Herfried Münkler

Zivilgesellschaft und Bürgertugend

Bedürfen demokratisch verfaßte Gemeinwesen einer sozio-moralischen Fundierung?

Antrittsvorlesung

10. Mai 1993

Humboldt-Universität zu Berlin
Fachbereich Sozialwissenschaften

Herausgeberin:
Die Präsidentin der Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Marlis Dürkop

Copyright: Alle Rechte liegen beim Verfasser.

Redaktion:
Christine Gorek
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität
Unter den Linden 6
10099 Berlin

Herstellung:
Linie DREI, Agentur für Satz und Grafik
Wühlischstraße 33
10245 Berlin

Heft 23

Redaktionsschluß:
18. 03. 1994

I.

Über die Erfordernis einer sozio-moralischen Fundierung demokratisch verfaßter Gemeinwesen sprechen zu wollen und dies unter der Überschrift ‚Zivilgesellschaft und Bürgertugend' zu tun, macht wohl erforderlich, zunächst einiges über die gewählten Begriffe zu sagen, und dies um so mehr, als der eine Begriff, Zivilgesellschaft, gegenwärtig in aller Munde ist, während den anderen, Bürgertugend, eigentlich keiner so recht in den Mund nehmen will. Zivilgesellschaft ist ein Neologismus, der eine steile Karriere in der Sprache des politischen Feuilletons hinter sich hat, während Bürgertugend sich wie eine wenig gelungene Übersetzung ausnimmt, die kaum die Schwelle des Lektorats passieren wird. Zivilgesellschaft klingt ganz modern, Bürgertugend ganz altmodisch, oder genauer: altfränkisch. Und doch soll die Kopula ‚und', mit der ich die beiden Begriffe miteinander verbunden habe, keinen Gegensatz oder Spannungsverhältnis bezeichnen, sondern, ganz im Gegenteil, auf die Komplementarität beider Begriffe verweisen, von denen jeder, so die *erste* These, die ich nachfolgend entwickeln will, eine Explikation des im anderen Implizierten ist. Zivilgesellschaft und Bürgertugend verweisen aufeinander in einem doppelt konsekutiven Sinne: Sie sind sich wechselseitig Voraussetzung wie auch Folge, was heißen soll, daß die Zivilgesellschaft, wenn sie als solche Bestand haben soll, auf Bürgertugend angewiesen ist und gleichzeitig, wo sie als solche Bestand hat, Bürgertugend hervorbringt wie umgekehrt genauso, daß die Bürgertugend, wo sie die Verhaltensdisposition nicht nur einzelner, sondern breiter Gruppen sein soll, eine funktionierende Zivilgesellschaft zur Voraussetzung hat und sie gleichzeitig diese Voraussetzung erneuert und erhält. Zivilgesellschaft und Bürgertugend sind somit einander wechselseitig generierende und regenerierende Größen, was dann freilich auch heißt, daß die allmähliche Lockerung, schließlich das Zerreißen

dieser wechselseitig regenerierenden Beziehung als ein Prozeß der Korruption zu fassen ist, in dem mehr und mehr die sozio-moralischen Voraussetzungen der Zivilgesellschaft verschwinden, und in dem sie, durch ihr Verschwinden, das Moment der Zivilität, eben der Bürgerschaftlichkeit, in der Gesellschaft schwächen und durch diese Schwächung der Zivilität auch die Bürgertugend weiter abbauen usw. Diese wechselseitige Reproduktivität von Zivilgesellschaft und Bürgertugend ist im klassischen politischen Denken ein immer wiederkehrendes Thema, häufiger freilich in der Klage über den Verlust der Tugend als in der selbstgewissen Analyse ihres Bestands,[1] während sie in der modernen Sozialphilosophie und der jüngeren politischen Theorie, zumal in der Demokratietheorie, kaum Beachtung gefunden hat. Mehr noch: beider Anspruch, der klassischen politischen Theorie in der Begründung von Demokratie und Freiheit überlegen zu sein, beruht nicht zuletzt darauf, daß sie für sich in Anspruch nehmen, die fragile Reproduktivität von Bürgerschaft und Bürgertugend durch dauerhaft stabilisierbare Mechanismen oder Institutionen ersetzen und darum ohne Rekurs auf sozio-moralische Voraussetzungen begründen zu können. Meine neben dem Verweis auf die wechselseitige Reproduktivität von Zivilgesellschaft und Bürgertugend *zweite* These lautet, daß die gegenwärtig in fast allen westeuropäischen Demokratien zu beobachtende Politikverdrossenheit, die Korrumpierbarkeit politischer Eliten und die bemerkenswerte systemische Unfähigkeit, korrupte Eliten durch unverbrauchte Gegeneliten zu ersetzen, nicht nur Ausdruck einer Krise der politischen Institutionen ist, sondern zugleich auf ein zentrales Defizit der politischen Theorie verweist, insofern sie diese Phänomene zwar zu benennen, aber nicht aus ihren Grundvoraussetzungen zu erklären vermag, geschweige denn zu prognostizieren vermochte. Und, so meine *dritte* These, sie vermochte dies nicht, weil sie in einem Prozeß anscheinenden szientifischen Fortschritts, der sich selbst in Modellen einer evolutiven Addition der Normverwirklichung feierte, die prekären sozio-moralischen Voraussetzungen demokratisch verfaßter Gemeinwesen aus dem Auge verlor, bzw., präziser, weil sie in ihrer Fixierung auf eine evolutive Normaddition die zentrale Überzeugung der klassischen politischen Theorie verdrängt oder ver-

gessen hat, wonach beim Erreichen eines Ziels darauf zu achten sei, daß die Voraussetzungen der Zielerreichung qua Zielerreichung nicht unterhöhlt würden, daß, mit anderen Worten, das Optimum mit dem Maximum nicht identisch sei, sondern gerade in der stets prekären Stabilisierung eines submaximalen Zustandes bestehe. Lassen sie mich den Gegensatz zwischen der klassischen politischen Theorie und jüngeren Systemtheorien dahingehend pointieren, daß für die klassische politische Theorie das reibungslose Funktionieren eines Systems nicht die Vermutung der Selbstreproduktion, sondern die der Selbstzerstörung nahelegte. Statt der Autopoiesis perspektivierte sie die Autokatalyse. Aber womöglich drückt sich in diesen konträren Perspektivierungen der Systemevolution auch bloß die Differenz zwischen einer genuin *sozialen* und einer genuin *politischen* Theoriefundierung aus, womit ich die Form der Synthesis des Gemeinwesens meine. Das Problem der modernen Sozialphilosophie und Politiktheorie bestünde dann darin, daß sie das Politische nur noch als eine abgeleitete Gestalt des Sozialen zu denken vermag.

Aber gehen wir diese ersten, zunächst bloß expositorischen Überlegungen im einzelnen durch, indem wir - *erstens* - noch einmal zurückkehren zu dem, was unter Zivilgesellschaft und Bürgertugend zu verstehen ist, um sodann - *zweitens* - an einigen Stationen der politischen Ideengeschichte die Reflexion auf dem Zusammenhang beider nachzuzeichnen, um daran anschließend - *drittens* - die beiden Varianten der Auflösung dieses Zusammenhangs zu betrachten und dann schließlich - *viertens* - zwei konträre Konzeptionen von Freiheit, eine republikanische und eine liberale, wie ich sie bezeichnen möchte, als unterschiedliche Perspektiven demokratisch verfaßter Gemeinwesen einander gegenüberzustellen. In diesem letzten Schritt wird dann, so hoffe ich, auch nachvollziehbar werden, warum die Kopula ‚und' zwischen Zivilgesellschaft und Bürgertugend eben nicht einen Gegensatz oder eine Spannung, sondern eine Komplementarität zum Ausdruck bringt.

II.

Die bemerkenswerte Popularität, die dem Begriff Zivilgesellschaft in den letzten Jahren zuteil geworden ist, hat offenkundig

auch damit zu tun, daß sich in ihm die verschiedenen Entwicklungsstränge einer nach dem Ende der Blockkonfrontation politisch immer komplexer werdenden Welt bündeln und zusammenfassen ließen: von der Selbstverständigung der Bürgerbewegungen und Runden Tische in Mittel- und Osteuropa bis zu den jüngsten Diskussionen der Politikwissenschaft und Sozialphilosophie. Die Folge war, daß Zivilgesellschaft schon bald zu einem Synonym für bürgerliche Gesellschaft wurde. Inzwischen ist die Zivilität im Begriff derart unterbestimmt, daß Zivilgesellschaft in zahlreichen Passagen kurzerhand durch Gesellschaft ersetzt werden kann, ohne dabei eine Bedeutungsveränderung zu erfahren.
Dabei hatte es durchaus einen guten Sinn gehabt, den Begriff ‚civil society' nicht als ‚bürgerliche Gesellschaft' einzudeutschen, was auf den ersten Blick ja durchaus nahegelegen hätte. Aber der Begriff ‚bürgerliche Gesellschaft', wie er sich in Deutschland im Anschluß an Hegel durchgesetzt hat, hebt ab auf eine entpolitisierte, wesentlich durch ökonomische Bezüge definierte Sphäre, der dann der Staat als Monopolist des Politischen gegenübergestellt wird. Das genau aber sollte und soll ‚civil society' gerade nicht besagen, bezieht sie sich etymologisch doch auf jenen Bürger *(civis)*, der noch nicht auf die weithin entpolitisierte Rolle des Wirtschaftsbürgers reduziert worden ist. Im Deutschen liegt die Versuchung nahe, dem Wirtschaftsbürger begrifflich sogleich den Staatsbürger zur Seite zu stellen, aber damit wird die Bedeutung von ‚civil society' nicht weniger verfehlt, geht es ihr doch auch nicht um den staatsbezogenen Bürger, sondern um den Bürger in einem originär politischen der Trennung von Staat und Gesellschaft vorgängigen Sinn. Das gerade macht ja die Schwierigkeit einer Eindeutschung von ‚civil society' aus: daß uns die Worte dafür fehlen, weil die politische Entwicklung in Deutschland, aber nicht nur hier, sondern in nahezu allen Ländern des europäischen Kontinents, eine Richtung genommen hat, die sich von dem mit ‚civil society' Gemeinten wegbewegt hat, insofern sie auf eine immer deutlichere Trennung von Staat und Gesellschaft hinausgelaufen ist.
Ganz offensichtlich liegt darin eine der Ursachen für Mißverständnisse wie Unverständnis: Eine allen Debatten um ökologische Fragen zum Trotz fortschrittsorientierte Gesellschaft muß

sich damit schwertun, daß ein normativ ausgezeichneter Begriff einen Zustand bezeichnete, der nicht in der Zukunft zu verorten ist, sondern auf die Vergangenheit zurückverweist: auf jenen Zustand der Einheit von citoyen und bourgeois, in dem das Bürgerliche eine Vorstellung von Verantwortlichkeit bezeichnete, die sich auf die Sphäre des Wirtschaftlichen in ebensolcher Weise bezieht wie auf die des Politischen. Zivilgesellschaft bezeichnet demnach zunächst eine Form menschlichen Zusammenlebens, in der der Zusammenhang der Gesellschaft nicht durch die hinter dem Rücken der Akteure wirkenden Marktgesetze und auch nicht durch staatliche Zwangsvereinnahmung hergestellt wird, sondern im Handeln eines jeden einzelnen *intentional* präsent sein muß, wenn denn das Gemeinwesen als eine Verbindung von Freien Bestand haben soll. Es ist dieser starke Akzent auf der soziomoralischen Kompetenz der Bürger, eben auf der Bürgertugend, der das Konzpt der Zivilgesellschaft von dem der bürgerlichen Gesellschaft wie dem des anstaltlichen Staates unterscheidet.

Aber was soll das heute heißen, Bürgertugend? Die Abwehr des Tugendbegriffes als einer politischen Kategorie hat sich in der pejorativen Rede von den Sekundärtugenden verdichtet. Zugestanden: zunächst verweisen die sekundären auf die primären Tugenden, die betonte Zweitrangigkeit weckt Erwartungen hinsichtlich des Erstrangigen. Aber von dem ist eigentlich nie die Rede. Unmerklich ist der Bezug des Sekundären aufs Primäre durchtrennt worden, und statt dessen sind Zweitrangigkeit und Tugend eine begrifflich feste Verbindung eingegangen. Schon lange wird Sekundärtugend nicht mehr als Kompositum verwendet, sondern als *ein* Wort; sein Inhalt: Tugend ist sekundär!

In der Verachtung der Tugend als einer gesellschaftlich-politischen Ressource ist die Kritik an Mangel und Not mit dem Glücksversprechen einer hedonistischen Zivilisation eine bemerkenswerte Verbindung eingegangen. So hat es den Anschein, als sei Tugend, im öffentlichen Raum ebenso wie im privaten Bereich, ein semantisches Strategem der Konservativen, mit dessen Hilfe die Menschen daran gehindert werden sollen, ihre eigenen Interessen und Wünsche zum Zentrum ihrer Lebensentwürfe zu machen.[2] Im Feld der politischen Semantik figurieren Tugend und Selbstverwirklichung als opponierende Begriffe.

Das scheint auf den ersten Blick durchaus plausibel zu sein: Tugend, so der erste Versuch einer noch sehr allgemeinen Bestimmung des Begriffs, ist die Bereitschaft zu freiwilligem, nicht durch die öffentliche Gewalt erzwungenem Verzicht, zum Verzicht auf die Aneignung oder den Gebrauch von Gegenständen ebenso wie zur Unterlassung von Handlungen, wobei dieser Verzicht im Gegensatz steht zu den unmittelbaren Interessen dessen, der verzichtet. Zumindest kurzfristig gesehen, ist Tugend ein Dispositiv, das dem ungehinderten Ausleben der Triebe, der Durchsetzung von Interessen, der Verwirklichung von Wünschen entgegengesetzt ist. Bezogen auf den Zusammenhang von Tugend und Politik heißt das, daß die politische Gemeinschaft in den die öffentliche Sphäre der Bürger betreffenden Wünschen und Handlungen immer als eine in ihrem Eigenwert zu respektierende Größe mitgedacht werden muß. Bürgertugend verweigert sich der Vorstellung, Gesellschaft und Staat mitsamt ihren Institutionen seien wesentlich nichts anderes als bloße Ressourcen bei der Verfolgung der je eigenen Interessen. Statt dessen attestiert Bürgertugend diesem Bereich einen eigenen Wert und ein eigenes Gewicht, das ihn instandsetzt, *mit Gründen* von den Einzelnen den Verzicht auf Güter und die Unterlassung von Handlungen zu fordern.

Tugendhaft nun ist, wer sich dazu ohne äußeren Zwang bereitfindet. Ohne äußeren Zwang - darin wird ein wesentliches Kennzeichen der Bürgertugend sichtbar, das verständlich machen kann, warum sie mit Zivilgesellschaft in engster Verbindung steht. Bürgertugend nämlich steht dafür, daß die Bürger von sich aus und ohne die Zwangsgewalt des Staates in ihren Handlungen die Bestandsvoraussetzungen des Gemeinwesens, dem sie angehören, beachten und sichern. Sie erweisen sich damit, um es emphatisch zu formulieren, als *Bürger* im Gegensatz zu *Untertanen*.

III.

Der Zusammenhang zwischen Verfassung und sozio-moralischer Konstitution ist in den politischen Theorien Platons und Aristoteles' erstmals systematisch untersucht und als wesentliches Element der Herstellung politischer Stabilität begriffen worden. Es ist der Wandel in den Tugenden der Elite der von Platon in der

Politeia als Movens der Verfassungswechsel begriffen wird. Aristokratie und Oligarchie unterscheiden sich vom Idealstaat demzufolge wesentlich nicht durch Veränderungen der Institutionen, sondern durch einen Wandel der sozio-moralischen Elitendisposition: Wenn das Gleichgewicht zwischen musischer und gymnastischer Erziehung sich zugunsten der letzteren verschiebt, gewinnt für Philosophen und Wächter der Krieg ein höheres Gewicht, als ihm zukommen sollte, und der Prozeß der Elitendegenerierung, wie Platon den Verfassungswandel idealtypisch dechiffriert hat, nimmt seinen Anfang. Aber Platon ist für unsere Frage nach der sozio-moralischen Fundierung *demokratisch* verfaßter Gemeinwesen wenig ergiebig, denn wie er der Demokratie den Charakter einer Verfassung im strengen Sinn bestritten hat, als er sie als einen Krämerladen der Verfassungen bezeichnete, so hat er in ihr gerade *keine* sozio-moralische Fundierung, sondern nur noch Nutzenmaximierung am Werk gesehen. Demokratie ist bei Platon mithin definiert durch den Wegfall politischer *paideia*, womit für den Durchbruch der Pleonexie, den Drang zu grenzenloser Anhäufung von Macht und Besitz, alle Schleusen geöffnet sind.[3] Platon hätte also die Frage, ob demokratisch verfaßte Gemeinwesen einer sozio-moralischen Fundierung bedürfen, verneint: fast alle Verfassungen bedürfen ihrer, nur die Demokratie als die Verfassung politisch-pädagogischer Formlosigkeit bedarf ihrer nicht. So wird bei ihm die Reflexion auf die sozio-moralischen Grundlagen einer Verfassung zum Kernelement seiner Demokratiekritik, aber sie wird dies nur, weil die Frage nach der sozio-moralischen Fundierung von ihm als eine nach der Elitenkonstitution gestellt worden ist, weswegen die Verfassung, die auf die Verbindung von Macht und Elite in Form der Legitimation des Machtgebrauchs durch Elitenmerkmale am meisten verzichtet, auch den Endpunkt der Korruption darstellt.
Platons Schüler Aristoteles hat die sozio-moralische Fundierung einer Verfassung weniger an der Erziehung im engeren Sinn als an der allgemeinen Orientierung der Bürger festgemacht: „Denn die Gesetzgeber“, schreibt er im II. Buch der *Nikomachischen Ethik*,[4] „machen die Bürger durch Gewöhnung tugendhaft, und dies ist die Absicht jedes Gesetzgebers; wer dies nicht geschickt anstellt, der macht einen Fehler, und gerade darin unterscheidet

sich eine gute von einer schlechten Verfassung.“ Mehr als auf Einsicht durch Belehrung setzt Aristoteles auf Gewohnheit durch Gewöhnung; vor allem in der Politik ist mehr von den ethischen als von den dianoëtischen Tugenden zu erwarten. Freundschaft der Bürger untereinander ist für ihn darum ein Band, das egoistische Orientierungen nachhaltiger limitiert als die philosophische Reflexionen auf Gerechtigkeit. Im VIII. Buch der *Nikomachischen Ethik* schreibt er:[5] „Aber von Jugend auf eine rechte Erziehung zur Tugend zu erhalten ist schwer, wenn man nicht unter entsprechenden Gesetzen aufwächst. Denn besonnen und abgehärtet zu leben ist für die meisten nicht angenehm, und erst recht nicht für junge Leute. Also müssen Erziehung und Beschäftigung durch Gesetze geregelt sein. Denn das, woran man sich gewöhnt hat, ist nicht mehr schmerzlich. Aber“, so fährt er, damit definitiv über Platon hinausgehend, fort, „es reicht vielleicht nicht, daß die Menschen, solange sie jung sind, die rechte Erziehung und Fürsorge erhalten, sondern da man auch als Mann diese Gewohnheit behalten soll, so bedürfen wir auch dazu der Gesetze und schließlich für das ganze Leben. Denn die meisten gehorchen eher dem Zwang als der Rede und Strafen eher als dem Edlen.“ Indem Aristoteles stärker als Platon neben die Erziehung in der Jugend die permanente Verhaltensorientierung durch Gesetze stellt, vermag er die sozio-moralische Disposition der Bürger und die institutionelle Struktur eines Gemeinwesens eng miteinander zu verknüpfen. Im Werk des Aristoteles, insbesondere in der *Politik*, stehen Passagen, in denen aus dieser Überlegung eine möglichst breite Machtlagerung ableitet wird, solchen gegenüber, in denen die Tugendforderung ein Merkmal der Elitenbeschreibung ist. So schreibt Aristoteles im IV. Buch der *Politik*:[6] „Aristokratie scheint am ehesten dort zu bestehen, wo die Ämter nach der Tugend verteilt sind. Denn Maßstab der Aristokratie ist die Tugend, der Oligarchie der Reichtum, der Demokratie die Freiheit.“ Während Aristoteles hier die Tugend als ein spezifisches Merkmal der Aristokratie faßt, hat er an anderer Stelle Tugend pluralisiert und sie der je guten Form der drei Grundtypen der Verfassung zugewiesen, wodurch sie sich von der parekbatischen Form der Verfassung unterscheidet. So heißt es im III. Buch der *Politik*:[7] „Königlich regiert ist eine solche Menge, die ihrer Natur nach

ein an Tugend hervorragendes Geschlecht in der politischen Führung akzeptiert, aristokratisch eine Menge, die als eine freie durch die in der Tugend hervorragenden in politischen Beamtenstellen regiert werden kann, und endlich politisch eine solche, worin abwechselnd Regieren und Regiertwerden stattfindet gemäß einem Gesetz, das in richtiger Weise die Ämter verteilt."
Die Akzeptanz dieses wechselseitigen Regierens und Regiertwerdens, die Beugung der Pleonexie unter das Gesetz des Reihendienstes ist es, was, Aristoteles zufolge, die Tugend des Bürgers ausmacht, und so schreibt er:[8] „Der gute Bürger aber muß sich sowohl regieren lassen als auch regieren können, und dies ist die Tugend des Bürgers: die Regierung von Freien in beiden Richtungen zu verstehen."
Da Aristoteles den Menschen zuvor bereits definiert hat als ein Wesen, das auf das Gemeinwesen hin angelegt ist und sich im Gemeinwesen erst verwirklicht, wie die berühmte Formel von *zoon physei politikon* zu übersetzen ist, hat er darin nicht nur die Erfordernisse eines auf bürgerliche Pertizipation hin angelegten Gemeinwesens beschrieben, sondern zugleich die Bedingungen genannt, unter denen der Mensch sich als solcher zu verwirklichen vermag. Die oben geäußerte Vermutung, Tugend und Selbstverwirklichung seien Opponenten, trifft also nur zu, wo Selbstverwirklichung in hedonistischer oder kalkülrationaler Form als individuelle Nutzenmaximierung gefaßt wird, wodurch Tugend dann als Verzicht bestimmt ist. Unter solchen Umständen ist schließlich jeder andere als anderer wesentlich Konkurrent um knappe Güter, weswegen und mit ihm auch nicht, wie Aristoteles meinte, das Band der Freundschaft verbinden soll und kann, sondern die Imperative der Konkurrenz, die nach Möglichkeit Regeln zu unterwerfen sind, welche die friedliche Koexistenz unfriedlicher Nutzenmaximierer zu gewährleisten geeignet sind.[9]
Die kontraktualistischen Gesellschaftstheorien von Hobbes bis Buchanan, von der modelltheoretischen Grundanlage seiner *Theory of Justice* her sicherlich aber auch Rawls, die in Epikur ihren ersten für uns faßbaren Theoretiker haben, waren und sind darum bemüht, unter diesen Voraussetzungen den Zusammenhang der Gesellschaft zu konzipieren.[10]

IV.

In der Geschichte des politischen Denkens laufen also Interessendiskurs und Tugenddiskurs, wie ich die beiden konträren Formen der Reflexion gesellschaftlicher Synthesis unter Zugrundelegung divergenter Anthropologien bezeichnen möchte,[11] nebeneinanderher; sie beginnen, führt man sie auf Aristoteles und Epikur zurück, etwa gleichzeitig, und reichen, stellt man den jüngeren Theorien des Kontraktualismus, etwa bei Buchanan und Nozick, die Varianten des Kommunitarismus von Taylor über MacIntyre zu Walzer und Sandel gegenüber,[12] bis in unsere unmittelbare Gegenwart. Das aber heißt, daß jener Bereich in der Geschichte des politischen Denkens, der sich im 17. Jahrhundert in England mit Hobbes und Locke vollzogen hat, nur scheinbar eine Zäsur war, als welche sie Jürgen Habermas etwa in dem kleinen Text über den Übergang von der klassischen Politik zur modernen Sozialphilosophie interpretiert hat.[13] Sieht man nämlich genauer hin, so gibt es keineswegs jene insinuierte hegemoniale Linie politischen Denkens, die von Hobbes über Locke zu Rousseau und Mille führt, in welcher es zu einer evolutiven Normaddition qua Ausdifferenzierung der kontraktualistischen Staatszielbestimmung gekommen ist: Hatte Hobbes, so diese Auffassung, nur das bloße physische Überleben als Vertragsziel fixiert, so hatte Locke es um die Sicherung des Eigentums ergänzt, Rousseau hatte dem noch die Sicherung der Freiheit hinzugefügt und bei John Stuart Mill findet sich, wenn man so will, schließlich noch der Imperativ sozialer Gerechtigkeit,[14] womit die Geschichte der Vertragstheorien zum theoretischen Flankenschutz einer unter der Prämisse des Fortschritts entworfenen Gesellschaftsgeschichte geworden ist. Nun hat aber in der politischen Ideengeschichte Hobbes seinen Widerpart in Harrington und Locke den seinen in den Neo-Harringtonians, und ob Jean-Jacques Rousseau ohne weiteres einem interessenfundierten Kontraktualismus zuzurechnen ist, ist mehr als die Frage. In diesem Zusammenhang ist auch der von Bailyn, Wood, Pocock und anderen geführte Nachweis, daß sich die amerikanische Verfassung keineswegs bloß auf die Grundprinzipien des zweiten der Lockeschen *Treatises on Government* zurückführen lasse, sondern daneben der über die Florentiner Humanisten vermittelte

Rückbezug auf die Vorstellungswelt des republikanischen Rom stehe, von mehr als bloß historiographischem Interesse.[15] Was in der politischen Ideengeschichte hier herausgearbeitet, aber vorerst in Sozialwissenschaften, Philosophie und Geschichte eher peripher zur Kenntnis geworden ist, ist eine durchgehende Tradition des politischen Denkens, welche die Synthesis der Gesellschaft nicht sozio-ökonomisch, sondern politisch gedacht hat und zwar durch Bestimmung dessen, was ein Bürger im Sinn von civis sei. Ihr Zentralbegriff ist die Bürgertugend, diese spezifische sozio-moralische Disposition, welche das Zusammenleben der Bürger als *societas civium* in der *respublica* erst ermöglicht. Dagegen ist der Zentralbegriff des anderen Diskurses der des Interesses, und mit ihm wird die Synthesis seit dem 17. Jahrhundert zunehmend aus der Gemeinschaft der Bürger herausverlegt: sei es nun in die Direktionsgewalt des Staates, der auch mit notfalls gewaltsamen Mitteln das friedliche Zusammenleben der Bürger erzwingt und sie nötigt, gwisse Opfer - zumeist in der Form von Steuern - für die Bestandserhaltung des Gemeinwesens zu bringen, sei es aber auch in den Gesetzen des Marktes, die gleichsam hinter dem Rücken der Akteure diese ökonomisch miteinander vernetzen und so die Synthesis sichern, ohne daß irgendeiner sie intendieren muß.

Warum aber, so meine Frage, hat der Tugenddiskurs in den letzten Jahrzehnten in Politiktheorie wie Sozialphilosophie so wenig Aufmerksamkeit gefunden? Weil er, so vermute ich, mit der geschichtstheoretischen Grundüberzeugung dieser Jahrzehnte, der Annahme eines vielleicht langsamen, immer wieder auch von Rückschlägen durchbrochenen, insgesamt aber doch unaufhaltsamen Fortschritts der Menschheit, nicht geteilt hat und auch aufgrund seiner theoretischen Grundannahmen nicht teilen kann. Ich will diesen Gedanken am theoriegeschichtlichen Material zunächst belegen und ausführen.

Tugend ist nichts, was man jemals vollkommen und auf Dauer besitzen kann; sie ist ein flüchtiges Element: So wie sie erworben wird, verschwindet sie auch wieder, und dabei ist es - fast möchte man dies die Dialektik der Tugend nennen - gerade die durch die Bürgertugend gewonnene Stabilität, die vermittelst des durch sie ermöglichten ruhigen Lebens diese Tugend am stärksten be-

droht und sie schließlich auch zugrunde richtet. „Es ist von der Natur“, schreibt Machiavelli in seinen *Istorie Fiorentine*,[16] „den menschlichen Dingen nicht gestattet, stille zu stehen. Wie sie daher ihre höchste Vollkommenheit erreicht haben und nicht mehr weiter steigen können, müssen sie sinken. Ebenso, wenn sie gesunken sind, durch die Unordnungen zur tiefsten Niedrigkeit herabgekommen, und also nicht mehr sinken können, müssen sie notwendig steigen. So sinkt man stets vom Guten zum Übel und steigt vom Übel zum Guten. Denn die Tapferkeit gebietet Ruhe, die Ruhe Müßiggang, der Müßiggang Unordnung, die Unordnung Verfall. Ebenso entsteht aus dem Verfall Ordnung, aus der Ordnung Tapferkeit, hieraus Ruhm und Glück.“ Was Johannes Ziegler als ‚Tapferkeit‘ übersetzt hat (in der Übersetzung Alfred von Reumonts ist von Kraft die Rede), heißt bei Machiavelli *virtù*, und damit ist politische Tugend, Bürgertugend, gemeint: Sie schließt ein Tapferkeit und Entschlossenheit, aber auch Hingabebereitschaft und Bescheidenheit im Hinblick auf Macht wie Vermögen.[17] Adam Ferguson hat in *An Essay on the History of Civil Society* ähnliche Überlegungen angestellt:[18] „Reichtum, Vergrößerung und Macht der Nationen sind im allgemeinen Wirkungen der Tugend. Der Verlust dieser Vorteile ist aber oft die Folge des Lasters. (...) Die Tugenden der Menschen haben ihren stärksten Glanz während der Zeit ihrer Kämpfe, keineswegs aber nach Erreichung ihrer Ziele gehabt. Diese Ziele selbst werden aufgrund von Tüchtigkeit erreicht, sie bilden dann aber häufig die Ursache von Korruption und Laster.“

Was Machiavelli und Ferguson, um ganz unterschiedliche Repräsentanten des Tugenddiskurses heranzuziehen, hier vortragen, ist eine Variation der Krisen- und Dekadenzanalytik, die Sallust im Prooemium seiner *Catilinae coniuratio* vorgetragen hat:[19] „Als sich aber der Staat“, heißt es dort, „durch ihre (der röm. Soldaten, H.M.) Anstrengung und Rechtlichkeit aufgeschwungen hatte, als mächtige Könige im Krieg bezwungen, wilde Stämme und große Völker gewaltsam unterjocht waren, Karthago, die Rivalin der römischen Macht, bis auf den Grund vernichtet war und nun alle Länder und Meere offenstanden, da begann das Schicksal zu wüten und alles durcheinanderzubringen. Denselben Männern, die Mühen, Gefahren, unsichere und bedrängte Lagen leicht

gemeistert hatten, wurden nun Friedenszeit und Reichtum, sonst erstrebenswerte Dinge, zu einer leidigen Last. So wuchs zuerst die Geldgier, dann die Herrschgier; beide bildeten gleichsam den Grundstoff aller Übel. Denn die Habsucht unterhöhlte Vertrauen, Redlichkeit und die übrigen guten Eigenschaften; dafür lehrte sie Überheblichkeit und Rohheit, die Götter zu mißachten und alles für käuflich zu halten. Die Ehrsucht veranlaßte viele Menschen, verlogen zu werden, etwas anderes verschlossen im Herzen als offen auf der Zunge zu tragen, Freundschaft und Feindschaft nicht nach ihrem Wesen, sondern nach dem Nutzen zu bewerten und lieber ein gutes Aussehen als eine gute Gesinnung zu haben. All das kam anfangs nur langsam auf, gelegentlich schritt man noch dagegen ein; als dann aber die Ansteckung wie eine Seuche um sich griff, da wandelte sich die Bürgerschaft, und aus der gerechtesten und besten Herrschaft wurde eine grausame und unerträgliche."

Diese Dialektik der Tugend hat zur Folge, daß im Rahmen des Tugenddiskurses nicht die Perspektive eines kontinuierlichen Fortschritts ausgebildet werden kann, denn die qua Tugend erreichte politische Stabilität gefährdet durch ihre Beständigkeit ihre Voraussetzungen. Tugend als politische Größe ist vermittelst ihrer positiven Folgen autokatalytisch. Damit ist eine zentrale Differenz des um die Idee der Tugend zentrierten politischen Denkens zu den auf die Analytik menschlicher Interessen gestützten Vertragstheorien sichtbar. Wohl ist der qua Vertrag konstituierte Staat bei Thomas Hobbes ein „sterblicher Gott"[20], und auch ihm ist die Drohung der Vergänglichkeit aufgeprägt, aber er ist aufgrund seines institutionellen Charakters von ungleich größerer Dauerhaftigkeit und Stabilität als die Tugend der Bürger, weswegen sich der interessen-analytisch begründete Kontraktualismus, wie gezeigt, in eine evolutionstheoretische Perspektive überführen läßt. Dies ist in dem auf die Leididee der Tugend gestützten Diskurs unmöglich, da hier das System seine Bestandsvoraussetzung nicht festhalten kann und sich selbst destruiert, indem es seinem Optimum bzw. Maximum zusteuert. Die politische Pointe des Tugenddiskurses ist, daß das politische Pessimum als eine unmittelbare Folge des Optimum begriffen wird. Machiavelli hat daraus geschlußfolgert, politische Systeme

ließen sich am ehesten in einem suboptimalen Zustand stabilisieren, und er hat deshalb die Perpetuierung eines limitierten inneren Konflikts gefordert, eines Konflikts, der gerade verhindern soll, daß die Staaten in einen Zustand größtmöglicher Ordnung gelangen, aus dem sie dann in größtmögliche Unordnung stürzen. Er hat den begrenzten Konflikt der Faktionen als Revitalisierungsmedium der Bürgertugend zu institutionalisieren versucht und ist damit ein früher Vorläufer jener Varianten einer parteienpluralistisch fundierten Demokratietheorie, die die Pluralität der Parteien nicht vor allem aus der Divergenz der gesellschaftlichen Interessen, sondern der Erfordernis des begrenzten Konflikts als Form der Korruptionsvermeidung gedacht haben.

Die permanente Bedrohung der politischen Ordnung durch ökonomische, soziale und daraus resultierend auch moralische Veränderungen schließt im Tugenddiskurs jene strikte Trennung von Staat und Gesellschaft von vornherein aus, wie sie vor allem in der kontraktualistischen Variante des Interessendiskurses entwickelt worden ist. Die Politik muß hier in die Lebensgestaltung der Einzelnen eingreifen, um die sozialen und moralischen Voraussetzung des Gemeinwesens zu erhalten. Die Illiberalität, die bei allen Repräsentanten des Tugenddiskurses zu beobachten ist, hat hier ihre Wurzeln.

Es durfte vor allem diese Illiberalität gewesen sein, welche Max Horkheimer in seinem 1936 veröffentlichten Aufsatz „Egoismus und Freiheitsbewegung“[21] veranlaßt hat, einige der hier dem Tugenddiskurs zugerechneten Theoretiker, sicherlich auch unter dem Eindruck entsprechender Parolen der nationalsozialistischen Volksgemeinschaftsideologie, unter generellen Ideologieverdacht gestellt: Ihre Appelle an die Tugendhaftigkeit der Bürger, so Horkheimer, sollten nur dazu dienen, alle über die bürgerliche Gesellschaft hinausdrängenden Potentiale stillzustellen. Horkheimer behandelt den römischen Volkstribunen Cola di Rienzo, den dominikanischen Bußprediger und Florentiner Reformer Girolamo Savonarola, die Reformatoren Luther und Calvin und schließlich - natürlich - Robespierre: Die von ihnen geforderte Tugend wird von Horkheimer begriffen als die Ideologie des bürgerlichen Führers, der so seine Anhänger motiviert und diszipliniert. Demgegenüber komme dem Egoismus - und Horkheimer

nennt als seine Repräsentanten Machiavelli (sic!), Helvétius, de Sade und Nietzsche - ein emanzipatorisches, weil die Versagungen der bürgerlichen Gesellschaft offenlegendes Potential zu. Horkheimer hat in seiner Behandlung des Tugenddiskurses, den er so freilich nicht bezeichnet und als solchen auch wohl kaum wahrgenommen hat, vor allem auf die Unterdrückung von Wünschen und Bedürfnissen im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft abgehoben. Das war unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Volksgemeinschaftsideologie durchaus angemessen, ging es hier doch, etwa mit Parolen wie „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“, nicht um die Sicherung der Bestandsvoraussetzungen einer auf politischer Partizipation begründeten Republik, sondern auf die Mobilisierung von Energien im Rahmen eines Systems, das wie kein anderes auf der politischen Entmündigung der Bürger beruhte. Und dennoch hat Horkheimer letzten Endes so nur argumentieren können, weil er die den Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft überschreitenden und sprengend Bedürfnisse der Individuen insgeheim mit einer geschichtsphilosophischen Perspektive verbunden hat, die im weiteren Sinn die von Marx gewesen ist. Nach dem Zusammenbruch des sog. realexistierenden Sozialismus stellt sich das Problem in neuer Schärfe.

V.

Aber hieß es nicht, wenn man die Voraussetzungen republikanischer Freiheit, wenn nicht gar demokratischer Partizipation so hoch ansetzte, die Möglichkeiten zur Errichtung einer Republik bzw. Demokratie dramatisch einzuschränken? Wo überhaupt fanden sich denn moralisch derart hochstehende Menschen, die nicht nur gelegentlich, sondern, wie die Bürgertugend forderte, dauerhaft und immer wieder bereit waren, ihre Privatinteressen dem Wohle der politischen Gemeinschaft unterzuordnen? Nirgendwo, so die übereinstimmende Antwort von Montesquieu und Kant, die beide, jeder auf seine Art, zu den Vordenkern eines liberalen Ordnungsmodells der Politik gerechnet werden können. Menschen, wie sie die römische Republik getragen und am Leben gehalten hätten, so Montesquieus resignierter Bescheid, gebe es heute nicht mehr. Darum, so stellt er, der in jüngeren Jahren selbst einmal dem republikanischen Ideal angehangen hatte,[22] nüchtern

fest, sei es besser, sich mit einer Aristokratie oder Monarchie zu bescheiden, denn die seien aufgrund ihrer Konstruktion von der Tugendhaftigkeit der die Macht Innehabenden weniger abhängig. Worauf es jedoch ankomme, sei die Ausbildung institutioneller Vorkehrungen dagegen, daß die Mächtigen die politisch Ohnmächtigen zum Spielball ihrer Interessen und Begierden machten. Nicht in der Tugend der Regierenden, sondern in der Gewaltenteiligkeit des politischen Gefüges glaubte Montesquieu ein zuverlässiges Mittel gegen diese Bedrohung gefunden zu haben.[23] Und das war durchaus plausibel, nachdem er zuvor die klassisch-republikanische Vorstellung von einer in der politischen Tugend der Bürger begründeten Einheit der Herrschenden und Beherrschten verworfen hatte. So hat denn für Montequieu die Frage nach den sozio-moralischen Rahmenbedingungen politischer Ordnung nur noch eine nachgeordnete Rolle gespielt; an ihre Stelle trat die Sorge um die Gewaltenteiligkeit des politisch ausdifferenzierten Machtgefüges, die eher als eine stets prekäre Tugendhaftigkeit die Mächtigen davon abhalten sollte, die Gesetze zu übertreten und den Ohnmächtigen Gewalt anzutun. Etwas anders hat sich das Problem für Immanuel Kant dargestellt, als er in seiner Schrift *Vom ewigen Frieden* konstatierte, die republikanische Verfassung sei nicht nur am schwersten zu stiften, sondern noch schwerer zu begründen, so daß einige gar behauptet hätten, es müsse ein „Staat von Engeln“ sein, denn Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen vermöchten schwerlich in einer derart sublimen Verfassung zusammenleben. Das war natürlich eine ironische Anspielung auf all jene Vertreter des Republikanismus, die in ihren Schriften auf der Tugend der Bürger als sozio-moralischer Vorbedingung eines politisch selbstbestimmten Lebens bestanden hatten. Kant ist wagemutiger, als dies vordem Montesquieu gewesen ist, denn er will sich durchaus auf das Unternehmen der Stiftung einer republikanischen Verfassung einlassen, von dem Montesquieu schließlich gänzlich abgesehen hatte. Ebensowenig wie dieser setzt Kant seine Hoffnungen jedoch in eine - wovon auch immer zu erwartende - moralische Besserung der Menschen, sondern er vertraut auf eine verfassungstechnische Neutralisierung des Egoismus als jener der Tugend konträren Einstellung, die den privaten Vorteil stets höher stellt

als das Wohl der Gemeinwesen. Durch diese Verfassung, so Kants Hoffnung, müsse die Errichtung einer Republik selbst für „ein Volk von Teufeln“ möglich sein. Kants Lösung, gleichsam eine verfassungspolitische Radikalisierung der Montesquieuschen Konzeption der Gewaltenteilung, lautet: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgmeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber insgeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnung hätten.“[24] In gewisser Hinsicht ist Kants Vorstellung, die fehlende Tugend der Bürger lasse sich durch ein entsprechend differenziertes Verfassungsarrangement auf institutioneller Ebene kompensieren, der von Adam Smith bezüglich des Marktes entwickelten Vorstellung nachgebildet, derzufolge alle Marktteilnehmer konsequent und rational ihre Eigeninteressen verfolgen müßten, damit, wie durch das Eingreifen einer *invisible hand*, das allgemeine Beste dabei herauskomme. Kant hat die Möglichkeit einer solchen republikanischen Verfassung nur postuliert, sie jedoch nicht in den Details ihrer funktionellen Differenzierung beschrieben. Für ihn, den Zeitgenossen und interessierten Beobachter zweier revolutionärer Republikgründungen, kam es nicht darauf an, eine republikanische Verfassung im Detail zu beschreiben; vielmehr wollte er die Bedingung der Möglichkeit der dauerhaften Errichtung einer Republik theoretisch von der Vorbedingung jener Bürgertugend entkoppeln, wie sie im klassischen Republikanismus immer wieder beschworen worden ist. Dabei hat ihm offenkundig jene Beschreibung des Marktes zum Vorbild gedient, wie sie Adam Smith nicht lange zuvor gegen die Traditionalisten unter den schottischen Moralphilosophen vorgetragen hatte. Diese hatten das Funktionieren eines ökonomischen Systems davon abhängig gemacht, daß die Orientierung am Gemeinwohl ein wesentlicher Bestandteil in der Handlungsrationalität der Akteure blieb. Demgegenüber hatte Smith den Markt als eine Institution beschrieben, die gänzlich egoistische Handlungskalküle so miteinander verbinden konnte, daß daraus das allgemeine Beste resultierte.[25] Dieser Übergang von einer

‚moral economy‘ zu einer ‚market economy‘, so hoffte Kant, müsse sich auf den politischen Bereich übertragen lassen - und als marktanaloge Institution sollte dabei die Verfassung fungieren. Aber weder Adam Smith noch Immanuel Kant haben die sozio-moralischen Aspekte ihrer Entwürfe restlos in institutionelle Mechanismen überführen können, denn gerade in der Begründung der Ordnung auf dem Egoismus der Akteure mußte von einem langfristig rationalen Handlungskalkül ausgegangen werden. Dem Eigeninteresse mußte unterstellt werden, daß es ‚wohlverstanden‘ war, und das heißt, daß nicht jeder beliebige egoistische Nutzenmaximierer zugelassen werden konnte, sondern nur solche, die sich einer langfristig angelegten Rationalität ihrer Interessenverfolgung als fähig erwiesen hatten bzw. sich so lange engagierten, daß die Sanktionsmechanismen von Markt und Verfassung sie zu einer solchen Rationalität „erziehen“ konnten. Inwieweit dies eine weniger anspruchsvolle Voraussetzung bezüglich des Handelns der Menschen ist als die in der klassischen politischen Theorie geforderte Tugend der Bürger, mag vorerst dahingestellt bleiben.

V.

Fassen wir die bis hier angestellten Überlegungen abschließend unter der Frage zusammen, was sie hinsichtlich der jeweiligen Vorstellung von Freiheit bedeuten: Der Tugenddiskurs und die ihm zuzurechnende Vorstellungswelt des klassischen Republikanismus beruhen auf der Idee, daß sich die Bürger vor allem durch ihre Tugend von bloßen Untertanen unterscheiden. Sie sind bereit, ihre jeweiligen Privatinteressen hintanzustellen, wenn es das Wohl des Gemeinwesens erfordert, denn sie sehen in ihm weniger eine Ressource ihrer Interessenverfolgung als vielmehr den Ort, an dem sie sich durch Politikpartizipation als Freie und Gleiche erfahren. So ist das politische Gemeinwesen auch und vor allem der Ort ihrer Selbstverwirklichung - während Untertanen den Staat als eine Instanz erfahren, die sie zu etwas zwingt, was sie aus freien Stücken nie und nimmer getan hätten. Steht der Staat überhaupt zu ihrer Selbstverwirklichung in einer Beziehung, dann in einer der Beschränkung und Beschneidung. Freiheit wird hier also nicht als politische *Partizipation* begriffen, sondern be-

steht wesentlich im Schutz vor willkürlichen und unkalkulierten Eingriffen des Staates und anderer in die Sphären ihrer privaten Lebensgestaltung; sie ist gleichbedeutend mit der persönlichen *Sekurität* der Menschen.[26]

Nun könnte solch antithetische Begrifflichkeit dazu verleiten, die kontrastive Zusammenstellung von Bürger und Untertan, politischer Partizipation und persönlicher Integrität, Selbstverwirklichung im politischen Raum und Selbstverwirklichung in staatlichem Zugriff entzogenen Sphären als Bezeichnung zweier voneinander fundamental verschiedener politischer Systeme zu verstehen. Das aber hieße, die Dinge gründlich mißzuverstehen: nicht nur weil beide Politikvorstellungen einander berühren und sich überlagern, wie etwa die Orientierung an einer als persönliche Sekurität verstandenen Freiheit politische Partizipation nicht grundsätzlich ausschließt, wie umgekehrt ein auf politische Partizipation abzielendes Verständnis von Freiheit ebensowenig ausschließt, daß persönliche Sekurität ein hoher, zu den Merkmalen von Freiheit zu rechnender Wert sei. Was sich auf der begrifflich-definitorischen Ebene als Gegensatz ausnimmmt, stellt sich bei der Betrachtung der damit bezeichneten Werte und Einstellungen als Präferenzentscheidung heraus, durch die der eine Aspekt wohl deutlicher herausgehoben, der andere aber als Wert keineswegs grundsätzlich negiert wird.

Gleichwohl dürfen die Differenzen beider Konzeptionen auch nicht verwischt und vernachlässigt werden. Bedeutsam sind sie vor allem bezüglich der Fähigkeit der jeweiligen Diskurse zur Wahrnehmung und Bearbeitung von Problemen, die entweder aus der diesen Gesellschaften eigenen ökonomischen Dynamik erwachsen, oder aber zur Selbstreproduktion politischer Ordnungen unter der Bedingung einer erheblichen Erosion jener Werte und Einstellungen, die ihnen unverzichtbar sind. Das erste Problemfeld soll das *sozio-ökonomische* heißen, das zweite kann als *sozio-moralischer* Problemkomplex bezeichnet werden. Das erste ist fundiert auf der Kategorie des Interesses, das zweite auf der der Bürgertugend.

Verkürzt und pointiert wird man sagen können, daß das als liberal bezeichnete Ordnungsmodell den sozio-moralischen Problemkomplex als eine vernachlässigbare Größe behandelt und die hier-

aus resultierenden Probleme entweder auf den Markt als Regulierungsmechanismus der sozio-ökonomischen Sphäre überweist oder auf die Verfassung als Form der Handlungsermöglichung und Handlungsbegrenzung im Bereich des Staates vertraut. Demgemäß auch stellt sich im liberalen Ordnungsmodell die Frage nach der Bürgertugend nicht, zumindest nicht systematisch, sondern allenfalls kontingent - denn nämlich, wenn die für das Funktionieren von Markt und Verfassung erforderlichen Werte und Einstellungen nicht oder nur unzureichend vorhanden sind.

Ganz anders ist dies im republikanischen Modell politischer Ordnung, das nicht nur vom Versagen des Marktes oder der institutionellen Mechanismen der Verfassung eine Gefährdung der Demokratie befürchtet, sondern auch den dritten Aspekt der politischen Ordnung, die Frage nach den sozio-moralischen Voraussetzungen der Demokratie, im Auge behält. Liberales und republikanisches Ordnungsmodell, Interesse- und Tugenddiskurs unterscheiden sich darin, daß letzterer neben den institutionellen Fragen auch die stets prekär bleibenden, weil eben nicht institutionalisierbaren sozio-moralischen Voraussetzungen der Ordnung thematisiert.

Dem Verzicht des liberalen Modells, auf die sozio-moralischen Voraussetzungen seines Funktionieren zu reflektieren, liegt die Vorstellung einer komplementären Separierbarkeit von Staat und Gesellschaft, Legalität und Moralität zugrunde. Ist im republikanischen Modell, eben der Zivilgesellschaft, die Bürgertugend das moralische Bindeglied beider Bereiche, so unterstellt das liberale Modell, daß es eines solchen Bindegliedes nicht bedürfe, ja mehr noch, daß seine Herausstellung letztlich freiheitsgefährdende Konsequenzen habe. Aus dieser Sicht ist jedwede Insistenz auf der politischen Tugend, wenn sie sich nicht von vornherein auf die Harmlosigkeit unverbindlicher Appelle beschränkt, ein Angriff auf die fundamentalen Voraussetzungen einer freiheitlichen Ordnung. Dabei ist die der Ordnung attribuierte Freiheitlichkeit zentral bestimmt durch die trennscharfe Separation von Staat und Gesellschaft sowie Legalität und Moralität. Beiden Trennungen nämlich wird die Leistung zugeschrieben, Freiheit im Sinne persönlicher Sekurität von staatlicher Willkür und autorität zugemuteten Verhaltenserwartungen zu garantieren. Zu

diesem Zweck wird unter dem Titel Legalität nur der Bereich der *Handlungen* normiert, während die *Gesinnungen* politischem Zugriff entzogen bleiben und allein den Forderungen einer politisch unverfügbaren Moralität unterliegen. Jede Auflösung dieser Separierung, die Politisierung der Moral ebenso wie die Moralisierung der Politik, ist dem liberalen Modell verdächtig, und natürlich steht die Bürgertugend, verstanden als eine private und politische Sphäre verbindende Verhaltenszumutung, unter solchem Verdacht. Immerhin hat kein anderer als Maximilien Robespierre auf dem Höhepunkt der Französischen Revolution versucht, die Bürger durch eine Politik des Schreckens zu tugendhaftem Verhalten zu bringen.

Was diese Separierung von Moralität und Legalität wie die komplementäre Trennung von Staat und Gesellschaft aus der Sicht der Zivilgesellschaft so problematisch macht, ist weniger die Trennung als solche, sondern die darin stillschweigend eingeschlossene Behauptung, daß diese Separation erschöpfend sei und es keine Zwischenräume bzw. Diffusionszonen gebe, die entweder keinem von beidem zugeschlagen werden könnten oder aber beiden zugleich zugerechnet werden müßten.[27] Die Theorie der Zivilgesellschaft bemängelt am Modell liberaler Ordnung nicht die Trennung von Staat und Gesellschaft, Legalität und Moralität selbst, sondern die viel weiterreichende Behauptung, daß es ein Drittes nicht gebe bzw. nicht geben dürfe. Genau auf diese im liberalen Politikmodell wegdefinierten Zwischenräume und Diffusionszonen nämlich bezieht sich politische Tugend.

In diesem Dissens zwischen liberalen und republikanischen Modell politischer Ordnung über die Existenz von Zwischenräumen und Diffusionszonen zeigen sich die ideengeschichtlich unterschiedliche Herkunft und Entstehungsbedingungen beider Konzeptionen: Ist das republikanische Modell, die Zivilgesellschaft, das Reflexivwerden der ständigen Bedrohung einer real existierenden Republik durch den Ehrgeiz einzelner und das Machtstreben der Faktionen, so ist das liberale Modell entworfen gegen die Realität des absolutistischen Fürstenstaates, zunächst als Versuch, eine seinem Zugriff weithin entzogene Sphäre der Gesellschaft zu separieren und daran anschließend als Domestikation des sozio-ökonomisch freigestellten Staates durch den Entwurf

allgemeiner Leitlinien und Normen, an denen Staatshandeln zu orientieren sei. Im liberalen Ordnungsmodell muß dabei die Existenz von Zwischenräumen und Diffusionszonen allein schon darum geleugnet werden, weil sie - aus der Sicht dieses Modells - mit gutem Grund als Aufmarschräume des staatlichen Gegenschlags gegen die Autonomieansprüche der Gesellschaft angesehen werden, während umgekehrt das republikanische Ordnungsmodell sich gerade auf diese Zwischenräume und Diffusionszonen konzentrieren muß, insofern sie der Ort der Korrumpierung der Bürgertugend sind, das Feld, auf dem immer wieder Gemeinwohlorientierungen Privatinteressen zum Opfer fallen oder Privatinteressen unter dem Vorwand des allgemeinen Nutzens handlungsleitend werden. Die brillanten Analysen, die sich in der klassischen politischen Theorie von Sallust bis Rousseau, Machiavelli bis Jefferson, allenhalben finden, beziehen sich auf diese Zwischenräume und Diffusionszonen.

Liberale Ordnung und Bürgergesellschaft sind also nicht zwei grundverschiedene Entwürfe politischer Ordnung, wie dies die vielfach antithetische Begrifflichkeit nahelegen könnte, sondern zwei unterschiedlichen Begriffsstrategien, die Möglichkeiten und Erfordernisse politischer Selbstbestimmung auszuloten und zu orten. Sie sind strategisch verschiedene Zugriffe auf die Ermöglichungsbedigungen der Freiheit, was zur Folge hat, daß Freiheit unterschiedlich akzentuiert wird: eher als politische Partizipation oder stärker als persönliche Sekurität. Während das liberale Modell Freiheit von einem politikfernen Standpunkt denkt, begreift die Bürgergesellschaft Freiheit aus dem Zentrum politischen Handelns heraus. Diese spezifische Perspektivierung hat das liberale Modell in weitgehender Institutionalisierung der Funktionen und Separierung der Sphären den Schlüssel zur Freiheitssicherung sehen lassen, während die Zivilgesellschaft, viel stärker mit dem politischen Handeln selbst als mit der Beschränkung seiner Reichweite beschäftigt, Institutionalisierung und Separierung nur als *ein* Element der Lösung ansieht und sich darüber hinaus auf die in den Zwischenräumen und Diffussionszonen angesiedelten sozio-moralischen Dimensionen politischer Ordnung konzentriert.

Anmerkungen

1 Vgl. hierzu *Herfried Münkler*, „Die Idee der Tugend. Ein politischer Leitbegriff im vorrevolutionären Europa“, in: Archiv für Kulturgeschichte, 73. Bd., 1991, Heft 2, S. 379-403. Die Literatur zur Idee der Bürgertugend ist überaus spärlich; zu nennen sind *I. Hont/M. Ignatieff* (hrsg.), Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scotish Enlightenment, Cambridge 1983 sowie *J.G.A. Pocock*, Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century, Cambridge 1985. Aus sozialphilosophischer Sicht, weniger jedoch aus der der politischen Ideengeschichte ist einschlägig *Alasdair MacIntyre*, Der Verlust der Tugend. Die moralische Kriese der Gegenwart, dt. von W. Rhiel, Frankfurt/M., New York 1987.

2 Stellvertretend für viele *Max Horkheimers* 1936 erstmals veröffentlichter Aufsatz „Egoismus und Freiheitsbewegung“; dort heißt es: „Indem der Egoismus der von dem bürgerlichen Führer geleiteten Massen sich nicht befriedigen darf, indem ihre Forderungen zurückgedrängt werden auf innere Läuterung, Gehorsam, Ergebung, Opferbereitschaft, indem Liebe und Anerkennung vom Individuum weg zu dem zum Popanz aufgebauschten Führer, zu erhabenen Symbolen, großen Begriffen gerichtet und das eigene Sein mit seinem Anspruch vernichtigt wird - dahin tendiert die idealistische Moral -, wird auch das fremde Individuum als ein Nichts erfahren und das Individuum überhaupt, sein Genuß und Glück, verachtet und verneint“ (Kritische Theorie, hrsg. von *Alfred Schmidt*, Frankfurt/M. 1968, Bd. II, S. 65).

3 *Platon*, Politeia, VI, 7ff. Vgl. *Walter Bröcker*, Platons Gespräche, Frankfurt/M., 3. Aufl. 1985, S. 300f.; *Paul Friedländer*, Platon. Bd. II: Die platonischen Schriften, zweite und dritte Periode, Berlin, New York, 3. Aufl. 1975, S. 107ff.

4 *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, übersetzt und hrsg. von *Olof Gigon*, München 1972, 1103 b 3ff.

5 Nik. Ethik 1179 b 31ff.

6 *Aristoteles*, Politik, übersetzt und hrsg. von *Olof Gigon*, München 1973, 1294 a 8ff.

7 Politik, 1288 a 7ff.; zur Unterscheidung zwischen guten/richtigen und parekbatischen Verfassungsformen vgl. *Heinrich Ryffel*, Metabolé Politeíon. Der Wandel der Staatsverfassungen, Bern 1949, S. 110ff.

8 Politik, 1277 b 13ff.

9 Vgl. *Ernst Hoffmann*, „Aristoteles’ Philosophie der Freundschaft“, in:

Ethik und Politik des Aristoteles, hrsg. von *Fritz-Peter Hager*, Darmstadt 1972, S. 149-182. Zur Kritik des Thomas Hobbes an Aristoteles vgl. *Herfried Münkler*, Hobbes zur Einführung, Frankfurt/M. 1993, S. 69ff.

10 Als wichtigste Schriften des Neo-Kontraktualismus sind zu nennen: *James M. Buchanan*, The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan, Chicago, London 1975, dt.: Die Grenzen der Freiheit: zwischen Anarchie und Leviathan, Tübingen 1984; *Robert Nozick*, Anarchy, State and Utopia, Oxford 1974, dt.: Anarchie, Staat und Utopie, München o.J. (1976); *John Rawls*, A Theory of Justice, Cambridge/Mass. 1971, dt.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975, gewisse Modifikationen im kontraktualistischen Ansatz sind erkennbar in der von *Ottfried Höffe* herausgegebenen Sammlung Rawlsscher Aufsätze mit dem Titel Gerechtigkeit als Fairneß, Freiburg, München 1977, sowie in dem von *Walter Hinsch* herausgegebenen Band *John Rawls*, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, Frankfurt/M. 1992. Vgl. hierzu insgesamt *Lucian Kern/Hans-Peter Müller* (Hrsg.), Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt? Die neueren Ansätze in der Vertragstheorie, Opladen 1986 sowie *Peter Koller*, „Die neuen Vertragstheorien", in: Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, hrsg. von *Karl Graf Ballestrem* und *Henning Ottmann*, München 1990, S. 281-306.

11 Zum Tugenddiskurs vgl. die unter Anm. 1 aufgeführte Literatur; zum Interessendiskurs, der Begründung des sozio-politischen Zusammenhalts der Menschen auf ihren Interessen, vgl. insbes. *Albert O. Hirschman*, The Passions and the Interest. Political Arguments for Capitalism before its Triumph, Princeton/N.J. 1977, dt.: Leidenschaften und Interessen, Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Frankfurt/M. 1980; *Hartmut Neuendorff*, Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx, Frankfurt/M. 1973; *Lorenzo Ornaghi* (Hrsg.), Il Concetto di ´Interesse´, Mailand 1984.

12 Als wichtigste Schriften des Kommunitarismus sind zu nennen: *Robert Bellah* u.a., The Good Society, New York 1991, *Charles Taylor*, Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Cambridge 1989; *ders.*, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M. 1988; *Michael Walzer*, Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality, Oxford 1983, dt.: Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1992; *Michael Standel*, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge/Mass 1982; vgl. hierzu auch *Axel Honneth* (Hrsg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M., New York 1993 sowie *Christel Zahlmann* (Hrsg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Ein-

führung, Berlin 1992.

13 *Jürgen Habermas*, „Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie“, in: *ders*., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/M. 1971, S. 48-88.

14 So etwa *Jürgen Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1987, Bd. 2, S. 522ff., wo unter der Überschrift ‘Tendenzen der Verrechtlichung’ in eine evolutive Abfolge gebracht werden: ‘bürgerlicher Staat’, ‘Rechtsstaat’, ‘demokratischer Rechtsstaat’ und schließlich ‘sozialer und demokratischer Rechtsstaat’.

15 *Bernard Bailyn* (Hrsg.) The Ideological Origins of the American Revolution, Cambridge/Mass. 1967; *Gordon Wood*, The Creation of the American Republic, Chapel Hill 1969; *J.G.A. Pocock*, The Machiavellian Moment. Florentine Political Though and the Atlantic Republican Tradition, Princeton 1975.

16 Zit. nach *Niccolò Machiavelli*, Politische Schriften, hrsg. von *Herfried Münkler*, Frankfurt/M 1990, S. 318.

17 Ausführlich zu dieser Interpretation des Begriffs virtù bei Machiavelli jetzt *Herfried Münkler*, „Republikanische Tugend und politische Energie. Die Idee der virtù im politischen Denken Maciavellis“, in: *Michael Th. Greven* u.a. (Hrsg.) Politikwissenschaft als kritische Theorie. FS Kurt Lenk, Baden-Baden 1994, S. 97-107, dort auch in Anm. 1 weitere Literaturhinweise zur Konzeption der virtù im Werke Machiavellis.

18 *Adam Ferguson*, Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, hrsg. und eingeleitet von *Zwi Batscha* und *Hans Medick*, Frankfurt/M. 1988, S. 372.

19 *Sallust*, Werke, Lat.-dt. von W. Eisenhut und J. Lindauer, München, Zürich 1985, S. 17f. (Cat. Coniur. 10, 1-6); ähnliche Überlegungen im Bellum Jugurthinum, 41, 1ff., S. 165f.

20 *Hobbes*, Leviathan, hrsg. und eingeleitet von *Iring Fetscher*, S. 134.

21 Vgl. Anm. 2.

22 Vgl. *Jean Starobinski*, Montesquieu, dt. von *U. Raulff*, München 1991, S. 48, 74, 211ff.

23 *Montesquieu*, Vom Geist der Gesetze, dt. von *Ernst Fortshoff*, Tübingen, 2. Aufl. 1992, S. 211ff.

24 *Kant*, Werke in zehn Bänden, hrsg. von *Wilhelm Weischedel*, Darmstadt 1970, Bd. 9, S. 224.

25 So heißt es bei *Smith*, Der Wohlstand der Nationen, dt. von *Horst Claus Recktenwald*, München 1978, S. 17: „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder Bäckers erwarten wir, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwäh-

nen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil."

26 Es ist bemerkenswert, daß sich die meisten deutschsprachigen Monographien zur Freiheit vor allem mit der Sekurität beschäftigen; als Beispiel für viele sei verweisen auf *Jürgen Schlumbohm*, Freiheitsbegriff und Emanzipationsprozeß. Zur Geschichte eines politischen Wortes, Göttingen 1973, wo Freiheit im Sinne von Partizipation schon durch Themenstellung und Anlage stark in den Hintergrund gedrängt worden ist; das gilt auch für *Arno Baruzzi*, Freiheit, Recht und Gemeinwohl. Grundfragen einer Rechtsphilosophie, Darmstadt 1990 sowie *ders.*, Die Zukunft der Freiheit, Darmstadt 1993, wo im Kapitel 'klassische Freiheit' (S. 27-65) der Partizipationsaspekt zumindest angesprochen wird.

27 Dieses wenig bearbeitete Problem wird thematisiert bei *Noberto Bobbio*, Die Zukunft der Demokratie, dt. von *Sophie G. Alf* u.a., Berlin 1988, S. 133ff.

Herfried Münkler

1951 in Friedberg/Hessen geboren.
Studium der Germanistik, Poilitikwissenschaft und Philosophie in Frankfurt/M. und Heidelberg.
1981 Promotion zum Dr. phil. (Frankfurt/M.).
1987 Habilitation und Erteilung der Venia legendi für das Fach Politologie.
1982-1987 wiss. Mitarbeiter am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der J.W. Goethe-Universität Frankfurt/M.
1987-1992 Professurvertretungen; mehrere Rufe.
1992 Annahme eines Rufes auf den Lehrstuhl Theorie der Politik an der Humboldt-Universität zu Berlin.
1993 Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.
Redakteur der ‚Politischen Vierteljahresschrift', Sprecher der Sektion Politische Theorie und Philosophiegeschichte in der ‚Deutschen Vereinigung für politische Wissenschaft'.

Wichtige Veröffentlichungen

Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz. Frankfurt/M. 1982 u.ö.
Machtzerfall. Die letzten Tage des Dritten Reiches, dargestellt am Beispiel der hessischen Kreisstadt Friedberg. Berlin 1985.
Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit. Frankfurt/M. 1987.
Siegfrieden. Politik mit einem deutschen Mythos (zusammen mit Wolfgang Storch). Berlin 1988.
Odysseus und Kassandra. Politik im Mythos.Frankfurt/M. 1990.
Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken. Frankfurt/M. 1992.
Hobbes zur Einführung. Frankfurt/M. 1993.

Pipers Handbuch der politischen Ideen. Hrsg. zusammen mit Iring Fetscher, 5 Bde., München 1985ff. (Hrsg.).
Niccolò Machiavelli. Politische Schriften. Frankfurt/M. 1990 (Hrsg.).
Politisches Denken im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch. München 1990 (Hrsg.).
Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt. Opladen 1990 (Hrsg.).
Thomas Hobbes. Behemoth. Frankfurt/M. 1991 (Hrsg.).
Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie. München 1992 (Hrsg.).

In der Reihe **Öffentliche Vorlesungen** sind erschienen:

1 *Volker Gerhardt*
Zur philosophischen Tradition der Humboldt-Universität

2 *Hasso Hofmann*
Die versprochene Menschenwürde

3 *Heinrich August Winkler*
Von Hitler zu Weimar
Die Arbeiterbewegung und das Scheitern der ersten deutschen Demokratie

4 *Michael Borgolte*
„Totale Geschichte“ des Mittelalters?
Das Beispiel der Stiftungen

5 *Wilfried Nippel*
Max Weber und die Althistorie seiner Zeit

6 *Heinz Schilling*
Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin - ein religionssoziologisch-entwicklungs-geschichtlicher Vergleich

7 *Hartmut Harnisch*
Adel und Großgrundbesitz im ostelbischen Preußen 1800 - 1914

8 *Fritz Jost*
Selbststeuerung des Justizsystems durch richterliche Ordnungen

9 *Erwin J. Haeberle*
Berlin und die internationale Sexualwissenschaft

10 *Herbert Schnädelbach*
Hegels Lehre von der Wahrheit

11 *Felix Herzog*
Über die Grenzen der Wirksamkeit des Strafrechts

12 *Hans-Peter Müller*
Soziale Differenzierung und Individualität
Georg Simmels Gesellschafts- und Zeitdiagnose

13 *Thomas Raiser*
Aufgaben der Rechtssoziologie als Zweig der Rechtswissenschaft

14 *Ludolf Herbst*
Der Marshallplan als Herrschaftsinstrument?
Überlegungen zur Struktur amerikanischer Nachkriegspolitik

15 *Gert-Joachim Glaeßner*
Demokratie nach dem Ende des Kommunismus

16 *Arndt Sorge*
Arbeit, Organisation und Arbeitsbeziehungen in Ostdeutschland

17 *Achim Leube*
Semnonen, Burgunden, Alamannen
Archäologische Beiträge zur germanischen Frühgeschichte

18 *Klaus-Peter Johne*
Von der Kolonenwirtschaft zum Kolonat
Ein römisches Abhängigkeitsverhältnis im Spiegel der Forschung

19 *Volker Gerhardt*
Die Politik und das Leben

20 *Clemens Wurm*
Großbritannien, Frankreich und die westeuropäische Integration

21 *Jürgen Kunze*
Verbfeldstrukturen

22 *Winfried Schich*
Die Havel als Wasserstraße im Mittelalter:
Brücken, Dämme, Mühlen, Flutrinnen

Es erscheinen demnächst:

24 *Hildegard Maria Nickel*
Geschlechterverhältnis in der Wende
Individualisierung versus Solidarisierung

25 *Christine Windbichler*
Arbeitsrechtler und andere Laien
in der Baugrube des Gesellschaftsrechts
Rechtsanwendung und Rechtsfortbildung

26 *Ludmila Thomas*
Rußland im Jahre 1900
Die Gesellschaft vor der Revolution

27 *Wolfgang Reisig*
Verteiltes Rechnen:
Im wesentlichen das Herkömmliche oder
etwas grundlegend Neues?