

VIERTELJAHRSHEFTE FÜR ZEITGESCHICHTE

7. Jahrgang 1959

1. Heft/Januar

WILHELM HENNIS

ZUM PROBLEM DER DEUTSCHEN STAATSANSCHAUUNG¹

Daß „Staatsbewußtsein“, „Staatsgefühl“, „Staatsgesinnung“ Desiderata der deutschen Gegenwart sind, ist ein Gemeinplatz. Wie aber steht es um das Staatsverständnis? Welche Idee, Anschauung, „Theorie“ im allgemeinsten Sinne, liegt dem gegenwärtigen deutschen Denken über Staat und Politik zugrunde?

Die Lage verdeutlicht ein Blick in die Hand- und Wörterbücher. Schlägt man etwa das große „Handwörterbuch der Sozialwissenschaften“ auf, das sehr kennzeichnend in all seinen früheren Auflagen „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“ hieß, so wird man dort zwar einen Artikel über „Staatsschulden“ und „Staatsformen“ finden, nach dem Stichwort „Staat“ wird man jedoch vergebens Ausschau halten – sei es, daß es vergessen wurde oder daß sich niemand fand, es zu behandeln. Auch in dem einschlägigen Fischer-Lexikon „Staat und Politik“² fehlen die Stichworte des Buchtitels. Dem Hinweis der Herausgeber, dem Leser sei „mit einer Formaldefinition von Staat und Politik nicht gedient“, kann man zustimmen. Aber stehen denn nur „Formaldefinitionen“ zur Verfügung? Sicher ist es kaum möglich, „in einer kurzen Formel zusammenzufassen, was seit zweiundeinemhalben Jahrtausend Gegenstand der theoretischen Bemühung der großen Denker der westlichen Welt gewesen ist“. Aber könnte nicht das Ergebnis ihres, der Herausgeber, theoretischen Bemühens in einer solchen Formel zusammenfaßbar sein?

Das Bild wird deutlicher, wenn man den Großen Brockhaus unter „Politik“ befragt. Dort erfährt man, daß Politik im „weiteren Sinne“ „eine Form des Handelns“ sei, die „an kein bestimmtes Sachgebiet gebunden“ ist. Und noch klarer: Politik sei „jedes Handeln, das weder an personalen Werten noch an Sachwerten, sondern an Machtwerten ausgerichtet ist“. Die Absicht dieser Definition ist offenbar eine wissenschaftliche, nicht eine beliebige Meinung soll vorgetragen werden, sondern eine wissenschaftlich erwiesene und haltbare. Ist dies die Absicht des Verfassers, so könnte er auf das vorwiegende Selbstverständnis jener Disziplin verweisen, die sich heute Wissenschaft von der Politik nennt. Das erwähnte Fischer-Lexikon ist uns einen Artikel „Politik“ schuldig geblieben, seine Herausgeber haben aber darauf hingewiesen, daß sie bei der Planung ihres Bandes dem neuesten Stand der Wissenschaft von der Politik (Hermann Hellers „Staatslehre“) insoweit glaubten folgen zu können, „als sie Probleme der politischen Macht-

¹ Nach einem im Oktober 1957 im Rahmen der Hess. Hochschulwochen in Bad Wildungen gehaltenen Vortrag.

² Frankfurt a. M.–Hamburg 1957. Hrsg. v. Ernst Fraenkel und K. D. Bracher. Die angeführten Stellen S. 14f und 11.

organisation, Machtverteilung und des Machterwerbs in den Mittelpunkt der Erörterung stellten und darüber hinaus ihr Augenmerk weitgehend auf Fragen lenkten, die sich auf die Machtausübung erstrecken“ (a. a. O., S. 11). Also auch hier nicht Orientierung an den Zwecken politischen Handelns, politischer Gemeinwesen (den „personalen“ und „Sachwerten“ des „Brockhaus“), sondern am Mittel, der „Macht“ in ihren Erscheinungsformen.

Kann ein solches Verständnis des Gegenstandes Politik Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben? In jedem älteren Wörterbuch wird man unter Politik zunächst Wortbedeutungen finden, die auf das politische Gemeinwesen, in neuerer Zeit auf den Staat, verweisen. Danach ist Politik als Wissenschaft die Staatswissenschaft, als Fertigkeit die Staatskunde, im Umgang mit anderen die Staatsklugheit usw. „Politisch“ als Eigenschafts- und Umstandswort ist danach, was sich auf die Politik in diesem Sinne bezieht, was dahin gehört. Am Ende eines solchen Artikels über „Politik“ findet man unter „politisch“ dann in der Regel noch einen Hinweis, der im „Wenig“³ etwa lautet: „gem. überhaupt für: klug, verschlagen, listig“. „Gem.“ bedeutet nach dem Abkürzungsverzeichnis „im gewöhnlichen Leben oder in der Umgangssprache, im Gegensatz der edleren, gewählteren, höheren Schriftsprache gebräuchlich“⁴. Man sieht: offenbar steht der „Politikus“ im Sinne der Umgangssprache Modell für ein Handeln, das „weder an personalen Werten noch in Sachwerten, sondern an Machtwerten ausgerichtet ist“. Ein so Handelnder wäre an der Tat mit dem „Wenig“ gut beraten, dabei „verschlagen“ und „listig“ zu Werke zu gehen. An ihn wird Goethe im „Faust“ gedacht haben, als er den Brander sagen läßt: „Ein garstig Lied! Pfu! ein politisch Lied!“

Man wird kaum sagen können, daß die Umgangssprache das Wort „politisch“ vorwiegend in diesem derogativen, mißtrauischen Sinne kennt, was nur angebracht wäre, wenn es in dem dabei gemeinten Sachgebiet in der Tat nur um „Machtwerte“ gehen würde. Gerade der „einfache Mann“, dem die Wörterbücher diesen Sprachgebrauch in den Mund legen, hat wohl auch heute noch ein unverdorbenes Verständnis dafür, daß damit ein anormaler, „garstiger“ Zustand gemeint ist. Jeder Versuch des Eindringens in den Sprachsinne würde mit Sicherheit ergeben, daß eine andere, normalere Bedeutung des Wortes noch überall präsent ist. So würde etwa ein Gespräch über die „politischen“ Zustände in der Ostzone, ihr Vergleich mit der Lage in der Bundesrepublik sehr schnell auf die unvergeßbare grundsätzliche Bedeutung des Wortes verweisen, nämlich auf die Art und Weise der Realisierung der aufgegebenen Zwecke eines politischen Gemeinwesens. Als Bürger besitzen wir alle noch gewisse Rudimente einer materialen, auf den Gegenstand einer wohlgeordneten politischen Gemeinschaft bezogenen Staatsanschauung, einer „politischen Theorie“. Jedermann ist ohne weiteres deutlich, wo der Unterschied der Bundesrepublik zur DDR oder dem nationalsozialistischen Unrechtsstaat zu suchen ist. Eine Wissenschaft aber, die das Politische unter dem alles bestimmen-

³ Chr. Wenig's Handwörterbuch der deutschen Sprache, 4. Aufl. Köln 1861, 585.

⁴ In Grimms Wörterbuch (VII, 1880) entsprechend: „... der Staatskunst und Staatsklugheit gemäß ... im gemeinen Leben auch schlau, verschlagen, listig, pffiffig.“

den Aspekt der Macht und der „Willensbildung“ sieht, kann auf diese Fragen nur unter Relativierung ihres Ausgangspunktes stoßen. Die vorwissenschaftlichen Ansprüche des Bürgers an die Welt der Politik, daß diese nämlich eine gut und gerecht geordnete sei, gelten der Wissenschaft in einer verbreiteten Sicht als wissenschaftlich irrelevant; sie finden Berücksichtigung allenfalls als sogenannte Daten. So beobachten wir heute die paradoxe Situation, daß das vorwissenschaftliche Verständnis des Bürgers der alten Theorie der Politik mit ihrer Orientierung am Staatszweck relativ nahe kommt. Die wissenschaftliche Politik andererseits scheint den ehemals niedrigsten Stand vorwissenschaftlicher Anschauung des Politischen in den Rang der Wissenschaftlichkeit erhoben zu haben. Die Frage drängt sich auf, wie es dazu hat kommen können und welche Richtung die Bemühungen einschlagen müssen, um diesen Zustand zu ändern.

Denn eine am Politischen im strengen Sinne des Wortes orientierte Theorie des Staates und der Politik muß sein um der sinnvollen Ordnung alles öffentlichen Lebens willen. Eine Verfassung bleibt eine Summe einzelner Paragraphen, wenn nicht Klarheit besteht über die spezifische Substanz des Staates als Gegenstand rechtlicher Regelung durch seine Verfassung. Das öffentliche Recht bleibt eine Summe von Vorschriften, Gesetzen, Anordnungen etc., die nur dadurch ausgezeichnet sind, daß mit den Mitteln des öffentlichen Rechts der Staat rücksichtsloser auf den Gewaltunterworfenen zugreifen kann, solange nicht eine Theorie der Politik, wozu der Staat da ist, für welche Aufgaben er sich des öffentlichen Rechts bedient, legitimierend und zwingend dahintersteht. Eine Theorie vom Zweck und Wesen des Staates ist auch die Basis, von der aus die Differenzen zwischen den Parteien erst vernünftigen Sinn und Ordnung bekommen. Und schließlich ist politische Erziehung, diese so wichtige heute gestellte Aufgabe, gar nicht möglich ohne die Grundlage einer einsichtigen Theorie der Politik.

Es wurde behauptet, daß wir als Bürger noch über gewisse Rudimente, Restbestände einer vernünftigen Staatsanschauung verfügen. Es ist eine der Vorfragen der größeren hier gestellten Aufgabe – der Wiedergewinnung einer inhaltlichen Theorie der Politik –, nach der Herkunft jener Rudimente zu fragen und sich Rechenschaft darüber zu geben, wie es hat kommen können, daß nur so wenig davon geblieben ist. Denn einmal sind diese Rudimente der unvermeidliche Anknüpfungspunkt für jeden Versuch einer Wiederherstellung angemessenen Staatsdenkens. Zum anderen könnte von einem Überblick über diesen Prozeß fortschreitender Entleerung aber auch einiges Licht auf die Ursachen des jüngsten deutschen politischen Unheils fallen: Kann man doch die Entwicklung, die zum Nationalsozialismus führte, einmal in der Weise schildern, daß man in der Vergangenheit überall „Vorgeschichte“ dieser Entwicklung sieht, beginnend in grauer Vorzeit als kleines Rinnsal, das, sich stetig vergrößernd, schließlich alles überschwemmt. Fruchtbare und verlässliche aber scheint auch hier zu sein, statt der „Vorgeschichte des Heute“ und Gestern, einmal der „Nachgeschichte des Vorgestern“⁵

⁵ Ich übernehme diese Formulierung von Dietrich Gerhard, *Regionalismus und ständisches Wesen als ein Grundthema europäischer Geschichte*, HZ 174 (1952), 334.

nachzugehen. Wo ist das geblieben, von dem doch auch Deutschland einmal ausging: der gemeineuropäische Fundus allen politischen Denkens? Ist die Entwicklung des sogenannten „deutschen Staatsgedankens“, den man in der Vergangenheit allzu gern gegen westeuropäisches und angelsächsisches Denken ausgespielt hat, in Wahrheit nicht zu verstehen als besonders forciertes Verschleudern gemeineuropäischer Tradition? Nicht legitime Besonderheit, sondern fragwürdige Absonderung? Auf diesem Wege kann man zwar nicht das positive Aufkommen des Nationalsozialismus erklären, wohl aber die Schwäche der Widerstandskraft. Da Tendenzen und die Möglichkeit des Faschismus in allen modernen Gesellschaften vorhanden sind, scheint mir dieser Weg auch für zeitgeschichtliche Analysen fruchtbarer zu sein als der übliche, der allein auf die „Vorgeschichte“ verweist.

Versucht man von jenem älteren Traditionsbestand auszugehen, so ist das allerdings nicht möglich am Leitfaden des „Staates“. Denn „Staat“, der Begriff „Staat“ steht ja gerade für die Entwicklung zum modernen Machtstaat, den man als „Betrieb“, als „Apparat“ verstehen kann, dessen sich jeder zu beliebigen Zwecken glaubt bedienen zu können, verfügt er nur über die Macht letztinstanzlicher Bestimmung, wie immer diese erworben sein mag. Wir müssen vielmehr zurückgehen auf jene Denkformen und Wissenschaften, von denen sich der moderne Staatsbegriff emanzipiert hat. Und in Deutschland eben radikaler als in England oder in den Vereinigten Staaten, wo Elemente des älteren Denkens in ganz anderem Ausmaß bis in die Gegenwart bewahrt worden sind als auf dem Kontinent und in Deutschland insbesondere. Wir Deutschen sind kein besonders konservatives, traditionsgebundenes Volk, sondern Deutschland – zumindest das intellektuelle Deutschland – steht seit Beginn des 19. Jahrhunderts für die radikalste Moderne. Marxismus, Historismus und Existenzialismus haben hier ihre Ausprägung gefunden. Nach langem Zurückbleiben ist Deutschland seit Anfang des 19. Jahrhunderts der mutwilligste Vortrupp jener Neuzeit, deren Ende man heute diagnostiziert.

Bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts galten für das Gebiet der Politik andere Wissenschaften, andere Begriffe, als das heute der Fall ist. Immer der Vorgeschichte zugewandt, der einzelnen Idee und nicht dem System, dem Individuellen und nicht dem Allgemeinen verbunden, ist die Systematik des älteren Denkens heute völlig vergessen⁶. Sie erscheint der politischen Ideengeschichte so uninteressant, daß man kaum Arbeiten über diesen Gegenstand entdecken wird, so augenfällig er jedem ist, der einmal eine ältere Universitätsbibliothek benützt, die noch zur Zeit der Geltung des alten Wissenschaftssystems angelegt wurde. Wenn man im systematischen Katalog jener alten Bibliotheken Literatur über Verfassungsrecht, Verfassungstheorie, Bürgerkunde etc. sucht, so wird man sie nicht finden unter dem Abschnitt Rechtswissenschaft, sondern man wird den größten Teil dessen, was wir heute als

⁶ Wichtige Hinweise auf ihre große Bedeutung finden sich in den verschiedenen Arbeiten Otto Brunners, dem wir die Rekonstruktion der alten „Ökonomik“ verdanken. Vgl. die Literaturangaben im Art. „Hausväterliteratur“, HDSW 5, 92f.

öffentliches Recht bezeichnen, unter dem Oberbegriff „Politica“ entdecken. Staatsrecht, Verfassungsrecht, Staatstheorie gehören dabei unter dem Sammelbegriff „Politica“ zum Bereich der „praktischen“, der Moralphilosophie, die neben der „Politik“ die „Ethik“, d. i. die Lehre vom sittlichen Verhalten des Einzelnen, und die „Ökonomik“, d. i. die Lehre vom „Haus“, umfaßt. Vorgeordnet der praktischen Philosophie ist die theoretische mit ihren Hauptteilen Logik, Metaphysik und Physik. Mit geringen Differenzierungen ist dies das durchgehende System der abendländischen Philosophie von Aristoteles bis Christian Wolff.

Womit haben es die Disziplinen der praktischen Philosophie zu tun? Sie handeln vom angemessenen rechten Verhalten, der Lebensführung des Menschen und den sozialen Ordnungen und Bedingungen, in denen sich dieses Leben abspielt. Ist die Ethik eine Lehre vom sittlichen Verhalten des Einzelmenschen, so handelt die Ökonomik vom Haus, d. h. von allen Tätigkeiten und zwischenmenschlichen Beziehungen in diesem, vom Verhältnis zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Hausvater und Gesinde, aber auch von allen nützlichen Verrichtungen im Rahmen der häuslichen Wirtschaftsführung. „Politik“ schließlich ist die Lehre vom Eingeeordnetsein des Einzelnen in eine Polis, eine „res publica“. So wie die Ökonomik in erster Linie Hausväterlehre ist, so handelt die Politik in ihrem Hauptteil von der Herrschaft über das Gemeinwesen. Das Gemeinsame dieser drei Wissenschaften besteht darin, daß es in ihnen stets darum geht, aufzuzeigen, wie der Mensch leben soll und damit auch welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit er so leben kann. Der zentrale Begriff, Anfang und Ende der praktischen Philosophie ist der der Tugend, ein uns heute so fernes Wort. Aber gleich, ob es die arete der Griechen, die virtus der Römer und der Scholastik oder die Tugend der Aufklärungsphilosophie ist, stets sind es nur Variationen eines großen durchlaufenden Themas: das bene et honeste vivere, das tugendhafte, das Gott wohlgefällige Leben. Und zwar ist ein solches Leben dem Menschen aufgegeben, er kann sich nicht beliebig dafür oder dagegen entscheiden oder auch etwas ganz anderes „setzen“, sondern es ist mit seiner Natur als vernünftigem Wesen gesetzt. Teleologisch ist dieses Denken von Aristoteles bis in die Aufklärungsphilosophie hinein. Der Mensch soll tugendhaft leben. Und die Wissenschaft hat es mit nichts anderem zu tun, als zu erörtern, wie die Erfüllung dieses Zweckes und Zieles möglich ist, wie tugendhaftes Leben gewährleistet werden kann. Aus diesem Grunde ist die Staatsformenlehre so wichtig, denn in ihr wird entschieden, welche Staatsform es erlaubt, tugendhaft zu leben und welche nicht. Die alte Staatsformenlehre ist nicht so platt, wie sie zumeist dargestellt wird, als ob es in ihr nur darum gehe, ob einer, mehrere oder alle herrschen, sondern es geht ihr zentral darum, ob man gut leben, ob man ein menschlicher Würde gemäÙes, tugendhaftes Leben führen kann. Und so findet das wichtigste Anliegen dieser politischen Wissenschaft auch seine angemessene literarische Form in der Gattung der Fürstenspiegel, derer man sich von der Antike bis ins 18., ja 19. Jahrhundert hinein bedient, um dem Fürsten, dem, der im Regiment sitzt, zu sagen, zu explizieren, wie er sich verhalten muß, damit sein Regiment ein „gutes“ ist, und das bedeutet, daß diejenigen, die unter

diesem Regiment leben müssen, tugendhaft, anständig, gerecht, „menschenswürdig“ würden wir sagen, leben können. Andererseits sind die schlechten, die tyrannischen Staatsformen eben dadurch gekennzeichnet, daß der Einzelne in ihnen nicht gut leben kann, daß er kein tugendhaftes, sondern ein böses Leben führen muß. Der Begriff, an dem die erste Herrschaftsaufgabe immer wieder bestimmt und gemessen wird, ist der der *salus publica*, des *bonum commune*, der gemeinen Wohlfahrt, des öffentlichen Wohls. Das ist bis weit ins 18. Jahrhundert hinein nicht das Wohl des Volkes oder des Staates als politischer Institution, diese Wendung nimmt der Begriff erst im Absolutismus, sondern es ist das gemeine, das jeden Menschen angehende Wohl als Bedingung humaner Existenz. *Bonum commune* und tugendhaftes Leben sind zwei Seiten einer Sache⁷.

Da dem Regiment, der Herrschaft solch große Aufgaben gegeben sind, wird es als „Amt“, als *officium* verstanden. Es ist nur eine Fortentwicklung dieser alten Gedanken, wenn die englische Aufklärungsphilosophie die Herrschaft als „trust“, als anvertraute Aufgabe bezeichnet. Sie ist kein Eigentum, mit dem man beliebig schalten und walten könnte – das tut der Tyrann –, sondern das Regiment, alle Ausübung obrigkeitlicher Autorität ist ein anvertrautes Gut, und darum sind die Formen, in denen man in ein Amt hineinberufen wird, in der alten Welt auch so wichtig und durchdacht. Der Eid, den noch heute ablegen muß, wer in ein öffentliches Amt berufen wird, ist ein letzter Überrest. Man verpflichtet sich, sein Amt richtig wahrzunehmen. Da das eine sittliche Aufgabe ist, sind die persönlichen Eigenschaften des Amtsträgers ein außerordentlich wichtiger Bestandteil dieser älteren Wissenschaft.

Auch die seit dem Mittelalter vertretenen und sich mehr und mehr in den Vordergrund schiebenden naturrechtlichen Vertragslehren ändern am Zweck des gemeinen Wesens zunächst – sehen wir von solch kühnen Neuerern wie Thomas Hobbes einmal ab – noch nichts, wie man wohl überhaupt nie genügend beachtet, daß das sogenannte Naturrecht ja nur höchst bedingt als Disziplin für sich angesehen werden kann. Vielmehr ist es von Aristoteles bis Wolff ein Teilgebiet, ein Theorem innerhalb dieser umfassenden Lehre von der Politik, ein Theorem, das sich erst in seiner letzten Stufe zu einer eigenen Disziplin auswächst, die das Erbe der alten Politik übernimmt, um es schließlich durch die Trennung von Recht und Sitte zu zerstören. Zunächst sind die Vertragslehren aber nichts als Garantien zur Sicherung des gleichbleibenden Staatszwecks, des guten Regiments, wie sich an der Geschichte des Widerstandsrechts, der Rechtsfolge, die eintritt, wenn der Herr, der im Regiment sitzt, nicht gut, nicht tugendhaft regiert, ja deutlich ablesen läßt.

Die Aufklärung bezeichnet die letzte Stufe dieser abendländischen, gemeineuropäischen politischen Wissenschaft. Der aufgeklärte absolutistische Wohlfahrts- und Polizeistaat entfaltet die alten Gedanken noch einmal zu äußersten Konsequenzen, um dann schnell in die Moderne umzuschlagen. Seinen Zusammenhang mit der älteren Tradition erkennt man am einfachsten schon an jenem Begriff, der

⁷ Viel Material findet sich bei Walther Merk, *Der Gedanke des gemeinen Besten in der deutschen Staats- und Rechtsentwicklung*, Festschrift f. Alfr. Schultze, Weimar 1934, 451 ff.

dem ganzen Staatstyp den Namen gab, dem der Polizei. Denn im Polizeibegriff, der etwa den Bereich umfaßt, der seit Lorenz von Stein die innere Verwaltung bezeichnet, stecken die für die Zeit entscheidenden Aussagen über den Staatszweck. Er ist identisch mit dem, was die Zeit Sorge für die gute Ordnung nennt, und zwar bezogen auf die Möglichkeit eines tugendhaften, glückseligen Lebens. Noch im § 10 II 17 des Preußischen Allgemeinen Landrechts, der den modernen, auf Sicherheit und Abwehr von Gefahren begrenzten Polizeibegriff durchsetzt, stecken die klassischen Formeln. Die Polizeigewalt wird beschränkt auf die „Anstalten zur Erhaltung der öffentlichen Ruhe, Sicherheit und Ordnung“ und auf Gefahrenabwehr vom „Publico“. Wenn in dieser berühmten Definition noch von der Sorge für die öffentliche „Ruhe“ die Rede ist, so war dies durchaus nicht ausschließlich in dem bekannten obrigkeitsstaatlichen Sinn des „Ruhe ist die erste Bürgerpflicht“ zu verstehen. Vielmehr steckt in diesem Begriff der öffentlichen Ruhe auch immer noch der uralte Gedanke, daß Staatszweck, Aufgabe des Staates die Herstellung eines Zustandes des Friedens, der „tranquillitas“ ist, ein Zustand, der die Voraussetzung für ein gutes Leben ist.

Jedenfalls stehen Deutschland und Österreich noch bis in das 18. Jahrhundert hinein durchaus in der allgemeinen europäischen Tradition, haben sie sogar fester bewahrt als England und Frankreich. Friedrich d. Gr. und Josef II. waren zu ihrer Zeit alles andere als Symbole des Obrigkeitsstaates. Sie waren gemeineuropäische Vorbilder für Aufklärung und vernünftiges Regiment. Allerdings sollte jene penetrant bevormundende Art, mit der etwa Josef II. dafür zu sorgen trachtete, daß auch jeder seiner Untertanen „glückselig“ werde, schnell mißliebig werden.

Aber schon zuvor gehen die Linien auseinander. Das alteuropäische Denken war ein wesentlich teleologisches, d. h. auf ein summum bonum, auf ein Ziel bezogenes. Zweck des Staates ist das Gemeinwohl, das wir als Zustand bezeichnen, der ein tugendgemäßes Leben ermöglicht. Der erste, der davon nichts mehr weiß, ist Machiavelli. Politik ist ihm eine Technik des Machterwerbs; nach dem Telos politischer Macht wird nicht mehr gefragt. Ihm folgt ein schärferer, wesentlich systematischer Denker: Thomas Hobbes⁸. Seine über Jahrhunderte hinausreichende Wirkung liegt weniger darin, daß er versuchte, den Absolutismus naturrechtlich zu begründen, das war für England eine zeitgeschichtliche Episode, sondern dieser Zeitgenosse Newtons und Descartes' wirft das ganze bis dahin vorgegebene, in der Natur des Menschen als Vernunftwesen begründete Zwecksystem um. Denken heißt rechnen. Nicht nach obersten Zwecken, Aufgaben, Gütern, sondern nach letzten Ursachen muß man ausschauen. Nicht die Pflichten, sondern die Rechte des Menschen sind das Primäre. Begründet die Rechtstheorie bis dahin die Rechte des Einzelnen, damit er seinen Pflichten nachkommen kann, so stehen nun die Rechte an erster Stelle, von den Pflichten ist nicht mehr die Rede, es sei denn, es seien rechtliche, mit der staatlichen Ordnung gegebene Pflichten, d. h. Zwangs-

⁸ Die beste Einführung in Hobbes gibt Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago 1952. Vgl. auch dessen *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956, 172 ff.

pflichten. Ein „*summum bonum*“, ein Gemeinwohl, etwas, das allen Menschen als Menschen gemein ist, wenn sie ihrer Menschennatur gemäß leben wollen, gibt es für Hobbes nicht; die alten Moralphilosophen hätten davon geschrieben, er kenne keines. Der eine wolle das, der andere das. Gemein sei den Menschen neben dem Machttrieb nur eines, eine letzte tiefe Leidenschaft: die Todesfurcht, der Trieb zur Selbsterhaltung. Die Angst um das Leben und den Genuß der äußeren Güter führe die Menschen in den Staat, nicht aber Bedürfnis und Aufgabe, der Möglichkeit höherer menschlicher Vollkommenheit teilhaftig zu werden.

Aber Machiavelli und die Lehre von der Staatsräson werden in England und in Amerika nicht rezipiert. Und nicht Thomas Hobbes, sondern die Fortsetzer der Common-Law-Tradition und John Locke, der altes und neues Denken mit Vorsicht mischt, werden richtungweisend für die englische und amerikanische politische Theorie. In Edmund Burke verfügt England über den entschiedensten Verteidiger der älteren Grundlagen des politischen Denkens im Moment ihrer größten Infragestellung. Mächtige Dokumente dieser älteren Welt durchaus vorrevolutionären Charakters sind die Unabhängigkeitserklärung und die Verfassung der Vereinigten Staaten, Dokumente, die nur aus ihrem Zusammenhang mit der älteren Theorie der Politik, der Lehre vom „Government“, angemessen zu verstehen sind. Und so gibt es in England und in Amerika bis in unsere Tage keine eigentliche Staatstheorie, sondern nur die Fortsetzung jener Lehre vom „Government“. Erst die allerjüngste Entwicklung stellt diese Tradition nicht weniger radikal in Frage als in Deutschland; nicht zuletzt unter kontinentalem, insbesondere deutschem Einfluß.

Wie lebendig diese ältere Tradition im angelsächsischen Denken fortgeführt wird, sei an zwei Beispielen verdeutlicht. Zu den eigenartigsten Thesen der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung gehört der Satz, die Menschen hätten nicht nur ein angeborenes Recht auf Leben und Freiheit, sondern auch auf die „Verfolgung ihres Glückes“ (*pursuit of happiness*). Man hat darin die verfassungsrechtliche Sanktionierung einer platt egoistischen Nützlichkeitsethik sehen wollen. In Wahrheit braucht man die Unabhängigkeitserklärung nur bis zum Ende zu lesen, das eigentümliche Portrait Georgs des Dritten als eines „Tyranen“ auf sich wirken zu lassen und bedenken, daß nach dieser Erklärung alle Regierung dem Zweck dient, Sicherheit und Glück der Bürger zu fördern, um den hergebrachten, „klassischen“ Charakter dieses „Rechtes“ auf das „gute Leben“ zu erkennen. Was hier in die Form eines Rechts gegossen wird, ist der zentrale Gedanke der abendländischen politischen Philosophie. Es soll ein jeder ein vollkommenes, „glückseliges“ Leben, ein Leben der *felicitas* führen können. Die ältere Tradition kommt auch darin zum Ausdruck, daß bekanntlich alle sogenannten Grundrechte im angelsächsischen Rechtsbereich nicht als „subjektive öffentliche Rechte“ des Individuums gegenüber einer potentiell allmächtigen Staatsgewalt begriffen werden, sondern daß umgekehrt „die Legitimität der Ausübung der Staatsgewalt davon abhängig ist, daß der staatliche Hoheitsakt entweder ausdrücklich oder auf Grund von Generalklauseln oder Herkommen gestattet ist“ und mit der sinngemäßen Interpretation der verfassungsmäßig garantierten Freiheitsrechte zu vereinbaren

ist⁹. Schließlich ist das ganze kunstvolle System der amerikanischen Verfassung, die Art und Weise, wie das government institutionalisiert wird, checks and balances, rule of law, Föderalismus, richterliches Prüfungsrecht usw. innerlich gerechtfertigt, weil nach Meinung der Verfassungsväter die Zwecke der Union – wie sie in der Präambel aufgeführt werden – mit einem solchen „Instrument of Government“ besonders gut zu gewährleisten sind. Auch die Bindung der staatlichen Machtausübung an den consent des Volkes wird zutiefst immer noch dadurch gerechtfertigt, daß solche Bindung die Erfüllung der staatlichen Zwecke mehr als alles andere zu sichern geeignet ist. Die Verfassung ist ein Instrument zur Realisierung der aufgegebenen, keineswegs beliebig gesetzten Zwecke des Gemeinwesens, ein Gedanke, der uns Grund und Maß alles vernünftigen Verfassungsdenkens zu sein scheint.

Ein eindrucksvolles Beispiel für das Weiterwirken des älteren Denkens im amerikanischen Verfassungsrecht ist auch die sogenannte *politic* oder *police power*. Bis zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts durfte man sich im Land der unbegrenzten Möglichkeiten ohne allzu große Nachteile für das Wohl der Bürger auch im Verfassungsrecht ein Denken im Stil des Manchester-Liberalismus leisten. Aber als sich gegen Ausgang des vergangenen Jahrhunderts auch in den USA die unerfreulichen, unmenschlichen Begleiterscheinungen des ungehemmten Kapitalismus zeigten, da forderte es der Zweck eines guten Gemeinwesens, daß man der Aufgaben, die damit gestellt wurden, auch Herr wurde. Da das amerikanische Verfassungsrecht aber immer von spezifischen „powers“, Kompetenzen ausgeht, die dem Government zur Erfüllung der Staatszwecke gegeben sind, die Verfassung aber eine besondere Kompetenz, die es erlaubt hätte, in den Wirtschaftsprozess einzugreifen, nicht vorsah, da diente einmal die „interstate commerce clause“ als Grundlage für eine tief eingreifende Wirtschafts- und Sozialgesetzgebung, zum anderen besann man sich auf eine aus der Natur des Staates folgende Kompetenz für die öffentliche Wohlfahrt, für menschenwürdiges Leben zu sorgen, die man „*politic power*, *police power*“ nannte. Diese geht weit über unsere deutsche Polizeigewalt hinaus. Sie bezeichnet nichts anderes als die ewige Aufgabe der „Polis“, die Möglichkeiten eines guten Lebens sicherzustellen¹⁰.

Auch das englische politische Denken ist bis an die Schwelle der Gegenwart durch seine relative – im Vergleich zur Lage in Deutschland – Unberührtheit von den spezifischen Inhalten „modernen“, nachmachaviellistischen Staatsdenkens ausgezeichnet. Jedenfalls ist der Prozeß des Abbaus der älteren politischen Philosophie nicht so allbestimmend wie in Deutschland. Der Staat bleibt in England für das gute Leben verantwortlich und die leichtere Anpassung des englischen Regierungs- und Parteiensystems an die sozialen Forderungen der modernen Welt hängt aufs engste hiermit zusammen. Obwohl das allgemeine Wahlrecht in England später als in Deutschland eingeführt wurde, erklärt sich das frühere Begreifen der mit der

⁹ Ernst Fraenkel, *Jahrbuch d. öffentl. Rechts*, NF 2 (1953), 45.

¹⁰ Die letzte Übersicht über die umfangreiche Literatur zur *police power* gibt Ruth Locke Roettinger, *The Supreme Court and State Police Power*, Washington D. C. 1957.

neuen gesellschaftlichen Struktur gestellten Probleme zu einem guten Teil daraus, daß es sowohl den Konservativen wie den Liberalen vorgegeben blieb, daß der Staat eine vernünftige Einrichtung für vernünftige, bestimmte Zwecke ist, die mit dem Leben des Menschen als sozialem Wesen gegeben sind. Der Staat und sein Zweck bleibt trotz aller Wandlung der Herrschafts- und Gesellschaftsform vorgegeben. Er ist kein beliebiges Produkt des Volkswillens, das Volk kann sich nicht für diesen oder jenen entscheiden, sondern er bleibt bei aller Anpassung an die moderne Welt – unbestrittener als bei uns – im Kern der alte. Das Volk hat allerdings die Kompetenz zu bestimmen, auf welche Art der Staatszweck realisiert wird, insbesondere hat es zu entscheiden, wer mit der Aufgabe, politische Gewalt auszuüben, betraut wird. In diesem Zusammenhang bleibt in Amerika und England auch immer ein Denken lebendig, das sich daran orientiert, daß die Amtsträger, die Inhaber der hohen Staatsämter, bestimmte Tugenden besitzen müssen, die voraussetzen sind, damit ein Amt richtig ausgefüllt werden kann. Der Streit, ob dieser oder jener Kandidat Präsident wird, geht in den Vereinigten Staaten, vielleicht mit Ausnahme der Zeit von Wilson bis zum jüngeren Roosevelt, wo sich in der Tat große, weltanschauliche und soziale Gegensätze auftraten, im Kern doch immer auch noch darum, ob dieser oder jener Mann die Qualitäten, die „Tugenden“ besitzt, die erforderlich sind, um dieses große Amt richtig wahrzunehmen. Die Tugend der Bürger und die Tugend der Amtsträger bleibt in den angelsächsischen Ländern ein nie ganz aufgegebener Bestandteil politischen Denkens.

Auf dem Kontinent werden die Tugendlehren entweder zu einem Ferment der Revolution oder sie gehen unter. Da es für den Funktionswandel der älteren Begriffe, werden ihre Grundlagen einmal verschoben, das vielleicht wichtigste Beispiel ist, möchte ich diesen Wandel der Funktion¹¹ des Tugendbegriffs kurz schildern.

Man meint in der Regel einen letzten Anklang der älteren Tradition bei Montesquieu zu finden. In dem berühmten dritten Buch des „Esprit des Lois“ wird bekanntlich als „Prinzip“ der Monarchie die Ehre bezeichnet, der Aristokratie sei Mäßigung – modération – wesentlich, Tugend aber sei das Prinzip der Demokratie. Aber Montesquieus Sprachgebrauch hat kaum noch etwas mit der alten Welt gemein. Das ist nicht die aufgegebene, in der kontemplativen Weisheit kulminierende Tugend der Alten. Hier geht es nicht mehr um das Telos, sondern um die Causa, um ein Prinzip im Bewegungsgesetz der Erfindung Staat. Die Staatsformen funktionieren nicht, wenn ihre obersten Souveräne nicht von jenen Prinzipien beseelt und geleitet werden. Aber mit christlicher oder sonstiger Moral haben die „principes“ und hat auch die Tugend nichts mehr zu tun. Montesquieu hat daraus auch kein Hehl gemacht, im Gegenteil, in diesem Punkt – (daß er da „neue Gedanken“ gehabt habe) – richtig verstanden zu werden, war ihm so wichtig, daß er es jedem Leser in der Vorerinnerung der Ausgabe von 1758 auf das schärfste einprägte. Ja, dieser Punkt war ihm so wichtig, daß er ihn noch durch eine nähere

¹¹ Die inhaltlichen Wandlungen müssen hier unberücksichtigt bleiben. Die Vitalisierung des Begriffs seit Machiavelli ist bekannt.

„Beleuchtung“ präzisierte. „Il est essentiel qu'on lise cet Eclaircissement“ hat Montesquieu später seinen Kritikern vorgehalten¹². Es ist für sein Verständnis von größter Bedeutung, das zu beherzigen. Montesquieus Verfassungslehre als durch ein „Menschenbild“ qualifiziert zu sehen und sie den „technischen“ Verfassungen des bürgerlichen Rechtsstaates des 19. Jahrhunderts entgegenzuhalten, scheint mir zumindest mißverständlich zu sein. Montesquieus Verfassungsdenken ist so technisch wie das Denken eines Newton oder James Watt. Die vertu des Republikaners ist der Dampf, der die Maschine Demokratie am Laufen hält. Gleich die ersten Sätze des großen Werks, eben jene Vorerinnerung, machen das moderne Denken wunderbar klar. Es heißt da: „Für das Verständnis der vier ersten Bände dieses Werkes ist zu bemerken: Was ich die Tugend in der Republik nenne, ist die Liebe zum Vaterland, d. h. die Liebe zur Gleichheit. Es ist weder eine moralische noch eine christliche Tugend, es ist die politische Tugend. Sie ist die Triebfeder, welche die republikanische Regierung in Bewegung setzt, wie die Ehre als Triebfeder die Monarchie bewegt . . . Es kam darauf an, neue Worte zu finden oder den alten eine neue Bedeutung zu geben. Diejenigen, die das nicht begriffen haben, haben mich ungereimte Dinge sagen lassen, die in allen Ländern der Erde Empörung auslösen würden. Denn in allen Ländern der Erde hält man auf Moral.“

„In allen Ländern der Erde“, aber was hält Montesquieu von ihr, möchte man fragen, welche Rolle, „Funktion“ oder was immer spielt sie im Mechanismus seines Staates? Die ältere politische Theorie sagt oft die wichtigsten Dinge durch Schweigen. Jene Vorerinnerung fährt fort: „Man muß beachten, daß es einen sehr beträchtlichen Unterschied ausmacht, ob man sagt, daß eine bestimmte Eigenschaft, Seelenart oder Tugend nicht die bewegende Triebfeder einer Regierung ist, oder ob man behauptet, daß sie in dieser Regierung nicht statthat. Wenn ich sagen würde, dieses Rad oder Rädchen ist nicht die Triebfeder, welche die Uhr in Bewegung setzt, würde man daraus folgern, daß es überhaupt nicht in der Uhr ist?“ In der Tat hat Montesquieu nie behauptet, die überkommene Moral habe keinen Ort in seinen Verfassungsuhren, als kluger und verständiger Mann hat er sogar das Gegenteil gesagt. „Denn in allen Ländern der Erde hält man auf Moral.“ Was sie dort zu suchen hat, steht auf einem anderen Blatt. Montesquieu hat es nie beschrieben.

Wird die überkommene Moral von Montesquieu aus dem Fragenkreis der politischen Theorie ausgeklammert, so sind seine Thesen doch von größter Bedeutung für eine angemessene Theorie der Verfassung. Die moderne Welt ist eine revolutionäre Welt, sie hat eine radikale Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung erlebt. Hier wird das komplementäre Verhältnis von „Gesellschaft“ und „Staat“, Sitten und Herrschaftsweise zu einem theoretischen und praktischen Verfassungs-

¹² Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung von Ernst Forsthoff, Tübingen 1951. Zur Ergänzung wurde die Ausgabe der „Oeuvres Complètes de Montesquieu“ von André Masson, Paris 1950 ff. herangezogen. Die „Eclaircissements“ stehen am Schluß des 2. Bandes des „Esprit des Lois“, bei Masson I, 494 ff. Wichtige Ergänzungen aus den Fragmenten ebd. Bd. III, 659 ff.

problem ersten Ranges, und das Bewußtsein dieser Lage spricht aus den „principes“ seiner Regierungsformen. Sie sind die vorauszusetzende „ambiance“, condiciones sine quibus non in einer sich emanzipierenden Welt¹³. Eine Monarchie, die ihre verschiedenen Stände nicht „nach Gebühr“ ehrt, scheitert. Eine Aristokratenherrschaft, die ihre Vorrechte nicht mit Maß zu gebrauchen weiß, wird man nicht lange ertragen. Und eine Demokratie ohne Opferbereitschaft und Selbstzucht ihrer Bürger wird Beute des Tyrannen werden.

Montesquieu ist kein revolutionärer Denker, er ist nur ein Denker in einer revolutionären Situation. Sein Tugendbegriff ist modern, insofern als er mechanisch, technisch, kausal verwandt wird. Er würde nicht bestreiten, daß es neben der vertu politique auch noch die allgemeine Moral gibt, ja ihr Geltung zukommt, nur in einem anderen, ihn, den Politiker nicht interessierenden Bereich der „Doktrin“ und des „Dogmas“¹⁴. Skeptisch werden Sein und Sollen geschieden, aber nur das Sein interessiert. Und hier ist die „Tugend“ eine kausale Bedingung, kein aufgegebenener Selbstzweck mehr.

Die wirklich revolutionäre Fortentwicklung des Begriffs findet sich erst bei Rousseau. Statt vieler anderer möglichen Beispiele aus dem Werke Rousseaus stehe eine Stelle, in der er selbst den revolutionären Charakter seiner neuen Lehre bezeugt¹⁵. In den „Bekanntnissen“ erzählt er, wie er mit besonderer Liebe an jenem Buch gearbeitet habe, das als eine umfassende Analyse der politischen Einrichtungen angelegt war, von dem er aber nur ein Bruchstück, den „Contrat Social“ veröffentlicht hätte. Mit der größten Lust habe er darüber nachgedacht, und habe dabei gesehen, „daß alles völlig von der Staatskunst abhing und daß jegliches Volk, wie man es auch anstellen wollte, niemals etwas anderes sein würde als das, wozu die Natur seiner Regierung es machen wird. Und so schien sich mir denn jene große Frage nach der besten Staatsform auf den Satz zu beschränken: Wie muß die Regierung beschaffen sein, die geeignet ist, das tugendhafteste, erleuchtetste, weiseste, kurz, das im weitesten Sinne beste Volk zu bilden?“

So weit ist das noch wenig originell. Daß das tugendhafte Leben mit der Staatskunst zusammenhängt, hatte man seit Aristoteles ja immer gesehen. Gerade darum hielt man ja auch die Frage für so wichtig: Wie muß der Staat beschaffen sein, damit der einzelne tugendhaft leben kann? Aber nun die Antwort Rousseaus: „Ich hatte zu entdecken geglaubt, daß diese Frage ziemlich nahe jener anderen, wenn

¹³ Zum Problem der gesellschaftlichen Bedingungen aller verfassungsrechtlichen Ordnungen vgl. vor allem Dietrich Schindler, *Verfassungsrecht und soziale Struktur*, 3. Aufl. Zürich 1950.

¹⁴ In einer Auseinandersetzung mit der kirchlichen Zensur hat Montesquieu betont, es handele sich bei seinem Werk um ein „traité de politique, dont la matière est absolument étrangère aux matières de doctrine et de dogme“. (ed. Masson III, 648).

¹⁵ Vgl. *Bekanntnisse*, 2. Teil 9. Buch; hier z. T. nach der Übertragung von Ernst Hardt (Insel-Verlag) 1956, 515 ff. Eine Darstellung des Projekts der „Sensitiven Moral“ findet sich auch in der Einleitung der „Alphonsine“ der Madame de Genlis. Sie kommentierte Rousseaus Theorie mit der Feststellung, es sei ihr wenig wahrscheinlich, daß die Tugend durch gute Verdauung bedingt sei.

auch völlig von ihr verschiedenen stände: Welches ist die Regierungsform, die ihrem Wesen nach dem Gesetz stets am nächsten kommt?“ Also diejenige Staatsform bewirkt das tugendhafteste Volk, die dem Gesetz, und zwar so, wie er es versteht, d. h. der „volonté générale“, am nächsten kommt.

Wenige Seiten weiter erzählt Rousseau von einem anderen Buch, das er plante. Dieses Werk sollte den Titel tragen: „Die sensitive Moral oder der Materialismus der Weisen“. Im Einklang mit den Lehren der zeitgenössischen sensualistisch-materialistischen Psychologie habe er, indem er sich selber beobachtete und an anderen Menschen zu erforschen suchte, worauf ihre verschiedene Art zu sein zurückzuführen sei, gefunden, „daß sie zum großen Teil von dem früheren Eindruck äußerer Gegenstände abhingen und daß wir, unaufhörlich durch unsere Sinne und unsere Organe verändert, diese Veränderungen, ohne dessen gewahr zu werden, in unsere Gedanken, unsere Gefühle und sogar in unsere Handlungen hineinbringen“. Er fährt fort: „Den vielen schlagenden Beobachtungen, die ich gemacht, ließ sich nicht widersprechen, und durch ihre physische Grundlage schienen sie mir geeignet, eine äußere Lebensordnung aufzustellen, die, je nach den Umständen verändert, die Seele in einem Zustand erhalten und hineinversetzen konnte, der für die Tugend am förderlichsten war.“

Der radikale Wandel ist offenbar. Ist bis dahin die Tugend etwas dem Menschen Aufgegebenes ohne Rücksicht auf seine Schwächen und psychischen Affekte, so wird nun das Problem auf eine völlig neue Basis gestellt: die Tugend wird zu einem Produkt sinnlicher Erfahrungen. Rousseau hat Konsequenzen aus diesem Gedanken im politischen Bereich gezogen, die ein Vorgriff auf die Praxis totalitärer Propaganda sind. Sein Verfassungsentwurf für Polen ist reich an Beispielen. Berühmter sind die pädagogischen Konsequenzen, die er im „Emile“ aus jener Theorie gezogen hat: der Zögling muß eine künstlich geschaffene Lage nach der anderen bewältigen, an ihrer Meisterung reift er. Schwärmerisch heißt es in den „Confessions“: „Die Himmelsstriche, die Jahreszeiten, die Geräusche, die Farben, die Dunkelheit, das Licht, die Elemente, die Nahrung, Lärm, Stille, Bewegung, Ruhe, alles wirkt auf unseren Körper und folglich auf unsere Seele, und alles bietet uns tausend fast sichere Handhaben, die Gefühle, von denen wir uns beherrschen lassen, schon in ihrem Ursprung in die Gewalt zu bekommen.“ Die Himmelsstriche, die Jahreszeiten, die Elemente . . ., für die Umsetzung in politische Praxis waren das etwas schwer zu handhabende Determinanten. Man mußte die Theorie der Abhängigkeit der Tugend von äußeren Erfahrungen nur noch etwas mehr fixieren, präzisieren, um „sichere Handhaben“ der Revolution zu haben.

Die gegenwärtig verbreiteten Bemühungen, Karl Marx für die deutsche Philosophie humanistischer Prägung in Anspruch zu nehmen, seine Anthropologie in den Zusammenhang der idealistischen Philosophie zu stellen, ihn allein aus seiner Beziehung zu Hegel zu verstehen, müssen wichtige Aussagen von Marx mit Stillschweigen übergehen. Lenin und seine Schule sind in vielem wohl die getreueren Interpreten seiner Gedanken als die gegenwärtig geläufigen Bemühungen um Marx'ens philosophische Anthropologie eines „realen Humanismus“. Soweit aus Marx'

Andeutungen – denn mehr besitzen wir nicht – überhaupt etwas zu entnehmen ist, hat diese Anthropologie im Kern nichts anderes zum Inhalt als die Forderung schlechthin unbedingter Selbstbestimmung, die man bei so vielen seiner literarischen Zeitgenossen findet. Wichtig, welthistorisch und philosophisch ist Karl Marx einzig wegen der Radikalität der Folgerungen, die er aus Gedankengängen zog, die die philosophische Entwicklung seit Hobbes und Descartes allgemein entfaltet hatte. Hegels Dialektik gab seiner Lehre den Schwung und die fanatische Siegesgewißheit, ihre eigentliche Grundlage stammt aus älteren Quellen. Ein Satz aus der „Heiligen Familie“ zeigt, worum es geht und den innigen Zusammenhang mit Rousseaus Thesen. Dort heißt es: „Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus . . . von dem Einflusse der äußeren Umstände auf den Menschen . . ., seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen. Wenn der Mensch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntnis, Empfindung etc. sich bildet, so kommt es also darauf an, die empirische Welt so einzurichten, daß er das wahrhaft Menschliche in ihr erfährt, sich angewöhnt, daß er sich als Mensch erfährt . . . Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden¹⁶.“

Die „Himmelsstriche, Jahreszeiten, die Elemente, Dunkelheit und Licht“, die Rousseau noch als beeinflussende Umstände nannte, „menschlich“ zu „bilden“, wird Marx als etwas Übermenschliches angesehen haben: darin ist er durchaus „überholt“. Ist der Glaube doch allgemein, es gäbe keine Grenze der Bildbarkeit der Umstände. Marx mußte sich insoweit noch bescheiden. Es galt einen Umstand der Umstände zu entdecken, der wirklicher Bildbarkeit zugänglich war; bildete sich dieser kraft „historischer Notwendigkeit“ von selbst – um so besser. Marx entdeckte diesen Zentralumstand bekanntlich in den „wirklichen“, den „materiellen Produktionsverhältnissen“. Indem er die von der Produktionsweise erzeugte Verkehrsform als „bürgerliche Gesellschaft“ bezeichnete und diese als „Grundlage der ganzen Geschichte auffaßte und alle Formen des Bewußtseins, der Religion, Philosophie, Moral usw. usw. aus ihr zu erklären“ sich anheischig machte, womit dann „natürlich auch die Sache in ihrer Totalität dargestellt werden kann“, hatte er mit Recht eine Position gefunden, von der aus man sagen konnte, „daß nicht die Kritik, sondern die Revolution die treibende Kraft der Geschichte“ sein müsse¹⁷. Hätten die bisherigen Philosophen die Welt nur verschieden interpretiert, so kommt es nun „darauf an, sie zu verändern“¹⁸.

Eine kleine Wendung des Grundtheorems der abendländischen politischen Philosophie – der Tugend des Bürgers – vom Aufgegebenen zu einem „Epiphänomen“, zu einem „Produkt der Verhältnisse“, und Welten ändern sich¹⁹.

¹⁶ Karl Marx, Die Frühschriften (hrsg. v. S. Landshut), Stuttgart 1953, 333 f.

¹⁷ Ebd. 367 f.

¹⁸ Ebd. 341.

¹⁹ Daß die Zusammenstellung und Behauptung einer kontinuierlichen Entwicklung von Montesquieu über Rousseau zu Marx nicht willkürlich ist, sondern Marx sich selbst als Glied dieser Tradition fühlte, zeigt MEGA I, 1, 248 f.

Eine Darstellung der Nachgeschichte des älteren politischen Denkens in Deutschland müßte von Kant ausgehen. Bis hin zu Kant steht das deutsche Denken noch durchaus im Zusammenhang der naturrechtlich gemeineuropäischen Tradition. Er gibt den Anstoß zum Zusammenbruch²⁰. Er betrieb, was er das kritische Geschäft der Philosophie nannte, so konsequent, daß von den älteren Inhalten politischen Denkens nur noch Rudimente übrig blieben. Seine Kritik hatte ein so hohes Niveau, daß man sich nach ihm nur noch mit großen Einschränkungen zu diesem älteren Erbe zu bekennen wagte. Man hat seine Leistung im allgemeinen als Befreiung aus der Zeit des alle bevormundenden Polizeistaates gewertet, und das war sie sicher. Aber diese Befreiung war eine so radikale, daß nun nichts übrig blieb, als der Einzelne, der gestirnte Himmel über ihm und ein höchst formales moralisches Gesetz in ihm. In maßlos übertreibender Polemik werden alle älteren Inhalte und Zwecke der politischen und Moralphilosophie als, wie er es zusammenfaßte, Eudämonismus, platte Glückseligkeitslehre abgetan, statt dessen der kategorische Imperativ postuliert, nach dem bekanntlich auch der Verbrecher vortrefflich leben kann, ist er nur willig und mächtig genug, die Konsequenzen seines Handelns als allgemeine Maxime auf sich zu nehmen. Nur das autonome Ich kann sich selbst Zwecke setzen, welche, bleibt seinem pflichtmäßigen Ermessen überlassen, sie dürfen nur nicht mit der Freiheit aller anderen in Konflikt geraten. Das Prinzip der Glückseligkeit, also der zentrale Inhalt der ganzen älteren politischen Philosophie, sei völlig ungeeignet, einen Staatszweck abzugeben, behage doch dem einen dies, dem anderen das²¹. Seine Hobbes und Rousseau fortführende relativistische Skepsis in bezug auf das, was dem Menschen inhaltlich frommt, führt Kant auch zur Verwerfung des Widerstandsrechts. Da in Ansehung ihrer empirischen Zwecke, der Glückseligkeit, die Menschen gar verschieden dächten, so daß ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Prinzip, „folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zusammenstimmendes Gesetz gebracht werden könnte“, nehme die bürgerliche Verfassung, also der Staat, auf keinen empirischen Zweck irgendeiner Rücksicht²². Nicht ein moralisches Bedürfnis führt die Menschen zusammen: „Sie können nicht umhin, in wechselseitigen Einfluß aufeinander zu geraten“, und da gebietet es die Vernunft, sich gegenseitig aller privaten Rechte zu versichern, soweit dies mit einem allgemeinen Gesetz vereinbar ist²³. „Ein Staat ist“ – seine berühmte Definition – „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“²⁴. Mit dem Wohl der Staatsbürger und ihrer Glückseligkeit hat

²⁰ Den von Kant inaugurierten, in der Historischen Schule vollendeten „revolutionären Traditionsbruch“ des deutschen Denkens, seine Absonderung von der westeuropäisch-amerikanischen Sozialphilosophie, hat Erich Kaufmann glänzend beschrieben. Vgl. Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, Tübingen 1921, 92 ff.

²¹ Über den Gemeinspruch (Ausg. der „Philos. Texte“, hrsg. Ebbinghaus) Frankfurt 1946, 45; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Philos. Bibl. Bd. 41), Hamburg 1952, 38 f.

²² Gemeinspruch a. a. O., 35, 44 f., 49 f.

²³ Gemeinspruch, 54; Metaphysik der Sitten (Philos. Bibl. Bd. 42), Leipzig 1945, 134.

²⁴ Ebd., 135.

er rein gar nichts zu tun, denn – so heißt es in der „Metaphysik der Sitten“ – diese „kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustand oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen“²⁵. – Radikaler kann die Lehre von Jahrtausenden nicht preisgegeben werden.

Es bedarf keines Wortes, wie unfähig ein so um seine eigentlichen Aufgaben gebrachter Staat dem sozialen Problem des 19. Jahrhunderts gegenüberstehen mußte. Das staatliche Recht darf nach Kant dem sozialen Aufstieg der mit Rechten gering Ausgestatteten zwar nicht entgegenstehen, aber es darf durch Eingriffe in Anderer Rechte auch nichts tun, um das Wohl der Armen zu befördern²⁶. Seit Kant ist der Rechtsstaat ein polemischer Begriff, Gegensatz zum Wohlfahrtsstaat des 18. Jahrhunderts. Niemand wird den Rechtsstaat geringschätzen, aber Rechtsstaat für wen, wenn ihm das Wohlwollen, die Förderung der öffentlichen Wohlfahrt von Rechts wegen versagt wird? Es ist Kant, seinem Begriff des Rechtsstaats zuzuschreiben, daß die marxistische und faschistische Kritik des bürgerlichen Rechtsstaats, des „État bourgeois“ wie man ihn genannt hat, ein so leichtes Spiel hatte²⁷. Sicher ist zuzugeben, daß Kant diese Konsequenzen seines Denkens nie bejaht hätte. Er setzte voraus, daß der Einzelne, dachte er nur recht nach, das Vernünftige auch tun würde. Er konnte dies auch noch weithin voraussetzen, da die christlich-humanistische Lehre – insbesondere in Deutschland – noch verpflichtende Kraft besaß.

Man könnte die Wandlung vom älteren zum modern-liberalen Denken – als liberales Denken dadurch gekennzeichnet, daß es sich nicht an den Pflichten des Menschen, sondern an seinen Rechten orientiert – auch an der berühmten Jugendschrift Wilhelm von Humboldts „Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates“ darstellen. Auch dort der Affekt gegen den Staat, der im Namen der Wohlfahrt, des persönlichen Glücks auftritt, aus welchem fragwürdig romantischen Gründen, hat Siegfried Kaehler kritisch freigelegt²⁸.

Bringt Kant den Staat um seinen materiellen Gehalt, so bringt ihn die Historische Schule um jeden allgemeinen. Was Kant im Namen der Autonomie des Einzelnen begann, vollendet Ranke im Namen der Individualität der Staaten und

²⁵ Ebd., 141.

²⁶ Vgl. *Gemeinspruch*, 37 ff. Dort heißt es S. 40, man könne einen Menschen „in jedem Zustande für glücklich annehmen, wenn er sich nur bewußt ist, daß es nur an ihm selbst (seinem Vermögen oder ernstlichen Willen) oder an Umständen, die er keinem anderen schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderstehlichen Willen anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit anderen hinaufsteigt, die, als seine Mituntertanen, hierin, was das Recht betrifft, vor ihm nichts voraus haben.“

²⁷ Daß die Verengung des Rechtsstaatsbegriffs bei Kant und W. v. Humboldt weder für Theorie noch Praxis des deutschen Staatsdenkens im 19. Jahrhundert repräsentativ ist, sei ausdrücklich bemerkt. Man denke nur an Mohls Rechtsstaatsbegriff; vgl. etwa neuerdings E.-W. Böckenförde, *Gesetz und gesetzgebende Gewalt*, Berlin 1958, 179 ff. Immerhin zeigt die Formel vom „sozialen Rechtsstaat“ (GG Art. 28) die hier bis zum heutigen Tag bestehende Verlegenheit.

²⁸ S. A. Kaehler, *W. v. Humboldt und der Staat*, 1927, 124 ff., insbes. 138–142.

Völker. Der Wert einer – wie er es zutreffend nennt – „allgemeinen Politik“, eben jener älteren, naturrechtlichen politischen Philosophie, ist ihm so problematisch wie der Wert einer philosophischen Grammatik²⁹. Das berühmte Zitat: „Das Real-Geistige (der einzelnen Staaten), welches in ungeahnter Originalität dir plötzlich vor den Augen steht, läßt sich von keinem höheren Prinzip ableiten³⁰.“ „Nicht außerhalb des Staates liegt seine Idee; in ihm selber wird sie gefunden³¹.“ Während alles ältere politische Denken auch den Staat und insbesondere den Staat an die Idee des rechten Menschen, an das, was ihm aufgegeben ist, bindet, gibt es das seit Ranke nicht mehr. Hier liegen auch die Wurzeln jenes eigentümlich deutschen Mythos des Konkreten und jener gefährlichen Theorie vom Primat der äußeren vor der inneren Politik. Wie fremd berührt die ästhetisierende Note dieses Denkens, das sich mehr der Schönheit der Dinge als ihrem sittlichen Gehalt aufzuschließen weiß. Wie seltsam ist doch jener berühmte, immer beifällig zitierte Vergleich Rankes der „Politik“, also jener älteren wissenschaftlichen Politik, mit der Sprache: „Die Grammatik kann nie eine Sprache, die Ästhetik nicht einmal ein Gedicht, die Politik aber nimmermehr einen Staat hervorbringen. Euer Vaterland werdet Ihr Euch nicht erklügeln³².“ Das ist so richtig, daß es banal ist, aber eine Sprache kann man verderben lassen, das Häßliche kann als das Schöne ausgegeben werden, und der Staat kann das Unrecht und die Lüge zum Prinzip erheben, und wer kann das alles noch messen und beurteilen, wenn das Maß vernichtet ist. „Untergehende Völker verlieren zuerst das Maß.“ Der Verlust der Maßstäbe, trägt doch alles sein Maß in sich, ist das Erbe der Historischen Schule.

Die Gründe mögen auf sich beruhen, die dieser Änderung der Denkweise zugrunde liegen. Diese Änderung selbst gehört zum Erstaunlichsten der neueren Geistesgeschichte. Ihre Motive liegen noch weithin im Dunkeln³³. Vieles von dem, was hier geschah, mag mit einem Element des Unausweichlichen verbunden sein. Aber liegt dem allen nicht auch eine zutiefst unangemessene, maßlos aufgeregte, zu „konkrete“ und darum kurzsichtige Erfassung des Menschen und seiner politischen Existenz zugrunde? Das Trauma von 1806, die Erfahrung, daß der alte, an Aufklärung und Rechtsstaatlichkeit jedem ebenbürtige Territorialstaat preußischer Prägung dem Andrang des modernen Nationalstaates nicht standhielt, hat in Deutschland zu einem radikaleren Abbau der älteren Denkweise als in jedem ande-

²⁹ Leopold von Ranke, *Das Politische Gespräch und andere Schriftchen zur Wissenschaftslehre* (hrsg. v. E. Rothacker), Halle 1925, 21.

³⁰ Ebd., 22.

³¹ Ebd., 8.

³² Ebd., 8. Vgl. dazu York an Dilthey (Briefwechsel, 1923, 59 f.): „Ranke war eben Ästhetiker und ein echter Zeitgenosse und Nachbar Tiecks: Auch seine kritischen Grundsätze sind okularer Natur und Provenienz . . . Weil Religiosität sich nicht sehen läßt, darum ist sie für Ranke keine historische Potenz, bleibt sie dem religiösen Historiker eine transzendente.“

³³ Wesentliche neuere Fragestellungen finden sich vor allem bei Rudolf Stadelmann, *Deutschland und Westeuropa*, Laupheim 1948, und bei Hajo Holborn, *Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung*, HZ 174 (1952), 359 ff.

ren Lande geführt. Ernst Troeltsch⁸⁴ hat die Nachwirkung der Deutschen Bewegung, also jener mit den Befreiungskriegen entstehenden geistigen Bewegung, in berühmten Sätzen skizziert. In ihrer Folge seien das Naturrecht und seine Geschwisterbegriffe nicht wieder auferstanden. „Aber aus der individuellen Fülle der Volksgeister wurde die Verachtung der allgemeinen Menschheitsidee, aus der pantheistischen Staatsvergötterung die ideenlose Achtung des Erfolgs und der Gewalt, aus der romantischen Revolution ein sattes Behagen am Gegebenen.“ Das deutsche politische Denken sei seitdem von einer seltsamen Zwiespältigkeit, die jedem Draußenstehenden auffalle, „einerseits erfüllt von den Resten der Romantik und von sublimster Geistigkeit, andererseits realistisch bis zum Zynismus und zur vollen Gleichgültigkeit gegen allen Geist und alle Moral, vor allem aber geneigt, beides merkwürdig zu mischen, die Romantik zu brutalisieren und den Zynismus zu romantisieren“.

Seit den sechziger Jahren beherrscht der Gerber-Labandsche Rechtspositivismus und -formalismus das Feld der Staatslehre. Der Zweck des Staates wie jedes Rechtsinstituts liegt nun ganz außerhalb seines Begriffs. Wozu eine Kompetenz da ist, darüber ist nichts auszumachen. Es steht im Gesetz, dieses ist „Rechtsbefehl“. Dabei fordert doch der schlichteste Menschenverstand, daß alles öffentliche Recht nur um eines Zweckes willen gegeben sein kann, etwa damit man das Amt, die Aufgabe, die einem übertragen ist, z. B. Kindern das ABC beizubringen, vernünftig zu besorgen vermag. Das Recht, auch das öffentliche, ist jetzt nur noch Kompetenz, „rechtlich begrenzte Willensmacht“, wozu und wofür, danach wird nicht mehr gefragt.

Nach dem Zusammenbruch aller idealistischen Systeme bleibt nur Kant; die Schule, die in seinem Namen auftritt, beschränkt sich auf Erkenntnistheorie. Was von Hegel bleibt, die extreme Linke, gibt die bis dahin grundlegende Haltung aller Philosophie preis. Philosophische Kritik soll nicht mehr sein eine „Leidenschaft des Kopfes, sie ist der Kopf der Leidenschaft . . . Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern vernichten will“⁸⁵. Zwischen diesen Extremen sterben Politik und Staatslehre als philosophische Disziplinen aus, die formalistische Rechtswissenschaft beherrscht das Feld, sie allein beansprucht für sich das Prädikat, „wissenschaftlich“ zu sein.

Es ist nicht schwer, auf sozialgeschichtliche Faktoren zu verweisen, die der Entwicklung des deutschen politischen Denkens die Richtung gewiesen haben. Die verschiedenen miteinander ringenden Weltanschauungen, die im 19. Jahrhundert so massenhaft ins Kraut schießen, stehen sich in Deutschland noch unverbundener gegenüber als in Westeuropa. Staat und Gesellschaft sind durch tiefere Gräben getrennt als anderswo, aber zum guten Teil doch gerade deshalb, weil es kein vernünftiges Denken über ihre Zusammenordnung mehr gibt, denn die Kategorien, in denen das bewältigt werden könnte, eine Lehre vom Staatszweck und der Politik, gibt es nicht mehr.

⁸⁴ Deutscher Geist und Westeuropa, Tübingen 1925, 17 f.

⁸⁵ Marx, Frühschriften, 210.

Ich möchte an den Schluß dieser Bemerkungen das Bild jenes Mannes und großen Denkers stellen, der wie kein anderer die hier behauptete Entwicklungslinie in großartiger Konsequenz zusammenrafft: Max Weber³⁶.

In dem berühmten Vortrag über „Politik als Beruf“, den er in den Revolutionstagen des Jahres 1919 in München hielt, stellte er die Frage: Was verstehen wir unter Politik³⁷? Der Begriff sei außerordentlich weit und umfasse „jede Art selbständig leitender Tätigkeit“. Ein derartig weiter Begriff liege seinen Betrachtungen aber nicht zugrunde. Sondern: „Wir wollen heute darunter verstehen, die Leitung oder die Beeinflussung der Leitung eines politischen Verbandes, heute also eines Staates.“ Schon hier könnte man einhalten, die ganze Problematik nominalistischer Begriffsbildung steckt in diesem Satz. Einerseits umfaßt der Begriff – warum? – „jede Art selbständig leitender Tätigkeit“, andererseits will er darunter aber nur verstehen „die Leitung eines politischen Verbandes, heute also (!) eines Staates“. Offenbar ist der Staat „heute also“ ein politischer Verband. Er will ihn nicht nur so verstehen, er ist es. Max Weber fährt fort: „Was ist aber nun vom Standpunkt der sozialen Betrachtung aus ein politischer Verband, was ist ein Staat?“ Er lasse sich soziologisch nicht definieren aus dem Inhalt dessen, was er tue. Man könne vielmehr „den modernen Staat soziologisch letztlich nur definieren aus einem spezifischen Mittel, das ihm, wie jedem politischen Verband, eigne: der physischen Gewaltsamkeit“. Gewaltsamkeit sei natürlich nicht etwa das normale oder einzige Mittel des Staates, davon sei keine Rede, „wohl aber das ihm Spezifische“. Warum man den Staat „letztlich“ nur aus der *ultima ratio regis* – sofern noch etwas *ratio* da ist – der physischen Gewaltsamkeit, definieren „kann“, wird von Max Weber nicht begründet. Daß diese Definition mit dem Sprachgebrauch in Konflikt gerät, sieht er, nennt der Sprachgebrauch doch auch eine Partei oder eine Gemeinde einen „politischen“ Verband, die nicht auf eine gewaltsame Beeinflussung des staatlichen Handelns ausgehen. Doch ohne Präzisierung sei der Begriff „unbrauchbar“. Sich über den Sprachgebrauch hinwegsetzend, löst Weber das Problem in der üblichen Art seiner Begriffsbildungen: „Wir wollen diese Art des sozialen Handelns (etwa die Politik einer Partei oder die Schulpolitik einer Gemeinde) als ‚politisch orientiert‘ von dem eigentlich ‚politischen‘ Handeln (i. S. letztinstanzlicher Ausübung von Gewaltsamkeit) scheiden³⁸.“ Wieso dieses das „eigentliche“, jenes offenbar „uneigentliches“ politisches Handeln ist, wird auch an diesen aus „Wirtschaft und Gesellschaft“ ergänzend herangezogenen Stellen nicht begründet.

Läßt diese Definition des Staates viele Fragen offen, so ist die der Politik noch verwirrender. Ohne auch nur den Schatten einer Begründung heißt es wenige

³⁶ Zur neueren Auseinandersetzung mit Max Weber vgl. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, 37 ff., Carlo Antoni, *Vom Historismus zur Soziologie*, Stuttgart o. J., 161 ff. und Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952, 13 ff.

³⁷ Vgl. zum folgenden Max Weber, *Ges. Politische Schriften*, München 1921, 396 ff.

³⁸ *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. Aufl. 1947, Bd. I, 30.

Zeilen weiter³⁹, ohne jede Überleitung (war oben doch Politik noch „jede Art selbständig leitender Tätigkeit“, im besonderen Fall: „Leitung oder die Beeinflussung der Leitung . . . eines Staates“): „Politik‘ würde also für uns heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt.“

Max Webers Definitionen weisen stets das eigenartige „würde also für uns heißen“ auf. Obwohl Max Weber eine unendliche Energie darauf verwandt hat, nachzuweisen, daß es immer auch etwas anderes heißen könne – seine Wissenschaftslehre handelt von nichts anderem –, so spürt er doch, daß es zweckmäßig ist, die wissenschaftlichen Begriffe mit dem Sprachgebrauch im Einklang zu halten. Und so versichert er: „Das (daß Politik „Streben nach Machtanteil“ sei) entspricht im wesentlichen ja auch dem Sprachgebrauch.“ Wenn „man“ von einer Frage sage, sie sei eine „politische“ Frage, so sei „damit immer gemeint: Machtverteilungs-, Machterhaltungs- oder Machtverschiebungsinteressen sind maßgebend für die Antwort auf jene Frage . . .“ Im „Sprachgebrauch“ sei dieses „damit immer gemeint“! Entsprech dieses Verständnis einer so wichtigen Sache im ersten Satz dem Sprachgebrauch nur „im wesentlichen“, so im nächsten schon: „immer“. Mir scheint, daß die Beurteilung des Sprachgebrauchs im ersten Satz lebensnäher ist. Ob man auch nur „im wesentlichen“, geschweige denn „immer“ beispielsweise den Art. 65 des Grundgesetzes: „Der Bundeskanzler bestimmt die Richtlinien der Politik und trägt dafür die Verantwortung“ dahingehend verstehen wird, daß damit dem Bundeskanzler die Kompetenz zugewiesen sei, zu bestimmen, wie die Bundesrepublik oder die Bundesregierung ihre Macht zu erhalten, vergrößern usw. habe, kann man wohl der Vernunft des „Sprachgebrauchs“ überlassen. Immerhin sollte man aber bedenken, daß es nicht gleichgültig ist, ob man die Politik Machterwerb nennt, so wenig wie es gleichgültig war, statt Gott „oberstes Wesen“ zu sagen, oder gleichgültig ist, den Humanismus eine „Konfession“ zu nennen.

Max Weber definiert denn auch gar nicht mehr, er ringt nicht mehr um die angemessene wissenschaftliche Erfassung des Gegenstands Politik und sei es auch nur in der Form „. . . soll uns heißen . . .“, sondern gibt uns einen Einblick in sein persönliches Empfinden, wenn er diese Darlegung mit dem berühmten Satz abschließt: „Wer Politik treibt, erstrebt Macht, – Macht entweder als Mittel im Dienst anderer Ziele – idealer oder egoistischer – oder Macht ‚um ihrer selbst willen‘: um das Prestigegefühl, das sie gibt, zu genießen.“ Dies ist ein Bild absoluten Subjektivismus, jede Ordnung, jeder objektive Sinn der politischen Welt ist hier preisgegeben. Wir sind bei der Definition des „Brockhaus“. Es würde zu weit führen, zu zeigen, daß selbst die gewisse ethische Differenzierung, die Max Weber zwischen rechtschaffenen Leuten, die um „idealer“ Ziele willen Macht erstreben, solcher, die es um „anderer“ Ziele willen tun, und machthungrig-eitlen Lumpen, die sie um des „Genusses“ willen erstreben, nur eine scheinbare ist, gibt es doch

³⁹ Ges. Pol. Schriften, 397.

für Weber keinerlei wissenschaftlich begründete ethische Rangordnung idealer Ziele. Man soll „etwas“ bevorzugen, was, darüber sind keine Aussagen zu machen⁴⁰.

Ist das Bild, das Max Weber vom Staat als „politischem Verband“ und von der Politik als politischem Handeln entwirft, ein solches sinn- und wertloser Leere, so fragt man sich, was nach dieser Theorie die Menschen bewogen hat, ein Leben in staatlichen Ordnungen dem in nichtstaatlichen Ordnungen – trotz aller Kritik und Empörung gegen konkret geschichtliche Erscheinung – im großen und ganzen vorzuziehen. Der Staat ist nach Weber ein auf „Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen“. Damit er bestehe, müssen sich die beherrschten Menschen der beanspruchten Autorität der jeweils Herrschenden fügen. Wann und warum tun sie das? Wenn Herrschaft Gewaltamkeit ist, warum fügen sich ihr die Menschen, lieben diese Ordnung der Gewaltamkeit gegebenenfalls sogar, geben ihr Leben für sie hin? Die Antwort gibt Max Weber in der berühmten Lehre von den drei Legitimitätsgründen der Herrschaft. Herrschaft beruht „auf verschiedenen Motiven der Fügsamkeit“⁴¹. Der eine füge sich aus diesen, der andere aus jenen Gründen: Der eine, weil es die „Interessenlage“ nahelegt, „Erwägungen von Vorteilen und Nachteilen“, der andere kraft bloßer „Sitte“, der „dumpfen Gewöhnung an das eingelebte Handeln“. Die Fügsamkeit könne auch „rein affektiv, durch bloße persönliche Neigung des Beherrschten“ begründet sein. Es dabei zu belassen, sei allerdings unzweckmäßig, eine Herrschaft, „welche nur auf solchen Grundlagen ruhe“, wäre „relativ labil“. Darum pflege seitens der Herrschenden und Beherrschten die Herrschaft durch Rechtsgründe, Gründe ihrer „Legitimität“, innerlich gestützt zu werden. Solch reine Typen des Legitimitätsglaubens gebe es drei: 1. legale Herrschaft: Fügsamkeit, weil es die gesetzte Regel ist, 2. traditionale: die Autorität des „ewig gestrigen“ und 3. die charismatische Autorität kraft persönlichen Vertrauens „zu Offenbarungen, Heldentum oder anderen Führeigenschaften eines Einzelnen“, wie sie etwa der plebiszitäre Herrscher oder der Demagoge besitze – richtiger – als besitzend angesehen wird. Denn Max Webers Legitimitätstypen haben nichts mit der wirklichen Qualität der Herrschaft zu tun, sie beziehen sich nur auf die Reflexe, die „Motive der Fügsamkeit“ in den Köpfen der Beherrschten. Er unterstreicht, daß er den Ausdruck „Charisma“ in „einem gänzlich wertfreien Sinn“ gebrauche. „Der manische Wutanfall des nordischen ‚Berserkers‘, die Mirakel und Offenbarungen irgend-

⁴⁰ Vgl. dazu Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, 46 ff.

⁴¹ So in der aus dem Nachlaß herausgegebenen Abhandlung Webers über „Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft“. Hier zitiert nach M. Weber: *Staatssoziologie*, hrg. v. Joh. Winckelmann, Berlin 1956, 99. Wenn J. Winckelmann jüngstens (*Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers*, Berlin 1957, 30, Anm. 38) Max Webers Strukturanalyse der Herrschaft als auf „Fügsamkeit“ beruhend wohl selbst als befremdlich empfunden hat, dann aber empfiehlt, des Nietzsche-Wortes zu gedenken: „Große Dinge verlangen, daß man von ihnen schweigt oder groß redet – groß, das heißt zynisch und mit Unschuld“, so kann man das nur als unzeitgemäß bezeichnen. Solche „Unschuld“ „kann uns jedenfalls nur heißen“: Machtästhetizismus.

einer Winkelprophetie, die demagogischen Gaben des Kleon sind der Soziologie genau so gut ‚Charisma‘ wie die Qualitäten eines Napoléon, Jesus, Perikles⁴².“

Jedes, aber auch jedes Telos der Herrschaft ist hier aufgegeben. Sie ist eine sinnlose Sache geworden, die in den Dienst jedes beliebigen Zwecks gestellt werden kann. Äußerlich werden verschiedene „Typen“ zusammengestellt. Verschiedene „Motive der Fügsamkeit“ begründen sie. Es ist tröstlich, daß Max Weber versichert: „Die reinen Typen finden sich freilich in der Wirklichkeit selten⁴³.“

Max Weber war sicher der bedeutendste Kopf, der an der Ausarbeitung der Weimarer Verfassung beteiligt war. Aber von dem, was der Sinn einer Verfassung ist, nämlich das Gemeinwesen in eine Form zu bringen, die es erlaubt, die Zwecke des Staates zu realisieren, davon hat er nichts gewußt. Verfassungsfragen waren ihm nichts als Fragen der Technik, der Parlamentarismus ein Mechanismus zur Auswahl fähiger Führer, Staatsziel eine vage, aber leidenschaftlich empfundene „Größe der Nation“. Es bedurfte wohl der Anschauung des inneren Zerfalls von Weimar, um einzusehen, daß ein Verfassungsstaat mehr ist als ein Apparat, ein Betrieb, eine Anstalt zu beliebigem Zweck oder zur Intensivierung von „Leidenschaft“, daß Politik insbesondere mehr ist als eine Technik des Machterwerbs.

In diesem Zusammenhang müssen die Gegenbewegungen innerhalb der Staatsrechtslehre der zwanziger Jahre gesehen werden, die der Entleerung des Denkens von Staat und Politik eine materiale Staats- und Verfassungstheorie entgegenzustellen suchten. Diese Versuche begegnen sich alle darin, daß sie der Ausklammerung des Politischen, das den „positivistischen“ Charakter der herrschenden Lehre konstituierte, die Einsicht entgegenstellen, daß vernünftiges Denken über den Staat und sein Recht nur unter Bezug auf das Politische möglich ist, ist dies doch der eigentliche Gegenstand staatlichen Handelns und rechtlicher Regelung in der Verfassung. Liegen in jenen Versuchen der zwanziger Jahre auch die Anknüpfungspunkte für heutiges Arbeiten, einfach zu rezipieren sind sie nicht. Blieb Hermann Hellers bedeutender Versuch einer als „Wirklichkeitswissenschaft“ verstandenen Staatslehre im Funktional-Technischen stecken, so leidet der eindruckvollste Beitrag zur Staatstheorie unserer Epoche, Rudolf Smends Integrationslehre, doch an jenen Beschränkungen, die die Affekte der Dilthey-Schule gegen alle Teleologie, alle Erklärung aus „anderen“ Sachbereichen als den gerade zur Verhandlung stehenden, nun einmal mit sich bringen. Daß die Integrationstheorie in dieser Selbstbeschränkung nicht konsequent war, macht ihre fortwirkende Fruchtbarkeit aus.

Aber der konsequente Ausdruck der Zeit war Carl Schmitt und seine Theorie des Politischen. Doch nicht die berühmte Freund-Feind-Lehre vom Wesen des Politischen ist das in diesem Zusammenhang Interessante, wichtiger ist die tabula rasa, auf der sie errichtet wurde. Denn das Nichts, das sie voraussetzt, ist der vollkommenste Ausdruck und konsequenter Abschluß von eineinhalb Jahrhunderten Tradition deut-

⁴² Staatssoziologie, 106.

⁴³ Ges. Pol. Schriften, 598.

schen Staatsdenkens. Die wichtige Stelle ist diese⁴⁴: „Alle Erörterungen und Diskussionen über das Wesen des Staates und des Politischen müssen in Verwirrung geraten, solange die weitverbreitete Vorstellung herrscht, daß es eine inhaltlich eigene politische neben anderen Sphären gebe.“ Dann sei es leicht, den Staat als politische Einheit ad absurdum zu führen und in Grund und Boden zu widerlegen, denn was bleibe vom Staat als politischer Einheit übrig, wenn man alle anderen Gehalte, das Religiöse, das Wirtschaftliche, Kulturelle abzieht. Sei das Politische nichts als das Ergebnis einer solchen Subtraktion, so sei es in der Tat gleich Null, aber darin liege das Mißverständnis. „Richtigerweise bezeichnet das Politische nur den Intensitätsgrad einer Einheit. Die politische Einheit kann daher verschiedene Gehalte haben und in sich umfassen.“ Und an anderer Stelle: „Weil das Politische keine eigene Substanz hat, kann der Punkt des Politischen von jedem Gebiet aus gewonnen werden“, und jede soziale Gruppe, Kirche, Gewerkschaft, Konzern, Nation usw. würde politisch und damit staatlich, „wenn sie sich diesem Punkt der höchsten Intensität“ nähere.

Das Ergebnis ist offenkundig: Wenn es keinen spezifischen Inhalt des Politischen und keine spezifische Aufgabe des Staates gibt, so kann eben alles politisch und staatlich werden, warum also nicht auch – ich ziehe nur die Konsequenzen des Schmittschen Gedankengangs – der „rassische“ Blutanteil eines Menschen, die Bilder, die er liebt, die Musik, die er gerne hört, oder die Bücher, die er lesen möchte. Alles kann politisch werden, hat man einmal alle Inhalte des Politischen beseitigt. Die totale Entleerung des Staates und der Politik bot die Chance zur totalen Bemächtigung aller Bereiche des sozialen und geistigen Lebens. Nur wenn der Staat einen Zweck, eine Aufgabe hat, kann man ihn begrenzen, eben auf diesen Zweck, auf diese Aufgabe, mag sie noch so umfassend sein.

*

Nur von seiner Aufgabe, dem ihm gesetzten Ziel her, können der Staat und sein Recht, kann das Politische angemessen verstanden werden. Die politische Theorie seit dem Ende der naturrechtlichen Tradition hat es anders gewollt. Sie hat den Staat zurückgeführt auf das Volk, die Nation, die Klasse, auf die Geschichte als legitimierende Causa im monarchischen Prinzip, auf Berge, Flüsse, Meere in der Geopolitik. Keine dieser Versuchungen ist spezifisch deutsch; deutsch ist die hermeneutische Leidenschaft, mit der wir sie ergriffen. Diese Leidenschaft scheint abgeklungen zu sein. Vielleicht wird damit Platz für die simplen alten Wahrheiten, die nicht nur am Anfang der politischen Theorie, sondern auch am Anfang staatsbürgerlichen Denkens stehen.

⁴⁴ Aus „Staatsethik und pluralistischer Staat“ (1930), hier nach Positionen und Begriffe, Hamburg 1940, 140f.