

Hans-Martin Schönherr-Mann

WAS IST POLITISCHE PHILOSOPHIE?

campus **STUDIUM**

Was ist politische Philosophie?

Campus Studium

Hans-Martin Schönherr-Mann ist Essayist und Professor für Politische Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

© Campus Verlag GmbH

Hans-Martin Schönherr-Mann

Was ist politische Philosophie?

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-593-39603-3

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Copyright © 2012 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln
Satz: Publikations Atelier, Dreieich
Druck und Bindung: Beltz Druckpartner, Hemsbach
Printed in Germany

Dieses Buch ist auch als E-Book erschienen.
www.campus.de

© Campus Verlag GmbH

Für Irmis

Inhalt

Einleitung	11
Überblick	11
Grundkonzeptionen	18
1. Kapitel: Klassische politische Philosophie	38
Anthropologie: Der Mensch als herrschaftsbedürftiges soziales Wesen	39
Ethik: Orientierung der Politik am naturnahen guten Leben	42
Rechtsphilosophie: Über die Epochen hinweg unveränderliche Gerechtigkeit	47
Legitimität der politischen Ordnung: Aristokratische Herrschaft	52
Freiheit und Gleichheit als beschränkte politische Ansprüche	58
Politische Theologie I: Verteidigung des christlichen Abendlandes	61
Reform: Veränderungen, um traditionelle Strukturen zu erhalten	64

2.	Kapitel: Performative politische Philosophie	69
	Anthropologie: Der Geist als Reflex des Körpers	71
	Ethik: Von der Normen- zur Verantwortungsethik	77
	Rechtsphilosophie: Bedeutungsverlust der Gerechtigkeit . . .	81
	Legitimität der politischen Ordnung: Der Verwaltungsstaat	85
	Freiheit und Gleichheit als scheiternde politische Ansprüche	90
	Politische Theologie II: Religion im Dienst der Politik	93
	Von der Reform zur Revolution	95
3.	Kapitel: Normative politische Philosophie	99
	Anthropologie: Der Mensch als vernünftiges Wesen	100
	Ethik: Die Orientierung der Politik an normativen Prinzipien	105
	Rechtsphilosophie: Die Wiederkehr der Gerechtigkeit	114
	Legitimität der politischen Ordnung: Der Rechtsstaat	121
	Freiheit und Gleichheit als primäre politische Ansprüche . . .	127
	Säkulare politische Theologie I: Verdrängung der Religion aus der Politik	130
	Reform: Politik als normative Orientierung gesellschaftlicher Entwicklungen	133
4.	Kapitel: Linguistische politische Philosophie	138
	Anthropologie: Der Mensch als sprechendes Wesen	140
	Ethik: Sprache und Normen	145

Rechtsphilosophie: Sprache und Gerechtigkeit	153
Legitimität der politischen Ordnung: Der Konfliktstaat	158
Freiheit und Gleichheit als beschränkte politische Ansprüche	165
Säkulare politische Theologie II: Die sprachliche Wiederkehr der Religion	169
Reform: Sprache als Weltveränderung	173
5. Kapitel: Mediale politische Philosophie	178
Anthropologie: Der Mensch angesichts elektronischer Medien	180
Ethik zwischen Partikularitäten und Widerstand	186
Rechtsphilosophie: Massenmedien als vierte Gewalt	191
Legitimität der politischen Ordnung im Virtuellen	196
Freiheit und Gleichheit als Zugang zu Information und Kommunikation	202
Säkulare politische Theologie III: Religion und Medien als inniges Verhältnis	207
Reform: Medien zwischen Beförderung und Behinderung von Partizipation	211
Nachwort	217
Literatur	219
Personenregister	226

Einleitung

Was ist politische Philosophie? Eine sehr allgemeine Antwort darauf lautet: Nachdenken über die Formen, Perspektiven und Zusammenhänge des staatlich geregelten Zusammenlebens der Menschen.

Eine etwas differenziertere Antwort auf diese Frage gibt Leo Strauss, einer der einflussreichsten politischen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Er unterscheidet in seiner programmatischen Schrift aus dem Jahr 1959 *What is Political Philosophy?* eine klassische von einer modernen Antwort auf diese Frage. Die klassische politische Philosophie wird vornehmlich von Platon und Aristoteles und anderen antiken Denkern entwickelt. An sie schließen Augustin, Thomas von Aquin und konservative moderne Theoretiker wie Leo Strauss selbst an.

Überblick

Im Zentrum der klassischen Antwort steht die Frage nach dem guten Leben, für das der Staat zu sorgen hat. **Das gute Leben** bringt alle Fähigkeiten des Menschen zu ihrer Blüte und realisiert folglich das Gute, also primär ethische Vorstellungen, die dadurch der Politik zugrunde liegen. Dementsprechend diskutiert die politische Philosophie die großen politischen Fragen: Was ist das Wesen der Freiheit? Wie legitimiert sich politische Herrschaft? Ein Gegensatz zwischen den BürgerInnen und dem Staat besteht für den klassischen Ansatz nicht – die Menschen sind auf den Staat ausgerichtet.

Heutige Vertreter der klassischen politischen Philosophie gehen davon aus, dass kompetente Eliten die Mehrheit lenken müssen, da Menschen gefährliche wie gefährdete Wesen sind.

Die meisten sind zudem unfähig, sich selbst zu regieren, sie müssen diese Aufgabe also anderen überlassen. So stellt Leo Strauss fest, dass es »eine fundamentale und gleichzeitig spezifische Übereinkunft unter allen klassischen politischen Philosophen gab: das Ziel des politischen Lebens ist die Tugend, und die dazu dienlichste Ordnung ist die aristokratische Republik, oder anders formuliert das gemischte Regime.« (1959: 40; eigene Übersetzung)

Die Republik wird von einer Elite regiert. Doch die Bürger dürfen daran partizipieren und wie im antiken Athen in der Volksversammlung mit abstimmen. Aber nicht alle Menschen sind Bürger. In der Antike trugen die politisch verantwortlichen Eliten ihre Staaten. Einen Gegensatz zwischen sich und ihrem Staat sahen sie gemeinhin nicht. Die große Mehrheit der Menschen war dagegen politisch unmündig. Im Mittelalter fanden sich alle Menschen immerhin in einer göttlichen Ordnung aufgehoben. Aber auch in diesen Epochen trug ohnehin nur ein kleiner Teil von ihnen politische Verantwortung.

Die moderne Antwort auf die Frage nach der politischen Philosophie verkürzt Leo Strauss darauf, dass diese sich nur in der Ablehnung dieser klassischen Antwort einig sei. Doch das ist eine etwas knappe Charakterisierung, die man sogar als solche in Frage stellen darf. Es gibt nicht nur politische Philosophen, die sich entweder – ähnlich wie Strauss – möglichst eng an die Antike anlehnen oder diese ablehnen. Manche bleiben ihr auch in starkem Maße treu, obwohl sie sich wie Jean-Jacques Rousseau auf modernen Wegen befinden. Hegel und Hannah Arendt vertreten originell und pointiert die moderne politische Philosophie, lehnen die Antike aber nicht ab, sondern greifen auf sie in starkem Maße zurück.

Das vorliegende Buch skizziert diese klassische Position im ersten Kapitel, wendet sich dann aber intensiv dem zu, was Leo Strauss in seiner Schrift eher stiefmütterlich behandelt, nämlich die unterschiedlichen modernen Antworten auf die Frage: Was ist politische Philosophie?

Gemeinsam ist den modernen politischen Philosophen, zu deren Vorläufern Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes zählen, dass sie von einem Gegensatz zwischen den BürgerInnen und dem Staat ausgehen.

Im 18. Jahrhundert erheben bürgerliche Kreise Ansprüche auf politische Teilhabe. Sie sehen sich durch den von Adel und Klerus beherrschten

Staat nicht vertreten. Im 19. Jahrhundert erhebt die Arbeiterklasse Ansprüche auf Mündigkeit. Bis heute emanzipieren sich diverse Bevölkerungsgruppen: Juden, Frauen, Farbige, Ausländer und Homosexuelle. Solche unterschiedlichen Interessen vermag der Staat kaum mehr zu integrieren, so dass er in Gegensatz zu vielen BürgerInnen und ganzen sozialen Gruppen gerät.

Seit der Renaissance entfaltet sich **die Aporie zwischen Individuum und Staat** als der große, neuzeitliche wie moderne Konflikt, der von der modernen politischen Philosophie unterschiedlich interpretiert wird. Die liberal orientierten Positionen betonen die Mündigkeit und Autonomie der BürgerInnen, so dass sich dieser Konflikt nicht aufheben, sondern höchstens moderieren lässt, bzw. der Staat muss den Interessen der BürgerInnen dienen. Doch diese sind so unterschiedlich, dass ihm dies kaum gelingt. Die gemeinschaftsorientierten Positionen, zu denen natürlich auch traditionalistisch konservative wie jene von Leo Strauss gehören, ordnen die Individuen dem Staat oder dem Gemeinwohl unter. Die Entstehung dieses Konfliktes schreiben sie zumeist der modernen Kulturentwicklung zu und betrachten diese Prozesse entweder als Niedergang (wie Rousseau) oder (wie Marx) als dialektischen Motor des Fortschritts.

Eine moderne, primär technische, somit performative Antwort entsteht wie alle anderen modernen Positionen seit dem 16. Jahrhundert. Sie wendet sich weit vom antik klassischen Konzept ab. Es geht ihr weder primär um das Gerechte noch um das Gute, sondern um Machterhalt, Sicherheit und um eine effiziente Politik. Deren Wirkung steht im Vordergrund – daher performativ: *to perform* bedeutet, etwas durchzuführen. So orientiert sie sich ethisch nicht an Normen oder Werten, sondern an den Wirkungen des Handelns, für die die Politik die Verantwortung übernehmen soll. Als ethischer Grundzug der Moderne tritt die Verantwortungsethik an die Stelle der Normenethik.

Die performative politische Theorie lässt sich dabei durch zwei grundsätzlich unterschiedliche Perspektiven beschreiben, nämlich primär mit der Formel **Politik als eine Technik der Herrschaft**, wie sie bereits von Machiavelli in seinem Buch *Il Principe* propagiert wird. Solcherart Politik orientiert sich nicht an Moral oder Ethik, also nicht mehr an der Frage nach dem guten Leben und damit am Guten schlechthin. Schließlich gibt es entweder keine derartigen Gemeinsamkeiten mehr oder die Menschen ordnen sich nun mal nicht mehr freiwillig dem Staat

unter. Daraus entwickelt sich ein modernes Verständnis von Politik, das nach dem Funktionieren des Staates fragt und dabei dessen Legitimitätsgründe ebenfalls nur diagnostisch bzw. deskriptiv untersuchen will.

Daher geht es in der Politik primär darum, möglichst effizient oder geschickt einerseits für stabile politische Verhältnisse zu sorgen und andererseits mit diesen Verhältnissen einem bestimmten Teil der BürgerInnen Vorteile zu verschaffen. Denn Politik wird nicht die Interessen aller BürgerInnen gleichmäßig verwirklichen und mit dem immer wieder propagierten Gemeinwohl doch nur bestimmten Gruppen dienen. Der Konflikt zwischen Staat und Individuum wird in der Regel zu Lasten einer Mehrheit und zu Gunsten einer Minderheit ausgetragen. Doch selbst wenn es umgekehrt wäre, dürften die Interessen der Minderheit nicht vernachlässigt werden.

Die meisten Positionen gehen dabei vom **Faktum eines hierarchischen Staates** aus, halten dieses denn auch normativ für geboten oder für unveränderlich. Andere Positionen unterstellen, dass sich diese Struktur durchaus verändern lässt und halten dergleichen für normativ geboten bzw. zielen darauf ab, die Strukturen dementsprechend wirklich zu verändern. Dabei wollen sozialistische und anarchistische Modelle die staatliche Herrschaft von Menschen über Menschen durch einen sachlichen Verwaltungsstaat ersetzen. Daher vertreten auch manche performativen Positionen **emanzipatorische Absichten**. In diesem Sinne analysiert eine zweite Grundkonzeption Politik als ein Geflecht von Machtbeziehungen, das bei Michel Foucault in politische, soziale und individuelle Techniken des Umgangs mit Macht ausläuft. Dabei wird das Individuum weder normativ noch machttechnisch dem Staat unterworfen. Vielmehr werden die individuellen Möglichkeiten analysiert, unter solchen Bedingungen eigene Vorstellungen und Interessen zu realisieren.

Eine weitere Position orientiert sich **rationalistisch normativ**. Auf die Frage »Was ist politische Philosophie?« antwortet sie mit einer möglichst allgemein akzeptablen Begründung des Rechts und der politischen Institutionen, die ersteres setzen, kontrollieren und ausgestalten, um damit eine gerechte politische Ordnung zu etablieren. Daher handelt es sich nicht um eine primär performative Antwort auf die politischen Herausforderungen, sondern um eine ethische Antwort. Die Frage »Was ist politische Philosophie?« lässt sich durch die Frage ersetzen: Was ist Gerechtigkeit? Genauer, wann sind politische Verhältnisse gerecht?

Darauf geben die vielen Vertreter dieses Ansatzes natürlich sehr unterschiedliche Antworten wie beispielsweise John Locke: wenn sie das Eigentum schützen! Oder John Stuart Mill: wenn sie die Freiheitsrechte der BürgerInnen sichern! Allen diesen Antworten ist gemeinsam, dass sie die Gerechtigkeit einer politischen Ordnung auf ein Legitimitätskriterium stützen, von dem sie jeweils unterstellen, dass alle BürgerInnen diesem Kriterium zustimmen können, also nach dem Muster: Wenn der Staat für soziale Gerechtigkeit sorgt, dann schafft er gerechte Verhältnisse, somit eine sittliche Ordnung, der alle BürgerInnen nicht nur zustimmen können, sondern zustimmen müssen.

Einerseits betrachtet man unter bestimmten anthropologischen Prämissen analytisch die Strukturen des Staates und des Politischen. Andererseits kritisiert man diese realen Strukturen von normativen Geltungsansprüchen aus oder von utopischen Modellen als ethischen Idealen aus. Oder man entwirft normative Begründungsszenarien zur Legitimation von Grundprinzipien für die Grundstruktur von Staat und Gesellschaft. In der Aufklärung bedient man sich dabei vornehmlich naturrechtlicher und ethischer Ansätze. Im 19. Jahrhundert konzentriert man sich auf Staat und Rechtssystem. Im 20. Jahrhundert werden neben pragmatischen Konzepten vornehmlich normative Modelle entwickelt, die das aufklärerische Programm der Moderne vollenden sollen.

Das normativ rationale Modell unterscheidet sich vom technischen Modell durch ein klares Primat der Gerechtigkeit gegenüber dem Prinzip des Machterhalts und der Sicherheit.

Die vierte Antwort überschreitet sowohl den klassischen, den technischen wie den rational normativen Ansatz in einer Perspektive, die Leo Strauss nicht hinlänglich wahrnimmt, die ihm vielleicht gar nicht so stark bewusst werden konnte. Sie schließt an den *linguistic turn* an, somit an die **Sprachphilosophie**, die originäre und avancierteste Philosophie des 20. Jahrhunderts. Die Sprachphilosophie bemerkt, dass die Voraussetzung für das Weltverständnis, damit auch für jedes politische und soziale Denken nicht in hehren Vorstellungen vom ethisch Guten gründet, auch nicht in bestimmten materiellen oder sozialen Interessen, auch nicht in einer blanken Machttechnik, sondern in der Sprache selbst, in deren Funktionen und Strukturen.

Aus sprachphilosophischer Perspektive sind dementsprechend nicht politische Inhalte von erster Bedeutung, sondern politische Symboliken und deren Wirkungen.

Staat und Politik werden nicht mehr unter performativen Bedingungen des Handlungszwangs bestimmt, der Konsens verlangt, sondern sprachphilosophisch als Ort sozialer Konflikte, die ausgetragen und ausgehalten werden müssen, so dass an die Stelle des Konsenses der Dissens tritt. Damit situiert sich dieses Modell ausschließlich auf demokratischem Boden.

Es gibt hierbei allerdings auch verschiedene Bemühungen, das soziale Band unter Bedingungen des sprachphilosophisch unhintergehbaren Dissenses zu restabilisieren. Entweder versucht man den mit dem *linguistic turn* verbundenen Nominalismus materiell und pragmatisch rückzubinden oder man begreift die Sprache selbst als einigendes Band. Obwohl sich die Idee der Gerechtigkeit nicht mehr universell normativ aufladen lässt, bleibt sie als formaler Anspruch an die Sprache bestehen, die den Dingen doch gerecht werden sollte.

Das linguistische Modell ist posttraditionell und emanzipatorisch orientiert. Was ist politische Philosophie? Das linguistische Modell stellt die Frage der Gerechtigkeit jetzt als Konflikt verschiedener Sprachen oder Diskurse, die sich nur schwierig ineinander übersetzen lassen bzw. die sich gegenseitig schlicht kaum verstehen können. Mit dieser sprachlichen Orientierung spiegelt dieses Modell die Vielfalt der Lebensformen wider und erhebt somit emanzipatorische Ansprüche. Das Individuum ist zwar in die Sprache als Lebensform eingebunden. Doch es formuliert nun eigene Forderungen gegenüber dem Staat, denen er gerecht werden muss.

Die fünfte Antwort schließt an das Problem der Sprache an, wendet sich allerdings einer neuen technologischen Entwicklung zu, die es in dieser Form zuvor nicht gab, nämlich den **Massenmedien**, die die Politik heute in starkem Maße prägen. Zwar bemerkt Hannah Arendt, dass bereits im Mythos politische Ereignisse nur durch den Beobachter bzw. den Dichter als solche erfasst und überliefert werden. Ohne Homer wüssten wir nichts vom Trojanischen Krieg und von Odysseus.

Doch die modernen Massenmedien, die sich technologischen Entwicklungen verdanken, sind mehr als bloße Beobachter und Berichter-

statter. Sie interagieren mit der Politik. Ohne sie als Vermittler könnte die zeitgenössische Politik nicht funktionieren. Daher lassen sich die Medien kaum noch als vierte Gewalt im Staat bezeichnen, wie man sie im 20. Jahrhundert gerne auffasste, während andere in ihnen totalitäre Bedrohungen diagnostizieren. Entweder behindert das reine Zusammenspiel von Politik und Medien die Eliten beim Regieren oder es schränkt die demokratischen Rechte der BürgerInnen ein. Dadurch kann es auch die Bemühungen um Emanzipation diverser Minderheiten beeinträchtigen.

In dieser Perspektive geht die medial orientierte politische Philosophie einerseits von einem Primat des Staates gegenüber dem Individuum aus: der große Bruder. Eine andere Tendenz sieht jedoch in den modernen Massenmedien sich eröffnende Chancen der Demokratisierung und der Emanzipation. Denn während die alten Medien – **Zeitungen, Radio und Fernsehen** – im 20. Jahrhundert noch weitgehend als Mittel zur Verstärkung politischer Macht verstanden wurden, haben die neuen Medien der **mobilen und netzgestützten Kommunikation** in den letzten Jahrzehnten Chancen der Demokratisierung und der Emanzipation eröffnet. Sie ermöglichen Kommunikation zwischen sehr vielen Menschen, die sich auf diese Weise politisch organisieren können. Sie bieten eine Ebene der Öffentlichkeit, auf der jeder seine Kritiken und Meinungen sehr vielen anderen mitteilen und zugleich mit anderen darüber diskutieren kann.

Daher kann man in der politischen Philosophie davon sprechen, dass sich mit der Internetgesellschaft neue Perspektiven des Politischen eröffnen haben – das Internet avanciert zu einem neuen zentralen Gegenstand der politischen Philosophie.

So wie auch die Globalisierung verstärken die neuen Medien den sozialen Pluralismus. Sie greifen auf das linguistische Modell zurück, indem sie an die Stelle von klassischen Vorstellungen vom Guten eine Vielzahl medialer Bilder mit hoher psychologischer Symbolkraft setzen.

Doch dadurch ergeben sich Veränderungen in den sozialen und politischen Institutionen. Das Internet ermöglicht Menschen, die von ihren Peergroups oder sozialen Gruppen weit entfernt und isoliert leben, permanent miteinander zu kommunizieren. Dadurch mildert sich der Inte-

grationsdruck auf Einwanderer, die den Kontakt zu ihrer Herkunft in einem hohen Maße aufrechterhalten können. Eine Integration oder Assimilation erscheint ob der neuen Medien schwieriger. Die Verflechtung wird zunehmen, ohne dass sich die Differenzen abschleifen. Toleranz wird umso nötiger sein, ja, verlangt ist Achtung vor dem Anderen in seiner Andersheit.

Grundkonzeptionen

Philosophie, politische Philosophie, politische Theorie,
Politikwissenschaft

Was ist politische Philosophie? Man kann die antiken griechischen Mythen, insbesondere den des Ödipus und die daran anschließenden Mythen von Kreon und Antigone als den Anfang der politischen Philosophie begreifen, der der Philosophie selbst noch vorausgeht. Denn die Fragen nach Göttern, nach der Natur, nach der Familie, nach dem Schicksal ergeben sich aus der entstehenden Polis heraus.

Wenn sich die Vorsokratiker zunächst mit dem Urgrund der Welt beschäftigen, so fragen sie nach der Herkunft der Polis. Daraus avanciert die Grundfrage der Philosophie nach der Gerechtigkeit bzw. der richtigen Ordnung der Polis zum Grundmotiv der Philosophie. Allerdings haben sich heute Spezialbereiche der Philosophie gebildet, die sich für Politik nicht interessieren und gemeinhin keine Bezüge zu ihr herstellen. Während in Platons *Politeia* alle Dimensionen des menschlichen Lebens unter der Perspektive des Politischen entworfen werden – die Ethik, die Erkenntnis, die Kunst, die Erziehung, die Psychologie – treten eine Generation später bei Aristoteles diese Disziplinen bereits auseinander, auch wenn sie jetzt unter dem Dach der Philosophie, doch nicht mehr der politischen Philosophie, zusammengefasst werden.

Zwar besitzt die *Nikomachische Ethik* deutlich politische Züge, die politische Wissenschaft wird gar als höchste und die in der Polis leitende begriffen. Die *Politik* des Aristoteles stellt nicht mehr als eine erweiterte Verfassungslehre dar. Die Philosophie differenziert sich seither in verschiedene Bereiche aus. Die politische Philosophie vereint dagegen alle wissenschaftlichen und philosophischen Teilbereiche unter der Perspek-

tive des Politischen. Literatur beispielsweise kritisiert, analysiert und interpretiert die politische Welt, wie die Politik die Literatur ihrerseits zu beeinflussen versucht. Ergo beschäftigt sich die politische Philosophie auch mit Ästhetik und im Weiteren mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen, den technologischen Entwicklungen, der Pädagogik, der Psychologie, sowieso mit der Gesellschaft.

Das unterscheidet denn auch die **politische Philosophie** von der **politischen Theorie**, die sich auf die inneren Zusammenhänge des Politischen konzentriert, also Fragen der Institutionen, der Legitimität, Macht und Gewalt. Damit beschäftigt sich die politische Philosophie zwar auch, aber in einem darüber hinaus greifenden Zusammenhang.

Angesichts der Differenzierung der Philosophie in bestimmte voneinander getrennte Bereiche bleibt der politischen Philosophie vielleicht als letztem Bereich die vornehme Aufgabe, Zusammenhänge, Strukturen, Netzwerke zwischen den diversen Lebensformen und Subsystemen herzustellen.

Einen Blick auf das Ganze vermag auch sie nicht mehr zu werfen: Das Ganze lässt sich nicht vorstellen. Was bleibt, sind gewisse Formen des Überblicks und Zusammenhänge, vor allem dort, wo sie gemeinhin nicht hergestellt werden.

Just darum kümmern sich weder politische Theorie – jedenfalls in einer engen Bedeutung – noch **Politikwissenschaft**. Während Erstere sich mit den theoretischen Grundlagen der Politik beschäftigt, analysiert Letztere das politische Geschehen und versucht es so zu deuten, dass sie mit ihren Ergebnissen die Politik beraten kann.

Politische Philosophie steht dagegen der **Ideengeschichte** nahe, die sich ja nicht auf politische Ideen beschränkt, sondern diese im Zusammenhang mit anderen Formen der Geistesgeschichte betrachtet. Die heute zumeist abgeschafften politikwissenschaftlichen Lehrstühle führten häufig den Titel »Politische Theorie und Ideengeschichte«, eher selten »Politische Theorie und Philosophie«. Die politische Philosophie eruiert somit die Grenzen des Politischen und stellt Zusammenhänge zu den anderen Dimensionen der Politik her, um das Geschehen zu durchleuchten. Schwerlich wird sie sich auf die Seite bestimmter Akteure schlagen. Wenn ihr an Objektivität gelegen ist, dann muss sie sich neutral verhalten. Das entspricht nicht nur einem wissenschaftlichen Ethos,

sondern auch der politischen Weisheit, dass es innerhalb der Verwicklungen der politischen Geschehnisse keine richtige oder falsche, keine objektive Position gibt. Diese gibt es nur außerhalb derselben als eine Form der Unparteilichkeit.

Niedergang der Anthropologie als Begründung des Politischen

Die meisten politischen Philosophien stützen sich entweder explizit oder implizit auf eine Anthropologie. Was ist politische Philosophie? Politische Philosophie fragt gemeinhin nach der richtigen und gerechten politischen Ordnung. Für wen aber soll sie gerecht sein, genauer für welchen Menschen? Was für ein Wesen hat dieser Mensch, so dass ihm eine politische Ordnung gerecht wird bzw. gerecht erscheint? Das sind die Grundfragen der politischen Philosophie – das ist politische Philosophie. Wenn ich die Natur des Menschen kenne, seine Fähigkeiten, seine Neigungen, seine Interessen, kann ich daraus ableiten, wie die gerechte politische Ordnung auszusehen hat.

Nach Platon, der die politische Philosophie begründet und sie als umfassend begreift, besitzt der Mensch drei Seelenkräfte, nämlich die Begierde, den Willen und die Vernunft (1958b: 246a). Jede dieser drei Kräfte entwickelt einen perfekten Zustand, der sie ausfüllt, nämlich die Besonnenheit, den Mut und die Weisheit, drei von vier Kardinaltugenden. Die vierte, die Gerechtigkeit realisiert sich, wenn der Staat eine diesen Kräften entsprechende Struktur hat und zwar aus dem Stand der Handwerker und Bauern, der Wächter und der Philosophen besteht. Letztere sollen ob ihrer Weisheit den Staat lenken. So heißt es in der *Politeia*, »dass jeder nur eines betreiben müsse von dem, was zum Staate gehört, wozu nämlich seine Natur sich am geschicktesten eignet. [...] Dieses also [...] scheint die Gerechtigkeit zu sein, dass jeder das Seinige verrichtet.« (1958a: 433a) Überhaupt spielt die Anthropologie in der antiken Philosophie eine den Staat fundierende Rolle.

Mit dem Christentum verliert sie an Bedeutung; denn es liefert eine umfassende Erklärung der Schöpfung und der Geschichte der Erde, der Natur und der Menschheit. Damit werden auch die Rollen des Menschen auf Gottes Erdboden bestimmt, die die Menschen auszuüben haben. Der Mensch wird als von Gott geschaffen verstanden. So garantiert Gott nicht nur dadurch, dass er dem Menschen die Vernunft verleiht

hat, dass dieser die Welt richtig erkennt (schließlich handelt es sich ja auch um Gottes Schöpfung). Vielmehr hat der Mensch daher auch ein Gott gefälliges Leben zu führen. An die Stelle der Anthropologie tritt die religiöse Begründung des Politischen: der Fürst soll die göttlich vorgeschriebene Ordnung aufrecht erhalten und die Bürger sollen sich dem unterordnen (Augustin 1955: 134).

Mit dem Verblassen der politischen Strahlkraft des Christentums seit der Renaissance kehrt die Anthropologie als Legitimation und Grundlage der politischen Ordnung zurück, die dem Wesen des Menschen entsprechen muss. Besitzt der Mensch wie bei Hobbes einen gefährlichen Charakter, dann soll der Staat diesen unter Kontrolle bringen, um die **Sicherheit** der Bürger zu gewährleisten. Hat der Bürger ein von Natur aus gegebenes Recht auf **Eigentum**, so hat der Staat nach John Locke die Aufgabe, dieses Eigentum zu schützen. In der Aufklärung und noch im 19. Jahrhundert geht es darum, gute Gründe für eine neue anzustrebende gerechte Ordnung vorzubringen: Wenn sich der Mensch, wie bei Marx, in der **Arbeit** verwirklicht, so müssen ihm nicht nur die Früchte seiner Arbeit zustehen. Vielmehr hat er ein Recht auf entsprechende Arbeitsbedingungen, die ihm Erfüllung bieten. Diese sicherzustellen ist Aufgabe der politischen Ordnung.

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts indes verliert die Anthropologie in der politischen Philosophie an Bedeutung. Denn keine Wesensbestimmung des Menschen lässt sich empirisch begründen. Letztlich verschiebt man mit solchen Anthropologien nur das Problem der Begründung einer politischen Ordnung. Beim Menschen kann man höchstens noch gewisse allgemeine Strukturen diagnostizieren, die keine inhaltliche oder essentielle Bedeutung ergeben.

Beispielsweise prädestiniert ihn nach Sartre eine bestimmte Struktur des Bewusstseins zur Freiheit. Oder er ist nach Ernst Cassirer ein sprachbegabtes Wesen. Daraus lassen sich jedoch kaum noch eindeutige politische Konsequenzen ableiten. So hat sich die Debatte denn auch weitgehend verlagert. Zumeist glänzen heute die Neurowissenschaften mit anthropologischen Thesen, die bevorzugt die Willensfreiheit bezweifeln. So haben die Libet-Experimente nachgewiesen, dass die Bewegung des Armes dem Befehl dazu im Kopf vorausgeht.

Nun lässt sich schon nach Kant **der freie Wille** im Grunde in der Erfahrungswelt nicht nachweisen. Alles Handeln fügt sich in Zusammenhänge, die dafür genügend zureichende Gründe liefern. Solche na-

turwissenschaftlichen Bemühungen, die Willensfreiheit zu widerlegen, reihen sich daher wohl eher in politische Bemühungen ein, die demokratischen Partizipationsrechte der einzelnen BürgerIn zu untergraben.

Gerechtigkeit zwischen Idee und Wirklichkeit, Verteilungs-, Institutionen- und Verfahrensgerechtigkeit

Das Grundthema der politischen Philosophie ist die Frage der Gerechtigkeit. Sie klingt schon im Mythos an, wenn Antigone ihren getöteten Bruder Polineikes begräbt, obwohl Kreon das verboten hat, da sich Polineikes gegen ihn auflehnte. Ist eine politische Ordnung gerecht, die der Schwester verbietet, den Bruder zu begraben? Oder darf die politische Ordnung den Aufrihrer abschreckend bestrafen? Zunächst erscheint das nur eine Frage zu sein, mit der sich die Herrscher beschäftigen. Als die Bürger Thebens ihren *König Ödipus* um Hilfe gegen die Pest bitten, stellt er fest, dass sie nur ihr eigenes Wohl im Auge haben, er aber das Wohl der ganzen Stadt (Sophokles 1977: 63).

Während der Mythos die Frage der Gerechtigkeit primär negativ bzw. kritisch formuliert, also Ungerechtigkeiten aufzeigt, beginnt die politische Philosophie, positive Gedanken über die Gerechtigkeit zu entwickeln. Gerechtigkeit spielt schon zwischen den Menschen, im Umgang miteinander eine wichtige Rolle. Doch auf dieser Ebene lässt sich – so Platon – die Frage der Gerechtigkeit nicht definitiv klären. Es kommt auf die politischen Verhältnisse an, was zwischen den Menschen als gegenseitiger gerechter Umgang erscheint (1958 a: 369 a).

Dabei treten die zwei Pole zutage, wie man auf unterschiedliche Weise die gerechte Ordnung bzw. die Gerechtigkeit bestimmen kann. Platon entwickelt eine abstrakte, jedenfalls **ideale gerechte Ordnung**, die die Gerechtigkeit als Prinzip so realisiert, dass jeder das ihm Zustehende erhält. Da sich dieses jedem Einzelnen Zustehende aber nicht durch Befragung der Betroffenen bestimmen lässt, sondern nur allgemein und theoretisch durch philosophische Einsicht, verdankt es sich einer idealen Konstruktion. Doch ideale Gerechtigkeitsvorstellungen verlangen nach Umsetzung in einer wenig idealen Wirklichkeit und scheitern zumeist daran.

Die andere Beantwortung der Frage der Gerechtigkeit hat ihren Ursprung gleichfalls in der Antike, und zwar bei Aristoteles. Auch hier stellt Gerechtigkeit eine zentrale Tugend dar, die sich sowohl auf der