

Politische Philosophie in der Krise? : Demokratie, Gleichheit und Akkumulation von Macht und Reichtum in der Debatte

Autor(en): **Marti-Brander, Urs**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **33 (2014)**

Heft 65

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-652675>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Politische Philosophie in der Krise?

Demokratie, Gleichheit und Akkumulation von Macht und Reichtum
in der Debatte

Eine Krise der politischen Philosophie zu diagnostizieren ist gewagt, handelt es sich doch um eine höchst produktive Aktivität, wie ein Blick auf Publikationen und Debatten zeigt. Allerdings mehren sich Stimmen, die dieser Aktivität die praktische Relevanz absprechen. Sie habe sich in ihren «idealen» Welten häuslich eingerichtet, politische Realitäten kümmerten sie kaum, so die Kritik. So reichhaltig das Angebot an liberalen, republikanischen, partizipativen, deliberativen, epistemischen, pragmatischen, radikalen, agonistischen, postfundamentalen, multilateralen oder kosmopolitischen Demokratiemodellen ist, die Sorgen aktueller Politik – autoritäre Tendenzen, Aushebelung der Gewaltenteilung, Erfolge rechter Parteien, Fremdenfeindlichkeit, Intoleranz, Einfluss finanzkräftiger privater Akteure, Korruption, Straffreiheit fehlbarer Politiker – scheinen darin von geringem Gewicht zu sein. Gibt es ein europäisches Volk? Können mehrere Völker gemeinsam Demokratie praktizieren? Fragen dieser Art bewegen philosophische Gemüter. Ob sie die Bürgerinnen und Bürger der EU-Staaten ebenfalls umtreibt, mehr als der wirtschaftspolitische Dogmatismus der EU-Kommission und die einseitig zulasten der Lohnabhängigen gehende Sparpolitik? Ist nicht vom Volk etwas viel die Rede, kaum aber vom andern Begriff, der ebenso im Wort «Demokratie» steckt: der Herrschaft? Gesetz – worüber sich derzeit nur spekulieren lässt – die multinationalen Korporationen setzen sich in den Verhandlungen über ein transatlantisches Handels- und Investitionsabkommen zwischen EU und USA mit ihren Forderungen durch, so werden die Bürgerinnen und Bürger der EU und der USA ihrer Souveränität, ihrer legislativen Selbstbestimmung oder eben Herrschaft in beträchtlichem Ausmass verlustig gehen. Unternehmen könnten gegen Staaten klagen, falls ihre Profiterwartungen aufgrund neuer Gesetze enttäuscht würden. Die von übernationalen Schiedsstellen gefällten Urteile wären bindend, diese könnten nur von Investoren, nicht von Staaten angerufen werden, die Verfahren wären nicht öffentlich. Staaten und ihre Bürgerinnen und Bürger könnten für demokratische Entscheide im Bereich der Wirtschafts-, Finanz-, Sozial-, Umwelt- oder Gesundheitspolitik mittels monetärer Sanktionen bestraft wer-

den. Der Begriff des öffentlichen Interesses würde obsolet (Wallach 2013; Halimi 2014). Wie die Völker angesichts fehlender Informationsmöglichkeiten und notorischer Demokratiedefizite dann noch von einem Letztverweigerungsrecht – auch das wird unter Volkssouveränität verstanden – Gebrauch machen können, bleibt ein Geheimnis.

Die zeitgenössische politische Philosophie scheint vor solchen Entwicklungen die Augen zu verschliessen. Von angewandter Ethik sei sie nicht mehr zu unterscheiden, so beklagte vor einigen Jahren Raymond Geuss; politische Philosophie müsse realistisch sein, das Handeln der Menschen und nicht ihre Überzeugungen studieren sowie historische und institutionelle Kontexte berücksichtigen (Geuss 2008, 1, 8–16). Doch wie realistisch kann die Disziplin sein? Nicht nur gegenüber der Moralphilosophie, auch gegenüber der empirischen Politikwissenschaft muss sie ein eigenständiges Profil wahren. Auf die normative Evaluation von Handlungen kann sie nicht verzichten, muss dabei aber prüfen, welche Handlungsmöglichkeiten Akteure im institutionellen Kontext besitzen. Die Fixierung auf Individualethik gehe «wohl auf das unkontrollierte Weiterwirken der westlichen religiösen Tradition zurück, in der es vor allem um das Seelenheil des Individuums geht», wie Geuss mutmasst (2010, 421). Mit der neuzeitlichen Säkularisierung hat sich die Auffassung durchgesetzt, religiöse wie moralische Überzeugungen seien, so sie nicht zum Vorwand widerrechtlichen Handelns werden, Privatsache. Gilt diese säkulare Ansicht auch für die zeitgenössische Philosophie? Laut John Rawls, auf den Geuss' Kritik primär zielt (Geuss 2005, 11–28), kann soziale Stabilität nicht auf einem *modus vivendi* basieren, sondern setzt voraus, dass die Bürgerinnen und Bürger sich zu den moralischen Idealen und Werten einer demokratischen Gesellschaft bekennen (Rawls 1999a, 589; 1999b, 13f., 44f.). Sollte die politische Philosophie sich nicht eher mit realen Handlungsmöglichkeiten als mit hypothetischen Handlungsmotiven befassen?

Rawls' Gerechtigkeitskonzeption ist im institutionellen Kontext der US-amerikanischen Sozialpolitik vom New Deal bis zur Great Society zu verstehen, wie Sheldon Wolin dargelegt hat. In der wohlfahrtstaatlichen Optik wird die Macht der Konzerne ausgeblendet. Doch wie soll das Los der Benachteiligten verbessert werden, ohne das kapitalistische Privateigentum infrage zu stellen, und wieso interessiert Rawls sich nicht für politische, soziale und ökonomische Rechte, welche ein Gegengewicht zur Macht der Konzerne bilden könnten, so fragt Wolin (2004, 529–551). Zwar räumt auch Rawls die Unvereinbarkeit von Kapitalismus und Demokratie ein, und mit dem Privateigentum an Produktionsmitteln stellt er die institutionelle Basis des Kapitalismus explizit infrage (Rawls 2001, 41 f.). Der demokratische Streit und Forderungen nach alternativen Wirtschaftsordnungen sind in seiner Theorie jedoch kein Thema. Demokratischen Proze-

duren misstraut Rawls grundsätzlich; ein praktikables Verfahren, das gerechte Gesetze garantiert, kann es ihm zufolge nicht geben (Rawls 1979, 396f., Kap. 54; vgl. Foisneau 2014). Die richtige, philosophisch begründete Entscheidung steht immer schon fest, die Mehrheitsregel ist ein notwendiges Übel, obgleich sie falsche Entscheidungen herbeiführt, insbesondere dann, wenn Klasseninteressen im Spiel sind. Rawls leugnet nicht die Existenz einer Klassengesellschaft mit gegensätzlichen Interessen, verbannt aber Konflikt und Dissens aus seiner idealen Welt. Die Umsetzung der Gerechtigkeitsprinzipien werde in der realen Welt zwar häufig scheitern, wie er eingesteht, dennoch müsse man die Gesellschaft so einrichten, dass der «Tag der Abrechnung [...] gar nicht anbricht» (Rawls 1979, 337, Kap. 46).

Vielleicht ist es gerade diese Angst vor sozialen Konflikten und politischen Auseinandersetzungen, die Rawls, seiner konsequent sozialdemokratischen Position ungeachtet, zur idealen Zielscheibe der Kritik der zeitgenössischen politischen Philosophie macht. Deren Relevanz bemisst sich auch daran, ob das Verhältnis zwischen den Idealen der Demokratie und den Imperativen kapitalistischer Wirtschaft für sie ein Thema ist. Vor über hundert Jahren hat Max Weber geschrieben, der Individualismus der Menschenrechte sei das Produkt des optimistischen Glaubens an die natürliche Interessenharmonie freier Individuen, eines Glaubens, den der Kapitalismus für immer zerstört habe (Weber 1958, 40). Teilt man die Annahme, die Bedingungen für einen Sozialvertrag zwischen gleichen und unabhängigen Individuen, die dank Einsicht in ihre wahren Interessen zu einem vernünftigen Konsens gelangen, seien, falls sie je existiert haben, im Kapitalismus nicht mehr gegeben – was folgt daraus für die politische Philosophie? Sind die Demokratien der Gegenwart Kooperationsgemeinschaften, worin die Gewinner ein rationales Interesse haben, die Verlierer zu entschädigen? Neuere Analysen (Streeck 2013; Piketty 2013) legen einen anderen Schluss nahe. Laut Wolfgang Streeck hat die kapitalistische Marktwirtschaft sich von der Demokratie als Verfassung, die zwecks Garantie sozialer Bürgerrechte die durch die Märkte bewirkte Verteilung zu korrigieren sucht, entkoppelt. Politik steht vor der Wahl, die Interessen entweder des «Marktvolks» oder des «Staatsvolks» zu bedienen. Kompromisse, die beide Seiten zufriedenstellen könnten, sind nicht in Sicht. Auf den vernünftigen Konsens aller Akteure zu setzen, ist erst recht utopisch. Der regelmässig ertönende Ruf nach einem neuen Gesellschaftsvertrag gehört in den Bereich der Rhetorik.

Angenommen, die Diagnose ist richtig, muss die politische Philosophie das Konsens-Paradigma überdenken. In jeder Gesellschaft werden ökonomische Ressourcen und politische Teilnahmerechte ungleich verteilt und dadurch Individuen und Gruppen unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten zugewiesen. Auch moderne Demokratien sind mit dem Problem

konfrontiert, wie die ungleiche Verteilung von Macht und Wohlstand im Interesse sozialer Stabilität reduziert werden kann. Wie lässt sich verhindern, dass die schwächere Partei dauerhaft auf der Verliererseite steht? Welche Institutionen können sicherstellen, dass auch Unterprivilegierte partizipieren können und die Chance haben, die Regeln zu ändern? Wenn die souveräne Handlungsfähigkeit staatlicher Institutionen abnimmt, häufig dank aktiver Mitwirkung gewählter Politiker, während das Sanktionspotenzial kapitalkräftiger privater Akteure wächst, kann es sich die politische Philosophie nicht ersparen, die Möglichkeiten strengerer öffentlicher Kontrolle ökonomischer Macht in ihre Reflexion einzubeziehen. Sie muss prüfen, wie die Handlungsfreiheit stärkerer Akteure vermindert und jene schwächerer vergrößert werden kann. Gewiss ist die schwächere Seite nicht zwingend die moralisch bessere, und das Ziel des Ausgleichs besteht nicht in der Ausbildung politischer Tugenden, sondern in der Garantie der Überlebensfähigkeit des politischen Gemeinwesens. Kann eine solcherart strategische Sichtweise den Ansprüchen an eine normative politische Theorie gerecht werden? Im Folgenden möchte ich die Frage anhand von vier Beispielen diskutieren.

Solon

Die Aufgabe des Gesetzes besteht im sozialen Ausgleich, wie der griechische Politiker und Dichter Solon im frühen 6. Jahrhundert v. u. Z. festhält. Das Gesetz soll die verfeindeten Parteien dazu anhalten, die Rechtsansprüche des Gegners anzuerkennen. Bei den Parteien handelt es sich um die adligen Grossgrundbesitzer sowie die von Schuldknechtschaft bedrohten armen Kleinbauern. Der Konflikt führt Athen zu Beginn des 6. Jahrhunderts an den Rand des Bürgerkriegs und daraufhin zur Wahl Solons ins Archontat. Als unparteilicher Schiedsrichter will er einen Zustand herbeiführen, worin der Wille der Mächtigen, ihre Privilegien zu behalten, sowie der Kampf der Ohnmächtigen um elementare Freiheits- und Eigentumsrechte im Rahmen eines Gesetzes vereinbar sind. Um die Aufgabe zu bewältigen, muss er «gegen beide Seiten für beide» kämpfen (Aristoteles, Werke 10/1, 15). Das Gesetz kann die soziale Ungleichheit nicht aus der Welt schaffen, jedoch verhindern, dass mit dem völligen Sieg der einen Partei über die andere das Unrecht obsiegt oder der Bürgerkrieg ausbricht. Solon befreit das Volk, indem er die Grundschulden und die Leibeigenschaft aufhebt. Den Mächtigen und Reichen macht er nicht streitig, was ihnen gebührt. Der politisch-ökonomische Ausgleich zielt nicht auf die Gleichverteilung von Macht, Ehre oder materiellen Gütern. Doch weil die Masslosigkeit der einen und das Elend der anderen den Bestand des Gemeinwesens gefährden, muss das Gesetz zähmend eingreifen (Marti 2012).

Machiavelli

Dass zwischen der Art, wie man leben sollte, und jener, wie man tatsächlich lebt, eine gewaltige Entfernung liegt (OCMac, 335), gehört zu Machiavellis bekannten Äusserungen. Zu den elementaren Tatsachen, die jede politische Reflexion zur Kenntnis nehmen muss, gehört der soziale Konflikt. In allen Staaten gibt es, so legt Machiavelli im *Principe* wie in den *Discorsi* dar, zwei Parteien, das Volk und den Adel. Während es unmöglich ist, auf ehrenhafte Weise und ohne anderen Unrecht zu tun, die Angehörigen des Adels zufriedenzustellen, ist dies beim Volk leicht möglich. Dessen Interessen sind ehrenhafter als jene des Adels, der das Volk unterdrücken will, während das Volk nicht unterdrückt werden will. Machiavelli konstatiert zwei gegensätzliche Launen oder Bedürfnisse: die Lust, andere Menschen zu beherrschen, und den Wunsch, von anderen nicht beherrscht zu werden (ebd., 317f.). Die Unterscheidung ist normativ relevant: Wer sich für seine Freiheit einsetzt, ist im Recht, wer die Freiheit anderer verletzt, ist es nicht. Machiavelli definiert das in modernen republikanischen Theorien zentrale Prinzip der Freiheit als Nicht-Beherrschung (Pettit 1997, 51–79; Roux 2013). Die wichtigste Aufgabe der Politik, die Wahrung der Freiheit, muss dem Volk anvertraut werden. Die Angehörigen des Adels sind von Machthunger besessen, sie leben in Überfluss und Müssiggang, besitzen grosse Landgüter, kümmern sich nicht um deren Bewirtschaftung und bereichern sich von der Arbeit ihrer Knechte. Solche Menschen sind notwendig die Feinde freier Institutionen und des zivilisierten Lebens (ebd., 497). Dagegen ist das Volk klüger und beständiger als der Adel und die Fürsten. Es ist nicht im moralischen Sinn besser, lediglich zufrieden, wenn die Güter, auf die es legitimerweise Anspruch erhebt – Eigentum und Ehre –, vom Fürsten nicht angetastet werden (ebd., 343f.).

Machiavellis Anthropologie ist pessimistisch. Menschen sind von Natur unersättliche Wesen, sie begehren alles und können doch wenig nur erlangen, woraus eine andauernde Unzufriedenheit resultiert (OCMac 512). Doch Machiavelli hat sich zugleich die «harte und schwierige Aufgabe» gestellt, eine scheinbar aussichtslose Sache zu verteidigen, nämlich jenen zu widersprechen, welche die Masse der einfachen Menschen als dumm, unzuverlässig und wankelmütig bezeichnen. Für die Fehler, die sie der Menge anlasten, sind alle Menschen, insbesondere aber Fürsten anfällig. Nicht der Stand, dem ein Mensch angehört, entscheidet über seine politische Kompetenz, sondern die Existenz oder Nichtexistenz einer funktionierenden Gesetzesordnung. Von ihrer Natur her sind die Menschen gleich, überwiegt das Gute auf einer Seite, so ist es beim Volk. Völker sind klüger, beständiger und in ihrem Urteil umsichtiger als Fürsten; demokratische Gemeinwesen gedeihen besser und werden besser regiert als monarchische (ebd., 502–505). Weshalb ist das Volk klüger als die Oberschicht?

Zu prüfen ist, wer die Stabilität des Gemeinwesens eher bedroht, Volk oder Adel? In den *Discorsi* ruft Machiavelli Gründe für und wider beide Positionen in Erinnerung, wobei das «Vernunftargument» für die «demokratische» Position spricht: die Bereitschaft zur Verteidigung der Freiheit garantiert eher Stabilität als der Wille zur Herrschaft. Machiavelli führt ein zweites Unterscheidungsmerkmal ein: Es gibt eine Klasse, die danach strebt, zu erwerben, was sie nicht besitzt, sowie eine Klasse, die ihre Privilegien zu erhalten versucht. Wiederum plädiert Machiavelli für das Volk: Destabilisierung ist eher von jenen zu befürchten, die aus Angst, ihre Privilegien und Reichtümer zu verlieren, gewaltsame Umstürze anzetteln. Überdies sind sie mit ihrem herrschsüchtigen und habgierigen Betragen dem Volk ein schlechtes Beispiel (ebd., 392-394).

Machiavelli bemerkt einmal, Republiken könnten sich nur dauerhaft halten, wenn sie keine Art von Adel tolerierten (OCMac 497), geht aber realistischerweise davon aus, dass sie sich aus zwei Klassen zusammensetzen, zwischen denen Konflikte unausweichlich sind. Doch falls es gelingt, den Konflikt institutionell zu regeln, dem Volk ein Vetorecht einzuräumen und seine Chance, der Oberschicht Widerstand zu leisten, zu verbessern, wird er zur ersten Ursache der Freiheit. Machiavelli erinnert an die römische Institution des Volkstribunats, die ein Gegengewicht zum aristokratischen Senat geschaffen hat. Nur aus der Opposition zwischen Volk und Adel, aus Tumult und Agitation entstehen Gesetze, welche die Freiheit fördern (ebd., 390f.). Dass diese Art der Stabilität auf Gründen beruht, die Rawls für falsch hält, versteht sich. Der Konflikt kann freilich nicht Selbstzweck sein. Nicht jede Art der Konfliktaustragung fördert die Freiheit und stärkt die Republik. Der Streit zwischen Volk und Adel soll ausgetragen werden, darf aber nicht zur völligen Unterwerfung einer Klasse führen. Verleumdung, Hass und Ressentiment, Spaltungen und Parteiungen sind der Sache der Freiheit abträglich (ebd., 402–405, 1066f.). Man kann Machiavellis Intention so interpretieren, dass in Konflikten nur Motive, die im öffentlichen Interesse sind, vernünftiges Handeln bewirken: der Wille, nicht beherrscht, ausgebeutet, diskriminiert, entehrt oder aus der politischen Mitbestimmung ausgeschlossen zu werden. Wenn Machiavelli in den *Istorie fiorentine* vom Aufstand der Ciompi, der Arbeiter der Wollindustrie berichtet, wird allerdings deutlich, dass er den untersten sozialen Klassen kaum Sympathien entgegenbringt. Gerade sie sind in seiner Wahrnehmung in ihrem Handeln von Angst, Hass und Ressentiment geleitet (ebd., 1081–1100).

Rousseau

Die Konsens-Idee mag für die Philosophie unverzichtbar sein, doch Menschen sind nicht bereit, ihre Interessen abstrakten Prinzipien zu opfern, so

gibt Rousseau in der ersten Fassung des *Contrat social* zu verstehen: Wenn die Gemeinschaft des Menschengeschlechts tatsächlich und nicht bloss in philosophischen Systemen existierte, würde sie sich als moralisches Wesen von den Individuen unterscheiden. Dank eines gemeinsamen Empfindungsvermögens würden alle über Gut und Böse gleich urteilen; die öffentliche Glückseligkeit wäre die Quelle des privaten Glücks. Dies wäre die ideale Welt; in der realen Welt jedoch schliessen sich Gemeinwohl und Eigeninteresse aus. Zwar ist der Gemeinwille in jedem Einzelnen ein Akt des Verstandes; wenn die Leidenschaften schweigen, zeigt die Vernunft, was jeder von allen anderen erwarten darf und was er ihnen schuldet. Aber, so Rousseaus rhetorische Frage: wo ist der Mensch, der sich von sich selbst separieren kann? Die Sorge um die Selbsterhaltung ist immer sein stärkstes Motiv, ja ein Gebot der Natur; wie soll man ihn zwingen, sich Pflichten zu fügen, deren Bezug zur eignen Existenz er nicht zu sehen vermag? (OCRou III, 284–286) Wie Rousseau im *Discours sur l'inégalité* darlegt, wächst mit dem Fortschritt der Zivilisation die soziale Ungleichheit, was zur Folge hat, dass politische Ordnungen unvermeidlich den Interessen privilegierter Klassen dienen. Die wahrhafte Republik ist denkbar unter der Bedingung, alle Bürger teilen das Interesse an Rechtsgleichheit und keiner ist abhängig von anderen. Sind jedoch die materiellen Bedingungen ungleich, was in der Realität meist der Fall ist, fällt es schwer, das gemeinsame Interesse zu erkennen – dies ist das ernüchternde Fazit des *Contrat social*. Rousseau beruft sich in dieser Schrift (ebd., 409) auf Machiavelli, wenn er festhält, ein kluger Fürst müsse alles Interesse daran haben, über ein mächtiges Volk zu herrschen, könne er selbst doch von dieser Macht profitieren. Da Fürsten jedoch unklug und auf ihren persönlichen Vorteil bedacht seien, räumten sie stets jener Maxime den Vorrang ein, die unmittelbar den grössten Nutzen verspricht. Im Kommentar zum Friedensprojekt des Abbé Castel de Saint-Pierre nimmt Rousseau das Motiv erneut auf. Zwar hält er die «moralische Wahrheit» (ebd., 591) des Projekts für erwiesen, rät aber zu mehr Realitätssinn. Wäre die soziale Ordnung das Werk der Vernunft und nicht der Leidenschaften, wäre der Friede zwischen den Staaten längst verwirklicht. Weil jedoch die Leidenschaften der Fürsten über die Vernunft der Bürger obsiegen, wird sich stets das Recht des Stärkeren behaupten. Den Fehler in Saint-Pierres Argumentation sieht Rousseau in der Annahme, Fürsten könnten aufgrund rationaler Abwägung den Sinn eines solchen Projekts einsehen. Liegt der Friede tatsächlich im Interesse der Fürsten? Zwar könnten sie von einer stabilen Friedensordnung profitieren, doch die Exzesse der Eigenliebe zwingen sie, die absolute Unabhängigkeit vorzuziehen und keine Autorität über sich anzuerkennen. Eitelkeit und Ruhmsucht leiten ihr Handeln, nicht die Sorge um eine volle Staatskasse und die Zufriedenheit der Bürger (ebd., 564, 572f., 592–595).

Rousseau hat in den *Lettres écrites de la montagne* am Beispiel Genfs gezeigt wie in einer Republik das Prinzip der Volkssouveränität ausgehöhlt wird. Das Volk sieht sich aus praktischen Erwägungen gezwungen, bestimmte Aufgaben zu delegieren, doch die Regierenden neigen dazu, sich zu verselbständigen, stets mehr Handlungskompetenz zu beanspruchen, sich der Rechenschaftspflicht zu entziehen und die Kompetenzen der Legislative zu beschränken. Die Übermacht der Exekutive bricht den Gesellschaftsvertrag. Doch das Volk hat das Recht und die Pflicht, die Exekutive zu kontrollieren und seine Souveränität jederzeit wahrzunehmen (OC Rou III, 845, 881, 891). Meritokratische Kriterien weist Rousseau nicht prinzipiell zurück. Menschen sind hinsichtlich ihrer politischen Kompetenzen wie ihrer Verdienste um das Gemeinwesen ungleich; nicht alle Bürger sind qualifiziert für die Besetzung der Regierungsämter. Geht es um Aussenpolitik, um Krieg und Frieden, muss das Volk aufgeklärten Führern vertrauen. Geht es dagegen um fundamentale Interessen, um die Befolgung der Gesetze, das Eigentum der Güter und die Sicherheit des einzelnen Bürgers, ist es allein kompetent (ebd., 826f.). Ist die Klugheit der politischen Elite aus realpolitischen Erwägungen unerlässlich, so ist doch allein die Klugheit des Volks ein in normativer Hinsicht verlässlicher Wegweiser. Von Machiavelli übernimmt Rousseau schliesslich das Motiv der Nicht-Beherrschung. Freiheit besteht darin, dem Willen anderer nicht unterworfen zu sein noch den Willen anderer dem eignen zu unterwerfen. Wer Herr ist, kann nicht frei sein (ebd., 841f.).

Kant

In seiner Polemik gegen die normative politische Philosophie hat Geuss insbesondere die von Kant beeinflussten Ansätze ins Visier genommen. So mag es erstaunen, wenn in dieser Reihe auch er seinen Platz findet. Wenn ihm zufolge das «Problem der Staatserrichtung [...], so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar» ist, so deshalb, weil dazu nicht «die moralische Besserung der Menschen» erforderlich ist. Das Problem besteht darin, vernünftigen Menschen, die den Nutzen verbindlicher Gesetze einsehen, sich als Individuen aber von der Verpflichtung zu dispensieren suchen, eine Verfassung zu geben, welche die Konkurrenz der Privatinteressen so zu regulieren weiss, «dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnung hätten» (Kant WA XI, 224). Dank der List der Natur werden die Menschen als rationale Egoisten gezwungen, gemeinsam eine Rechtsordnung zu gründen. Sie dürfen durchaus böse Gesinnungen haben; die Stabilität der Republik beruht wiederum auf «falschen» Gründen. Motiv politischen Handelns ist nicht die Verpflichtung, einem moralischen Prinzip Genüge zu tun, sondern die Klugheit, das rati-

onale Abwägen der Chancen, das eigene Interesse durchzusetzen. Eine Politik, die sich nicht an moralischen Maximen orientiert, ist eine Klugheitslehre, eine Theorie der Maximen, «zu seinen auf Vorteil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen» (ebd., 229). Kluge Menschen sind stets versucht, von der Rechtsordnung zu profitieren und zugleich sich mittels Verletzung der Reziprozität zusätzliche Vorteile zu verschaffen. Kant spricht in diesem Kontext allerdings nicht mehr von einer allgemein menschlichen Neigung, sondern von der historischen Erfahrung, die lehrt, dass bestimmte Menschen aufgrund ihres privilegierten Status in der Lage sind, vom Nutzen der Kooperation zu profitieren und die Lasten auf die nicht privilegierten Klassen abzuwälzen.

Der Praktiker der Politik, «dem die Moral blosse Theorie ist», begründet seine «trostlose Absprechung» der Friedenshoffnung mit der menschlichen Natur, die angeblich dem Frieden abgeneigt ist. Des Gesetzgebers moralische Gesinnung, seine Bereitschaft, dem Volk die legislative Souveränität zuzugestehen, kann man «wenig in Anschlag bringen». Wer «einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen» und auch nicht davon absehen, gegen andere Staaten Krieg zu führen (Kant WA XI, 230f.), so besagt der realpolitische Einwand gegen das Friedensprojekt. Spricht Kant von der Klugheit der «staatskluge[n] Männer», so hat er die Politiker im Auge – Könige, Despoten und ihre juristischen Ratgeber. Der scharfe Ton, den er bezüglich der Monarchie und ihrer Fürsprecher in diesem Kontext anschlägt, kontrastiert auffällig mit der vorsichtigen Wortwahl in anderen rechtstheoretischen Schriften. Staatskluge Männer rühmen sich zwar ihrer praktischen Erfahrung und Menschenkenntnis, kennen aber nur die Praxis des Opportunismus und nicht das im Menschen angelegte Potential zum Besseren. Politiker geben vor, die Menschen zu nehmen wie sie sind. Doch die Menschen sind, wie Kant entgegenhält, genau das, wozu die Mächtigen sie «durch ungerechten Zwang [...] gemacht haben, nämlich halsstarrig und zur Empörung geneigt. Sprechen staatskluge Männer vom Recht, meinen sie die Gewalt. Ihres ungerechten Verhaltens sich zu schämen sehen sie keinen Anlass, solange die Vergrößerung ihrer Macht ihnen im Kreis der Machthaber zur Ehre reicht.» Wie kann es dennoch gelingen, aus «allen diesen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre, den Friedenszustand [...] herauszubringen»? (ebd., 234–238, 352)

Offensichtlich gibt es zwei Arten der Klugheit. Während die meisten Menschen aus eigennützigen Gründen eine republikanische Verfassung anstreben, weil sie Freiheit, Sicherheit, Frieden und den Schutz des Eigentums verspricht, achten die Nutzniesser und Apologeten der absolutistischen Ordnung bloss darauf, wie sie am besten ihre Privilegien verteidigen können. Von der Klugheit des Volkes ist eher als von jener der Fürsten

zu erwarten, dass sie die «Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik» überwindet. Wenn Kant postuliert, die rechtliche Verfassung in jedem Staat solle republikanisch sein, führt er zwei Argumente ins Feld. Nur die republikanische Verfassung entspricht der Idee des ursprünglichen Vertrags, und nur sie fördert den Frieden. Liegt die Entscheidung für oder gegen den Krieg bei den Bürgern selbst, werden sie sich für den Frieden entscheiden, da sie andernfalls alle finanziellen Lasten zu tragen hätten und selbst ihr Leben aufs Spiel setzen müssten. In der despotischen Ordnung hingegen wird das Staatsoberhaupt leichtfertig einen Krieg beschliessen, da er durch diesen «nicht das mindeste einbüsst», stehen ihm doch «viele Tausende zu Gebot», die sich «für eine Sache, die sie nichts angeht», aufopfern müssen. Als «Staatseigentümer» sieht er im Krieg bloss «eine Art von Lustpartie» (Kant WA XI, 205f, 209f., 358f.). Dass Kant für eine moralische Politik plädiert, die Rechtslehre der Moral zurechnet, die Versöhnung von Moral und Politik herbeiwünscht und die Idee des vernünftigen Konsenses, des ursprünglichen Vertrags, als normative Voraussetzung legitimer Ordnung für unverzichtbar hält, wird mit diesen Ausführungen nicht bestritten. Das republikanische Prinzip ist «nicht auf Klugheit, sondern auf Pflicht gegründet», so betont er. Und doch muss die Natur der Vernunft, die Klugheit der Pflicht zu Hilfe kommen, damit die so schwer zu stiftende republikanische Verfassung verwirklicht und der Wille der Völker Gesetz werden kann (ebd., 240–242, 247).

Schluss

Eine alternative, realistisch-kritische politische Philosophie mag sich in Umrissen in diesen Überlegungen abzeichnen, doch viele Fragen bleiben offen. Ich möchte abschliessend drei Punkte auflisten, die mir für die Debatte relevant zu sein scheinen.

1. Die Idee der Freiheit als Selbstbestimmung, Unabhängigkeit oder Nicht-Beherrschung ist als normative Orientierung politischer Philosophie unverzichtbar, bedarf aber der Konkretisierung. Herrschaft wird nicht allein von staatlichen Institutionen ausgeübt, sondern ebenso von ökonomischen Akteuren, die Einfluss nehmen auf Politik und Gesetzgebung, sowie generell von den sogenannten Sachzwängen einer kapitalistischen Marktwirtschaft. Wie dieser Art der Herrschaft Widerstand geleistet werden kann, ist eine Frage, die von der Philosophie noch weitgehend verdrängt wird. Gewiss ist, dass ohne die Revision des Rechts auf privates Eigentum an ökonomischen Mitteln Widerstand auf Dauer erfolglos bleibt.

2. Demokratie und Gleichheit sind untrennbar – zumindest in der Philosophie und der Rhetorik. Zu den wichtigsten Herausforderungen der Politik gehört hingegen die Erfahrung, dass vier Jahrzehnte neoliberalen Regierens Ungleichheiten in einem Ausmass bewirkt haben, das die

Existenzbedingungen der Demokratie gefährdet. Die politische Philosophie ist gut beraten, sich nicht ausschliesslich mit der Perfektionierung demokratischer Utopien zu beschäftigen, sondern die «nicht ideale» Welt der Ungleichheit zu studieren und die Aufmerksamkeit auf die Chancen der Unterprivilegierten zu richten, oligarchischer Macht entgegenzutreten.

3. Das Missverständnis oder ideologisch bedingte Fehlurteil, wonach Marx den Klassenkampf erfunden hat, hält sich hartnäckig. Doch die ungleiche Verteilung politischer Macht und ökonomischer Ressourcen, die Konflikte zwischen Ober- und Unterschicht gehören seit jeher zu den vorranglichen Themen des politischen Denkens. Platon, Aristoteles und Kant waren damit genauso konfrontiert wie Solon, Machiavelli und Marx (Marti 2008, 14–26). Moralphilosophisch betrachtet ist der Klassegegensatz irrelevant; wer arm und ohnmächtig ist, ist nicht deshalb ein besserer Mensch; der Wohlhabende und Mächtige kann sehr wohl moralisch integrier sein. Was die Überlegungen von Machiavelli, Rousseau und selbst von Kant nahelegen, ist – hier als Arbeitshypothese gefasst – etwas anderes: Mit der Akkumulation von Macht und Reichtum sowie der steigenden Chance, die negativen Folgen des eignen Handelns auf andere abzuwälzen, wächst die Versuchung oder die Gefahr, irrational, im Widerspruch sowohl zu den eignen «wohlverstandenen», langfristigen Interessen wie auch den Stabilitätsvoraussetzungen politischer Gemeinschaft zu handeln. Machiavellis Raubritter oder Rousseaus und Kants Fürsten sind dafür ebenso Beispiele wie das gegenwärtig von Ökonomen häufig thematisierte irrationale Gebaren von auf Spekulationsgewinne setzenden Marktakteuren. Wird solches Verhalten kritisiert, so ist die Kritik selbstredend nicht, wie eine dümmliche Rhetorik unaufhörlich suggeriert, von Neid und Ressentiment motiviert, sondern von der Sorge um den Bestand einer politischen Ordnung, die den Menschen zumindest in beschränktem Mass eine gewisse Freiheit und Unabhängigkeit zusichert.

Literatur

- Aristoteles, 1956ff.: Werke. Berlin/Darmstadt
- Foisneau, Luc, 2014: Rawls et la justification de la règle de la majorité. In: *Raisons politiques*, 1, 53, Paris, 63–79
- Geuss, Raymond, 2005: *Outside Ethics*. Princeton
- Geuss, Raymond, 2008: *Philosophy and Real Politics*. Princeton
- Geuss, Raymond, 2010: Realismus, Wunschdenken, Utopie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3, 58, Berlin, 419–429
- Halimi, Serge et al., 2014: Grand marché transatlantique. In: *Le Monde diplomatique*, Juni, Paris, 11–18
- Kant, Immanuel, WA, 1968: Werkausgabe. Frankfurt a. M.

- Machiavelli, Niccolo, 1952: *Œuvres complètes* (OCMac). Paris
- Marti, Urs, 2008: *Freiheit, Recht und Revolution*. In: Ringger, Beat (Hg.): *Zukunft der Demokratie*. Zürich
- Marti, Urs, 2012: *Tierbändiger und Hirten. Gesetz und Herrschaft bei Solon und Platon*. In: Estermann, Josef (Hg.): *Der Kampf ums Recht*. Münster, 81–98
- Pettit, Philip, 1997: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford
- Piketty, Thomas, 2013: *Le capital au XXIe siècle*. Paris
- Rawls, John, 1979: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.
- Rawls, John, 1999a: *Collected Papers*. Cambridge MA
- Rawls, John, 1999b: *The Law of Peoples*. Cambridge MA
- Rawls, John, 2001: *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge MA
- Rousseau, Jean-Jacques, 1959ff.: *Œuvres complètes* (OCRou). Paris
- Roux, Emmanuel, 2013: *Machiavel, la vie libre*. Paris
- Streeck, Wolfgang, 2013: *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Frankfurt a. M.
- Wallach, Lori, 2013: *Le traité transatlantique*. In: *Le Monde diplomatique*, November, Paris, 4f.
- Weber, Max, 1958: *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen
- Wolin, Sheldon, 2004: *Politics and Vision. Expanded Edition*. Princeton

LUXEMBURG 2

GESELLSCHAFTSANALYSE UND LINKE PRAXIS 2014

OH GOTT! Politische Religion als neue Avantgarde? | Paulus und die Linke | Störfaktor der Ohnmacht | Krisenproteste und linke Erlösungsphantasien | Islamische Renaissance und arabische Linke | Tea Party, Evangelikale und rechtes Mosaik | Hindunationalismus in Indien | Kirche auf Partnersuche

AUSSERDEM Absturz trotz Intergration – Vertiefte Brüche in der EU | Schwierigkeiten mit der Utopie | Parteientwicklung – aber wie? | Prostitution als Arbeit | Arbeiten mit Thomas Piketty

MIT BEITRÄGEN VON Stuart Hall | Dick Boer | Bodo Ramelow | Joanna Garcia | Franz Segbers | Brigitte Kahl | Jan Rehmann | Ingar Solty | Michael Ramminger | Joachim Becker | Klaus Lederer | Stefanie Klee u.a.

Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hg.), September 2014, 136 Seiten
JETZT KOSTENLOS ABONNIEREN: WWW.ZEITSCHRIFT-LUXEMBURG.DE