diesen Zustand liefert Godwin eine Begründung, wenn er die Auslöser von Kriminalität nicht auf die menschliche Natur, sondern die gesellschaftlichen Umstände zurückführt (vgl. Bartsch 1976: 52). „Je mehr hingegen in einem Lande Ungleichheit und Unterdrückung herrschen, desto mehr häufen sich die Bestrafungen. Je stärker die

Institutionen einer Gesellschaft den natürlichen Anlagen des menschlichen Geistes widersprechen, desto härter muß notwendigerweise ihre Verletzung gerächt werden“ (Godwin 1793: 47). Andere schädigendes und damit kriminelles Verhalten könne deshalb mit der möglichst umfangreichsten Freiheit für die Individuen am effektivsten bekämpft werden. Strafen hingegen verdürben dabei nur den Charakter des Menschen (vgl. von Beyme 2013c: 84). An die Stelle von Gesetzen, darin sind sich die anarchistischen Autoren dann wieder einig, sollen hingegen Verträge zwischen den Individuen treten (vgl. Cattepoel 1979: 21). Wie die Nichteinhaltung jener dann jedoch sanktioniert und dadurch verhindert werden soll, bleibt häufig unklar. Mit Bezug auf Godwins Theorie ist aber davon auszugehen, dass solches Fehlverhalten im angestrebten Zustand einer herrschaftsfreien Gesellschaft nicht mehr auftritt.

Das Eigentum an Produktionsmitteln wird im Anarchismus (wie auch im Kommunismus und Sozialismus) abgelehnt. In Proudhons Worten: „Eigentum ist Diebstahl“ (Proudhon 1840: 12), woraus dann auch zwangsläufig die Notwendigkeit einer anderen Wirtschaftsform resultiert. Doch nicht nur für die Wirtschaft, sondern die gesamte Gesellschaft sind bei den unterschiedlichen anarchistischen Autoren verschiedene Arten von Vereinigungen angedacht, welche in Abwesenheit eines Staates die wichtigsten Organisationsaufgaben des gesellschaftlichen Zusammenlebens übernehmen. Bei Stirner sind dies Vereine von Egoisten (vgl. Cattepoel 1979: 37), bei Proudhon Genossenschaften (vgl. von Beyme 2013c: 97) und bei Kropotkin Assoziationen (vgl. Kropotkin 1900: 109). Auch wenn je nach Autor die Konzeption solcher Kollektive variiert, ähneln sich diese als lose Vereinigungen von Individuen, welche sich zur Erreichung eines spezifischen Ziels zusammenfinden. Ein auf solchen Vereinigungen basierendes Wirtschaftssystem zeichnet sich dann, wie im Sozialismus, nicht durch den Primat der Konkurrenz, sondern durch Kooperation, sowohl der Individuen als auch der Kollektive, aus. Wie die Gestalt der herrschaftsfreien Gesellschaft im Ganzen, so wird auch deren Wirtschaftssystem, in den klassischen anarchistischen Werken, nur rudimentär beschrieben, wodurch sich kein genaues Bild der anarchistischen Gesellschaft ergibt (vgl. Cattepoel 1979: 21, Degen/Knoblauch 2006: 34). Was aber trotzdem deutlich wird, ist zum einen der föderalistische Charakter einer solchen anarchischen Gesellschaft, in welcher sich kleine Einheiten, aufgebaut aus den angesprochenen Vereinigungen, selbst verwalten (vgl. Diefenbacher 1996: 35), und zum anderen die (angestrebte) Gewaltlosigkeit

einer solchen Gesellschaft (vgl. Degen/Knoblauch 2006: 106). So sind viele der bedeutenden anarchistischen Autoren Pazifisten, welche, neben dem Militär und Kriegen, auch eine gewaltsame Revolution zur Errichtung der anarchistischen Gesellschaft ablehnen. „Ist eine Anwendung von Terror die geeignetste Methode, um ihn [den Menschen] furchtlos, unabhängig und unternehmend zu machen? [...] Von einer solchen Entscheidung kann kaum erwartet werden, daß sie der gegenseitigen Feindseligkeit und Uneinigkeit ein Ende setzt“ (Godwin 1793: 39). „Die revolutionäre Aktion kann nur zerstören. Als Mittel zur sozialen Umgestaltung der Gesellschaft ist sie untauglich“ (Bartsch 1976: 54).

8.4. Die Frage des größten Übels – Zum Verhältnis von Anarchismus und Kommunismus

Nachdem wir den Kern anarchistischen Denkens nun kennengelernt haben, kommen wir zurück zu Kropotkins Aussage der engen Verwandtschaft von Anarchismus und Kommunismus. Richtig ist, dass beide Theorien, in einer bestimmten Ausprägung, deutliche Übereinstimmungen aufweisen. Die Abschaffung von Staat und Kapital ist hierbei der gemeinsame Nenner. Es stellt sich dabei jedoch die Frage nach der Priorisierung. Engels führt dies aus, als er, sich auf den Anarchismus beziehend, schreibt: „Da also der Staat das Hauptübel sei, so müsse man vor allem den Staat abschaffen, dann gehe das Kapital von selbst zum Teufel; während wir umgekehrt sagen: schafft das Kapital [...] ab, so fällt der Staat von selbst“ (Engels nach Degen/Knoblauch 2006: 180). Oder wie Bartsch formuliert: „Dem Anarchisten ist die Aufhebung der Herrschaft eine unumgängliche Voraussetzung für das Ende der menschlichen Ausbeutung. Der Kommunist glaubt umgekehrt, daß erst die Ausbeutung [...] beseitigt werden muß, wenn später auch der Staat als wichtigstes Herrschaftsmittel verschwinden soll“ (Bartsch 1976: 66). Dieser Primat (der Abschaffung) des Staats und nicht des Kapitals und damit der Politik und nicht der Wirtschaft ist auch ein Grund, weshalb ich mich in dieser Arbeit, zur Überprüfung von Schmitts These, für den Anarchismus und nicht den Kommunismus entschieden habe.⁴¹ Bartsch geht bei der

41 Dazu kommt noch, dass die Staatstheorie des Kommunismus in zwei völlig unterschiedlichen Ausprägungen existiert. Kropotkin schreibt hierzu: „Entscheidet der Kommunismus nirgends vorher über den Anteil an Freiheit, der dem Individuum [...] zukommen soll. [...] Er *kann* regierungstreu sein, was mit Notwendigkeit den

Kontrastierung von Anarchismus und Kommunismus dann sogar noch einen Schritt weiter, indem er für die beiden Theorien nicht nur eine unterschiedliche Priorisierung, sondern einen grundlegenden Unterschied konstatiert: „Das Ziel der allgemeinen Gütergemeinschaft tendiert zum lückenlosen Kollektivismus, das Ziel der Vernichtung des Staates zum Individualismus. Die Gütergemeinschaft weist jedem Menschen einen Platz in der Gesellschaft zu, auf dem er seine gesellschaftliche Nützlichkeit zu beweisen hat. Im Ziel der Abschaffung des Staates war die Idee der absoluten Freiheit verborgen“ (Bartsch 1976: 51).

Die Überzeugungskraft von Bartschs Argument variiert dabei, je nachdem welchen anarchistischen Autor man betrachtet. Für Stirners und Godwins Position trifft Bartsch These voll und ganz zu. Hier steht die absolute Freiheit des Individuums von jedweder Autorität, auch der der Gesellschaft, im Mittelpunkt. Die leninistische Kritik am Anarchismus, dieser sei ein lediglich umgestülpter Liberalismus, nimmt Stirner sogar selbst vorweg, wenn er schreibt, der Liberalismus sei im Kern anarchisch, weil er den Menschen herrenlos mache, dann jedoch nicht wirklich konsequent zu Ende gedacht, weil der Herr in Form von Staat und Gesetz durch die Hintertür, zurückkehre (vgl. Rudolph 1996: 24). Darüber hinaus kritisiert er, dass im Liberalismus der Mensch primär als Bürger, also in seinem Verhältnis zum Staat, und nicht als Individuum gedacht wird. „Das Bürgertum ist nichts anderes als der Gedanke daß der Staat, alles in allem, der wahre Mensch sei, und des Einzelnen Menschenwert darin bestehe, ein Staatsbürger zu sein“ (Stirner 1844: 52). Stirner selbst lehnte deshalb alle Institutionen, inklusive Konzepte wie Menschheit oder Moral, ab (vgl. Cattepoel 1979: 29, 33, 39). Dies gilt dann auch für den Kommunismus und jegliche andere Ideologie, schreibt dieser doch: Die kommunistische Gesellschaft „ist eine neue Herrin, ein neuer Spuk, ein neues 'höchstes Wesen', das uns, in Dienst und Pflicht nimmt“ (Stirner 1844: 65). Prüfen wir hingegen Bartschs These an Kropotkins oder Tolstois Position, so wirkt diese nicht besonders überzeugend. Denn Kropotkin bejaht den Kommunismus an sich (vgl. Bartsch 1976: 56) und sieht für seine anarchische Gesellschaft auch eine Arbeitspflicht vor (vgl. Cattepoel 1976: 115). Proudhons Position liegt irgendwo in der Mitte zwischen den beiden genannten Polen,

Untergang der Kommune herbeiführt, und er *kann* freiheitlich sein“ (Kropotkin o.J.: 122). Der real existierende Kommunismus im 20. Jahrhundert ist dann ausnahmslos der ersten Form zuzuordnen.

verortet dieser sich selbst doch zwischen Eigentum und Kommunismus (vgl. von Beyme 2013c: 95).

8.5. Ohne Staat, aber wie? – Streitfragen des Anarchismus

Die verschiedenen anarchistischen Autoren und deren Werke vereint, wie ich darzustellen versucht habe, einige geteilte Ansichten und Ziele. Darüber hinaus gibt es aber, wie am Ende des letzten Kapitels bereits deutlich geworden sein sollte, auch Themen, über die unter anarchistischen Autoren kein Konsens besteht. Auf drei solche zentrale Streitfragen will ich in diesem Kapitel kurz zu sprechen kommen, um dadurch die Breite anarchistischen Denkens zu veranschaulichen. Die erste Frage ist die der Religion. Ich hatte bereits erwähnt, dass die Institution der Kirche quasi bei allen anarchistischen Autoren auf Ablehnung stößt. Anders gestaltet sich dies jedoch bei Religion an sich. Der größere Teil anarchistischer Autoren lehnt auch diese rigoros ab, weshalb der Anarchismus auch manchmal als antireligiös bezeichnet wird. Es gibt aber auch durchaus Autoren, welche in der Religion einen positiven gesellschaftlichen Effekt sehen. Ein prominenter Vertreter wäre hier Leo Tolstoi, dessen gesamte Lehre als biblisch fundiert gelten kann. Das Konzept der Nächstenliebe, wie in der Bergpredigt verkündet, stellt neben Gewaltlosigkeit und Gemeineigentum dabei den Kern seines Denkens dar (Bartsch 1976: 57).

Eine zweite Streitfrage im Anarchismus betrifft die Rolle von Bildung, Wissenschaft und Erziehung. Gerade Tolstoi lehnt die moderne Wissenschaft als Mittel zur Verbesserung der Lebensbedingung der Menschen ab und sieht hingegen in der Rückkehr zu traditionellen Lebensformen das Ziel der anarchischen Gesellschaft. Und für Stirner und seinen totalen Individualismus ist selbst Wissenschaft und Erziehung eine Art der Herrschaft über das Individuum und deshalb abzulehnen. Auf der anderen Seite finden sich mit Kropotkin oder Godwin Autoren, welche gerade in der Erziehung und der modernen Wissenschaft den Schlüssel zur Verwirklichung einer anarchischen Gesellschaft sehen. In der Erziehung zu neuen Werten (z.B. der Verachtung des Luxus) sah Godwin bspw. die Grundlage, um den Menschen geistig auf die anarchische Gesellschaft vorzubereiten (vgl. Bartsch 1976: 52, Degen/Knoblauch 2006: 27). Die moderne Wissenschaft erachtete er dabei als Basis der

Verwirklichung einer rationalen Politik und Ordnung, mit deren Hilfe sich die sozialen Probleme, durch den Einsatz der Vernunft, auflösen lassen würden (vgl. Degen/Knoblauch 2006: 27). Es ist dieser Zustand der Erkenntnis, welchen er dann der gewaltsamen Revolution entgegenstellt (vgl. Diefenbacher 1996: 35f.).

Der bedeutendste Streitpunkt unter anarchistischen Autoren ist jedoch die Frage des Gemeineigentums. Wie erwähnt stellt die Ablehnung des Eigentums an Produktionsmitteln einen Konsens dar, da dies die Grundlage ökonomischer Herrschaft darstellt und einer kooperativen Produktionsweise im Wege steht. Anders gestaltet sich dies jedoch, was das Privateigentum generell betrifft. So verteidigt Proudhon z.B. das „Recht über sein Einkommen, den Ertrag seiner Arbeit und seines Fleißes frei zu verfügen“ (Proudhon 1848: 60). Eine ähnliche Position findet sich bei den individualistischen Anarchisten wie Stirner und Godwin. „Whatever then comes in my possession without violence to any other man, or the institution of society, is my property“ (Godwin nach von Beyme 2013c: 85). Diesen gegenüber stehen die russischen Anarchisten wie Kropotkin und Tolstoi, welche die kommunistische Idee einer Gütergemeinschaft anstreben, welche auch ohne ein Lohn- und damit Geldsystem auskommt (vgl. Ratsch 1996: 56, Cattepoel 1979: 117). „Nun, der größte Dienst, den die kommende Revolution der Menschheit erweisen kann, wird in der Schaffung einer Situation bestehen, in der jedes Lohnsystem unmöglich, undurchführbar wird, in der sich als einzig annehmbare Lösung der Kommunismus. d.h. die Negation des Lohnsystem aufdrängen wird“ (Kropotkin 1892: 116).

8.6. Der Glaube an das Gute im Menschen – Die Anthropologie des Anarchismus

Nachdem nun einiges über die (Anti)Staatstheorie des Anarchismus gesagt wurde, werde ich in diesem Kapitel genauer auf die anarchistische Anthropologie eingehen. Im Unterschied zum Liberalismus und Konservatismus finden wir in anarchistischen Werken keine explizite Anthropologie im Sinne der Beschreibung eines Naturzustands. Denn wie bereits in Kapitel 8.3. erwähnt, kritisieren viele anarchistische Autoren gerade die Form der Vertragstheorie.⁴²

⁴² Wir finden deshalb unter den anarchistischen Autoren als absolute Ausnahme in der modernen politischen Theorie auch einige, die ganz ähnlich wie in der Antike, den Menschen als „zoon politikon“, also als

Wir sind deshalb an dieser Stelle gezwungen aus unterschiedlichen Aussagen anarchistischer Autoren über den Menschen eine halbwegs konsistente anarchistische Anthropologie zu rekonstruieren. Degen/Knoblauch bescheinigen dem Anarchismus dabei ein positives Menschenbild (vgl. Degen/Knoblauch 2006: 73). Wir sehen dies z.B. bei Proudhon, der, in Anlehnung an Rousseau, den natürlichen Menschen als gut bezeichnet (vgl. Cattepoel 1979: 23). „Augenscheinlich befindet sich die Welt in einem solchen [schlechten] Zustand. Dies ist nicht die Folge [...] der Gebrechlichkeit unserer Natur“ (Proudhon 1863: 54). Wie der Liberalismus und Konservatismus beschreibt Godwin den Menschen als von Natur aus frei und gesteht diesem einen Anspruch auf Glück zu (Bartsch 1976: 53). Im Unterschied zum Konservatismus, indem die Freiheit eines jeden im Naturzustand zum Unglück der Menschen führt, „tausendfaches Elend: Furcht gemordet zu werden, stündliche Gefahr, ein einsames, kümmerliches, rohes und kurzdauerndes Leben“ (Hobbes 2009: 135), ist diese im anarchistischen Denken die Grundlage eines glücklichen Lebens. Die Abschaffung jeglicher Form der Herrschaft soll dann auch die Menschen wieder in einen solch idyllischen Naturzustand zurückführen. Glückliches menschliches Zusammenleben ist dabei durch ein Höchstmaß an Kooperation gekennzeichnet⁴³ (vgl. Cattepoel 1979: 109), was sich im angestrebten Wirtschaftssystem zeigt. Kooperation resultiert dabei, wie auch die erstrebte Brüderlichkeit, aus der natürlichen Geselligkeit und damit Gemeinwohlorientierung des Menschen (vgl. Ratsch 1996: 64). Ein Staat ist deshalb nicht notwendig, weil er durch die Verrechtlichung der Beziehungen der Menschen untereinander diese voneinander entfremdet (vgl. Degen/Knoblauch 2006: 74) und dadurch Brüderlichkeit, Gemeinwohlorientierung und Kooperation verhindert.

Ein weiteres Merkmal der anarchistischen Anthropologie ist die „Besserungsfähigkeit“ des Menschen, also der Glaube durch die Verbreitung von Vernunft und Erziehung die noch vorhandenen Missstände unter den Menschen auf herrschaftsfreiem Wege beseitigen zu

grundsätzlich gesellschaftliches Wesen betrachten wie bspw. Kropotkin. Stirner geht hier sogar noch weiter, indem er, völlig konträr zu den Vertragstheorien, den Naturzustand des Menschen in der Gesellschaft verortet, dann aber die Notwendigkeit postuliert sich aus diesem heraus hin zu einem höheren, individualistischeren Zustand zu entwickeln (vgl. Bartsch 1976: 53).

43 Auch wenn diese Ansicht nicht alle anarchistischen Autoren teilen, siehe z.B. Godwin oder Stirner. Hier müsste vielleicht eher von der maximalen Freiheit zur Kooperation gesprochen werden.

können. Wir sehen diese Überzeugung in quasi allen Facetten des Anarchismus von Godwin über Proudhon bis hin zu Kropotkin (vgl. von Beyme 2013c: 82, Cattepoel 1979: 109). Die Vernunft hat im Anarchismus deshalb einen hohen Stellenwert. Godwin sieht, ganz ähnlich wie Kant, in der Vernunft die einzige Quelle der Tugend (vgl. Godwin 1793: 49). Nur durch sie, also durch Einsicht und nicht etwa durch Zwang oder Furcht, kann ein Mensch tugendhaft handeln. Auch bei Tolstoi findet sich eine ähnliche Sicht, ist dieser doch der Meinung, die Menschen könnten durch ihre Vernunftbegabung „selbst ihr Leben unvergleichlich besser einrichten, als es die für sie regierenden Menschen tun“ (Tolstoi nach Degen/Knoblauch: 2006: 53). Daneben genießen jedoch auch die Leidenschaften im Anarchismus ein hohes Ansehen, werden diese doch als notwendige Bedingung der Kooperation und Brüderlichkeit gesehen, ohne die ein gelingendes Gemeinwesen nicht funktionieren kann. Im Unterschied zu Liberalismus und Konservatismus gelten diese hier nicht als Ursache für Zwietracht unter den Menschen, sondern als Quelle von Empathie, Gemeinschaftsbewusstsein und Kooperation. „Man hat geglaubt, die Leidenschaften sein der Eintracht Feind [...], doch] sie verlangt nach glühenden und verfeinerten Leidenschaften. Je lebhafter und zahlreicher sie sind, desto besser stimmen die Leidenschaften in der einmal gebildeten Vereinigung zusammen“ (Fourier nach Bartsch 1976: 35). Vernunft und Leidenschaft haben damit beide ihren Platz in der anarchischen Gesellschaft und werden gerade nicht wie im Liberalismus antagonistisch gedacht

9. Republikanismus

Der Republikanismus entstand einige Zeit vor den bisher vorgestellten Theorien und hatte in der Renaissance großen Einfluss auf das politische Denken. Wie bei bisher allen dargestellten Theorien findet sich auch beim Republikanismus häufig der Hinweis auf die Heterogenität und die dadurch bedingte Schwierigkeit bei der Definition der republikanischen Theorie (vgl. Schaal/Heindereich 2009: 54, Castiglione 2005: 457, 460). Dies soll uns aber auch an dieser Stelle nicht von einem Versuch dessen abhalten.

9.1. Die Wiederentdeckung der Antike – Die Entstehung des Republikanismus

Die Idee der Republik, welche, wie der Name bereits vermuten lässt, ein zentrales Element des Republikanismus darstellt, stammt aus der griechischen Antike, war dann aber auch mehrere Jahrhunderte im antiken Rom verwirklicht. Beinahe alle republikanischen Autoren beziehen sich deshalb in ihren Schriften auf Rom und Athen (vgl. Nippel 1988: 2).⁴⁴ Auch Schaal/Heidenreich sowie Dagger sehen den Republikanismus in der Tradition der Antike (vgl. Schaal/Heidenreich 2009: 55, Dagger 2004: 167). Entstanden ist der moderne Republikanismus im 14. Jahrhundert in Italien (vgl. Koenigsberger 1988: 292), wobei sich die republikanische Idee dann zuerst in Florenz, welche ab 1494 als erste europäische Stadt eine republikanische Verfassung besaß (vgl. Nippel 1988: 1, 15), und später in England unter Cromwell (z.B. durch John Milton) und Genf (z.B. durch Montesquieu und Rousseau) entwickelte.⁴⁵ Ohne Zweifel stellte die Wiederentdeckung antiker Schriften im späten Mittelalter die Grundlage für die Entstehung des modernen Republikanismus dar. Zentral ist dabei die Idee der Freiheit der Bürger. „Freiheit von der Beherrschung durch eine fremde Macht und Freiheit der Bürger von der Beherrschung durch einen von ihnen selbst“ (Koenigsberger 1988: 285).

Diese neu(entdeckt)e Form der Herrschaft unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht grundlegend von der mittelalterlichen Form der Herrschaft. Zum einen verweist sie bei ihrer Rechtfertigung nicht auf Gott oder die Bibel und zum anderen gilt die Treue der Bürger den Institutionen ihres Staates und nicht der Person des Herrschers (vgl. Koenigsberger 1988: 286f.). Durch diese fundamentalen Unterschiede der Republik und des monarchistischen Gottesgnadentums verwischt auch der Kontrast des frühen Republikanismus und Liberalismus (vgl. Brugger 1999: 2), befanden sich doch beide hier in grundlegender Opposition zur Herrschaftsform des Mittelalters. Dadurch verloren die beiden Theorien in ihrer Frühform an Trennschärfe, wodurch Unterschiede zwischen diesen erst wieder mit dem intellektuellen

44 J.G.A. Pocock und Hans Baron führten eine wissenschaftliche Debatte auf welche der beiden antiken Republiken, der römischen oder der attischen, der moderne Republikanismus zurückgehe. Den zentralen Unterschied zwischen diesen sahen sie dabei im Primat der attischen Partizipations- gegenüber den römischen Schutzrechten der Republik (vgl. Dagger 2004: 170).

45 Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts existiert auch eine republikanische Tradition in Nordamerika (vgl. Dagger 2004: 168, Brugger 1999: Kapitel 4), welche sich jedoch von der europäischen unterscheidet. Ich werde mich im Folgenden deshalb hier lediglich auf die europäische Tradition des Republikanismus beziehen.

Siegeszug der Republik⁴⁶ deutlicher zu Tage treten, in dessen Folge sich die Diskussion dann stärker um die Ausgestaltung der Republik dreht. Nicht jeder Autor, welcher sich für die Staatsform der Republik einsetzt, ist folglich Republikaner. Die Republik war ebenfalls die angestrebte Staatsform der Liberalen. Der Unterschied zwischen den Theorien liegt dann auch viel weniger in den politischen als den sozialen Institutionen der Republik, worauf wir in Kapitel 9.3. zu sprechen kommen werden.

9.2. Die Idee der Gemeinschaft – Republikanismus und Kommunitarismus

Bevor wir uns nun aber näher mit den zentralen Merkmalen des Republikanismus beschäftigen, ist noch eine Klärung des Verhältnisses von Republikanismus und Kommunitarismus angebracht. Nicht zuletzt deshalb, weil beide Konzepte häufig nicht sauber getrennt und immer wieder zusammen genannt werden. Eine Verwandtschaft oder Ähnlichkeit wird dabei von den meisten Autoren konstatiert (vgl. Dagger 2004: 167). Castiglione verortet den Republikanismus dabei z.B. zwischen Liberalismus und Kommunitarismus (vgl. Castiglione 2005: 454), während Schaal/Heidenreich den Kommunitarismus als in der Tradition des Republikanismus stehend bezeichnen (vgl. Schaal/Heidenreich 2009: 58). Ein Urteil über die Beziehung der beiden Theorien können wir aber nur fällen, wenn wir uns inhaltlich mit ihnen auseinandersetzen.

Der Kommunitarismus entstand im 19. Jahrhundert, erreichte aber erst in den 1980er Jahren im Rahmen der „liberal-communitarian debate“ seine heutige Bekanntheit (vgl. Dagger 2004: 167, 171). Im Kern vertritt der Kommunitarismus die Idee der Gemeinschaft, welche durch Prozesse der Modernisierung, hauptsächlich der Individualisierung und der gesteigerten (geographischen, sozialen und politischen) Mobilität der Individuen sowie durch die Steuerung der Beziehungen zwischen Menschen durch staatliche Behörden, zunehmend erodiert wird (vgl. Dagger 2004: 171). Der Kommunitarismus betont dabei die Wichtigkeit gesamtgesellschaftlicher Werte, welche die einzelnen Bürger miteinander verbinden (vgl. Habermann 1997: 12f.,15). Darüber hinaus weist er auf die bedeutende Rolle

46 Was jedoch nicht mit einem Siegeszug der Republik im Sinne deren Verwirklichung im Großteil der europäischen Staaten gleichzusetzen ist.

gesellschaftlicher und politischer Partizipation sowie die Wichtigkeit sozialer Institutionen, welche die Interaktion unter den Menschen fördern, hin (vgl. Habermann 1997: 18, 20f.). Es geht dabei primär um die Organisation menschlichen Zusammenlebens in einer Gemeinschaft, in welcher die Menschen sich dieser zugehörig fühlen und sich nicht primär als egoistische Individuen begreifen. Dabei lehnt der Kommunitarismus auch universalistische Moral- oder Gerechtigkeitsvorstellungen ab, weil, aus seiner Sicht, Werte immer nur für spezifische Gemeinschaften Gültigkeit beanspruchen können. Diesen Entwurf des Zusammenlebens stellt der Kommunitarismus dabei der modernen Gesellschaft atomisierter Individuen, mit primär durch den Staat geregelter Interaktion, gegenüber, welche er durch den (Neo)Liberalismus begünstigt sieht. Das Selbstbild kommunitaristischer Autoren variiert dabei jedoch erheblich. Einige sehen sich selbst als Liberale und begreifen auch den Kommunitarismus als eine Variante des Liberalismus, eine Bewegung zur Reformation der liberalen Theorie (vgl. Habermann 1997: 22, Dagger 2004: 172). Andere wiederum bezeichnen sich in Abgrenzung zum Liberalismus als Republikaner (vgl. Dagger 2004: 172), was dahingehend stimmig scheint, dass viele der genannten kommunitaristischen Positionen doch mit republikanischen übereinstimmen. Darüber hinaus besitzt der Republikanismus jedoch eine ausgearbeitete Staatstheorie, welche dem Kommunitarismus fehlt (vgl. Dagger 2004: 175). Wenden wir uns dieser nun zu.

9.3. Das Konzept des Bürgers – Merkmale des Republikanismus

Wie bereits angesprochen teilen der Republikanismus und der Liberalismus das Staatsbild der Republik. Deren zentrale Charakteristika (souveräne Bürgerschaft, Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit) hatte ich bereits in Kapitel 6.2. beschrieben, weshalb ich an dieser Stelle nur noch auf diese verweisen werden, ohne sie nochmals explizit darzustellen. Da wäre zum ersten die Souveränität des Volkes (vgl. Brugger 1999: 23f., Rousseau 2012: 64, 100). „The core of republicanism [...] is the belief that government is a public matter to be directed by the members of the public themselves. A form of self-government in which citizens would act and speak for themselves“ (Dagger 2004: 168). Wie im Liberalismus ist deshalb auch im Republikanismus die Legislative, als Vertretung der Bürgerschaft, die höchste Gewalt. „Die Legislative ist das Herz des Staates, die Exekutive sein Gehirn [...]. Das Gehirn kann gelähmt

sein und das Individuum dennoch weiterleben. [...] Sobald jedoch das Herz seine Tätigkeit aufgibt, tritt hier wie dort der Tod ein. Nicht durch Gesetze besteht der Staat, sondern durch die gesetzgebende Gewalt“ (Rousseau 2012: 143). Ein zweites zentrales Element der Republik ist die Gewaltenteilung, welche zum Ziel hat, die Macht des Staates und damit die Gefahr staatlicher Willkür zu begrenzen (vgl. Dagger 2004: 168, Brugger 1999: 26, Rousseau 2012: 158). Das dritte Charakteristikum stellt die Rechtsstaatlichkeit dar. Auch sie schützt die Bürger gegen staatliche Willkür und Diskriminierung (vgl. Brugger 1999: 27). Wie im Liberalismus beinhaltet auch hier der Begriff der Rechtsstaatlichkeit die Elemente des Rechtsstaates, der Bürgerrechte sowie der Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz (vgl. Rousseau 2012: 171, 220). „Every citizen should stand on an equal footing, under law and in the political arena, with every other citizen. [...] If the citizen is to be *self*-governing, that is, he or she must be free from absolute or arbitrary rule of others, which means that citizens must be subject to the rule of law.“ (Dagger 2004: 174, 169)

Kommen wir aber nun zu den Unterschieden in den Staatstheorien von Liberalismus und Republikanismus. Vielleicht kein wirklicher Dissens, aber zumindest ein typisch republikanisches Merkmal, welches sich so im Liberalismus nicht findet, ist die Präferenz kleiner politischer Einheiten (vgl. Mouristen 2006: 30, Dagger 2004: 170). So schrieb bereits Rousseau: „Ich kenne die Mißbräuche, zu denen große Staaten neigen und weiß genau, warum ich nur kleine will“ (Rousseau 2012: 148).⁴⁷ Warum der Republikanismus möglichst kleine politische Einheiten anstrebt, wird deutlich werden, wenn wir uns mit der Frage der Partizipation beschäftigen. Ein davon unabhängiger Faktor ist jedoch, dass in kleinen Gemeinschaften die Homogenität der Bürger höher ist, was von vielen Republikanern als zuträglich für das Zusammenleben der Menschen und den Zusammenhalt der Gemeinschaft betrachtet wird (vgl. Mouristen 2006: 29). Ein zentraler Unterschied zwischen Republikanismus und Liberalismus stellt die Rolle der Gemeinschaft dar. Sofern im Liberalismus überhaupt von Gemeinschaft gesprochen werden kann⁴⁸, ist diese hier lediglich

47 Rousseau wird später, als er 1772 einen Plan für ein republikanisches Polen entwirft, die Notwendigkeit kleiner politischer Einheiten für Republiken zurücknehmen, auch er präferierte aber zeitlebens kleine Republiken (vgl. Mouritsen 2006: 29).

48 Man würde hier eher von Gesellschaft (nach Tönnies) oder von *Commercium* (nach Kant) sprechen.

Voraussetzung für die Ermöglichung von Kooperation und Handel und dadurch der Bedürfnisbefriedigung der Individuen. Im Republikanismus hingegen besitzt die Gemeinschaft einen Eigenwert, da sie als zentrale Instanz der Sozialisation und Wertevermittlung fungiert (vgl. Schaal/Heidenreich 2009: 55).⁴⁹ Aus der griechischen Antike wird dabei der Gedanke der Gemeinschaft als natürliche (gute) Ordnung übernommen (vgl. Mouritsen 2006: 22). Im Gegensatz zum Liberalismus wiegt im Republikanismus das Interesse der Gemeinschaft dann auch schwerer als das der Individuen (vgl. Dagger 2004: 196). Rousseau gebraucht hierzu die Unterscheidung zwischen „Volonté générale“, dem Gemeinwillen, welcher das Wohl der Gemeinschaft zum Ziel hat und „Volonté de tous“, welche lediglich den aggregierten Willen der Privatinteressen der Individuen darstellt, dabei jedoch nicht auf das Wohl der Gemeinschaft abzielt (vgl. Rousseau 2012: 49).

Im Republikanismus wird damit von den Menschen verlangt, ihre persönlichen Interessen als Individuen gegenüber jenen als Bürger, also als Teil der Gemeinschaft, zurückzustellen und im Interesse des Gemeinwohls zu handeln. „Je besser ein Staat verfaßt ist, desto stärker überwiegen in der Aufmerksamkeit der Bürger die öffentlichen die privaten Angelegenheiten.“ (Rousseau 2012: 153). Dieser hohe Stellenwert der Gemeinschaft wird vor allem in den antiken Republiken deutlich, in denen z.B. Bürgerrecht und Wehrdienst eng verwoben waren (vgl. Mouritsen 2006: 19, Dagger 2004: 168). „Die grundsätzliche Gleichsetzung von Bürgerschaft und militärischem Aufgebot war ein konstitutives Merkmal der antiken Stadtstaaten.“ (Nippel 1988: 10) Wer ein Stimmrecht in der Republik hatte, sollte sich aktiv, wenn nötig auch mit seinem Leben, für deren Wohl und Verteidigung einsetzen. Ein Gedanke, der sich auch bei der Entstehung des modernen Republikanismus, z.B. bei Machiavelli findet. Hieraus speist sich dann auch der Patriotismus, welcher republikanischen Theorien, im Unterschied zum Liberalismus, meist zu eigen ist (vgl. Mouritsen 2006: 20). Denn der hohe Stellenwert der Gemeinschaft geht dabei mit einer positiv affektiven Einstellung dieser gegenüber einher.⁵⁰

49 Damit wäre dann Tönnies Begriff der Gemeinschaft bzw. Kants Begriff der *Communio* getroffen.

50 Diese starke, affektive Komponente ist wahrscheinlich der Hauptgrund, warum sich Patriotismus im liberalen Denken kaum findet. Denn wie wir in Kapitel 6.3. gesehen haben, lehnt der Liberalismus gefühlbasiertes Handeln weitgehend ab. Darüber hinaus ist im Liberalismus die Qualität des Staates nicht primär auf das

Doch nicht nur der Patriotismus, sondern Tugenden im Allgemeinen spielen im Republikanismus eine zentrale Rolle (vgl. Brugger 1999: 39, 47, Spector 2004: 36). Während im Liberalismus die Frage „des guten Lebens“ gerade keine politische, sondern eine private Angelegenheit der Menschen darstellt, auf welche sich somit auch keine allgemeinverbindliche Antwort finden lässt, verweist der Republikanismus explizit auf Tugenden, nach welchen alle Bürger handeln sollen (vgl. Koenigsberger 1988: 287, Dagger 2004: 170). Diese werden dabei vor allem durch Sitten und Bräuche aber auch durch schulische Erziehung vermittelt und durch gemeinsame Aktivitäten, wie bspw. Feste und Feiertage, gestärkt (vgl. Rousseau 2012: 89). Wie der Liberalismus verlässt sich auch der Republikanismus auf Gesetze zur Regelung der Interaktion zwischen den Bürgern. Diese allein sieht er dabei jedoch als nicht ausreichend für ein gelingendes Zusammenleben in einer Gemeinschaft an. Neben den Gesetzen bedarf es den angesprochenen Tugenden, damit die Gesetze auch ihre Wirkung entfalten können. „The importance attributed to customs appears in the role ascribed to them, as a complement or even as a replacement for laws“ (Spector 2004: 35). „Sobald die Prinzipien der Regierung einmal entartet sind, werden die besten Gesetze schlecht [...]. Sobald die Prinzipien gesund sind, haben schlechte Gesetze die Wirkung guter Gesetze“ (Montesquieu 1994: 193). Im Umkehrschluss sollen im Republikanismus die geltenden Gesetze dann auch die Tugenden der Menschen befördern (vgl. Spector 2004: 35).

Ebenfalls unterschiedlich bewertet wird im Liberalismus und Republikanismus die Rolle der Partizipation. Während aktive Partizipation der Bürger für viele Liberale von eher untergeordneter Bedeutung ist, fordern Republikaner einen engagierten und in der Gemeinschaft aktiven Bürger. Sie sind der Meinung, dass sich die Errungenschaften der Republik nur erhalten lassen, wenn sich die Bürger aktiv politisch einbringen, sprich partizipieren (vgl. Schaal/Heidenreich 2009: 48, 56). „Es reicht nicht, wenn das Volk die

Handeln der Individuen zurückführen, sondern z.B. auf eine wohl durchdachte Verfassung und deshalb kein Grund für stolz. Im Republikanismus hingegen, indem die Partizipation der Bürger aktiv die Qualität der Gemeinschaft beeinflusst, ergibt sich somit die Basis für patriotische Gefühle gegenüber der Gemeinschaft und dem Staat.

Verfassung des Staates einmal durch Bestätigung eines Gesetzeswerks absegnet [...]. Vielmehr müssen immer wieder Versammlungen stattfinden, und zwar regelmäßig, zu festen Terminen, die niemals aufgehoben oder verlegt werden dürfen“ (Rousseau 2012: 147). Manche republikanische Autoren sind sogar der Meinung, dass der Akt der Wahl, also die öffentlich sichtbare Teilnahme an jener, bedeutender sei als die Stimmabgabe selbst (vgl. Brugger 1999: 42). Sie sehen die Wahl dabei primär als Veranstaltung, bei der durch das Zusammenkommen der Bürger deren Interesse am Wohl der Gemeinschaft demonstriert wird, weniger als Ausdruck unterschiedlicher zur Wahl stehender Positionen.

Im Unterschied zum liberalen Verständnis besteht die Funktion der Wahl im Republikanismus nicht darin divergierende Interessen rationaler Egoisten zum Ausdruck zu bringen, sondern in der Verständigung auf das Gemeinwohl in Folge der einer Wahl vorausgehenden öffentlichen Diskussionen (vgl. Dagger 2004: 175). Der Wert der Wahl besteht damit weniger darin unterschiedliche Interessen egoistischer Individuen zu artikulieren, sondern vielmehr in der Aushandlung einer gesellschaftlich geteilten Position des Gemeinwohls. Eine Position, welche sich bereits in der antiken Demokratie findet, in welcher die beste Lösung gerade aus der Pluralität der Meinungen resultieren sollte. „The aim of classical education was the formation of the 'universal man' (*homo universale*), who combined a desire for action with one for reflection“ (Castiglione 2005: 458). Der Bürger setzt seinen Verstand sowie seine Tatkraft also nicht primär für die Verfolgung individueller Interessen ein, sondern er wird zum Wohle der Gemeinschaft aktiv. Eine solche Fokussierung auf die Partizipation der Bürger hat jedoch auch Kritik hervorgebracht. So schreibt Kramnick: „Republicanism is historically an ideology of leisure. Its conception of citizenship privileges people who need not work, who have time to devote themselves to civic life“ (Kramnick nach Brugger 1999: 45). Ein Einwand, welcher sich zumindest für die antiken Republiken kaum entkräften lässt.

Auch was den Freiheitsbegriff angeht, finden sich deutliche Unterschiede im liberalen und republikanischen Verständnis. Wir haben in Kapitel 6.2. gesehen, dass der liberale Freiheitsbegriff keine, wie oft von Kritikern behauptet, absolute Freiheit, sprich völlige Regellosigkeit, meint, sondern eine reziproke Freiheit unter dem Gesetz. Dies bedeutet, dass jedes Individuum so viel Freiheit wie möglich genießt, unter der Prämisse, dass dabei

dasselbe Maß an Freiheit allen Anderen gewährt wird. Eine solche Freiheitskonzeption wird häufig als negative Freiheit bezeichnet. Die Freiheit des Individuums von Beschränkungen seines Denkens, Fühlens und Handelns durch den Staat und die gesellschaftliche Mehrheit (vgl. Brugger 1999: 43). Der republikanische Freiheitsbegriff ist hier ein anderer. Dieser meint weniger ein „frei sein von“ (sozialen Konventionen, gesellschaftlichen Regeln oder staatlichen Ansprüchen an das Individuum) als vielmehr ein „frei sein zu“. Gemeint ist damit die Voraussetzungen zu besitzen ein erfülltes Leben in der Gemeinschaft führen zu können. „On the republican view, as we have seen, freedom is not so much a matter of being left alone as it is of living under the rule of laws that one has a voice in making“ (Dagger 2004: 174). „Liberty, here [...] is about feeling safe. It is about the protection yielded by norm, social visibility, and censure“ (Mouritsen 2006: 19f.).

Dabei teilen der republikanische und liberale Freiheitsbegriff den Anspruch der Freiheit des Individuums gegenüber Forderungen Dritter. Anders gestaltet sich dies jedoch was Ansprüche des Staates bzw. der Gemeinschaft an das Individuum (als Bürger) angeht. Denn wie Rousseau schreibt: „Jeder Bürger sollte sich nämlich in vollkommener Unabhängigkeit gegenüber allen anderen Bürgern und in äußerster Abhängigkeit von der Polis befinden“ (Rousseau 2012: 89). Aus liberaler Sicht beinhaltet ein solcher Freiheitsbegriff noch zu viele Beschränkungen das Leben des Einzelnen betreffend. Zum Beispiel Zensur zur Erhaltung der Moral oder andere staatliche Zwangsmaßnahmen, welche dem Wohl der Gemeinschaft dienen (vgl. Rousseau 1995: 57). Die republikanische Theorie erachtet solche Maßnahmen jedoch als entscheidend für den Fortbestand der Gemeinschaft und Republik. Und da ein freies Leben der Menschen nur in einer solchen gesichert ist, rechtfertigt sie solche Maßnahmen zu deren Erhaltung. „Wer dem Gemeinwillen den Gehorsam verweigert, wird von der gesamten Körperschaft dazu gezwungen. Was nichts anderes heißt, als daß man ihn zwingt, frei zu sein“ (Rousseau 2012: 34). „The corruption of the republic occurs precisely in the moment where public values lose their legitimacy in the face of an emerging individualist moral order“ (Spector 2004: 35).

Ein letztes Merkmal des Republikanismus, welches sich im Liberalismus nicht findet, ist die Ablehnung von Vermögen und Luxus. Privatbesitz (auch an den Produktionsmitteln) wird, im

Unterschied zum Anarchismus, von quasi allen republikanischen Autoren befürwortet (Brugger 1999: 47). Die ungleiche Verteilung von Vermögen in der Gesellschaft und vor allem der individuelle Luxus erfahren jedoch scharfe Ablehnung (vgl. Rousseau 1995: 121f.). „Was die Güterverteilung betrifft, finde ich, dass kein Bürger so reich sein sollte, um einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, daß er gezwungen wäre, sich zu verkaufen“ (Rousseau 2012: 58). Die Ablehnung des Reichtums beruht dabei auf zweierlei Gründen. Zum einen auf der Angst einzelne Individuen könnten, auf Grund ihres Vermögens, Gesetze zu ihren Gunsten beeinflussen. „Equality under law is only possible [...] when wealth and property are distributed in a way that prevents some people from bending the law to their will“ (Dagger 2004: 169). Und zum anderen auf der Überzeugung, dass (ökonomische) Ungleichheit unter den Menschen den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft schwächt, da das Streben nach Luxus ein individualistisches Privatinteresse darstellt, welches nicht das Wohl der Gemeinschaft zum Ziel hat. „The expansion of luxury and the escalation of private passions (such as ambition and greed) can only bring about corruption and the dissolution of the social bond“ (Spector 2004: 36).

9.4. Der edle Wilde – Die Anthropologie des Republikanismus

Kommen wir damit zum Menschenbild des Republikanismus. Ich will zu Beginn dieses Kapitels darauf hinweisen, dass die Rekonstruktion des republikanischen Menschenbilds hier hauptsächlich auf Rousseau zurückgeht und dadurch weniger ausgewogen als die drei zuvor dargestellten ausfällt, welche auf Texte mehrerer Autoren basieren. Ursächlich hierfür ist, dass viele Autoren nicht eindeutig dem Republikanismus zugeordnet werden können. Dies gilt sowohl für Machiavelli (dessen Verortung Stoff für eine eigene Arbeit wäre) als auch für Montesquieu⁵¹ und Tocqueville, in deren Werken sich sowohl liberale als auch republikanische Elemente finden (vgl. Spector 2004).

Blicken wir auf Rousseaus Beschreibung des Naturzustands (des Menschen), so fällt auf, dass dieser sich fundamental von den Konzeptionen des Naturzustands bei Hobbes und Locke unterscheidet. Denn wo der Übergang vom Natur- in den Zustand der Gesellschaft bei Hobbes

⁵¹ Für Montesquieus Menschenbild siehe Montesquieu 1965: 99f.

und Locke weitgehend positiv beschrieben wird, formuliert Rousseau hier eine gegenläufige Entwicklung. Es ist diesem zur Folge gerade die Entfremdung des Menschen vom Naturzustand, welche dessen negativen Eigenschaften erst hervortreten lässt, wohingegen der Mensch im Naturzustand weitgehend frei von jenen ist (vgl. Rousseau 1955: 111). Im Zuge dieses Prozesses verändert sich der Mensch bei Rousseau dann auch wesentlich stärker als bei Hobbes oder Locke. Unterwirft die Gesellschaft bei diesen beiden das menschliche Zusammenleben zwar neuen Regeln, indem sie gewisse Verhaltensweisen sanktioniert, wandelt sich das Wesen des Menschen dabei jedoch kaum. Die Verhaltensänderung der Menschen resultiert hier aus der veränderten Anreizstruktur durch staatliche Sanktionierung in der Gesellschaft untersagten Verhaltens. Bei Rousseau hingegen verändert das gesellschaftliche Leben den Menschen grundlegend. „Der wilde Mensch und der gebildete Mensch unterscheiden sich derart von Grund des Herzens und der Neigungen auf“ (Rousseau 1995: 265). Rousseau kritisiert dahingehend dann auch Hobbes⁵², dem er vorwirft, sein Mensch im Naturzustand sei gerade kein vorgesellschaftlicher, natürlicher Mensch, sondern ein gesellschaftlicher Mensch in einer Welt ohne funktionierenden Staat (vgl. Rousseau 1995: 167). Die Laster des Menschen im Naturzustand nach Hobbes sind laut Rousseau Laster, welche dieser erst in der Gesellschaft erwirbt. Rousseaus Kritik wird dabei plausibler, wenn man bedenkt, dass einiges dafür spricht, dass Hobbes Naturzustandskonzeption viel weniger die Beschreibung einer Vorzeit, als vielmehr eines postgesellschaftlichen Zustands darstellt, was dem Leser die Konsequenzen eines Zusammenbruch des Staates und dessen Gewaltmonopols vor Augen führen soll.

Aus Rousseaus Aussage, der Mensch im Naturzustand sei besser als der Mensch in der Gesellschaft, darf jedoch nicht geschlossen werden, dass auch der Naturzustand bei Rousseau zwangsläufig besser als der gesellschaftliche Zustand sei. Denn während sich die erste Aussage an etlichen Stellen in Rousseaus Schriften belegen lässt (vgl. Rousseau 1995: 11, 15, 111, 115), finden sich bezüglich zweiten Aussage durchaus widersprüchliche Formulierung. Diese reichen vom besseren und friedlichsten Leben im Naturzustand (vgl. Rousseau 1995: 163f., 167), über „die Widrigkeiten, die den Menschen vom Naturzustand

52 Eine inhaltlich beinahe identische Kritik an Hobbes findet sich bereits bei Montesquieu 1965: 99.

wegtreiben“ (Rousseau 2012: 27), der Beschreibung erster primitiver Gesellschaften als glücklichste Epoche der Menschheit (vgl. Rousseau 1995: 209), bis hin zur Einsicht, dass eine Rückkehr in den Naturzustand, nachdem „die Leidenschaften für immer die ursprüngliche Einfalt untergraben haben“, nicht mehr möglich sei (Rousseau 1995: 127). Den Menschen an sich, also im Naturzustand, beschreibt Rousseau allerdings als gut. Dieser sei ehrlich und frei, zwar auf sich selbst bezogen, aber auch empathiebegabt (vgl. Rousseau 1995: 11, 73, Rousseau 2012: 12). Das Mitleid bezeichnet er dabei als einzige Tugend im Naturzustand, als Gesetz dieses, welches die Grundlage aller weiteren Tugenden darstelle (Rousseau 1995: 171ff.). Darüber hinaus bemerkt er: „Die Menschen sind keine natürlichen Feinde“ (Rousseau 2012: 21). Davon abgesehen bleibt der Mensch im Naturzustand relativ arm an ihm zugeschriebenen Eigenschaften. Dies mag jedoch auch damit zusammenhängt, dass Rousseaus Mensch im Naturzustand ein Einzelgänger und kein soziales Wesen, kein „zoon politikon“, ist (vgl. Rousseau 1995: 167). Negative Eigenschaften finden sich Rousseau folgend in diesem Stadium der Existenz nicht. Solche entstehen im Menschen erst, wenn dieser regelmäßig mit anderen zusammentrifft und interagiert. Was „die menschliche Vernunft vervollkommenen konnte, während sie die Gattung verdarb und ein Wesen schlecht werden ließen, indem sie es gesellig machten“ (Rousseau 1995: 189). All die Ursachen der Gewalt unter den Menschen, (Ehr)Geiz, Eitelkeit, Verachtung, Scham und Neid (vgl. Rousseau 1995: 115, 205f., 221f.), entstehen nach Rousseau erst durch das gesellschaftliche Leben, von Natur aus ist der Mensch von jenen frei.

Was die Leidenschaften angeht, erfahren diese bei Rousseau eine ähnlich negative Bewertung als im Liberalismus. Sie sind auch hier Ursache von Zwietracht und des Konflikts unter den Menschen. Allerdings muss dabei auf zwei Unterschiede zwischen dem rousseauschen und dem liberalen Verständnis der Leidenschaften hingewiesen werden. Während sowohl im Liberalismus als auch im Konservatismus die Leidenschaften Teil der menschlichen Natur sind, ist der Mensch bei Rousseau im Naturzustand frei von jeglichen Leidenschaften und deren negativen Konsequenzen (vgl. Rousseau 1995: 169). Im Naturzustand regiert das Gesetz des Mitleids, welches in der Gesellschaft durch die aufkommenden Leidenschaften erstickt wird, wodurch dann staatliche Gesetze notwendig werden (Rousseau 1995: 179, 223).

Der zweite Unterschied zum Liberalismus besteht im Konzept der Tugend. Rousseau unterscheidet zwischen Leidenschaften und Tugenden – bei genauerer Betrachtung wird jedoch deutlich, dass es sich dabei im Kern um eine normative Unterscheidung handelt, scheinen sich Leidenschaften und Tugenden in ihrer Wirkung (der Auslösung eines Handlungsdrangs beim Individuum) doch weitgehend zu entsprechen. Die Differenzierung erfolgt hier auf Grund der Wünschbarkeit des ausgelösten Verhaltens. Rousseaus Tugendbegriff unterscheidet sich dabei von dem Kants, nach welchem tugendhaftes Handeln Handeln aus Vernunft meint. Bei Rousseau ist tugendhaftes Verhalten hingegen kein Akt des Verstandes oder der Ratio. Betrachten wir hierzu z.B. Rousseaus grundlegende Tugend des Mitleids. Dieses beschreibt er als „natürlichen Widerwillen dagegen ein [...] fühlendes Wesen [...] umkommen oder leiden zu sehen“ (Rousseau 1995: 73). Es handelt sich dabei also vielmehr um ein Gefühl, eine affektive Reaktion, welche in uns beim Anblick eines bestimmten Reizes, in diesem Fall des Leids eines anderen Wesens, entsteht. Ganz ähnlich verhält sich dies bei den Leidenschaften, z.B. bei Neid oder Gier. Auch diese werden durch einen Reiz, in diesem Fall der Konfrontation mit fremdem Reichtum oder Ruhm, ausgelöst und sind dann dazu in der Lage menschliches Handeln zu leiten. Streng genommen unterteilt Rousseau damit die menschlichen Leidenschaften in positive und negative solcher, wobei er die positiven Tugenden nennt. Dies konstatiert gilt es, Rousseau damit eine ambivalente Bewertung der Leidenschaften zu unterstellen, auch wenn sich dies in der von ihm verwendeten Terminologie nicht zeigt.

Was die Vernunft betrifft, fällt Rousseaus Urteil auch weitgehend pessimistisch aus, traut dieser, wie im Konservatismus, der Vernunft doch nicht zu, die menschlichen Leidenschaften zu zügeln und dadurch größeren Schaden zu verhindern. Er bezeichnet deshalb auch „das Mitleid als Stütze der Vernunft“ (Rousseau 1995: 173). Darüber hinaus hält er die Vernunft, neben der Geselligkeit, für eine der zentralen Ursachen für den Verfall der menschlichen Gattung (vgl. Rousseau 1995: 189). Vor allem auf die Wissenschaft kommt er dabei immer wieder zu sprechen. „In dem Maße, indem unsere Wissenschaften [...] zur Vollkommenheit fortschritten, sind unsere Seelen verderbt worden“ (Rousseau 1995: 15). Es findet sich bei Rousseau auch häufig die Gegenüberstellung von Wissenschaft und Tugend (vgl. Rousseau 1995: 59), mit dem Tenor, dass tugendhafte Gesellschaften solchen überlegen seien, welche

primär nach Wissen streben (vgl. Rousseau 1995: 19). Er geht sogar so weit, die Wissenschaft als schädlich für die Moral sowie als Ursache der Selbstsucht zu bezeichnen. „Noch mehr als die kriegerischen Vorzüge schädigt die Pflege der Wissenschaft die moralischen Vorzüge. Schon von Kindesbeinen an putzt eine wahnwitzige Erziehung unseren Geist heraus und verdirbt unser Urteil“ (Rousseau 1995: 45). „Es ist der Verstand, der die Selbstsucht erzeugt“ (Rousseau 1995: 175). Kurz gesagt sieht Rousseau im rationalen, verstandsbasierten Handeln eine Entfremdung des Menschen vom Naturzustand, welches deshalb abzulehnen ist. Vielmehr gilt es, sich an den Tugenden zu orientieren.

10. Die Rolle der Anthropologie für die Politische Theorie

10.1. Carl Schmitts These

Nachdem nun sowohl die Staatstheorie als auch Anthropologie von vier ausgewählten politischen Großtheorien beleuchtet wurde, soll Schmitts These nun anhand dieser überprüft werden. Trifft der von ihm postulierte Zusammenhang: negative Anthropologie → autoritäre Staatstheorie; positive Anthropologie → anarchische Staatstheorie, für diese Theorien zu? Um seine These bestätigen zu können, müssten sich bei den vier in dieser Arbeit rekonstruierten Theorien ausschließlich die genannten Merkmalskombinationen der Variablen finden lassen.

		<u>Anthropologie</u>	
		gut/positiv	böse/negativ
<u>Staatstheorie</u>	anarchisch		
	autoritär		

Grafik 1: Hypothetische Bestätigung von Schmitts These

Bevor dies jedoch überprüft werden kann, müssen die Ausprägungen der beiden Variablen binär kodiert werden. Wie bereits erwähnt stellt dies eine enorme Vereinfachung des in Kapitel sechs bis neun dargestellten Materials dar, bilden Schmitts Kategorien doch lediglich die End- bzw. Extrempunkte eines Spektrums der Variablenausprägungen. Durch die Notwendigkeit der binären Kodierung werden die Fälle nun jedoch derjenigen Ausprägung zugeordnet, auf deren Seite des Spektrums sie sich befinden. Damit verlieren die Variablen jedoch an Trennschärfe, was dazu führt, dass inhaltlich verschiedene Staatstheorien und Anthropologien nun dieselbe Ausprägung annehmen. Dies ist z.B. dann der Fall, wenn sowohl dem Konservatismus als auch dem Liberalismus ein (eher) negatives Menschenbild oder dem Liberalismus und Anarchismus eine (eher) anarchische Staatstheorie attestiert wird, obwohl sich in beiden Fällen erhebliche Unterschiede zwischen den Fällen finden wie deutlich geworden sein sollte. Führen wir nun aber eine solch binäre Kodierung der beiden Variablen durch, um dadurch Schmitts These überprüfen zu können, ergibt sich folgende, in Grafik 2 dargestellte, Zuordnung. Warum die Variablen dabei den jeweiligen Kategorien zugeordnet werden, wird in den folgenden Kapiteln erläutert werden.

		<u>Anthropologie</u>	
		gut/positiv	böse/negativ
<u>Staatstheorie</u>			
anarchisch	Anarchismus	Liberalismus	
autoritär	Republikanismus	Konservatismus	

Grafik 2: Ergebnisse

Betrachten wir nun die Vierfeldertafel (Grafik 2) fällt auf, dass sich bei den in dieser Arbeit berücksichtigten Theorien, alle möglichen Kombinationen von Merkmalsausprägungen der beiden Variablen finden. Vergleichen wir nun Grafik 1, als hypothetische Bestätigung von Schmitts These, mit Grafik 2, dem Ergebnis dieser Untersuchung, so stellen wir fest, dass diese durch die vorliegende Arbeit nicht als bestätigt gelten kann. Grafik 2 legt vielmehr den Schluss nahe, dass kein deterministischer Zusammenhang zwischen Anthropologie und Staatstheorie bei politischen Theorien zu erkennen ist, da sich hier alle theoretisch möglichen Kombinationen der Merkmalsausprägungen finden. Schmitts These eines deterministischen Zusammenhangs zwischen Anthropologie und Staatstheorie bestätigt sich für die in dieser Arbeit berücksichtigten Theorien nicht. Dass kein solcher besteht bedeutet jedoch nicht, dass sich überhaupt kein Zusammenhang zwischen Anthropologie und Staatstheorie konstruieren lässt. Jenes Verhältnis für die vier in dieser Arbeit betrachteten Theorien noch genauer zu beleuchten, stellt deshalb das Programm der nachfolgenden Kapitel dar. Schwerpunkt ist neben der Beschreibung der fallspezifischen Mechanismen⁵³ dabei vor allem die Darstellung der unterschiedlichen Bedeutung von Konzepten und Begriffen in den jeweiligen Theorien sowie das Herausarbeiten des Verhältnisses zwischen Anthropologie und Staatstheorie jener.

10.2. Das Gute im Menschen – Positive Anthropologien und die Rolle der Leidenschaft

Widmen wir uns zuerst der positiven Anthropologie, welche im vorherigen Kapitel sowohl dem Anarchismus als auch dem Republikanismus bescheinigt wurde. Gemeinsam ist beiden Anthropologien die positive Bewertung der menschlichen Natur. Wie bereits erwähnt bedeutet dies jedoch nicht, dass beide Theorien eine identische Anthropologie besitzen. Der rousseausche Naturzustand, der in dieser Arbeit stellvertretend für die republikanische Anthropologie steht, beschreibt z.B. einen rein hypothetischen und keinen historischen Zustand. Rousseau verwendet das Konzept des Naturzustands als Denkfigur um das Wesen des Menschen zu ergründen, indem er die menschlichen Eigenschaften dadurch in natürliche und gesellschaftliche unterscheidet. Die Figur des Naturzustandes stellt hier ein theoretisches Konstrukt dar, welches aus analytischer Sicht nützlich ist, weil er den Blick für die

53 Nach Elster die spezifische Verbindung zwischen zwei Variablen, durch welche sich die abhängige Variable aus der unabhängigen Variable erklären lässt (vgl. Elster 1989: 3).

Diskrepanz zwischen dem natürlichen und dem gesellschaftlichen Menschen schärft. Da der Mensch jedoch historisch gesehen seit jeher in Gemeinschaften lebt, stellt der Naturzustand ein Gedankenexperiment und keine geschichtliche Beschreibung einer historischen, vorgesellschaftlichen Epoche dar. Oder wie Rousseau hierzu selbst schreibt: „Man darf die Untersuchungen, in die man über dieses Thema eintreten kann, nicht für historische Wahrheiten nehmen, sondern nur für hypothetische und bedingte Überlegungen, die eher zur Erhellung der Natur der Sache, als zum Ausweis des tatsächlichen Anfangs geeignet sind“ (Rousseau 1995: 81). Mit dem Leben in der Gemeinschaft entfremdet sich der Mensch, nach Rousseau, jedoch von seiner positiven Natur. Was daraus folgt ist, dass dieser zum einen feststellt: „Der Mensch ist von Natur gut“ (Rousseau 1995: 111), zum anderen jedoch kein real existierender Mensch diesem Ideal entspricht, weil ein solcher immer in gesellschaftlichen Zusammenhängen lebt. Und das Bild des Menschen in der Gesellschaft ist bei Rousseau dann alles andere als positiv. Der Mensch „indem er sich vergesellschaftet und Sklave wird, wird [...] schwach, furchtsam, kriecherisch und seine weichliche Lebensweise schwächt endlich zugleich seine Kraft und seinen Mut“ (Rousseau 1995: 103).

Im Anarchismus hingegen, in welchem sich die Denkfigur eines Naturzustands nicht findet, behält dessen positive Anthropologie ihre Wirksamkeit auch für den Menschen in gesellschaftlichen Verhältnissen. Die natürliche Güte des Menschen bleibt diesem erhalten, auch wenn er sich durch gesellschaftliche Zusammenhänge (z.B. einem Leben unter Herrschaftsverhältnissen) nicht mehr jener entsprechend verhält. Eine Wandlung des Menschen hin zum Schlechten ist im Anarchismus dann auch nicht zwangsläufig mit dem Leben in der Gesellschaft verbunden, sondern lediglich mit bestimmten Formen der Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens (primär dem Leben unter Herrschaftsverhältnissen). Schafft man diese jedoch ab und errichtet eine anarchisch-kooperative Gesellschaft, ermöglicht dies dem Menschen wieder gemäß seiner (guten) Natur zu handeln. Im Anarchismus kommt deshalb, im Unterschied zu Rousseau, in einer idealen, sprich anarchischen Gesellschaft, die natürliche Güte des Menschen zum Tragen, wohingegen Rousseau den Menschen in (je)der Gesellschaft als grundlegend und irreversibel degeneriert betrachtet. Die institutionelle Organisation der Gesellschaft kann dann nur noch optimal an diesen angepasst werden (im Stil einer Republik), die negativen Effekte der Zivilisation

jedoch nicht vollständig kompensieren. Hierin liegt dann auch der Grund, warum der Anarchismus, von einer positiven Anthropologie ausgehend, ein staaten- und damit herrschaftsloses Zusammenleben der Menschen propagiert, während im Republikanismus, mit einer auf den ersten Blick ähnlich positiven Anthropologie, die Frage nach der Verfasstheit der Republik und damit des Staates zentral wird. Denn während der Mensch im Anarchismus lediglich von den ihn beherrschenden Zwangsverhältnissen befreit werden muss, um seine natürliche Güte zurückzuerlangen, führt im Republikanismus kein Weg zurück in den Naturzustand, weshalb, in Anbetracht des bereits durch die Gesellschaft veränderten Menschen die Staatsform der Republik, mit ihren Beschränkungen des Individuums, nun als beste Form des menschlichen Zusammenlebens gilt.

Hier schließt sich dann auch gut die Betrachtung des Stellenwerts der Leidenschaft in den berücksichtigten Theorien an. Der Anarchismus weist dabei die wahrscheinlich positivste Bewertung der Leidenschaften auf, stellen diese hier doch die Voraussetzung für ein gelingendes, kooperatives Zusammenleben der Menschen dar. „Man hat geglaubt, die Leidenschaften sein der Eintracht Feind [..., doch] sie verlangt nach glühenden und verfeinerten Leidenschaften. Je lebhafter und zahlreicher sie sind, desto besser stimmen die Leidenschaften in der einmal gebildeten Vereinigung zusammen“ (Fourier nach Bartsch 1976: 35). Im Gegensatz zu den drei anderen in dieser Arbeit berücksichtigten Theorien gelten die Leidenschaften im Anarchismus vorwiegend als positive, die Kooperation und Interaktion unter den Individuen fördernde Eigenschaften dieser, während der Begriff im Konservatismus, Liberalismus und Republikanismus beinahe ausschließlich negative menschliche Eigenschaften beschreibt. Es handelt sich hierbei jedoch nicht um eine grundlegend verschiedene Definition des Begriffs, sondern lediglich um eine andere Perspektive auf das weite Feld menschlicher Leidenschaften sowie deren Bewertung.

Wie in Kapitel 9.4. bereits angesprochen, bezeichnet der Begriff der Leidenschaft im Republikanismus hauptsächlich negative Eigenschaften des Menschen. Im Unterschied zum Liberalismus und Konservatismus (als auch Anarchismus), in denen die Leidenschaften Teil der menschlichen Natur sind, entstehen diese im Republikanismus durch das gesellschaftliche Leben. Der Mensch im Naturzustand ist frei von diesen, bilden sich diese doch erst im

Prozess der Zivilisation und damit Entfremdung des Menschen von der Natur heraus. „Weil er unzureichenderweise zu der Sorge um die Erhaltung des Wilden das Bedürfnis nach Befriedigung einer Menge von Leidenschaften hinzugenommen hat, die das Werk der Gesellschaft sind“ (Rousseau 1995: 167). Auch was die Zügelung der Leidenschaften angeht, finden sich im Republikanismus, Liberalismus und Konservatismus unterschiedliche Mechanismen.⁵⁴ Während der Liberalismus auf die Kraft der Vernunft zur Zügelung und sogar Transformation der Leidenschaft (z.B. zum Interesse) vertraut, sieht der Konservatismus primär Zwang und Furcht, in Form von Sitte und Gesetz, vor, um den Menschen davon abzuhalten seine Leidenschaften nachzugeben bzw. diese auszuleben. Der Republikanismus hingegen stellt den Leidenschaften das Konzept der Tugend entgegen, welche als eine Art Gegengewicht die Lebensführung der Individuen bestimmen soll. Eine Idee, welche bereits im Mittelalter in Europa verbreitet war (vgl. Hirschmann 1987: 29). Zusammengefasst erfahren die Leidenschaften also eine weitgehend positive Bewertung im Anarchismus, eine ambivalente (folgt man meiner Inklusion der Tugenden unter den Begriff der Leidenschaften) im Republikanismus und eine weitgehend negative im Liberalismus und Konservatismus.

10.3. Der Mensch als Mängelwesen – Negative Anthropologien und die Rolle der Vernunft

In Kapitel 10.1. wurde sowohl dem Konservatismus als auch dem Liberalismus eine negative Anthropologie bescheinigt. Während dies beim Konservatismus wohl kaum umstritten sein dürfte, lassen sich, was den Liberalismus betrifft, durchaus Einwände formulieren. Mit Sicherheit liegt die liberale Anthropologie irgendwo in der Mitte zwischen (positiver) anarchischer und (negativer) konservativer Anthropologie. Ich denke jedoch, dass einige Punkte dafür sprechen, bei einer binären Kodierung die Anthropologie des Liberalismus als negativ zu beschreiben. Richtig ist zwar, dass z.B. bei John Locke das Leben im Naturzustand bei weitem nicht so negativ erscheint wie bspw. bei Thomas Hobbes. Die Menschen sind hier durchaus zu einem weitgehend gewaltlosen Zusammenleben und sogar zur Kooperation fähig (vgl. Locke 1967: 201ff.). Doch auch wenn eine solche Form des friedlichen Zusammenlebens im liberalen Naturzustand sowohl möglich als auch üblich für das Leben der meisten Individuen ist, besteht hier weiterhin die Gefahr, dass sich zumindest einige

⁵⁴ Der Anarchismus verzichtet weitgehend auf die Einhegung der menschlichen Leidenschaften.

Individuen feindselig gegenüber ihren Mitmenschen verhalten.⁵⁵ Denn egal wie positiv man Lockes Naturzustand auch bewertet, so entschließen sich auch bei ihm letztendlich die Individuen dazu, das Leben in der Gesellschaft dem Leben im Naturzustand vorzuziehen. Auch hier sind die Menschen bereit, gewisse Freiheiten des Naturzustands gegen Sicherheit, im Sinne der Garantie ihrer verbleibenden Freiheiten durch den Staat, einzutauschen. Diese Entscheidung für das gesellschaftliche Leben, in Kenntnis des damit einhergehenden Verlusts individueller Freiheiten, halte ich dabei für das bedeutendste Argument für die Klassifikation der liberalen Anthropologie als negativ. Denn trotz der durchaus vorhandenen positiven Seiten der menschlichen Natur (z.B. der Fähigkeit zur Kooperation) entschließen sich die Menschen letztendlich dazu, sich der Autorität des Staats zu unterwerfen. „So sind trotz aller Vorrechte des Naturzustands die Menschen doch, so lange sie in ihm verbleiben, in einer schlechten Lage und werden deshalb schnell zur Gesellschaft gezwungen“ (Locke 1967: 284). Es ließen sich hier nun noch viele der in Kapitel 6.3. erwähnten, negativen Eigenschaften der Menschen anführen, um die negative Anthropologie des Liberalismus zu illustrieren, doch weisen diese nicht das argumentative Gewicht der selbst getroffenen Entscheidung der Individuen zum Übertritt aus dem Natur- in den Gesellschaftszustand auf.

Ich will nun aber doch noch auf einige bedeutende Unterschiede zwischen der Anthropologie des Liberalismus und der des Konservatismus zu sprechen kommen, die durchaus interessant für den jeweiligen Mechanismus des Zusammenhangs zwischen Anthropologie und Staatstheorie sind. Obwohl die Individuen im Liberalismus durchaus zu Handlungen fähig sind, welche ihren Mitmenschen zu Schaden gereichen, geschieht dies hier in der Regel aus individuellen Motiven (meist ausgelöst durch die Leidenschaften der Menschen). Im Konservatismus hingegen ist ein solches, auf individuellen Motiven beruhendes, schädigendes Verhalten von Individuen gegenüber ihren Mitmenschen ebenfalls möglich, darüber hinaus sind jedoch im Naturzustand alle Individuen dazu gezwungen ein solches Verhalten von ihren Mitmenschen zu erwarten und sich deshalb, zum Selbstschutz, ebenfalls so zu verhalten. Im konservativen Naturzustand (nach Hobbes) wird ein solches Verhalten deshalb zur

55 Bei Locke und den Liberalen ist hierbei vor allem die Verletzung von Eigentumsrechten zentral (vgl. Locke 1967: 274).

vorherrschenden Systemlogik. Individuelle Motive sind hier nur sekundär, ist doch ein jeder, um sein Überleben zu sichern, dazu gezwungen, zu jeder Zeit feindseliges Verhalten von seinen Mitmenschen zu erwarten und sich entsprechend zu verhalten. „Die Furcht, von einem anderen Schaden zu erleiden, spornt uns an, dem zuvorzukommen [...] denn ein anderes Mittel, sich Leben und Freiheit zu sichern, gibt es nicht“ (Hobbes 2009: 110). Während also im Liberalismus der Mensch auf Grund seines Wesens die Möglichkeit hat, seine Mitmenschen durch seine Handlungen zu schädigen, ist er im Konservatismus durch die Struktur- und damit Handlungslogik des Systems zu einem solchen Verhalten gezwungen. Der unterschiedliche Naturzustand der beiden Theorien ist deshalb viel weniger die Folge einer negativeren Anthropologie des Konservatismus als vielmehr der herrschenden Systemlogiken beider. Selbiges gilt dann auch für die unterschiedlichen Staatstheorien⁵⁶, welche sich nicht monokausal aus der jeweiligen Anthropologie ableiten lassen. Der Unterschied der beiden Staatstheorien resultiert hauptsächlich aus der Befürchtung konservativer Autoren, die Beschränkung staatlicher Macht im Liberalismus führe zur Destabilisierung und damit letztendlich zum Kollaps des Staates, welchen es mit allen Mitteln zu verhindern gilt (vgl. Hobbes 2009: 186f., 300f.), während liberale Autoren viel eher einen despotischen Staat fürchten, unter welchem das Leben noch schlimmer als im Naturzustand ist (vgl. Locke 1967: 352f.).⁵⁷

Ein zusätzlicher Faktor für die unterschiedlichen Schlussfolgerungen, welche im Liberalismus und Konservatismus aus deren negativen Anthropologien gezogen werden, ist die Rolle und Bewertung der menschlichen Vernunft. Ich werde deshalb an dieser Stelle ganz prinzipiell auf den Stellenwert der Vernunft für die in dieser Arbeit berücksichtigten Theorien eingehen. Der Liberalismus ist untrennbar mit der Aufklärung verknüpft und teilt dessen positive Bewertung des menschlichen Verstandes und der Vernunft. Nur mit Hilfe der Ratio kann der Mensch, frei nach Kant, sich aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit befreien. Wir sehen dies z.B., wenn Kant moralisches Handeln als vernünftiges Handeln beschreibt. Während unsere Leidenschaften uns dazu veranlassen, unmoralisch zu handeln, ist es gerade unsere Vernunft,

56 Die eine wurde im vorherigen Kapitel als autoritär, die andere als anarchisch bezeichnet.

57 Die gleiche Befürchtung findet sich auch bei Rousseau (vgl. Rousseau 2012: 19).

mit deren Hilfe wir richtiges/moralisches Handeln erkennen können. (vgl. Schapiro 1985: 24, Watkins 1985: 60). Die Vernunft ist im liberalen Denken also nicht nur eine zentrale Eigenschaft des Menschenbildes, sondern sie ist auch dazu in der Lage, den (negativen) Einfluss der Leidenschaften auf das menschliche Handeln zu begrenzen. Im Konservatismus hingegen erfährt der Verstand, aus zweierlei Gründen, eine wesentlich weniger positive Bewertung. Zum ersten findet sich hier kein expliziter Zusammenhang von vernünftigem und moralischem Handeln. Der Mensch ist durchaus dazu in der Lage, rational und gleichzeitig unmoralisch zu handeln. Gerade durch die Anwendung seines Verstandes vermag dieser seinen eigenen Vorteil zu maximieren und dabei Anderen zu schaden. Die Vernunft erlaubt dem Menschen dabei, in Form eines Werkzeugs, seine Umwelt besser zu verstehen und sein Handeln darauf anzupassen, was zwar effektiveres und effizienteres, damit jedoch nicht zwangsläufig moralisch wertvolleres Handeln hervorbringt. Nun wird diese Möglichkeit auch im liberalen Denken nicht grundsätzlich verneint, doch sie wird, im Vergleich zum geschilderten Mechanismus der Zügelung der Leidenschaft durch die Vernunft, erstaunlich selten thematisiert.

Ein zweiter Grund, warum die Vernunft im Konservatismus nicht für die Beherrschung der menschlichen Leidenschaften nutzbar gemacht wird, ist, dass dessen Einfluss auf das menschliche Handeln als wesentlich weniger stark als der der Leidenschaften eingeschätzt wird. Selbst wenn Menschen also rational erkennen, welche moralische Handlung angebracht wäre, heißt dies nicht, dass diese sich auch dementsprechend verhalten. „It is imposible to keep men, faithfully and unerringly, in the paths of justice. [...] He is seduced from his great and important, but distant interests, by allurements of present, though often very frivolous temptations. This great weakness is incurable in human nature“ (Hume 1997: 48). Im konservativen Denken bleiben so nur Furcht und Zwang, um menschliches Handeln gemeinschaftsverträglich zu gestalten, was in der Notwendigkeit eines autoritären Staates mündet (vgl. Hobbes 2009: 147f., 171). So wählte Hobbes auch nicht ohne Grund das Bild des Leviathans, um den Staat zu beschreiben, welcher in der Bibel wie folgt charakterisiert wird. „27 Meinst du, er wird dich lang um Gnade bitten oder dir süße Worte geben? 32 Lege deine Hand an ihn! An diesen Kampf wirst du denken und es nicht wieder tun! 2 Niemand ist so kühn, dass er ihn zu reizen wagt. – Wer ist denn, der vor mir bestehen könnte? Auf seinem

Nacken nächtigt die Stärke, und vor ihm her tanzt die Angst. 17 Wenn er sich erhebt, so entsetzen sich die Starken, und wenn er hervorbricht, weichen sie zurück.“ (aus Hiob 40/41).

Im Republikanismus spielt, ähnlich wie im Konservatismus, die Vernunft eine weniger bedeutende Rolle. Hier ist es viel mehr das Konzept der Tugend, welches den menschlichen Leidenschaften entgegengestellt wird, um ein gelingendes Zusammenleben der Menschen zu ermöglichen. Das im Republikanismus erstrebte Gemeinschaftsgefühl basiert auch nicht primär auf der Vernunft der Individuen, unterscheidet Rousseau doch gerade die Summe der rationalen (Einzel)Interessen, die „volonté de tous“, vom Gemeinwille, der „volonté générale“. „Was soll man von einem Zusammenleben denken, bei dem die Vernunft jedes einzelnen ihm Maximen eingibt, die den von der öffentlichen Meinung der gesamten Gesellschaft gepredigten Maximen genau entgegengesetzt sind, wobei des einen Tod des anderen Brot ist?“ (Rousseau 1967: 111). So ist der Einsatz der Bürger für die Republik ein viel eher gefühlbasierter Akt und das tugendhafte Handeln eine emotionale, keine rationale Entscheidung (auch wenn diese durchaus rational zu begründen wären). Eine republikanische „communio“ ist deshalb wesentlich weniger stark auf die Vernunft der Individuen angewiesen als ein liberales „commercium“, dessen grundlegender Interaktionsmechanismus, der Warentausch, ja ein grundlegend rationaler ist und misst der Vernunft deshalb auch einen weniger zentralen Stellenwert für das menschliche Zusammenleben bei.

Im Anarchismus finden sich zwei unterschiedliche Positionen zur Vernunft. Bei Godwin z.B. finden wir eine beinahe liberale Sicht auf die Vernunft als Quelle moralischen Handelns, während beim Großteil der anarchistischen Autoren das Konzept der, wie Proudhon sie nennt, „Kollektivvernunft“ Verwendung findet (vgl. Degen/Knoblauch: 2006: 31). Diese ähnelt recht stark Rousseaus „volonté générale“, ohne jedoch dabei auf das Tugendkonzept zu rekurrieren. Die anarchistische Anthropologie geht von einem von Natur aus guten Menschen aus, der lediglich von den ihn beherrschenden Verhältnissen bzw. Strukturen befreit werden muss, um wieder seine natürliche Güte (zurück) zu erlangen. Dieser richtet dann, mit Hilfe der Vernunft, sein Leben unvergleichlich besser ein, als es die Regeln eines Staates vermögen (vgl. Tolstoi nach Degen/Knoblauch: 2006: 53). Interessant ist, dass individuelle Vernunft und „Kollektivvernunft“, im Unterschied zum Republikanismus, hier zusammenfallen. Der

Mensch in herrschaftsfreien Verhältnissen hat ein Interesse an Kooperation und Brüderlichkeit, wodurch sowohl das Gemeinwohl als auch das Wohl des Einzelnen nicht im Widerspruch zueinanderstehen. Dasselbe gilt dann auch für Vernunft und Leidenschaft, welche in der anarchischen Gesellschaft ebenfalls im Bestreben deren Erhalts zusammenfallen. Der Vernunftbegriff ist im Anarchismus also ähnlich positiv besetzt als im Liberalismus, geht jedoch, in seiner kollektiven Dimension, dabei noch über diesen hinaus. Denn im liberalen Denken ist die Vernunft primär egoistisch gedacht. Eine kollektive Dimension der Vernunft ist diesem weitgehend fremd, was aber in Teilen durch den Mechanismus der „unsichtbaren Hand“ kompensiert wird.

Kommen wir aber noch einmal auf die Differenz der Staatstheorien von Liberalismus und Konservatismus zu sprechen. Beide Theorien stimmen weitgehend in der nur sehr bedingten Planbarkeit der Zukunft überein. Hauptsächlich deshalb, weil der beschränkte menschliche Verstand die Komplexität der Welt nicht vollständig zu begreifen und somit auch nicht planmäßig zu gestalten vermag (vgl. Oakshott 1966: 182). Wir sehen dies z.B. in der Tendenz des Konservatismus, bestehende Institutionen zu bewahren oder in der Begrenzung staatlicher Steuerung bzw. Eingreifens im Liberalismus. Im liberalen Denken findet sich mit dem Konzept der „unsichtbaren Hand“ dann jedoch ein Mechanismus, welcher aus den egoistisch motivierten Handlungen der Individuen einen Mehrwert für die Gesellschaft schafft.⁵⁸ Der Staat braucht deshalb an dieser Stelle nicht einzugreifen, weil die egoistischen Handlungen der Individuen (zumindest im Bereich der Wirtschaft) keine negativen Auswirkungen auf die anderen Mitglieder der Gesellschaft haben und somit das Zusammenleben der Menschen nicht gefährden. Im Konservatismus hingegen findet sich kein Konzept der „unsichtbaren Hand“ oder eines vergleichbaren Mechanismus, weshalb der Staat hier in der Lage sein muss, Handlungen von Individuen zu verhindern, welche (ohne den Einfluss der „unsichtbaren Hand“) den anderen Mitgliedern der Gesellschaft zu Schaden gereichen. Hierdurch erklärt sich dann auch die konservative Forderung nach einem autoritären Staat, der in der Lage ist,

58 Zumindest für alle, welche in einer Gesellschaft des Warenaustauschs etwas anzubieten haben, um an jenem teilzunehmen. Für alle weiteren hängt dies von der jeweiligen Konzeption des Sozialstaates in den unterschiedlichen liberalen Traditionen ab, welche sich hier durchaus unterscheiden.

jedwede Handlungen zu unterbinden, welche dieser für eine Gefährdung der Gemeinschaft erachtet.

10.4. Individuum und Gesellschaft – Anarchische Staatstheorien und die Rolle der Konkurrenz

Die vielleicht größte Diskrepanz innerhalb einer der Kategorien ist die zwischen der Staatstheorie von Anarchismus und Liberalismus, welche sich beide in der Kategorie „anarchischer Staatstheorien“ wiederfinden. Während die Verortung des Anarchismus hier wohl keiner weiteren Erklärung bedarf, ist, was die Einordnung des Liberalismus in diese Kategorie betrifft, eine Erläuterung angebracht. Zweifellos liegt die Staatstheorie des Liberalismus (wie auch die des Republikanismus) zwischen dem autoritären Staat des Konservatismus und dem staatslosen Zustand des Anarchismus. Für die Zuordnung der Theorie zu einer der beiden Kategorien wäre ein mögliches Vorgehen zu entscheiden, welchem Pol des Spektrums die liberale Staatstheorie dabei näher liegt. Ein solches Vorgehen scheint mir jedoch willkürlich, da sich keine Mittellinie zwischen einem maximal autoritären und einem nicht existenten Staat definieren lässt, was dazu führt, dass sich gute Argumente für die Verortung in beiden Kategorien finden lassen. Ich habe mich aus diesem Grund dazu entschieden hier ein trennschärferes Kriterium zu verwenden. Anstatt den Grad der Autorität des (liberalen) Staates zu beurteilen, halte ich die Frage nach dem Primat von Individuum oder Gesellschaft an dieser Stelle für zielführender. Staatstheorien mit einem Primat des Individuums werden dabei der Ausprägung „anarchische Staatstheorie“ zugeordnet, auch wenn sie, wie im Liberalismus, einen Staat vorsehen. Die Aufgabe des Staates besteht hier jedoch darin den Individuen ein Maximum an Freiheit zu ermöglichen. Nur so legitimiert der liberale Staat seine Existenz und Befugnisse zur Beschränkung der individuellen Freiheit. Das Anliegen ist dabei ein ganz ähnliches als im Anarchismus, nämlich die Freiheit der Individuen zu maximieren, auch wenn auf Grund einer divergierenden Anthropologie dann eine andere staatstheoretische Ausgestaltung im Liberalismus notwendig wird.

Der Republikanismus hingegen, dessen institutionelle Ausgestaltung des Staates (in Form der Republik) an vielen Stellen der liberalen Staatstheorie entspricht, ist dann jedoch, auf Grund

deren Primats der Gemeinschaft, der Kategorie der „autoritären Staatstheorie“ zuzuordnen. Obwohl, was die Befugnisse und Kontrollmechanismen des Staates betrifft, sich dabei erhebliche Unterschiede zum Konservatismus zeigen, liegt beiden Staatstheorien doch dieselbe Logik zu Grunde, nämlich die Überzeugung, dass das Glück des Individuums grundlegend von seiner gesellschaftlichen Umwelt bzw. Einbettung abhängt (vgl. Göhler 2002a: 28). Aus diesem Grund stellen dann auch beide Theorien das Wohl sowie die Stabilität der Gesellschaft über das Wohl einzelner Individuen. Dies wird z.B. deutlich, wenn wir die Institution des attischen „Scherbengerichts“ betrachten, bei dem unbeliebte Personen per Mehrheitsvotum für zehn Jahre aus der Polis verbannt werden konnten, jedoch ohne sich dafür eines juristisch relevanten Vergehens schuldig gemacht haben zu müssen. Das Wohl dieser für die Gemeinschaft als störend oder gefährlich empfundenen Personen hatte dabei hinter das Wohl der Gemeinschaft zurückstehen. Ein Vorgang, der in einer liberalen Gesellschaft undenkbar ist, welche ja gerade darum bemüht ist, das Individuum gegenüber der Mehrheitsmeinung (der Diktatur der Mehrheit) zu schützen. Die Logik, primär die Gemeinschaft zu stärken bzw. zu schützen, weil nur diese ein erfülltes Leben der Bürger sicherstellen kann, findet sich also sowohl im Republikanismus (vgl. Rousseau 2012: 34) als auch im Konservatismus (vgl. Müller 1997: 17, 20), auch wenn die institutionelle Ausgestaltung der jeweiligen Staatstheorie dann wieder divergiert, worauf ich im nächsten Kapitel näher eingehen werde.

Zuvor will ich aber noch auf die Frage der Konkurrenz, deren Stellenwert und ihrer Bedeutung in den berücksichtigten Theorien zu sprechen kommen. Im Liberalismus erfährt die Konkurrenz eine positive, in den drei anderen Theorien hingegen eine negative Bewertung. So stellt die Konkurrenz im Anarchismus die primäre Handlungslogik der unfreien, staatlich dominierten Gesellschaft dar und steht damit im Widerspruch zur herrschaftsfreien, kooperativen und brüderlichen Gesellschaft des Anarchismus. Im Konservatismus resultiert die Konkurrenz (um Geld, Macht oder Anerkennung) aus den Leidenschaften der Menschen und muss durch staatliche Zwangsmaßnahmen und die gesellschaftliche Hierarchie beschränkt werden, um größeren Schaden für die Gemeinschaft zu verhindern. Ähnlich, wenn auch weniger extrem, gestaltet sich die Situation im Republikanismus: „Konkurrenz und Rivalität von der einen Seite, von der anderen Gegensatz

der Interessen und immer der versteckte Wunsch, seinen Gewinn auf Kosten des anderen zu erlangen [so dass die] Menschen sich gegenseitig in dem Maße [...] hassen als ihre Interessen sich kreuzen“ (Rousseau 1967: 221, 111). Hier stellt vielmehr das Wohl der Republik das zentrale, von allen Bürgern anzustrebende Ziel dar. Der Konkurrenz bedient man sich im republikanischen Denken bestenfalls bei der Auswahl der Mittel hierzu, z.B. der Diskussion unterschiedlicher Positionen zur Mehrung des Gemeinwohls. Im Liberalismus hingegen stehen Ziele der individuellen Lebensführung im Fokus der Politik. Die hier von Person verfolgten Ziele sind primär für jene selbst und nicht die Gemeinschaft als Ganzem erstrebenswert, was dazu führt, dass in der liberalen Gesellschaft die Interessen der Individuen häufig antagonistisch organisiert sind. Der Liberalismus betrachtet einen solchen Zustand jedoch nicht als problematisch, sondern sieht in der Konkurrenzsituation der individuellen Interessen, vermittelt durch die „unsichtbare Hand“, einen produktiven Zustand. Konkurrenz ist deshalb im liberalen Denken ein positiv bewerteter Zustand, welcher zur Prosperität der Gesellschaft führt, während er in den drei anderen Theorien als Hemmnis des gelingenden, gesellschaftlichen Zusammenlebens und einer stabilen Gesellschaftsordnung gilt.

10.5. Die Säulen des Staates – Autoritäre Staatstheorien und das Konzept der Freiheit

Warum sowohl der Konservatismus als auch der Republikanismus in die Kategorie „autoritäre Staatstheorie“ fallen, hatte ich im vorherigen Kapitel bereits erläutert. Dabei weisen die beiden Theorien, was die institutionelle Ausgestaltung des Staates angeht, dann jedoch erhebliche Unterschiede auf. Wie der Name bereits sagt, strebt der Republikanismus eine Republik mit all deren Kontrollmechanismen an, während der Konservatismus so wenig wie möglich solcher vorsieht, um dadurch die maximale Handlungsfähigkeit des Staates zu garantieren. Stabilität in einer sich zwangsläufig verändernden (Um)Welt versucht der Konservatismus dabei durch eine hierarchische Gesellschaftsstruktur, dem Festhalten an bestehenden Institutionen sowie der uneingeschränkten Macht des Staates zu erzielen. Ein solch autoritärer Staat wird im Konservatismus dadurch notwendig, da der von seinen Leidenschaften bestimmte Mensch weder durch Vernunft noch Tugend in seinem Handeln zu kontrollieren ist und die egoistischen Handlungen der Individuen auch nicht durch einen

Mechanismus der „unsichtbaren Hand“ für die Gesellschaft nutzbar gemacht werden. Im konservativen Denken muss die Regulierung des egoistischen, menschlichen Verhaltens deshalb durch staatliche Institutionen erfolgen, um negative Auswirkungen auf andere Mitglieder der Gemeinschaft zu verhindern (vgl. Hume 1997: 48, Oakshott 1966: 202). Die Notwendigkeit eines autoritären Staates zur Disziplinierung der Menschen resultiert hier also aus dem negativen Menschbild in Kombination mit dem fehlenden Glauben an die Kraft der Vernunft, der Tugend sowie der „unsichtbaren Hand“.

Der Republikanismus, mit seinem grundlegend positiven Menschenbild und dem Glauben an tugendhaftes Verhalten der Bürger, kommt hingegen mit einem wesentlich weniger autoritären Staat, und damit mit mehr Kontrollmechanismen, aus. Dabei ist es jedoch nicht primär die positive Anthropologie, welche im republikanischen Denken ein weniger autoritäres Staatsbild zur Folge hat. Denn wie wir gesehen haben, entfremdet sich der Mensch in der Gesellschaft zwangsläufig von seiner positiven Natur. Es ist deshalb vielmehr der Glaube an die Steuerung menschlichen Verhaltens durch Erziehung und Moral, in Form der republikanischen Tugenden, welcher letztendlich für das Ideal der Republik spricht (vgl. Dagger 2004: 170). Mit der Tugend schafft sich der Republikanismus, neben der staatlich-institutionellen, nämlich eine weitere Säule zur Regulierung des Zusammenlebens der Bürger, wodurch erstere weniger autoritär gestaltet werden kann. Eine Konstruktion, durch die sich die Gefahr des Missbrauchs staatlicher Macht minimieren lässt, ohne dabei die Stabilität des Staates zu beeinträchtigen. Denn der Staat ist für den Machterhalt damit nicht nur auf Abschreckung angewiesen, sondern kann auf die aktive Partizipation der Bürger aus Überzeugung bauen.

Ich will nun noch auf einen zentralen Begriff und dessen Stellenwert für die vier in dieser Arbeit berücksichtigten Theorien zu sprechen kommen – den der Freiheit. Das vielleicht bekannteste Freiheitskonzept ist das des Liberalismus, welches häufig als negative Freiheit bezeichnet wird. Die Freiheit ist, wie der Name bereits vermuten lässt, im Liberalismus das zentrale gesellschaftliche Ziel. Freiheit meint hier den Zustand der Individuen bei der Gestaltung deren Lebens so wenig Beschränkungen wie (reziprok) möglich unterworfen zu sein. Staatliche Zwangsgewalt über ein Individuum ist deshalb nur insoweit legitimiert, als

dass sie, durch die Anwendung auf alle Mitglieder der Gesellschaft, die Individuen so von anderen Zwängen befreit, welche deren Freiheit in größerem Maße beschränken würden. Das Verbot, meinen Nachbarn zu bestehlen, wird durch den Zustand legitimiert, dass auch jedem meiner Nachbarn verboten ist, mich zu bestehlen, was mir letztendlich mehr Freiheit verschafft, weil ich mich nicht unentwegt gegen Diebstahl wappnen muss, auch wenn ich selbst dadurch diese Handlungsoption verliere. Die Aussage, der Liberalismus vertrete das Konzept maximaler Freiheit ist damit rein theoretische betrachtet korrekt, weil dieser danach strebt die Freiheit der Individuen zu maximieren, ohne hierfür eine Obergrenze zu definieren. In praktischer Hinsicht bedeutet dies jedoch nicht, dass dadurch jedwede Beschränkungen der individuellen Freiheit abzulehnen wären. Denn eine völlige Regellosigkeit würde unter gesellschaftlichen Verhältnissen zwangsläufig zu einem Weniger an Freiheit führen, als dass sie die Individuen unter den (für alle geltenden) Gesetzen des liberalen Staates genießen.

Das Freiheitskonzept des sowohl Republikanismus als auch des Anarchismus⁵⁹ ist dabei ein anderes. Gemessen am liberalen Freiheitsbegriff mit dem Kriterium möglichst geringer Handlungsbeschränkung, bedeutet dies zuerst einmal ein weniger an Freiheit für die Individuen. Denn durch die Einbindung der Individuen in die republikanische oder anarchische Gesellschaftsstruktur erwachsen für diese neue Handlungsbeschränkungen, z.B. Formen der Zensur im Republikanismus oder das Verbot des Eigentums an Produktionsmitteln im Anarchismus. Der Freiheitsbegriff dieser Theorien entspricht jedoch eher dem, was häufig als positive Freiheit bezeichnet wird. Ein solcher Freiheitsbegriff beschränkt die Handlungsfreiheit der Individuen dann zwar auf der einen Seite, verschafft diesen durch die Einbindung in die Gemeinschaft auf der anderen Seite dann jedoch neue Handlungsmöglichkeit. „Sei die Freiheit nur durch die Einfügung ins Kollektiv zu erreichen“ (Bartsch 1976: 26). Aus republikanischer Sicht erwächst dem Individuum daraus ein (zumindest qualitatives) Mehr an Freiheit. So beschränkt die Schulpflicht ein Individuum in seiner Handlungsfreiheit, indem es dieses zwingt den Vormittag in der Schule zu verbringen, verschafft ihm dadurch jedoch neue Handlungsoptionen, z.B. das Lesen von Büchern durch

59 Auch wenn manche anarchistische Autoren wie Stirner oder Godwin ein eher liberales Freiheitskonzept vertreten.

das erzwungene Erlernen jener Fähigkeit. Ein solches Freiheitskonzept nimmt neben den Handlungsbeschränkungen somit auch gerade durch diese neu geschaffene Handlungsoptionen der Individuen in den Blick. Wir sehen dies auch im Anarchismus, wo das Verbot des Privatbesitzes an Produktionsmittel die Individuen zu einer freieren und faireren Art des Wirtschaftens befähigen soll, welche jedoch nur unter den zuvor, durch das Verbot des Eigentums an Produktionsmitteln, geschaffenen Bedingungen möglich ist.

Es muss hier jedoch zumindest erwähnt werden, dass ein solches Freiheitskonzept eine qualitative und damit zwangsläufig normative Komponente besitzt. Denn ob Lesen zu können nun wertvoller ist als frei über seinen Vormittag zu bestimmen oder ob die Möglichkeit auf Privatbesitz an Produktionsmitteln nicht glücklicher macht als eine kooperative Form des Wirtschaftens, erfordert letzten Endes immer ein Werturteil solche Fähigkeiten und Zustände betreffend. Im Konservatismus spielt die Freiheit nur eine untergeordnete Rolle. Denn umso freier die Menschen hier sind, sprich umso weniger staatlicher Beschränkungen sie in ihrem Handeln unterworfen sind, desto unangenehmer gestaltet sich deren Leben, weil sie damit zwangsläufig auch dem Verhalten ihrer Mitmenschen ausgesetzt sind. Dies führt im Ergebnis dazu, dass Freiheit an sich nicht erstrebenswert ist, weil eine solche Freiheit, wie Hobbes formuliert „tausendfaches Elend: Furcht gemordet zu werden, stündliche Gefahr, ein einsames, kümmerliches, rohes und kurzdauerndes Leben“ bedeutet (Hobbes 2009: 135). Freiheit ist deshalb, im Gegensatz zur Sicherheit und Stabilität (vgl. Hume 1997: 61), kein zentrales Anliegen des Konservatismus.

11. Fazit und Ausblick

Ich hatte zu Beginn der Arbeit behauptet, dass die Beschäftigung mit der Anthropologie ein wiederkehrendes Element der politischen Ideengeschichte sei. Ich hoffe dies nun für einige der bedeutenden politischen Theorien der Moderne gezeigt zu haben. Für andere Epochen, wie z.B. der griechischen Antike, bin ich, aus Gründen des Zuschnitts der Arbeit, den Beweis hier schuldig geblieben. Das Thema ist allerdings auch durchaus über die im Rahmen dieser Arbeit betrachteten Theorien hinaus interessant. So finden wir bspw. für die griechische Antike ein von den Vertragstheorien der Moderne völlig verschiedenes anthropologisches

Konzept. Denn während sich in den Vertragstheorien eine (zumindest theoretische) Trennung des Menschen in vorgesellschaftlichen Naturzustand und dem Leben in der Gesellschaft findet, ist dieser in der griechischen Antike ein von Natur aus politisches Geschöpf, dessen Wesen nur in der Gesellschaft deutlich wird. Aristoteles verwendete hierfür den häufig zitierten Begriff des „zoon politikon“, wenn er schreibt: „Daraus geht nun klar hervor, daß der Staat zu den von Natur aus bestehenden Dingen gehört und daß der Mensch von Natur aus ein staatsbezogenes Lebewesen ist“ (Aristoteles 1989: 78). Eine Position der, beginnend mit Hobbes, in der Moderne immer wieder widersprochen wurde. Damit wäre jedoch auch bereits für die Antike die Bedeutung der Frage der Anthropologie für die politische Theorie gestellt.

Was im Rahmen dieser Arbeit deutlich geworden sein sollte, ist der Zusammenhang zwischen der Anthropologie und der Staatstheorie in den betrachteten Theorien der Moderne. Dieser lässt sich jedoch, wie wir gesehen haben, im Gegensatz zu Schmitts These, nicht universell in Gesetzesform formulieren. Denn der klare Zusammenhang zwischen Anthropologie und Staatstheorie, im Sinne von negativer Anthropologie → autoritäre Staatstheorie sowie positive Anthropologie → anarchische Staatstheorie hat sich durch die Untersuchung der in dieser Arbeit berücksichtigten Theorien nicht bestätigt. Vielmehr lässt sich, wie in den letzten Kapiteln deutlich geworden sein sollte, die jeweilige Staatstheorie nicht rein aus der vertretenen Anthropologie heraus erklären. Hier spielen vielmehr unterschiedliche Faktoren, Konzepte, Mechanismen und Anschauungen eine Rolle. Einige dieser, z.B. der Stellenwert von Leidenschaft und Vernunft, die Funktion von Konkurrenz, Tugend sowie dem Konzept der „unsichtbaren Hand“ oder unterschiedliche Begriffsbedeutungen, wie am Beispiel der Freiheit gezeigt, wurden in Rahmen der Arbeit dann näher betrachtet und auf ihren Beitrag zum Verhältnis von Anthropologie und Staatstheorie der untersuchten Theorien hin geprüft. Die umfängliche Beschreibung jener Mechanismen, der in dieser Arbeit berücksichtigten Theorien, böte dabei Stoff für eine eigene Arbeit, ließen sich doch all die hier lediglich angerissenen Zusammenhänge noch wesentlich breiter als auch tiefergehend untersuchen und darstellen. Darüber hinaus ließen sich noch eine weitaus größere Zahl solcher Faktoren in Einzelfalluntersuchungen betrachten.

Der Vorteil einer vergleichenden Analyse, wie sie im Rahmen dieser Arbeit vorgenommen wurde, liegt jedoch⁶⁰ in der Möglichkeit zum einen bestimmte, in den verschiedenen Theorien immer wieder auftauchende, Konzepte zu identifizieren und zum anderen begriffliche Unterschiede zwischen diesen herauszuarbeiten. Häufig ist es doch gerade Kontrast, der unseren analytischen Blick auf ein bestimmtes Konzept lenkt, welches sonst bei der Vielzahl potentieller Variablen zur Erklärung eines Phänomens unentdeckt geblieben wäre. Denn häufig sind wir mit einer quasi unendlichen Anzahl an potentiellen Erklärungsfaktoren konfrontiert. Hier kann eine vergleichende Analyse nützlich sein, um zentrale Konzepte, welche sich bei verschiedenen Fällen wiederfinden, zu identifizieren. Der Nachteil eines solchen Vorgehens besteht, neben der geringeren Tiefe einer solchen Untersuchung im Vergleich zur Einzelfallstudie, dann in der Gefahr dabei fallspezifische Erklärungen zu gering zu gewichten und sich zu stark auf geteilte Konzepte bzw. Mechanismen zu fokussieren. Dies gilt dann auch für diese Arbeit, welche sich, bei der Suche nach den jeweiligen Mechanismen des Zusammenhangs zwischen Anthropologie und Staatstheorie, einer vergleichenden Perspektive bedient hat und dabei nur eine gewisse Anzahl an Konzepten und Begriffe berücksichtigen konnte. Ich will deshalb an dieser Stelle noch darauf hinweisen, dass für die Identifikation des genauen Zusammenhangs zwischen Anthropologie und Staatstheorie für jede der in dieser Arbeit untersuchten Theorien noch weitere Forschung notwendig ist. Ausbauen ließe sich auch eine vergleichende Analyse, z.B. durch den Einbezug weiterer Variablen und Konzepte, bspw. des Begriffs und Stellenwerts der Gleichheit oder Gerechtigkeit, zwei zentraler Konzepte der politischen Ideengeschichte oder weiterer Fälle. Beide Richtungen, die Ausweitung des Theorievergleichs als auch die inhaltliche Fokussierung auf einzelne Theorien, stellen damit gangbare Wege für zukünftige Forschung im Feld dar, welche auf den Ergebnissen dieser Arbeit aufbauen können.

Ich hatte am Beginn der Arbeit auf den Stellenwert politischer Theorie für das Leben der Menschen verwiesen. Sofern man nun die von mir dort genannten Effekte für das gesellschaftliche Zusammenleben für zutreffend erachtet, lässt sich nun noch die Frage diskutieren, was die Ergebnisse dieser Arbeit hierfür beitragen. Aus der Nichtbestätigung von

60 abgesehen von der Notwendigkeit einer solchen zur Prüfung von Schmitts These.

Schmitts These lässt sich dabei der Schluss ziehen, dass, wie bei gesellschaftlichen Zusammenhängen so oft, sich, auch was die politische Theorie betrifft, kein Gesetz des Sozialen formulieren lässt. Auch hier sind die Zusammenhänge mehrdimensional. Dazu kommen unterschiedliche Begriffskonzeptionen und -bedeutungen, was am Beispiel der Vernunft und Freiheit kurz angesprochen wurde, welche die Formulierung von gesetzmäßigen Zusammenhängen nochmals verkomplizieren, weil somit, wenn in verschiedenen Theorien vom Selben gesprochen wird, damit nicht auch zwangsläufig dasselbe gemeint ist. Ohne solche Gesetzmäßigkeiten des Sozialen sind wir jedoch gezwungen, bei der Arbeit mit politischen Ideen und Theorien, uns detailliert mit spezifischen Wirkungsmechanismen einzelner Theorien zu beschäftigen. Denn wie wir gesehen haben, sind die Zusammenhänge hier vielschichtig und fallspezifisch. Gerade solche Unterschiede sind es aber, welche die Diskussion unterschiedlicher Gesellschaftsmodelle schwierig gestalten. Nichtsdestotrotz müssen solche Diskussion gesellschaftlich geführt werden, wobei die Disziplin der Politischen Theorie es ermöglicht, bestehenden Dissens zumindest kommunikativ zu bearbeiten, indem sie die Mechanismen und Zusammenhänge untersucht, beschreibt und damit versteh- und verhandelbar macht. Damit fungiert sie als gesellschaftlicher Selbstverständigungsprozess, im Rahmen dessen Bürger verschiedene politische Ideen und Ansichten vorbringen, reflektieren und dadurch fundiert debattieren können. Die Politische Theorie als Disziplin wirkt dabei überhaupt nicht, wie häufig unterstellt, akademisch, abgehoben und wirklichkeitsfern, sondern durchaus praktisch als Instrument gesellschaftlicher Selbstverständigung über Entwicklungen und Ziele im Raum des Politischen. Für solche Verhandlung unerlässlich, wird die Disziplin der Politischen Theorie sich deshalb auch in Zukunft als unverzichtbar für das Feld der Politikwissenschaft als auch darüber hinaus erweisen.

Literaturverzeichnis

Aristoteles (1989): „Politik“. Stuttgart: Reclam Verlag.

Badger, Phil (2011): „What is Liberalism?“. In: Philosophy Now 82. Aufgerufen unter: https://philosophynow.org/issues/82/What_is_Liberalism, aufgerufen am: 12.07.2017.

Bartsch, Günther (1976): „Kommunismus, Sozialismus, Anarchismus. Wurzeln, Unterschiede und Gemeinsamkeiten“. Freiburg: Herder Verlag.

Bell, Duncan (2014): „What is Liberalism“. In: Political Theory 42(6), S. 682 – 715.

Beyme, Klaus von (2013a): „Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien 1789 – 1945“. Wiesbaden: Springer VS.

Beyme, Klaus von (2013b): „Konservatismus. Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien 1789 – 1945“. Wiesbaden: Springer VS.

Beyme, Klaus von (2013c): „Sozialismus. Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789 – 1945“. Wiesbaden: Springer VS.

Birnbacher, Dieter (2009): „Was kann die Anthropologie zur Politik und ihrer theoretischen Fundierung beitragen“. In: Jörke, Dirk/Ladwig, Bernd (Hrsg.): „Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten“. Baden-Baden: Nomos Verlag, S. 179 – 194.

Breier, Karl-Heinz/Gantschow, Alexander (2006): „Einführung in die Politische Theorie“. Berlin: LIT Verlag.

Brugger, Bill (1999): „Republican Theory in Political Thought. Virtuous or Virtual?“. Houndsmill, Basingstoke, Hampshire, London: Palgrave Macmillan.

Burke, Edmund (1957): „A Note-Book of Edmund Burke“. In: Somerset H.V.F. (Hrsg.): „A Note-Book of Edmund Burke“. Cambridge: Cambridge University Press.

Castiglione, Dario (2005): „Republicanism and its Legacy“. In: European Journal of Political Theory 4 (4), S. 453 – 466.

Cattepoel, Jan (1979): „Der Anarchismus“, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage. München: C.H. Beck.

Césaire, Jean (1985): „Der Liberalismus und die Liberalismen. Versuch einer Synthese“. In: Gall, Lothar (Hrsg.): „Liberalismus“, 3., erweiterte Auflage. Königstein: Athenäum Verlag, S. 134 – 146.

Dagger, Richard (2004): „Communitarianism and Republicanism“. In: Gaus, Gerald F./Kukathas, Chandran (Hrsg.): „Handbook of Political Theory“. Thousand Oaks: Sage Publications, S. 167 – 179.

Degen, Hans J./Knoblauch, Jochen (2006): „Anarchismus. Eine Einführung“. Stuttgart: Schmetterling Verlag.

Diefenbacher, Hans (1996): „Anarchie ist Ordnung“. In: Diefenbacher, Hans (Hrsg.): „Anarchismus. Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft“. Darmstadt: Primus Verlag, S. 34 – 51.

Elster, Jon (1989): „Nuts and Bolts for the Social Sciences“. Cambridge: University Press.

Engels, Friedrich (1975) [1884]: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“. Aufgerufen unter: http://www.mlwerke.de/me/me21/me21_025.htm, aufgerufen am: 10.03.2017.

Freden, Michael (2008): „Thinking politically and thinking about politics: language, interpretation and ideology“. In: Leopold, David/Stears, Marc (Hrsg.): „Political Theory. Methods and Approaches“. Oxford: Oxford University Press, S. 196 – 215.

Godwin, William (1793): „Über die politische Gerechtigkeit“. In: Borries, Achim von/Weber-Brandies, Ingeborg (Hrsg.) (2007): „Anarchismus. Theorien, Kritik, Utopie“, Neuaufgabe. Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution, S. 35 – 50.

Göhler, Gerhard (2002a): „Liberalismus im 19. Jahrhundert – eine Einführung“. In: Heidenreich, Bernd (Hrsg.): „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts“, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin: Akademie Verlag, S. 19 – 32.

Göhler, Gerhard (2002b): „Konservatismus im 19. Jahrhundert – eine Einführung“. In: Heidenreich, Bernd (Hrsg.): „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts“, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin: Akademie Verlag, S. 211 – 228.

Greshoff, Rainer (2005): „Aufklärung und Integration von Theorienvielfalt durch methodische Theorienvergleiche – Die Esser-Luhmann-Kontroverse als Beispiel“. In: Hollstein-Brinkmann, Heino/Staub-Bernasconi, Silvia (Hrsg.): „Systemtheorien im Vergleich“. Wiesbaden: VS, S. 187 – 224.

Habermann, Gerd (1997): „'Kommunitarismus' oder: Institutionelle Voraussetzung der Freiheit – einige Thesen“. In: Chatzimarkakis, Georgios/Hinte, Holger (Hrsg.): „Freiheit und Gemeinsinn. Vertragen sich Liberalismus und Kommunitarismus?“. Bonn: Lemmens Verlags- und Mediengesellschaft, S. 12 – 23.

Haller, Max (1999): „Soziologische Theorie im systematisch-kritischen Vergleich“. Opladen: Leske+ Budrich.

Hartmann, Jürgen (2012): „Politische Theorie. Eine kritische Einführung für Studierende und Lehrende der Politikwissenschaft“, 2. Auflage. Wiesbaden: VS.

Hayek, Friedrich A. von (1979): „Liberalismus“. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Hegel, Georg W.F. (1970) [1805/06]: „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, Werke in 20 Bänden, Bd. 12. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

Hesiod (o.J.): „Werke und Tage“. Aufgerufen unter: <http://www.gottwein.de/Grie/hes/ergde.php>, aufgerufen am: 09.08.2017.

Hirschmann, Albert O. (1987): „Leidenschaften und Interessen“. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

Hirschmann, Albert O. (1992): „Denken gegen die Zukunft. Die Rhetorik der Reaktion“. München: Hanser Verlag.

Hobbes, Thomas (2009) [1651]: „Der Leviathan“. Köln: Anaconda Verlag.

Höffe, Otfried (1992): „Wiederbelebung im Seiteneinstieg“. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): „Der Mensch – ein politisches Tier?“. Stuttgart: Reclam Verlag, S. 5 – 13.

Höffe, Otfried (2001): „Aristoteles Politik: Vorgriff auf eine liberale Demokratie“. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): „Aristoteles Politik“. Berlin: Akademie Verlag, S. 187 – 203.

Horkheimer, Max (1935): „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie“. In: Zeitschrift für Sozialforschung 4(1), S. 1 – 25.

Hume, David (1997) [1777]: „Of the Origin of Government“. In: Muller, Jerry Z. (Hrsg.): „Conservatism. An anthology of social and political thought from David Hume to the present“. Princeton: Princeton University Press, S. 48 – 51.

Jörke, Dirk (2005): „Politische Anthropologie. Eine Einführung“. Wiesbaden: VS.

Jörke, Dirk/Ladwig, Bernd (2009): „Einleitung“. In: Jörke, Dirk/Ladwig, Bernd (Hrsg.): „Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten“. Baden-Baden: Nomos Verlag, S. 9 – 21.

Jünger, Ernst (1980) [1922]: „Der Kampf als Inneres Erlebnis“, sämtliche Werke, Band 7. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 9 - 103.

Jünger, Ernst (2013) [1932]: „Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt“. Stuttgart: Klett-Cotta.

Kaltenbrunner, Gerd-K. (1975): „Der schwierige Konservatismus. Definitionen - Theorien - Porträts“. Herford, Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung.

Kant, Immanuel (1958) [1800]: „Logik“, ein Handbuch zur Vorlesung. In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): „Kant in zwölf Bänden. Schriften zur Metaphysik und Logik“, Band VI. Berlin: Suhrkamp Verlag, S. 421 - 517.

Kant, Immanuel (1977) [1793]: „Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft“. Aufgerufen unter:
<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Die+Religion+innerhalb+der+Grenzen+der+blo%C3%9Fen+Vernunft>, aufgerufen am: 22.03.2017.

Kant, Immanuel (1984) [1795]: „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“. Stuttgart: Reclam Verlag.

Kaufman, Arnold S. (1954): „The Nature and Function of Political Theory“. In: The Journal of Philosophy 51(1), S. 5 – 22.

Koenigsberger, Helmut G. (1988): „Schlußbetrachtung“. In: Koenigsberger, Helmut G. (Hrsg.): „Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit“. München: R. Oldenbourg Verlag, S. 285 – 302.

Koselleck, Reinhart (2006): „Begriffsgeschichten“. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

Kropotkin, Peter (1892): „Der Widersinn des Lohnsystems“. In: Borries, Achim von/Weber-Brandies, Ingeborg (Hrsg.) (2007): „Anarchismus. Theorien, Kritik, Utopie“, Neuauflage. Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution, S. 115 – 117.

Kropotkin, Peter (1900): „Grundprinzipien des Sozialistischen Anarchismus“. In: Borries, Achim von/Weber-Brandies, Ingeborg (Hrsg.) (2007): „Anarchismus. Theorien, Kritik, Utopie“, Neuauflage. Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution, S. 109 – 113.

Kropotkin, Peter (1973) [1913]: „Die Eroberung des Brotes und andere Schriften“. München: Carl Hanser Verlag.

Kropotkin, Peter (o.J.): „Kommunismus und Freiheit“. In: Borries, Achim von/Weber-Brandies, Ingeborg (Hrsg.) (2007): „Anarchismus. Theorien, Kritik, Utopie“, Neuauflage. Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution, S. 119 – 122.

Laski, Harold J. (1985): „Der Aufstieg des europäischen Liberalismus“. In: Gall, Lothar (Hrsg.): „Liberalismus“, 3., erweiterte Auflage. Königstein: Athenäum Verlag, S. 122 – 133.

Leontovitsch, Victor (1985): „Das Wesen des Liberalismus“. In: Gall, Lothar (Hrsg.): „Liberalismus“, 3., erweiterte Auflage. Königstein: Athenäum Verlag, S. 37 – 53.

Lindenberg, Siegwart/Wippler, Reinhard (1978): „Elemente der Rekonstruktion im Theorievergleich“. In: Bolte, Karl M./Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Hrsg.): „Materialien aus der soziologischen Forschung: Verhandlungen des 18. Deutschen Soziologentages“. Darmstadt: Luchterhand, S. 1148 – 1167.

Locke, John (1967) [1689]: „Zwei Abhandlungen über die Regierung“. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

Mandeville, Bernard (1957) [1714]: „Die Bienenfabel“. Berlin: Aufbau Verlag.

Marx, Karl (1972) [1875]: „Kritik des Gothaers Programms“, 6. Auflage. Berlin: Dietz Verlag.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (2008) [1890]: „Das Manifest der kommunistischen Partei“. Aufgerufen unter: http://www.ibiblio.org/ml/libri/e/EngelsFMarxKH_ManifestKommunistischen_s.pdf, aufgerufen am: 17.03.2017.

Meyer, Jörg/Fricke, Dietmar (2003): „Einführung in die politische Theorie“. Schwalbach: WOCHENSCHAU Verlag.

Mill, John S. (1971) [1861]: „Betrachtung über die repräsentative Demokratie“. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Mittelstrass, Jürgen (1992): „Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli“. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): „Der Mensch – ein politisches Tier?“. Stuttgart: Reclam Verlag, S. 43 – 67.

Montesquieu, Charles de (1994) [1748]: „Vom Geist der Gesetze“. Stuttgart: Reclam.

Moon, J. Donald (2004): „The Current State of Political Theory: Pluralism and Reconciliation“. In: White, Stephen K./Moon, J. Donald (Hrsg.): „What is political Theory?“. London, Thousand Oaks, New Dehli: Sage Publications, S. 12 – 29.

Mouritsen, Per (2006): „Four models of republican liberty and self-government“. In: Honohan, Iseult/Jennings, Jeremy (Hrsg.): „Republicanism in Theory and Practice“. London, New York: Routledge, S. 17 – 38.

Muller, Jerry Z. (1997): „What is Conservative Social and Political Thought?“. In: Muller, Jerry Z. (Hrsg.): „Conservatism. An anthology of social and political thought from David Hume to the present“. Princeton: Princeton University Press, S. 3 – 31.

Münkler, Herfried (1999): „Politische Theorie und praktische Politik – Zur Bestimmung ihres Verhältnisses in ideengeschichtlicher Perspektive“. In: Greven, Michael T./Schmalz-Bruns, Rainer (Hrsg.): „Politische Theorie – heute. Ansätze und Perspektiven. Baden-Baden: Nomos Verlag, S. 17 – 40.

Nippel, Wilfried (1988): „Bürgerideal und Oligarchie. 'Klassischer Republikanismus' aus althistorischer Sicht“. In: Koenigsberger, Helmut G. (Hrsg.): „Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit“. München: Oldenbourg Verlag, S. 1 – 18.

Nohlen, Dieter (1995): „Einleitung“. In: Nohlen, Dieter/Schulze, Rainer-O.: „Lexikon der Politik. Band 1. Politische Theorien“. München: C.H.Beck, S. 13 – 16.

Oakshott, Michael (1966): „Rationalismus in der Politik“. Neuwied, Berlin: Luchterhand.

Ovid (1997): „Matamorphosen“. Ditzingen: Reclam Verlag.

Patton, Michael Q. (1990): „Qualitative evaluation and research methods“. Beverly Hills: Sage.

Pettit, Philip (1999): „Republicanism: A Theory of Freedom and Government“. Oxford: Oxford University Press.

Philp, Mark (2008): „Political theory and history“. In: Leopold, David/Stears, Marc (Hrsg.): „Political Theory. Methods and Approaches“. Oxford: Oxford University Press, S. 128 – 149.

Plessner, Helmuth (1981) [1931]: „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch der Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht“. In: Dux; Günther/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth (Hrsg.): „Helmuth Plessner. Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur“, Bd. 5. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135 – 234.

Proudhon, Pierre J. (1840): „Qu'est-ce que la propriété? Ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement“. Aufgerufen unter: http://classiques.uqac.ca/classiques/Proudhon/la_propriete/La_propriete.pdf, aufgerufen am: 15.03.2017.

Proudhon, Pierre J. (1848): „Revolutionäres Programm“. In: Borries, Achim von/Weber-Brandies, Ingeborg (Hrsg.) (2007): „Anarchismus. Theorien, Kritik, Utopie“, Neuauflage. Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution, S. 59 – 63.

Proudhon, Pierre J. (1863): „Das Prinzip der Föderation“. In: Borries, Achim von/Weber-Brandies, Ingeborg (Hrsg.) (2007): „Anarchismus. Theorien, Kritik, Utopie“, Neuauflage. Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution, S. 53 – 57.

Ratsch, Ulrich (1996): „Vom guten und vom bösen Menschen“. In: Diefenbacher, Hans (Hrsg.): „Anarchismus. Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft“. Darmstadt: Primus Verlag, S. 52 – 66.

Risse, Thomas (2007): „Politische Theorie und Internationale Beziehungen. Zum Dialog zwischen zwei Subdisziplinen der Politikwissenschaft“. In: Buchstein, Hubertus/Göhler, Gerhard (Hrsg.): „Politische Theorie und Politikwissenschaft“. Wiesbaden: VS, S. 105 – 120.

Rosenthal, Claudius (2001): „Zur Legitimation von Außenpolitik durch Politische Theorie“. Münster, Hamburg, London: LIT Verlag.

Rousseau, Jean-Jacques (1995) [1750/55]: „Schriften zur Kulturkritik: Über Kunst und Wissenschaft; Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen“, 5. Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Rousseau, Jean-Jacques (2012) [1762]: „Der Gesellschaftsvertrag. Oder Prinzipien des Staatsrecht“, 2. Auflage. Wiesbaden: marixverlag.

Rudolph, Enno (1996): „Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt“. In: Diefenbacher, Hans (Hrsg.): „Anarchismus. Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft“. Darmstadt: Primus Verlag, S. 24 – 33.

Schaal, Gary S./Heidenreich, Felix (2009): „Einführung in die Politischen Theorien der Moderne“, 2. erweiterte und aktualisierte Auflage. Opladen, Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich.

Scheuerman, William E. (1999): „Carl Schmitt: The end of law“. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield.

Schildt, Axel (1998): „Konservatismus in Deutschland. Von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart“. München: Beck.

Schmidt, Manfred G. (2010): "Demokratiethorien. Eine Einführung", 5. Auflage. Wiesbaden: VS.

Schmitt, Carl (2015) [1932]: „Der Begriff des Politischen“, 9. korrigierte Auflage. Berlin: Duncker und Humblot.

Schmitz, Sven-U. (2009): „Konservatismus“. Wiesbaden: VS.

Schoeps, Julius H./Knoll, Joachim H./Bärsch, Claus-E. (1981): „Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus. Einführung / Texte / Bibliographien“. München: Wilhelm Fink Verlag.

Shapiro, J. Salwyn (1985): „Was ist Liberalismus“. In: Gall, Lothar (Hrsg.): „Liberalismus“, 3., erweiterte Auflage. Königstein: Athenäum Verlag, S. 20 – 36.

Smith, Adam (2004) [1776]: „Reichtum der Nationen“. Paderborn: Voltmedia.

Spector, Céline (2004): „Montesquieu: Critique of Republicanism?“. In: Weinstock, Daniel/Nadeau, Christian (Hrsg.): „Republicanism: History, Theory and Practice“. London, Portland: Frank Cass, S. 33 – 46.

Spengler, Oswald (1933): „Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens“. München: C.H.Beck.

Stirner, Max (1844): „Der Einzige und sein Eigentum“. Aufgerufen unter: [http://max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/1844-Der-Einzige-und-sein-Eigentum-\(1845-1893-1991\).pdf](http://max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/1844-Der-Einzige-und-sein-Eigentum-(1845-1893-1991).pdf), aufgerufen am: 17.03.2017.

Swift, Adam/White, Stuart (2008): „Political theory, social science, and real politics“. In: Leopold, David/Stears, Marc (Hrsg.): „Political Theory. Methods and Approaches“. Oxford: Oxford University Press, S. 49 – 69.

Thies, Christian (2009): „Einführung in die philosophische Anthropologie“, 2. überarbeitete Auflage. Darmstadt: WBG.

Tully, James (2004): „Political Philosophy as a Critical Activity“. In: White, Stephen/Moon, Donald (Hrsg.): „What is political theory?“. London, Thousand Oaks, New Dehli: Sage Publications, S. 80 – 102.

Wallerstein, Immanuel (2011): „In welcher normativen Ordnung hat die Welt im modernen Weltsystem gelebt?“. In: Forst, Rainer/Günther, Klaus (Hrsg.): „Die Herausbildung normativer Ordnungen. Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 71 – 83.

Watkins, Frederick (1985): „Theorie und Praxis des modernen Liberalismus“. In: Gall, Lothar (Hrsg.): „Liberalismus“, 3., erweiterte Auflage. Königstein: Athenäum Verlag, S. 54 – 76.

Wippermann, Wolfgang (1995): „Faschismus/Faschismustheorien“. In: Nohlen, Dieter/Schulze, Rainer-O.: „Lexikon der Politik. Band 1. Politische Theorien“. München: C.H.Beck, S. 87 – 95.