

Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie

Heins, Volker M.

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Heins, V. M. (2015). Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 6(1), 75-83. <https://doi.org/10.3224/zpth.v6i1.19904>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie

Volker M. Heins*

Der Fortschritt ist sowohl ein großes Thema der Politikwissenschaft als auch ihr Entwicklungsmodus, jedenfalls, wenn wir Alexander Hamilton folgen, der im neunten Artikel der *Federalist Papers* ausdrücklich vom Fortschritt der Politikwissenschaft im Vergleich zur Antike spricht: „The science of politics [...] like most other sciences has received great improvement“ (Hamilton et al. 1982: 45). In diesem Beitrag¹ möchte ich Hamiltons These unterstützen und zugleich qualifizieren. Der Fortschritt in der Politischen Theorie ist real, kann aber ebenso wie der gesellschaftliche Fortschritt ins Stocken geraten. Ein starker Indikator für die Fortschrittlichkeit politischer Theoriebildung ist das Gespür für Muster der Selbstunterwanderung, die Hugo von Hofmannsthal im Jahr 1921 in einem Essay mit dem Titel *Die Ironie der Dinge* skizziert hat. Darin beschreibt der bedeutende Repräsentant der Wiener Moderne nicht eine romantische Einstellung zur Welt, sondern eine Verlaufsform der modernen Gesellschaft. Diese bewirkt, dass die „großen ideellen Zusammenfassungen“, die die politischen Eliten im Mund führen, immer wieder an „dem Wust von eigensinnigen Realitäten“ scheitern, denen die Politik ausgeliefert ist (vgl. Hofmannsthal 1979: 138 f.).

Dies ist mein Leitmotiv: Die Politische Theorie muss die Botschaft des ironischen Kontrasts zwischen den „großen ideellen Zusammenfassungen“ und der unbeherrschbaren Vielfalt von „eigensinnigen Realitäten“ in Gesellschaft und Natur für ihr spezifisches Gegenstandsfeld fruchtbar machen. Dieses Feld besteht aus politischen Gemeinwesen, ihrem institutionellen Design sowie den Quellen ihrer Stabilität oder ihres Niedergangs. Die moderne Politische Theorie ist entstanden als ein realistisches Weltverbesserungsprogramm.

* Prof. Dr. Volker M. Heins, Ruhr-Universität Bochum und Kulturwissenschaftliches Institut Essen (KWI)
Kontakt: volker.heins@kwi-nrw.de

1 Der vorliegende Text ist die überarbeitete und stark gekürzte Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Ruhr-Universität Bochum im Juli 2014.

1. Drei Güter

Soll man, um wünschenswerte Veränderungen herbeizuführen, bei den Sitten und Verhaltensweisen der Bürger² oder bei den Institutionen ansetzen? Wie kann man Gerechtigkeit und politische Stabilität miteinander verbinden? Wie lassen sich politische Ordnungen stabilisieren und auf Dauer stellen, ohne zugleich ihre Offenheit für Neuerungen zu gefährden? In welchem Verhältnis stehen gerechte und stabile Ordnungen zur Dynamik des Welthandels und dem allgemeinen moralischen Fortschritt? Ist die Vielfalt von Interessen und Überzeugungen in der Bevölkerung ein zu überwindendes Übel oder eine Ressource? Die Geschichte der Politischen Theorie lässt sich als eine Geschichte der Antworten auf diese Fragen rekonstruieren. Dabei sind es immer drei Güter, um deren Rangfolge und Vereinbarkeit gestritten wird: (a) die *Stabilität* eines Gemeinwesens, (b) die *Gerechtigkeit* seiner Institutionen und Handlungen und (c) die Steigerung des *Allgemeinwohls* oder *öffentlichen Glücks*.

„Stabilität“ kann man auch mit Sicherheit, Dauerhaftigkeit oder Widerstandsfähigkeit übersetzen. „Gerechtigkeit“ oder auch „soziale Gerechtigkeit“ (Hamilton et al. 1982: 38) sind Begriffe, die seit der Aufklärung fest im Vokabular der Politischen Theorie verankert sind. Etwas schwieriger zu verstehen ist der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und dem dritten Gut, der Steigerung des Allgemeinwohls, der Produktivkräfte oder des öffentlichen Glücks, das im Laufe der Zeit unter verschiedenen Namen auftritt. Madison spricht zum Beispiel von „the public good“, „the good of the whole“ oder „the public weal“. Darunter versteht er einen rechtsförmigen und gedeihlichen Zustand der Beziehungen zwischen Staat und Bürgern, während der Begriff „justice“ den Beziehungen der Bürger untereinander vorbehalten bleibt.

Einen etwas anderen Sinn hat der Begriff „happiness of the state“, den der schottische Aufklärer David Hume (1998b: 157, 161) einführt. Hume richtet sich gegen die Idealisierung von politischen Verhältnissen, die stabil und gerecht sind, aber keinerlei materiellen oder moralischen Fortschritt zulassen. Fortschritt wird in dieser von mir verteidigten Traditionslinie aus dem 18. Jahrhundert verstanden als Verbesserung der materiellen Lebensverhältnisse bei gleichzeitiger Verfeinerung der moralischen Umgangsformen. Moralischer Fortschritt ist möglich, weil sich Hume die menschliche Natur so vorstellt, dass sich die Einzelnen im Medium wechselseitiger Sympathie gemeinsam entwickeln und außerhalb einer solchen Koevolution gar nicht gedacht werden könnten.

Diese besondere Auffassung des Allgemeinwohls, die Fragen der politischen Ökonomie mit Fragen der Moral und der Geschmacksbildung verbindet, ist in der Frühmoderne noch gänzlich unbekannt. So muss man Machiavelli als einen Autor lesen, der sich primär für die Quellen der Stabilität politischer Ordnungen unter den Bedingungen schwer beherrschbarer innerer und äußerer Störfaktoren interessiert. Politik ist die Kunst, kontingente Ereignisse, Schocks und die Launen der *fortuna* zu meistern. Machiavelli erkennt, dass eine bestimmte Handlung in einer bestimmten Situation die gewünschten Folgen haben mag, während dieselbe Handlung in einer anderen Situation zu nichts führt oder kontraproduktiv wirkt. Die vorbildliche politische Führung wird definiert durch strategisches Geschick, Lernfähigkeit und innovatorischen Elan – Eigenschaften, für die der antike Begriff der *virtù* verwendet und von moralischen Beiklängen befreit wird (Pocock 2003:

2 Die Verwendung des generischen Maskulinums erfolgt lediglich zugunsten der besseren Lesbarkeit und impliziert auch immer die weibliche Form.

156 ff.). In den *Discorsi* sind es vor allem Eigenschaften des kollektiven Charakters und der Gesinnung, die für die Dauerhaftigkeit einer Ordnung sorgen. So heißt es in Buch I, Kapitel 58, dass die guten Sitten des Volkes die Quelle der *stabilità* seien (Machiavelli 1960: 264). Die guten Sitten (*antica bontà*) erkennt man am Patriotismus und der Bescheidenheit von Bürgern, die sich, wie Machiavelli schreibt, damit begnügen, lokal produzierte Nahrungsmittel zu kaufen und sich in lokale Wolle zu kleiden. Der Niedergang dieser Sitten wird zurückgeführt auf den grenzüberschreitenden Handel, die wachsende Optionsvielfalt und die Ausweitung der Kommunikation (ebd.: 256). Politische Ordnungen gehen zugrunde an der Korrumpierung der Alltagsmoral sowie an der *ambizione* der Eliten.

Dagegen empfiehlt Machiavelli den Einsatz der Redekunst und gelegentliche Aufstände gegen die herrschende Klasse. Dies aber sind notorisch unzuverlässige Methoden der Weltverbesserung. Den eigentlichen Ursprung der politischen Wissenschaft muss man da sehen, wo jenseits dieser Methoden über das Design von Institutionen nachgedacht wird, die sicherstellen, dass moralische Defekte von Entscheidungsträgern und anderen Bürgern nicht direkt auf die Stabilität der politischen Ordnung durchschlagen. Dies ist erst im 18. Jahrhundert geschehen. In seinem Essay *That Politics May be Reduced to a Science* erklärt Hume mehr als zweihundert Jahre nach Machiavelli, dass Politik als Wissenschaft unmöglich ist, wenn das Gemeinwesen auf dem Treibsand subjektiver Beweggründe ruht. Der schottische Aufklärer erschreckt bei dem Gedanken, „that human affairs admit of no greater stability, than what they receive from the casual humours and characters of particular men“ (Hume 1998a: 13). Um dieser Abhängigkeit von den Kontingenzen des Charakters und der Stimmungen entgegenzuwirken, empfiehlt Hume die Konstruktion einer Verfassungsordnung, die jene zufälligen privaten Eigenschaften und Energien zum Wohl der Allgemeinheit kanalisiert, ohne sie zu beseitigen. Der wohlgeordnete Staat beruht auf „checks and controls“, die so wirken, dass auch das Streben egoistischer Bürger letztlich zum Wohl des Ganzen beiträgt (ebd.: 14). Ganz im Einklang mit dem Geist der Aufklärung sieht Hume die Gesetze von Newtons klassischer Mechanik als Vorlage für die Konstruktion stabiler Verfassungen. Er ist damit einer der ersten Vertreter der modernen ‚weichen‘ Sozialwissenschaften, die vom Neid auf die Physik als einer paradigmatisch ‚harten‘ Wissenschaft befallen sind.

Der Einfluss mechanistischer Analogien lässt sich später bei Kant, den amerikanischen Verfassungsvätern und selbst bei Lenin nachweisen, der sich in *Staat und Revolution* den sozialistischen Staat als ein gigantisches Büro vorstellt, das unabhängig von den Qualitäten derer, die in ihm arbeiten, funktioniert, und in dem folglich alle Staatsangehörigen angestellt werden können. Während Hume nur dafür sorgen möchte, dass das bunte Treiben einer individualistischen Gesellschaft nicht ungefiltert auf die Routinen des Regierungssystems durchschlägt, hofft Lenin umgekehrt, dass die Logik des Großraumbüros, in das er die Gesellschaft verwandeln möchte, die Persönlichkeit jedes Einzelnen erfasst und den Individualismus auslöscht. Tatsächlich spricht Lenin (1972: 488 f.) von der Notwendigkeit einer „radikalen Reinigung der Gesellschaft“, der alle „Müßiggänger, Herrnsöhnchen, Gauner“ sowie die „sentimentalen Intelligenzler“ zum Opfer fallen sollen. Auch dies war vor hundert Jahren als ein optimistisches Statement zum Thema Fortschritt gemeint.

2. Vorrang der Institutionen

Von Hume (und Montesquieu, den ich hier übergehe) kann man eine Linie ziehen zu den amerikanischen Autoren der *Federalist Papers* (vgl. Adair 1974; Shklar 1998). Diese verfolgen das Ziel, am Vorabend der Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika Stabilität und Gerechtigkeit miteinander zu verbinden. Sie möchten darüber hinaus ausdrücklich etwas ganz Neues einführen: eine „gute Regierung“, die, wie Hamilton im *Federalist Nr. 1* schreibt, nicht durch Zufall und Gewalt, sondern durch „Nachdenken und Entscheidung [*reflection and choice*]“ ins Leben tritt und am Leben gehalten wird (ebd.: 3). Madison übernimmt von Hume den Gedanken, dass eine gerechte und stabile Republik nicht schon dadurch ungerechter und instabiler zu werden droht, dass sie ihr Territorium ausdehnt und ihre Bevölkerungszahl vergrößert. Dies hatten Montesquieu und Rousseau behauptet, für die nur kleine Republiken Bestand haben konnten. Nur in kleinen Republiken wie den alten Stadtstaaten Griechenlands und Italiens sei das öffentliche Wohl für alle gleichermaßen zu erkennen und nur in solchen Gemeinwesen gebe es ein allgemein geteiltes Gespür für dessen Wert (vgl. Montesquieu 1994: 197 ff.). Bevor es zu Humes Wortmeldung kam, galt dieser enge Zusammenhang zwischen der Stabilität der Institutionen eines demokratischen Gemeinwesens, seiner geografischen und demografischen Überschaubarkeit und der öffentlichen Tugend seiner Bürger als selbstverständlich.

Alle interessanten Thesen in der Geschichte des politischen Denkens bestreiten jedoch das Selbstverständliche und bestätigen zugleich den leisen, noch nicht artikulierten Zweifel an der Gültigkeit des Selbstverständlichen. Vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund des *Act of Union* im Jahr 1707, durch den Schottland und England zum Vereinigten Königreich Großbritannien vereint wurden, bricht Hume mit dem Dogma des antiken Republikanismus, dass nur kleine und homogene Republiken stabil bleiben können. Seine neue These behauptet das genaue Gegenteil: Es sind gerade große und vielfältige Staaten, die Freiheit mit Stabilität verbinden. Den Grund sieht Hume darin, dass in kulturell und interessenpolitisch heterogenen Gemeinwesen eher ein Gleichgewicht der verschiedenen Gruppen entsteht und es unwahrscheinlicher ist, dass sich irrationale soziale Bewegungen infektiös artig ausbreiten, die politischen Institutionen anstecken und das Gemeinwohl gefährden (vgl. Hume 1998c: 314).

Wenn Hamilton in den *Federalist Papers* vom Fortschritt der Politikwissenschaft spricht, meint er solche Überlegungen, die dem Aufbau demokratischer Institutionen den Vorrang einräumen vor der Beschwörung von Bürgertugenden. Die Gründerväter der USA radikalieren die mechanistischen Aspekte der politischen Theorie der Aufklärung, indem sie die sozialmoralischen Voraussetzungen einer funktionierenden Republik zugunsten eines sorgfältig austarierten Systems von „ballances [*sic*] and checks“ (Hamilton et al. 1982: 45) vernachlässigen. Zwar soll auch die amerikanische Demokratie eine Antwort bilden auf „die Hoffnungen und Ängste der Individuen“ (ebd.: 92), aber ihre Stabilität und Gerechtigkeit hängen nicht von den Deutungen und Orientierungen der Bürger, sondern von den institutionellen Strukturen der Gewaltenteilung ab.

Gleichwohl widmeten auch die Gründerväter den gesellschaftlichen Deutungen und Orientierungen große Aufmerksamkeit. Tatsächlich ist aus der Perspektive heutiger multikultureller Demokratien Madisons Analyse der Vielfalt von Interessen, Leidenschaften und Parteien (*factions*) aufschlussreich. Wenn Madison im *Federalist Nr. 10* von Vielfalt (*diversity*) spricht, meint er zunächst die Vielfalt von „Parteien und Interessen“, aber auch die Vielfalt von leidenschaftlich vertretenen Meinungen, zum Beispiel religiö-

ser Bevölkerungsgruppen. Auch Hamilton schreibt, dass sich die Bürger nicht nur durch Interessen unterscheiden, sondern auch durch „genius, manners, and habits“ sowie durch „temper and sentiments“ (ebd.: 365), die alle wiederum zum Anlass mehr oder weniger gemeinwohlverträglicher Gruppenbildungen werden können. Für Madison ist der Versuch, die Vielfalt zu beseitigen, entweder „töricht“, dann nämlich, wenn er die Freiheit gleich mit beseitigt, die die Wurzel der Vielfalt ist, oder er ist „nicht praktikabel“, wenn er darauf zielt, die Äußerungsformen der Vielfalt durch ein symbolisches Regime des Meinungskonformismus zu unterdrücken (ebd.: 51 f.).

Völlig verschwunden ist hier jegliche organische Vorstellung der Einheit des Volkes oder auch nur der Möglichkeit, das Volk in seinen Meinungen, Leidenschaften und Interessen zu vereinheitlichen. Verabschiedet werden zudem eine ganze Reihe von weiteren politischen Ideen: Francesco Guicciardinis einflussreicher Topos aus dem 16. Jahrhundert, dass man das Volk kneten und formen könne wie eine Teigware oder „pasta“ (zit. in Pocock 2003: 123), James Harringtons utopisches Bild aus dem 17. Jahrhundert von den Menschen als „Materialien“ der politischen Ordnung, denen keinerlei Wahlfreiheit und Partizipation zustehe (vgl. Scott 1993: 146 ff.), sowie Thomas Hobbes' Glaube daran, dass der Staat sogar die Bedeutungen festlegen könne und solle, die die Bürger den Wörtern und Dingen beilegen. In gewisser Weise kehren die amerikanischen Föderalisten zu Machiavelli (1960: 266) zurück, der „popolo“ einfach mit „moltitudine“ gleichsetzt. Demokratie ist die Herrschaft der ungeordnet Vielen.

Das mag zwar aus der Sicht eines liberalen Multikulturalismus eine unzureichende Einstellung sein, die jedoch immerhin den damals verfügbaren Alternativen deutlich überlegen war. So vertritt insbesondere Kant ein Fortschrittsmodell, das radikal antipluralistisch ist. In der Schrift *Zum ewigen Frieden* leugnet Kant ausdrücklich die Möglichkeit religiöser Vielfalt, indem er behauptet, dass es „nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion“ gibt (Kant 1977b: 225 f., Fn.). Im Vergleich zu dieser antipluralistischen Grundhaltung Kants ist das amerikanische Verfassungsdenken fortschrittlich und zugleich realistisch. Umso bemerkenswerter ist allerdings die große Ironie, die dieses Denken kennzeichnet. So fällt die extreme Fassung des Repräsentationsgedankens auf. Das amerikanische Volk, das Madison als „gemischte Multitude“ (vgl. Heins 2013) bestimmt, wird im Augenblick seiner Einsetzung als konstituierende Macht von jeglicher direkter Beteiligung an der Regierungsgewalt ausgeschlossen, die rückstandslos an Repräsentanten delegiert wird. Von der Regierung der antiken und frühmodernen Republiken unterscheidet sich die Regierung der USA durch „the total exclusion of the people in their collective capacity from any share in the latter“ (Hamilton et al. 1993: 387, Hervorhebung von Madison).

3. Tocqueville

Tocqueville nimmt jene grundlegenden politikwissenschaftlichen Fragestellungen wieder auf, die ich am Beispiel von Hume und Madison skizziert habe. Besonders drei Themen möchte ich hervorheben. Erstens glaubt Tocqueville nicht, anders als Hume und Madison, dass das Geheimnis der Stabilität politischer Systeme allein oder auch nur primär in den Konstruktionsprinzipien ihrer Institutionen liegt. Die Freiheit beruht weniger auf dem Gesetz als auf bestimmten liberalen Sitten und Umgangsformen. Wie Montesquieu spricht Tocqueville von den *mœurs et manières*, also den Mentalitäten und kulturell normierten

Praktiken von Gruppen und Gesellschaften, die man nicht per Gesetz ändern könne, sondern nur durch Prozesse der allmählichen Selbstverwandlung. Im ersten Band von *Demokratie in Amerika* sagt Tocqueville zum Beispiel voraus, dass sich die Situation der Schwarzen in den USA durch die Abschaffung der Sklaverei in den Südstaaten nicht radikal ändern werde. Vielmehr geht er davon aus, dass der Rassismus weitergehen werde, solange seine Basis in den Sitten und Umgangsformen der weißen Mehrheitsgesellschaft nicht ebenfalls verschwinde (vgl. Tocqueville 1976: 399). Diese Überlegung hat auch internationale Konsequenzen. So ist Tocqueville aus systematischen Gründen skeptisch gegenüber der Idee des Demokratieexports oder anderen Formen des globalen Institutionentransfers und kombiniert eine politikwissenschaftliche mit einer kulturwissenschaftlichen Perspektive (vgl. seine Betrachtung zu Mexiko; ebd.: 187).

Zweitens nimmt Tocqueville Madisons Thema der *factious* wieder auf, dem er zugleich eine andere Wendung gibt. Wie Madison ist er der Auffassung, dass private Vereinigungen aller Art eine Konsequenz der Freiheit sind. Anders als Madison sinnt er aber nicht darüber nach, wie die Regierung dem Druck dieser organisierten Vereinigungen widerstehen kann, sondern beharrt umgekehrt darauf, dass die Vereinigungen zu einer heilsamen Streuung der Macht und einer Begrenzung der Regierungsgewalt beitragen. Die politische Freiheit ist nur ein Mittel, um diesen Raum der Entfaltung freier Vereinigungen zu schützen und damit moralischen Fortschritt zu ermöglichen. Tocquevilles freie Assoziationen sind zudem moderne Abwandlungen jener kleinräumigen tugendhaften Republiken, wie sie von Machiavelli und Montesquieu beschrieben worden sind. Ähnlich wie diese Republiken beruhen Assoziationen auf dem Engagement der Mitglieder, das wiederum korreliert mit der geringen Größe und lokalen Gebundenheit der Vereinigungen. Tocqueville akzeptiert somit den republikanischen Gedanken, dass Gemeinwesen mit wachsender Größe und Mitgliederzahl motivationale und epistemische Probleme erzeugen.

Das dritte klassische Thema, das Tocqueville variiert, betrifft die Frage des politischen und moralischen Verfalls. Im vierten Teil des zweiten Bandes von *Demokratie in Amerika* wird der liberale Fortschrittsglaube überlagert von einer ganz neuen, überaus skeptischen Sprache, wie wir sie später bei Max Weber oder im Umkreis der Frankfurter Schule hören. Während zuvor die Rede war von der Horizonterweiterung des Denkens und Fühlens durch bürgerliche und politische Vereinigungen sowie von der Balance zwischen lokalen und nationalen Regierungen, repräsentativen und direkten Formen der Demokratie, verdüstert sich jetzt Tocquevilles Bild der Zukunft: Das demokratische Volk wird eines Tages so weit herabsinken, „daß es nur noch eine Herde ängstlicher und arbeitssamer Tiere bildet, deren Hirte die Regierung ist“ (ebd.: 815). Die Demokratie mündet in einen Zustand, in dem die Bürger aus Bequemlichkeit und Angst um den Wohlstand immer mehr Kompetenzen an die Zentralregierung und ihre Verwaltungsapparate delegieren, sich keiner mehr um den anderen schert und sich alle auf ihr zunehmend genormtes Privatleben zurückziehen. Darin liegt die Ironie der Demokratie, die ihr schließlich zum Verhängnis wird.

4. Aufgaben für die Gegenwart

Die intellektuelle Geschichte der Politik des 20. Jahrhunderts kann man, stark zugespitzt, als eine Reihe von gescheiterten Versuchen betrachten, jeweils eines der von mir zu Be-

ginn genannten Güter – politische und soziale Stabilität, interpersonale Gerechtigkeit und die Steigerung des Allgemeinwohls – absolut zu setzen und aus dem Zusammenhang der anderen Güter herauszulösen. So kann man sowohl das kommunistische Experiment als auch die kapitalistische Apologie grenzenlosen Wachstums rückblickend als Versuche definieren, ein jeweils verselbständigtes Konzept des Allgemeinwohls und Fortschritts gegenüber den konkreten Einzelinteressen in der Gesellschaft durchzusetzen. Die Diskussionen um globale Gerechtigkeit und humanitäre Interventionen seit den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts deute ich dagegen als eine Absolutsetzung von abstrakten Gerechtigkeitsimperativen, die häufig mit Kant und ohne Rücksicht auf Stabilitätsanforderungen, die Souveränität von Staaten und kulturelle Unterschiede begründet wurden. Der ‚global justice‘-Boom wird inzwischen überlagert und abgelöst durch die Diskussion um die ‚Resilienz‘ und ‚Stabilisierung‘ fragiler Regionen oder Staaten, in der umgekehrt das Kriterium der Stabilität absolut gesetzt und von jeder demokratischen Transformationsperspektive getrennt wird. Die vordringlichste Aufgabe der Politischen Theorie heute sehe ich darin, in Forschung und Lehre den Zusammenhang der drei Güter, den die klassische moderne Tradition immer vor Augen hatte und der in neueren Entwicklungen verloren gegangen ist, am Material konkreter Konflikte erneut herauszuarbeiten. Besonders vier Felder möchte ich nennen.

(1) *Der Aufstieg nichtgewählter, nichtrepräsentativer, häufig internationaler Institutionen.* Diese werden dann zu einem Problem werden, wenn sie demokratisch legitimierte Regierungshandeln einschränken oder politische Herrschaftsbefugnisse sogar selbst beanspruchen. Dass sie ein Problem werden, heißt nicht, dass diese Institutionen nicht über eine eigene, nichtdemokratische Legitimationsquelle verfügen können. Moderne Gesellschaften sind zunehmend geprägt von professionellen Agenturen, Ausschüssen oder NGOs, die sich zum Beispiel um die Lebensmittelsicherheit, die Erhebung von Daten, das Auditing von Firmen und Verwaltungen und viele andere Dinge zum Wohl der Bürger kümmern. Fragwürdig werden nichtgewählte Institutionen dann, wenn sie, wie zum Beispiel die Europäische Kommission oder die Schiedsgerichte des geplanten transatlantischen Freihandelsabkommens (TTIP), zunehmend ‚Durchgriffsrechte‘ auf Entscheidungen nationaler Regierungen und Parlamente beanspruchen.

(2) *Die vertikale Aufteilung von Regelungskompetenzen.* Dies betrifft das Verhältnis zwischen nationalen und übernationalen beziehungsweise zwischen einzelstaatlichen und bundesstaatlichen Instanzen. Dieses Problem ist offensichtlich besonders akut in der Europäischen Union, die sich in den Augen einiger ihrer prominenten intellektuellen Fürsprecher wie zum Beispiel Jürgen Habermas am Vorbild der amerikanischen Verfassung orientieren soll (vgl. Banners 2014). Deren Verfasser und Verteidiger hatten allerdings ein für heutige Europäer vorbildliches Gespür für die Probleme von Staatenverbindungen, die nicht die Form eines Bundesstaates angenommen haben oder annehmen können. Hamilton spricht im *Federalist* Nr. 37 von der mühseligen Aufgabe, zwischen der Zentralregierung und den dezentralen Teilstaaten „die richtige Trennlinie [*the proper line of partition*] zu markieren“ (Hamilton et al. 1982: 213). Mit großer Klarheit sieht er die Probleme, die auf Staatenverbindungen insbesondere dann zukommen, wenn es um die Erhebung von Steuern und die Begleichung von Schulden im zwischenstaatlichen Verkehr geht. Ohne die sozialmoralischen Voraussetzungen eines geteilten solidarischen Empfindens ist der fiskalische Föderalismus für Hamilton eine Quelle andauernder „Missstimmung und Feindseligkeit [*ill humour and animosity*]“ (ebd.: 36) zwischen den Staaten und

damit eine gefährliche desintegrative Kraft. Die Bürger, so Hamilton, fühlen sich ihren Familien mehr verbunden als ihren Nachbarn, ihren Nachbarn mehr als den lokalen Behörden, und den lokalen Behörden mehr als der Zentralregierung – es sei denn, diese überzeugt durch ihre „weitaus bessere Regierungspraxis“ (ebd.: 96).

(3) *Die Bedingungen für die Herstellung von Solidarität und Vertrauen.* Die Politische Theorie kümmert sich wenig um den vopolitischen Raum und die sozialmoralischen Grundlagen der Demokratie. Das liegt daran, dass für die klassische liberale Theorie das Vopolitische identisch ist mit dem Vormenschlichen. So kontrastiert Madison (Hamilton et al. 1982: 51 f.) ausdrücklich „political life“ und „animal life“, und Kant (1977a: 40) spricht ebenfalls davon, dass der Mensch ein „Tier“ sei, solange er nicht einen politischen „Herrn“ gefunden habe. Der Beschreibung vopolitischer Zustände als tierartig entspricht ein Modell von Politik als Zähmung und Züchtung. Im Licht eines falschen Tiervergleichs beschreibt Hamilton die Individuen als von Natur aus „ambitious, vindictive and rapacious“ (Hamilton et al. 1982: 26) und überträgt diese Eigenschaften zugleich auf Staaten und ihren Umgang miteinander. Dem widerspricht Tocqueville (1976: 636): „Das Herz des Menschen hat mehr Weite, als man vermutet.“ Tocqueville weist den kollektiven Sitten und Umgangsformen der Bürger eine kausale Rolle bei der Etablierung, Aufrechterhaltung und Verbesserung demokratischer Regierungsformen zu. Folglich interessiert er sich für die Quellen der Fähigkeit der Menschen, über ihren eigenen Schatten zu springen und untereinander kooperative Verbindungen einzugehen sowie überhaupt Personen, Ideen und Dinge auf neue Weise zu verknüpfen. Dies geschieht in vielen bürgerschaftlichen Vereinigungen, aber auch durch die modernen Künste, die zu dem beitragen, was Tocqueville den „Geschmack“ an der Freiheit nennt (vgl. Wolin 2001: 559).

(4) *Das Driften der Demokratie.* Demokratien haben die fatale Neigung, die Lösung bereits erkannter drängender Probleme zu vertagen oder zu verlagern. Im Anschluss an Tocqueville spricht David Runciman (2013) von Fatalismus und *drift*, um dieses Phänomen der geringen Anpassungsfähigkeit von Demokratien zu kennzeichnen. Da, wo die Demokratie tief in den Sitten und Anschauungen der Bürger verankert ist, wird sie zu einem optimistischen *Glau-ben*, der Stärke verleiht, aber zugleich blind macht für drohende Gefahren. Die Stärke der Demokratie ist ironischerweise zugleich ihre Schwäche. Je robuster die Demokratie ist, desto mehr verlassen sich die Bürger darauf, dass sich die zuständigen Institutionen um die Bewältigung aller anstehenden Probleme kümmern. Experten, die laut vor dem Klimawandel, steigenden Staatsschulden, der Verknappung natürlicher Ressourcen oder dem Terrorismus warnen, werden als Schwarzmalter oder Sonderlinge abgetan. Oder ihre Warnungen werden zum Anlass genommen, die Zentralregierung oder übernationale Autoritäten mit immer mehr Befugnissen auszustatten, wodurch die Gefahr der Etablierung einer „Postdemokratie“ wächst (Wolin 2001: 561 ff.; vgl. Tocqueville 1976: 796 f.).

Dies ist der Gipfel der Ironie der Dinge: Die moderne Demokratie, die von der europäischen und amerikanischen Aufklärung als eine Regierungsform gedacht war, die auf „reflection and choice“ (Hamilton) gründet, begünstigt das planlose, unmerkliche und unentschiedene Driften von Gesellschaft und Politik. Die Alternative dazu ist nicht die Herrschaft von Eliten über saturierte und ängstliche Massen, sondern die Ersetzung der alten Vorstellung vom demokratischen Staat als eines sich selbst steuernden Automaten durch die ebenfalls klassische Vorstellung der Demokratie als eines ‚Experiments‘ mit offenem Ausgang.

Literatur

- Adair, Douglass, 1974: „That Politics May be Reduced to a Science“: David Hume, James Madison, and the Tenth Federalist. In: Ders., *Fame and the Founding Fathers*, New York, 93–106.
- Bahners, Patrick, 2014: Demokratie kommt ohne Völker aus. Jürgen Habermas hat in Princeton einen Plan zur Reform der Europäischen Union vorgelegt. Wenn es nach ihm geht, soll die EU sich die amerikanische Verfassung zum Vorbild nehmen. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 7.05.2014, N3.
- Hamilton, Alexander / Madison, James / Jay, John, 1982: *The Federalist Papers*, New York.
- Heins, Volker M., 2013: *Der Skandal der Vielfalt. Geschichte und Konzepte des Multikulturalismus*, Frankfurt (Main) / New York.
- Hofmannsthal, Hugo von, 1979: Die Ironie der Dinge. In: Ders., *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze II, 1914–1924*, Frankfurt (Main), 138–141.
- Hume, David, 1998a: That Politics May be Reduced to a Science. In: Ders., *Selected Essays*, Oxford, 13–24.
- Hume, David, 1998b: Of Commerce. In: Ders., *Selected Essays*, Oxford, 154–166.
- Hume, David, 1998c: Idea of a Perfect Commonwealth. In: Ders., *Selected Essays*, Oxford, 301–315.
- Kant, Immanuel, 1977a: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Werkausgabe XI, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt (Main), 33–50.
- Kant, Immanuel, 1977b: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Werkausgabe XI, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt (Main), 195–251.
- Lenin, Wladimir I., 1972: Staat und Revolution. In: Ders., *Werke*, Band 25, Berlin, 393–507.
- Machiavelli, Niccolò, 1960: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. In: Ders., *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, 109–506.
- Montesquieu, Charles L. Baron de Secondat de, 1994: *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart.
- Pocock, John G. A., 2003: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, 2. Auflage, Princeton.
- Runciman, David, 2013: *The Confidence Trap. A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*, Princeton.
- Scott, Jonathan, 1993: The rapture of motion: James Harrington's republicanism. In: Nicholas Phillipson / Quentin Skinner (Hg.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, 139–163.
- Shklar, Judith N., 1998: Alexander Hamilton and the Language of Political Science. In: Ders., *Redeeming American Political Thought*, Chicago, 3–13.
- Tocqueville, Alexis de, 1976: *Demokratie in Amerika*, München.
- Wolin, Sheldon S., 2001: *Tocqueville between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton.