

Herausgegeben von
Frauke Höntzsch, Martin Oppelt,
Adrian Paukstat, Paul Sörensen

Theoretische Manöver. Politische Ideengeschichte im Deutungskampf

Theoretische Manöver

Theoretische Manöver

Politische Ideengeschichte im Deutungskampf

Herausgegeben von

Frauke Höntzsch

Martin Oppelt

Adrian Paukstat

Paul Sörensen

Um aus dieser Publikation zu zitieren, verwenden Sie bitte diesen Link:
[<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:384-opus4-1236085>]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über dnb.dnb.de abrufbar.

Der Gesamtband wird von den Herausgeber:innen, die jeweiligen Beiträge von den Autor:innen Open Access unter der Lizenz CC-BY-NC-4.0 veröffentlicht. Alle Text- und Bildzitate sind urheberrechtlich geschützt.

© 2025

Herausgeber:innen und Autor:innen

Herstellung und Verlag: BoD – Books on Demand, Norderstedt

ISBN: 9783819241956

Zur Einleitung

Politische Theorie als Deutungsarbeit an der Frage, welches Ordnungsmuster das richtige ist, steht selber im Deutungskampf, ebenso wie die Ideengeschichte, verstanden als Archiv und Arsenal, die sich mit diesen befasst und sie für Deutungskämpfe der Gegenwart aufbereitet. Politische Ideengeschichte ist so verstanden selbst ein politisches beziehungsweise ein politiktheoretisches Unterfangen, das unter Rückgriff auf vergangene politische Theorien in politische Diskurse interveniert. Anders gesagt: Politische Ideengeschichte beobachtet und betreibt zugleich selbst politiktheoretische Manöver.

Der vorliegende Band beschäftigt sich in diesem Sinne mit dem spezifisch *politischen* Moment der politischen Theorie und politischen Ideengeschichte und ihrem Verhältnis zueinander sowohl in allgemeiner Form als auch beispielhaft anhand zentraler Theorien und Gegenstände. Er versammelt Antworten auf Fragen, die im Rahmen eines Workshops zu Marcus Llanques 60. Geburtstag, am 25. und 26. Oktober 2024 an der Universität Augsburg, in systematischer Hinsicht wie am ideengeschichtlichen Material diskutiert wurden: Wie greifen politiktheoretische Deutungen auf das politische Geschehen zu, wie wirken sie auf es ein, wie also entsteht politische Ideengeschichte im Deutungskampf? Wie, wann und warum bedienen sich Politische Theoretiker*innen der Ideengeschichte? Wie verhält sich die Deutungsarbeit im Rahmen politischer Theorien zu ihrer Interpretation im Rahmen politischer Ideengeschichte, die immer schon im Kontext eines neuen Deutungskampfes steht?

Der Band thematisiert die angesprochene Umkämpftheit der politischen Ideengeschichte als Archiv und Arsenal in verschiedener Hinsicht. Teil I befasst sich mit den Deutungskämpfen im Arsenal: Die hier versammelten Beiträge untersuchen, wie ideengeschichtliche Quellen durch politische Theoretiker*innen in Stellung gebracht werden, um durch den Rückgriff auf die Ideengeschichte ihr eigenes Denken zu entwickeln, zu plausibilisieren, zu verteidigen. Sie thematisieren damit zugleich, warum welche ideengeschichtlichen Quellen politisch hegemonial wurden und werden. Teil II nimmt die Deutungskämpfe im Archiv in den Blick: Die hier versammelten Beiträge behandeln und/oder veranschaulichen, wie ideengeschichtliche Quellen abgelegt, unter welchem Register, in welcher Schublade sie archiviert werden. Deutungskämpfe um das disziplinäre

Selbstverständnis der politischen Ideengeschichte sind Gegenstand von Teil III. Die hier versammelten Beiträge beschäftigen sich mit dem Verständnis und Verhältnis von Archiv und Arsenal und darüber hinaus.

Augsburg im Juli 2025

Inhalt

Zur Einleitung	5
I. Deutungskämpfe im Arsenal	
Wie viel Konflikt verträgt die Politie? Hannah Arendt und Dolf Sternberger im Disput über die gute Ordnung <i>Grit Straußenberger</i>	11
Vereint und versöhnt? Umkämpfte Semantiken der Verbündung <i>Eva Marlene Hausteiner</i>	27
Machiavelli als stumpfe Waffe? Disqualifikation eines Klassikers (Marianne Weickert, René König, Wilhelm Waetzoldt) <i>Christian E. Roques</i>	41
Montesquieu gegen Machiavelli. Judith Shklars ideenpolitische Auseinandersetzung mit der Cambridge School <i>Rieke Trimçev</i>	61
Der kurze Sommer der Demokratie. Die vergessene Vorgeschichte der US-amerikanischen Gründung <i>Dirk Jörke</i>	79
Abwehr oder Vernichtung? Zum Streit zwischen Hermann Heller und Carl Schmitt <i>Reinhard Mehring</i>	93

II. Deutungskämpfe im Archiv

Der Sinn der Geschichte: Hegels objektiver Geist der Freiheit
und die Perspektiven eines liberalen Narrativs 113
Karsten Fischer

Zur Politik des Privatrechts. Otto von Gierke und die Entstehung des
Bürgerlichen Gesetzbuchs im Lichte einer Ideenpolitik des Privateigentums 133
Max Klein

Hannah Arendt – Denkerin der Freundschaft 149
David Terwiel

Kampf dem preußischen Obrigkeitsstaat.
Verwaltungsföderalismus bei Remigranten aus den USA 1930–1960 163
Siegfried Weichlein

Politische Rhetorik bei Tocqueville und Marx 183
Harald Bluhm

III. Die Disziplin im Deutungskampf: Über Archiv und Arsenal (hinaus)

Von Weimar und Wien nach Berlin... 201
Präfigurative politische Ideengeschichte am Beispiel demokratischen Eigentums
Paul Sörensen

„Gedanken, die sich selber nicht verstehen“ 223
Zur utopischen Zitierbarkeit von Archiv und Arsenal
Adrian Paukstat

Politische Ideengeschichte als Erfahrungsspeicher 243
Martin Oppelt

Gründeln statt Begründen.
Politikwissenschaftliche als postmoderne Ideengeschichte 259
Frauke Höntzsch

I. Deutungskämpfe im Arsenal

Wie viel Konflikt verträgt die Politie? Hannah Arendt und Dolf Sternberger im Disput über die gute Ordnung

Grit Straßenberger

1. Einleitung

Hannah Arendt und Dolf Sternberger waren alte Studienfreunde. Die Altersgenossen – Arendt wurde 1906 in Minden, einem Ortsteil von Hannover, geboren, Sternberger 1907 in Wiesbaden – lernten sich Ende der 1920er Jahre in Heidelberg bei Karl Jaspers kennen. Arendt war von Marburg dorthin gewechselt, um bei Jaspers zu promovieren. Sie kannte Jaspers bis dahin nicht persönlich, hatte aber schon einiges von ihm gelesen, etwa bereits mit 14 Jahren seine *Psychologie der Weltanschauungen*. Eine Promotion bei Martin Heidegger wäre nach der Amour fou zwischen der jungen Studentin und dem sechzehn Jahre älteren und verheirateten Lehrer etwas heikel gewesen. Also ging Arendt zu Jaspers. Auch Sternberger wollte ursprünglich bei Jaspers promovieren, wechselte aber auf dessen Rat hin und wohl auch wegen einiger Unstimmigkeiten in der Anlage der geplanten Dissertation über Heideggers Philosophie für ein Jahr zu Heidegger nach Freiburg. 1932 promovierte Sternberger mit der Arbeit *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existentialontologie*, allerdings weder bei Jaspers noch bei Heidegger, sondern bei Paul Tillich in Frankfurt am Main.

Die Beziehung zwischen Arendt und Sternberger war nicht ganz einfach. Über die ungleiche Freundschaft der beiden Jaspers-Schüler wird gleich noch etwas mehr zu sagen sein. In den Themen ihrer politischen Theorien stehen sich die beiden Aristoteliker zunächst nahe. Sie fragen nach der Verfassung einer guten politischen Ordnung, erörtern Legitimitätsprobleme der repräsentativen Demokratie und diskutieren in klarer Abgrenzung zu Max Webers herrschaftlichem Politikverständnis das Verhältnis von Elitenmacht und Bürgerkompetenz. Sie dissentieren aber in der kardinalen Frage, wie viel Konflikt eine stabile Ordnung verträgt. Deutlich wird dieser Dissens sowohl in ihren Rezeptionen von Aristote-

les (3) als auch in ihrem Disput über Machiavelli (4). Diese ideenpolitischen Dissonanzen, die Arendt und Sternberger auch in ihrer umfangreichen Korrespondenz besprechen, wie eingangs gezeigt werden soll (2), führen zu einem deutlich anders gelagerten Verfassungsverständnis sowie, damit verbunden, zu unterschiedlichen Einschätzungen über die Qualität des deutschen Grundgesetzes (5).

2. Eine Freundschaft mit „Gefälle“

Arendt und Sternberger verloren sich nach ihrer gemeinsamen Heidelberger Zeit kurz aus den Augen, trafen sich aber in Frankfurt wieder, wo Arendt einige Monate mit Günther Stern, ihrem ersten Ehemann, lebte. Die beiden Jaspers-Schüler waren sich in dieser Phase durchaus herzlich zugetan, was sich auch daran zeigt, dass Arendt als Trauzeugin bei Sternbergers Hochzeit mit Ilse Rothschild im Frühjahr 1931 fungierte. Die gemeinsame Zeit endete abrupt. Nach dem Machtantritt der Nationalsozialisten 1933 floh Arendt aus Deutschland, zunächst nach Paris und 1940 in die USA. Erst nach dem Krieg setzten sie ihre Freundschaft fort. Sternberger machte mit einem Brief am 31. Mai 1946 den Anfang: „Ich weiß nicht recht, wie ich diesen Brief beginnen soll: ob ich zuerst die herzliche Freude darüber ausdrücken soll, dass unsere Wege nach so weiten Entfernungen und umständlichen Verwirrungen sich wieder berühren und zu kreuzen beginnen, oder ob ich als Redakteur sprechen, Ihnen für diesen meisterlichen und befreienden Beitrag danken, Ihnen von dem außerordentlichen Echo berichten soll, das er hier überall gefunden hat“ (Arendt/Sternberger 2019: 65).

Der Beitrag, auf den sich Sternberger in diesem ersten Brief bezieht, trägt den Titel „Organisierte Schuld“. Arendt hatte ihn auf Anregung von Karl Jaspers für das Heft 4/1945 der von Sternberger herausgegebenen Zeitschrift *Die Wandlung* geschrieben. Sternberger gehörte zusammen mit Karl Jaspers, Alfred Weber und Werner Krauss zu den Gründern der Zeitschrift. Sternbergers brieflicher Dank für Arendts ‚meisterlichen und befreienden Beitrag‘ ist der Wiederbeginn ihrer Freundschaft, die bis zum Tod von Arendt halten wird, wenngleich sich in die Beziehung ein gewisses „Gefälle“ einschlich, wie Udo Bernbach in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Dolf Sternberger feststellt: Da ist „einerseits Hannah Arendt, die international immer bekannter und berühmter wird, zur moralischen Instanz mit entspre-

chenden Verpflichtungen erwächst, andererseits Dolf Sternberger, der zwar eine große öffentliche Rolle in der Bundesrepublik spielt, in der Presse, im Rundfunk, in vielen kulturellen Institutionen des Landes, in denen er führend tätig ist, aber an internationaler Bekanntheit weit hinter Arendt zurücksteht“ (Bermbach 2019: 20). Arendt machte im Privaten auch einige despektierliche Bemerkungen über Sternberger, vor allem aber verweigerte sie seinem Werk die öffentliche Anerkennung. Und auch im Briefwechsel wird deutlich, dass Arendt häufig keine rechte Lust hat, die Sachen von Sternberger zu lesen. Wenn sie es dann doch tut, geht sie zumeist auf Distanz zu seinen ideengeschichtlichen Deutungen.

Arendt teilte Sternbergers Vorliebe für Aristoteles, aber nicht die von ihm zwischen Aristoteles und Machiavelli aufgemachte Demarkationslinie. Seine große ideengeschichtliche Studie *Drei Wurzeln der Politik*, in der er zwischen einer ‚guten‘, gemeinwohlorientierten „Politologik“ im Anschluss an Aristoteles und einer ‚schlechten‘, auf die Sicherung herrschaftlicher Macht fokussierten „Dämonologik“ im Anschluss an Machiavelli unterschied (Sternberger 1978: 440 f.), kannte sie zwar nicht – sie erschien erst drei Jahre nach ihrem Tod –, aber Sternberger hatte ihr seine 1974 publizierte Schrift *Machiavellis „Principe“ und der Begriff des Politischen* gleich nach der Veröffentlichung geschickt in der Hoffnung auf eine rasche Replik. Arendt hatte jedoch zunächst keine Zeit, das Buch zu lesen. Als sie es mit etwas Verspätung doch noch las, 1975 während ihres Sommerurlaubs in Tegna am Lago Maggiore, machte sie in einem Brief recht deutlich, dass sie mit Sternbergers Machiavelli-Lesart nicht übereinstimmte und listete ihre Dissenspunkte im Staccatostil auf (Arendt/Sternberger 2019: 377 ff.). Bereits 1973 hatte Arendt auf Sternbergers Bemerkung hin, er „stecke [...] über die Ohren im Machiavelli“ und wisse nicht, „wer schlimmer ist: Machiavelli oder Augustin“ (ebd.: 348), bemerkt: „Was Machiavelli anlangt, so hatte ich immer eine Neigung, mich in ihn zu verlieben. Auch bin ich in der Tat der Meinung, dass es sehr fraglich ist, ob es gute Menschen gibt, aber gar nicht fraglich, dass es schlechte gibt“ (ebd.: 350). Jedenfalls, so ihre Einschätzung zu Sternbergers Machiavelli, „schiebst [Du] ihm viel in die Schuhe – wie natürlich auch andere – was nicht ihm, sondern der Staatsraison geschuldet ist, von der er noch keine Ahnung hatte. Er war kein Teufel, nur von einer erstaunlichen Vorurteilslosigkeit; vielleicht ein Vorläufer Robespierres, sicherlich Harringtons, vielleicht einige Positionen Nietzsches antizipierend, der auch kein Teufel war“ (ebd.: 378 f.).

Arendts Wertschätzung des ‚Dämonologen‘ Machiavelli war indes nicht der einzige Dissenspunkt. Als Sternberger ihr 1971 seine Schrift *Die Erfindung der ‚Repräsentativen Demokratie‘. Eine Untersuchung von Thomas Paines Verfassungs-Ideen* schickte, die auf einen Aufsatz von 1967 zurückgeht, den Arendt ebenfalls kannte und seinerzeit auch wertschätzte – „eine der besten Sachen, die Du je geschrieben hast“ (ebd.: 292)¹ –, äußerte sie sich nun recht kritisch. Sie habe das Buch „mit allergrößtem Interesse gelesen“ und finde es „hervorragend“, allerdings wolle sie „doch etwas protestieren gegen Deine Unterschätzung von Paine. Seine Vorstellung, dass es zwei Sorten von Verfassung gibt, die eine, durch welche ein Volk eine Regierung, eben eine Republik, konstituiert, und die andere, die der Staat dem Volke gibt, ist m. E. entscheidend“. Für Arendt eröffnet nur erstere, also die republikanische Selbstverfassungsgebung, die Chance auf wirkliche demokratische Mitbestimmung. Dass Sternberger dies unterschätzte, führt sie auf seine misstrauische Haltung gegenüber dem rebellischen Handeln der Bürger zurück, das zwar nicht immer ‚vernünftig‘ sei, aber Ausdruck leidenschaftlicher Teilnahme. Etwas flapsig ergänzt sie ihre Einwände mit der Bemerkung: „Du bist mir halt ein bisschen zu konservativ und ich Dir halt ein bisschen zu revolutionär, und das war ja vermutlich immer schon so und hat unserer Freundschaft nichts geschadet“ (ebd.: 326 f.).

Arendts Weigerung, Sternbergers Schriften zu würdigen, hat der Freundschaft vielleicht doch nicht so gutgetan, wenngleich die beiden in regelmäßigem Briefkontakt blieben und sich auch gelegentlich trafen. So besuchte Sternberger Arendt nach dem Tod ihres zweiten Ehemannes Heinrich Blücher 1971 in New York und bedankte sich im Nachgang für ihre liebevolle Gastfreundschaft: Er habe die „glücklichen stillen gemeinsamen Tage des ‚bequemen‘ Einverständnisses mitsamt Bootsfahrt, Kartoffelpuffern, Kinogängen und Religionsgespräch“ sehr genossen (ebd.: 319). Und sie sahen sich noch einmal im Sommer 1975 in Darmstadt. Wie sehr Sternberger sich über dieses Treffen freute, wird in seinem Brief vom 30. August deutlich: „Liebste Denkerin, seit Deinem Besuch in Darmstadt sind schon mehr als zwei Wochen vergangen. Doch steht mir alles genau vor Augen und im Sinn. Wie Du leibhaftig auf dem Bahnsteig standest, weit hinten, mit einer spaßigen Spreizgebärde festgewurzelt, um vollends abgeholt zu werden“

¹ Arendt bezieht sich hier sehr wahrscheinlich auf Sternbergers Aufsatz „Edmund Burkes Verteidigung der Repräsentation gegen die Demokratie“, der 1967 erschienen ist und in den 1980 beim Frankfurter Insel-Verlag publizierten Band *Herrschaft und Vereinbarung* aufgenommen wurde.

(ebd.: 382). Der sensible Sternberger erkannte jedoch klar, dass Arendt keine allzu große Lust hatte, sich inhaltlich mit seinen Positionen auseinanderzusetzen. Er selbst hingegen würdigte Arendts Werk mehrfach: in Rezensionen und in verschiedenen Aufsätzen. Hierin werden auch die Differenzen zwischen den beiden Aristotelikern deutlich.

3. Der Streit um Aristoteles

Der zentrale Dissens zwischen der ‚revolutionären‘ Arendt und dem etwas ‚konservativen‘ Sternberger besteht knapp gesagt darin, dass Sternberger ein konsensuelles und Arendt ein konfliktives Politikverständnis verteidigt. Wie Jens Hacke über den „geduldigen Aristoteliker“ und „optimistischen Bundesrepublikaner“ schreibt, setzte Sternberger „auf die Prägekraft der demokratischen Institutionen, über deren Funktionstüchtigkeit die Bürger gleichsam Verhaltenssicherheit und Stabilisierung erfahren sollten“ (Hacke 2009: 27 f.), während Arendt die Stabilität der demokratischen Ordnung davon abhängig machte, ob es gelingt, das initiative und partizipative Moment in der ‚Normalität‘ einer konfliktiven Demokratie zu ‚veralltäglichen‘ und darüber sowohl staatsbürgerliche Folgebereitschaft zuverlässig zu generieren als auch Chancenstrukturen für politische Neuerungen zu eröffnen. Arendt kann hier zwar auch an Aristoteles anschließen, aber ihr Zugriff auf den antiken Denker unterscheidet sich grundsätzlich von Sternberger.

Sternberger zielt auf eine traditionalistische Versöhnung von Antike und Moderne ab, wenn er den modernen westlichen Parteienstaat nicht nur ausdrücklich für seine integrativen Leistungen lobt, sondern ihn zudem in einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen alter „Politie“ und dem jahrhundertlang in Europa geltenden Theorem von *mixed government* stellt (vgl. Sternberger 1990c). Nicht dem politischen und juristischen Bewusstsein nach, aber sehr wohl in der Sache ist für Sternberger der westliche Verfassungsstaat ein gemischtes System, in dem die moderne Wählerschaft als demokratisches Element darüber entscheidet, wer – vermittelt über politische Parteien als ‚oligarchische‘ Rekrutierungsinstitutionen – die politische Führung im Staat übernehmen soll (vgl. Sternberger 1990b: 152 f.). Arendt hingegen favorisiert eine von der Moderne und ihren Brüchen aus gedachte Neuaneignung der aristotelischen Politik. Sie interessiert sich

nicht – wie Sternberger zurecht bemerkt – für den verfassungssoziologischen Aristoteles, der die von ihm als bestmögliche Verfassung ausgezeichnete „Politie“ als Mitte zwischen Oligarchie und Demokratie bezeichnet, sondern für seinen politischen *praxis*-Begriff und die in seiner *oikos-polis*-Unterscheidungen enthaltene Vorstellung einer nicht-herrschaftlichen Konzeption von Politik (vgl. Straßenberger 2011).

Arendt und Sternberger treffen sich zunächst in der Kritik an Max Webers herrschaftlich-hierarchischer Konzeption politischer Führung, in der die zuverlässige Generierung demokratischer Folgebereitschaft weitgehend ausblendet wird, und beide schließen diese Lücke über die Aufwertung der Bürgerschaft. Während aber Arendt den Bürger in eine aktiv gestaltende Rolle stellt, die erst darüber, dass sie mit wirklichen Entscheidungsbefugnissen verknüpft ist, eine verantwortliche Haltung gegenüber dem politischen Gemeinwesen befördert, wertet Sternberger mit Aristoteles die „verfassungspolitische Rolle des Stimmbürgers“ auf (Gutschker 2002: 326).² Explizit gegen Arendt gewandt sieht er im Wählen den zentralen Akt politischer Partizipation, über den die Bürger aktiv in den öffentlich-politischen Raum eintreten und zwar nicht nur am Wahltag, sondern schon im Wahlkampf: „Ein großer nationaler Wahlkampf hat geradezu sein Wesen darin, die potentielle Wählerschaft in ihrer Breite und Tiefe in die personellen wie die programmatischen Alternativen hereinzuziehen, ihre Diskussion mit Anwendung aller publizistischen Möglichkeiten allgemein zu machen. Ein solcher Wahlkampf läßt sich durchaus als eine einzige gewaltige Ratsversammlung ansehen, bei deren Ausgang schließlich die Teilnehmer – Jefferson’s und Arendts ‚participators‘ – ihre Entscheidung treffen und derart ihre bürgerliche Rolle besiegeln“ (Sternberger 1990d: 274).

Die deutlich differierenden Bürgerbegriffe verweisen auf tieferreichende Unterschiede im Verständnis demokratischer Verfassung. Wenn Sternberger in polemischer Abgrenzung von der „Demonstrationsdemokratie“ (Sternberger 1990a: 25) die parlamentarische Parteiendemokratie dafür lobt, dass sie den alten Gegensatz zwischen Demokratie und Repräsentation zwar nicht aufgehoben,

² Thomas Gutschker zufolge stellt Sternberger im Rekurs auf Aristoteles den Bürger als jemanden vor, der „zwar nicht selbst die Entscheidung treffe, sie jedoch durch seine Abstimmung in der Ekklesia mit der höchsten Autorität versee. Solchermaßen rettet Aristoteles aus Sternbergers Sicht die Ehre des Stimmbürgers und die politische Legitimität angesichts der faktischen Zerteilung der bürgerlichen Wahlgewalt“ (Gutschker 2002: 326).

aber die beiden konkurrierenden Souveränitäten – die Volks-Souveränität und die Parlaments-Souveränität – über die Verfassung unlöslich miteinander verknüpft hat, „eben durch die einfache Bestimmung, wonach das Parlament in gewissen Zeitabständen von der allgemeinen Wählerschaft, also dem ‚Volk‘, neu zu wählen ist“ (Sternberger 1980c: 130), verbindet er damit die Weiterführung der einmal etablierten demokratischen Verfassungsordnung. Von hier aus kann Sternberger dann relativ problemlos an Aristoteles anschließen und die modernen „Verfassungsstaaten mit ihren Parlamenten und ihren allgemeinen Wählerschaften“ als die „neueste Metamorphose des Geistes der Polis“ bezeichnen (ebd.: 130). Arendt, die Aristoteles primär handlungstheoretisch rezipiert, diskutiert die Qualität demokratischer Institutionen sowohl mit Blick auf die Frage, ob sie die Bürger zu einer verantwortlichen Austragung gesellschaftlicher Konflikte befähigt, als auch, und damit verbunden, hinsichtlich der Eröffnung innovativer politischer Handlungsräume. Und sie kritisiert Aristoteles dafür, dass er diese initiative Dimension politischen Handelns gegenüber der kommunikativen Dimension ausgeblendet habe.

Arendt entdeckt die von Aristoteles marginalisierte Dimension politischen Neubeginns bei Machiavelli, der für sie zum Autor eines politischen Handlungskonzeptes wird, in dem es auf Tatkraft, Stärke und das Ausnutzen von Chancen ankommt. Diese handlungstheoretische Vermittlung von Aristoteles und Machiavelli, in der den komplementären Handlungsakten Anfangen und Vollenden neben dem Mut als politischer Kardinaltugend die *phronesis* als weitere Kardinaltugend zur Seite gestellt wird, ist für Sternberger nicht möglich, da er in Machiavelli den Anti-Aristoteles sieht. Machiavellis politische Führungslehre bezeichnet er in Abgrenzung zur guten „Politologie des Aristoteles nur als „Herrschaftskunstlehre“ (Sternberger 1980b: 44). Arendt hingegen sieht in Machiavelli den politiktheoretischen Wiederentdecker einer bereits bei Homer angelegten Konzeption politischer Virtuosität (vgl. Straßenberger 2011). Vor allem aber rezipiert sie ihn als Konflikttheoretiker, der für eine agonale Konzeption republikanischer Demokratie anschlussfähig ist. In dieser nicht-herrschaftlichen Konzeption von Politik wird die Öffentlichkeit zum ausgezeichneten Ort demokratischer Deliberation und Entscheidungsfindung und darin zugleich zum Ort, an dem Interessen-, Wert- und Identitätskonflikte leidenschaftlich ausgetragen werden.

Die Abgrenzung demokratischer Verfassungsordnungen von herrschaftlich-autokratischen Regimen teilt Sternberger. In dieser Frage dissentieren die beiden Aristoteliker nicht. Zudem rezipieren beide Aristoteles als Stabilitätsdenker, allerdings setzen sie unterschiedliche Schwerpunkte: Arendt liest Aristoteles vornehmlich als Pluralität und Freiheit verschwisternden Handlungstheoretiker, der für ein konfliktaffines Politikverständnis anschlussfähig ist, während Sternberger den auf Ausgleich und Balance setzenden Verfassungstheoretiker stark macht. Dieser ideenpolitische Dissens zeigt sich auch in der Kritik an Webers herrschaftlicher Konzeption von Politik, den Sternberger als Machiavellisten liest und ablehnt, während sich Arendt zwar klar von Weber distanziert, aber Machiavelli als revolutionären Denker rezipiert.

4. Bürgerschaft versus Herrschaft: mit und gegen Machiavelli

Arendts mehrfach und vehement vorgebrachter Einspruch gegen die repräsentative Eliten-Demokratie, in der die Politik von Wenigen gemacht wird, während die Vielen auf die weitgehend passive Rolle einer auswählenden Wählerschaft reduziert werden, lässt sich als Plädoyer für eine „Mitbestimmungsdemokratie“ verstehen (Arendt 1990: 82). Arendt redet zwar keineswegs einer Radikaldemokratisierung das Wort, plädiert aber für eine Ausweitung und Intensivierung politischer Partizipation. Sie verbindet den Ausbau subsidiärer Entscheidungsstrukturen mit der Etablierung einer öffentlichen Streitkultur, die sich jedoch nicht am hohen Kriterium der Vernünftigkeit orientiert, sondern am leidenschaftlichen Austragen differenter Standpunkte über kontroverse Fragen von öffentlichem Interesse. In Arendts handlungstheoretische Grundlegung von Politik ist eine Konzeption politischer Führung eingelassen, die die herrschaftliche Perspektive ‚von oben‘ umkehrt und ein anspruchsvolles Verständnis von Bürgerschaft ins Zentrum stellt.

Die Entgegensetzung von Bürgerschaft und Herrschaft hat Arendt mit Sternberger gemeinsam. In dem auf freier Vereinbarung gründenden Bürger-Staat beruhen Führungsämter nicht auf herrschaftlicher Aneignung, sondern auf Anvertrauung (Sternberger 1980a: 25). Sternberger und Arendt formulieren damit für das 20. Jahrhundert die klassische Gegenposition zu Webers herrschaftskategorialer Deutung des Politischen. Wie Arendt – nicht ohne die meisterschaftliche

Nüchternheit des großen politischen Theoretikers anzuerkennen (Arendt/Jaspers 1993: 186) – schreibt, steht Webers berühmte „Definition vom Staat als ‚ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes *Herrschaftsverhältnis* von Menschen über Menschen“ für die moderne Präzisierung der alten Gleichsetzung von politischer Macht mit der organisierten Staatsgewalt (Arendt 1990: 36; Hervorhebung im Original). Dieser staatsfokussierten Verschwisterung eines gewaltzentrierten Machtbegriffs mit einem herrschaftlich-hierarchischen Politikbegriff stellt Arendt ihren bürgerschaftlichen ‚Macht-Staat‘ gegenüber, der auf Autorität beruht und insofern pyramidal strukturiert ist, in dem aber politische Führung nicht herrschaftlich von oben nach unten ausgeübt wird, sondern Führer und Geführte in einer egalitären Relation stehen. Entsprechend fragt sie danach, wie eine gehaltvolle bürgerschaftliche Partizipation ermöglicht werden kann, ohne die politische Führung in der modernen Massendemokratie nicht funktioniert. Arendt legt hier nicht nur den Finger auf die ‚Wunde‘ elitistischer Demokratietheorien, die nicht erklären können, was eine über den periodischen Wahlakt hinaus von politischer Beteiligungspraxis ausgeschlossene, weitgehend passive Bürgerschaft befähigt, zwischen populistischen und verantwortlichen Führern zu unterscheiden, sie verbindet mit dem Partizipationsdefizit auch ein stabilitätspolitisch folgenreiches Legitimitätsproblem.

Das Legitimitätsproblem in Webers Konstruktion moniert auch Sternberger. Unter Ausblendung des ganzen Bereichs der „genossenschaftlichen, bürgerlichen, ‚demokratischen‘ Regierungsformen“ (Sternberger 1980g: 313) komme „demokratische Legitimität“ als eigenständiger Typus in der Herrschaftstypologie nicht vor, sondern werde nur im Zusammenhang des charismatischen Führertums verhandelt und hier „ganz allgemein und dem Wesen nach verstanden als eine Art von verdrehtem Nebenprodukt des charismatischen Führertums, welches entstehen kann, wenn der transzendente Charakter des Charisma schwindet“ (Sternberger 1980d: 143 f.). Der demokratische Staat bei Weber reduziere sich darauf, „kraftvolle Führung im Verein mit kollektiver Gefolgschaft des Volkes zu gewährleisten“ (ebd.: 145). Wie diese Gefolgschaft als die eigentliche Grundlage stabiler demokratischer Gemeinwesen zuverlässig generiert werden kann, vermag Weber nicht zu klären, weil er Sternberger zufolge keinen Unterschied zu treffen bereit ist zwischen dem hierarchischen „Macht-Staat“ und dem

bürgerlichen „Staat der Vereinbarung“.³ In seiner generellen Fixierung auf Herrschaft entgehe Weber die einfache Tatsache, dass zwar auch in modernen demokratischen Verfassungsstaaten die Macht von oben kommt, aber „die Legitimität von unten, da allein die Zustimmung jener, die gehorchen müssen, sie schaffen kann“ (Sternberger 1980f: 314). Die Zustimmung der Bürger macht den „Kern spezifisch ‚demokratischer‘ Legitimität“ aus (ebd.: 314), die für Sternberger in dem einfachen Satz liegt, „daß nur solche Regierungen eigentlich Rechtmäßigkeit beanspruchen dürfen, die in irgendeiner verfassungsgesetzlich geregelten Weise aus Wahlen hervorgegangen sind“ (Sternberger 1980d: 155 f.).

Das ist Arendt zu wenig. Die geteilte Kritik an Webers herrschaftlich-hierarchischer Konzeption von Politik, die die andere Seite politischer Führung, nämlich die zuverlässige Generierung demokratischer Folgebereitschaft, weitgehend ausblendet, und die von beiden betriebene Aufwertung der Rolle der Bürgerschaft, begründet keine ideenpolitische ‚Kampfgenossenschaft‘: Während Arendt in einer ideengeschichtlich durchaus virtuosen Kombination von Aristoteles, Cicero, Machiavelli, Montesquieu und Tocqueville an dem republikanischen Anspruch der Bürgertugend festhält und stabilitätspolitisch dafür plädiert, dass nur in der öffentlich sichtbaren Austragung politischer Konflikte die pluralistisch und freiheitlich verfasste republikanische Ordnung auf Dauer gestellt werden kann, hält Sternberger an der Aristoteles-Machiavelli-Demarkation fest, wenn er Machiavelli als Ahnherrn „moralischer Skrupellosigkeit in der Politik“ bezeichnet, seinen *Principe* als „Phänomenologie der Herrschaft“ liest und grundsätzlich in Frage stellt, ob das, was Machiavelli hier erörtert, „überhaupt Politik sei“ (Sternberger 1980b: 33 f.; Hervorhebung im Original). Demgegenüber sieht Arendt eine Leistung von Machiavelli gerade darin, den öffentlichen Raum der Politik von moralischen Begriffen des Guten wie des Schlechten befreit zu haben, und betont, dass Machiavellis *virtù* eine spezifisch politische Handlungskompetenz meint, die unter den Bedingungen von Kontingenz die sich bietende politische Gelegenheit erkennt und „beim Schopfe fasst“: „Virtù‘ ist nie ohne ‚fortuna‘, und ‚fortuna‘ gibt es nicht ohne ‚virtù‘, wer ‚fortuna‘ hat, dem spielt die Welt Bälle als Chancen zu, damit er sie auffange und mit ihnen jongliere; wer

³ Zur Unterscheidung zwischen „Macht-Staat“ und „Staat der Vereinbarung“ vgl. Llanque 2006: 239 f.

‚virtù‘ hat, dem hat sich die Welt in der ‚fortuna‘ geöffnet und bietet ihm Chancen an“ (Arendt 1994b: 197 f.).

Für Arendt wird der Autor des *Principe* zum Wiederentdecker der heroischen Dimension politischen Handelns, wie sie in Homers Urteil „Mut ist: wie Achilles sein“ exemplarisch vorliegt (Arendt 1998: 462). Zugleich erschließt sie die stabilitätspolitische Pointe von Machiavellis Theorie des begrenzten Konflikts über die komplementäre Lektüre der *Discorsi*. Sternberger, der Machiavelli vor allem als Autor des *Principe* liest, will sich Arendts Loblied auf den *Principe nuovo*, diesen „Parvenü der Macht“, diesen „keiner Legitimität bedürftigen Emporkömmeling“ nicht anschließen (Sternberger 1980b: 40, 44). Wo Arendt bei Machiavelli eine demokratisch anschlussfähige Vorstellung von *virtù* als politischer Virtuosität erkennt, sieht Sternberger eine Überkonzentration auf herausragend handelnde Individuen, mit der eine Marginalisierung von „Ordnungen, Formen, Ämtersystemen, Verfassungen und Gesetzen“ korrespondiert (ebd.: 41). Dabei entgeht Sternberger freilich, dass Machiavelli und ihm folgend Arendt den *uomo virtuoso* als Ausnahmefigur für eine politische Ausnahmesituation ins Spiel bringt, der die normative Auszeichnung des republikanischen ‚Normalzustands‘ gegenübergestellt wird. Realistischerweise setzte Machiavelli auf die republikanische Norm einer politischen Ordnung, die über die verantwortliche Einbeziehung aller relevanten politischen Gruppen eine Stabilität garantierende „Transformation des individuellen Egoismus in den kollektiven Egoismus der politischen Gemeinschaft“ bewirkt (Münkler 1995: 330). Zugleich war er sich darüber im Klaren, dass die Realisierung einer republikanischen Ordnung „nicht immer auf direktem Wege zu erreichen war, sondern auch Umwege gegangen werden mussten“ (Münkler 1994: 98). Einen solchen ‚Umweg‘ beschreibt Machiavelli mit der Figur des *uomo virtuoso*. Arendt betrachtet diesen ‚Umweg‘ zwar wie Machiavelli als politische Ausnahmesituation, interpretiert diese Ausnahme aber als revolutionäres Gründungshandeln.

Hier tritt der kardinale Unterschied zwischen Arendt und Sternberger zutage. Sternberger liest Machiavelli als herrschaftlichen Denker: „Es geht bei Machiavelli immer und überall [...] um das Gründen, Einrichten, Anordnen, Machen, Herstellen“ (Sternberger 1980b: 37). Arendt rezipiert ihn als revolutionären Denker. Sie sieht in dem Autor des *Principe* den „Vater der modernen Revolutionen“ (Arendt 1994b: 198) und damit den intellektuellen Vordenker jener „seltenen großen Momente in der politische Geschichte“, in der die initiative Dimen-

sion des Handelns am reinsten zutage tritt: „Einen Typus von Ereignissen gibt es in unserer politischen Geschichte, für den der Gründungsakt entscheidende Bedeutung hat, wie es in der Geschichte der politischen Theorie einen Denker gibt, in dessen Werk der Begriff der Gründung eine zentrale, wenn nicht sogar die zentrale Rolle spielt. Die Ereignisse sind die Revolutionen der Neuzeit, und der Denker ist Machiavelli, der, wiewohl er dieser Neuzeit noch nicht angehörte, ja kaum erst auf ihrer Schwelle stand, als erster eine klare Vorstellung von der möglichen Rolle der Revolutionen hatte, auch wenn er das Wort selbst nicht kannte“ (ebd.: 195).

5. Über die Stabilität der demokratischen Verfassung

An den Beginn des zentralen vierten Kapitels ihres Buches *Über die Revolution* stellt Arendt ein grundsätzliches Problem: Obgleich revolutionäre Akteure einig darüber sein dürften, dass eine Revolution nur eine solche genannt werden kann, wenn die Stiftung der Freiheit zumindest das Ziel revolutionären Handelns ist, so schein doch die Verfassung, also die Gründung der Freiheit, das Ende der Revolution zu bedeuten. Und in der Tat sei es schwierig, so Arendt, das Revolutionäre in Verfassungen zu erkennen: „Der Begriff des Verfassungsstaates ist weder seinem Inhalt noch seinem Ursprung nach revolutionär; er besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die Staatsmacht durch Gesetze begrenzt sein muß“ (Arendt 1994a: 185). Dass Arendt dennoch die Verfassungsgebung zum entscheidenden Kriterium für eine erfolgreiche Revolution erhebt, hat mit einer für ihr Verfassungsverständnis zentralen Unterscheidung zu tun: der zwischen Verfassungen, die einem Volk ‚von oben‘ gegeben wurden, und solchen, die sich ein Volk selbst gegeben hat. Während erstere das Werk von Verfassungsexperten waren, stellt die zweite Bedeutung von ‚Konstitution‘ auf den Verfassungsakt selbst ab. Die Doppeldeutigkeit des Wortes ‚Konstitution‘ wie seine spezifisch republikanische Ausdeutung seitens der amerikanischen Revolutionäre sieht Arendt in der Definition von Thomas Paines geradezu exemplarisch ausgedrückt: „Eine Konstitution [...] ist nicht der Akt einer Regierung, sondern eines Volkes, das eine Regierung konstituiert“ (ebd.: 188).

Im Anschluss an Paine – und hier grenzt sich die revolutionäre Denkerin explizit von ihrem ‚etwas zu konservativen‘ Freund Sternberger und seiner Paine-

Deutung ab – nennt Arendt nur eine solche Verfassung genuin politisch und im Weiteren auch Stabilität garantierend, die sich ein Volk in einem kommunikativen Prozess der Verfassungsdiskussion selbst gegeben hat. Die legitimatorische Priorität, die Arendt dem gleichermaßen initiativen wie kommunikativen Verfassungshandeln gegenüber dem Verfassungsdokument und dem in der Verfassung festgelegten Institutionengefüge zuspricht, verweist auf eine handlungstheoretische Perspektivierung von ‚Konstitution‘, die zu einem dynamischen Verfassungsverständnis geführt wird, in welchem der kommunikative Modus der Verfassungsgebung eine republikanische Praxis im demokratischen Verfassungsstaat verlangt. Arendt behauptet damit zugleich, dass Verfassungen, die das ‚Werk‘ von Verfassungsexperten sind und dem Volk ‚von oben‘ gegeben wurden, von vornherein ein Legitimitätsdefizit eingeschrieben ist. Eben das bestreitet Sternberger und wendet sich hier auch klar gegen Arendts und Jaspers’ Kritik der defizitären Verfassungsgebung der Bundesrepublik Deutschland.

Während Karl Jaspers mit Arendt übereinstimmend den Modus der Entstehung des deutschen Grundgesetzes kritisiert, dieses sei dem Volk oktroyiert – „das deutsche Volk war gar nicht dabei und kennt es bis heute nicht“ (Jaspers 1960: 64) –, trägt für Sternberger der verpasste revolutionäre Gründungsakt keineswegs den Keim des Scheiterns in sich. Es sei zwar wahr, dass die Formel, dass Volk habe es beschlossen, eine Fiktion sei, aber dennoch „sollten wir, meine ich, darauf vertrauen, daß die Fiktion in der Zeit wahr werde und daß Volk sich aneigne, was einmal verordnet wurde. Jeder Wahlakt und jede Phase der öffentlichen Diskussion, zumal in Momenten der Krise, kann dazu beitragen, der Verfassung zum Leben zu verhelfen. Solche Ordnungen haben ihre eigene Schwerkraft. Selten erwachsen sie aus dem Aufschwung eines radikalen Gründungsaktes; Schicksal, Überlieferung, Gewöhnung, unmerkliche lebendige Umprägung wirken ihr Teil, und Fiktionen können eine Wahrheit gewinnen“ (Sternberger 1980f: 168 f.). Für Sternberger ist die Art der Verfassungsgebung nachrangig gegenüber der Chance, dass aus dieser ‚guten‘ Vereinbarung eine demokratische Praxis erwächst, in der Volkssouveränität und Parlamentssouveränität vermittelt sind und zwar über die „vornehmsten Vehikel“ der parlamentarischen Demokratie: die Parteien (Sternberger 1980e: 416).

Arendt teilt diese Perspektive nicht. Sie ist nicht nur extrem skeptisch hinsichtlich der Integrationsleistungen politischer Parteien in modernen Massendemokratien, vor allem aber teilt sie nicht Sternbergers affirmative Annahme, dass

aus einer ‚von oben‘ oktroyierten Verfassungsgebung eine stabile politische Ordnung entstehen kann. Hinter dieser doppelten Skepsis steht eine andere Konzeption demokratischer Legitimität. Während bei Sternberger Macht von oben kommt und Legitimität von unten, verortet Arendt die Quelle der Legitimität dort, wo Macht entsteht, nämlich ‚unten‘, also bei den sich politisch organisierenden Bürgern. Daher diagnostiziert sie in der Machtfremdheit der Bürger auch einen Legitimitätsverlust der politischen Ordnung, wie umgekehrt über das machtvolle Handeln der Bürger eine legitime Ordnung erst gegründet und im Weiteren auch erhalten wird. Arendts Bürger-Staat ist zwar wie bei Sternberger ein ‚Staat der Vereinbarung‘, der über den Verfassungsvertrag politisches Handeln auf ein bestimmtes institutionelles Format festlegt und insofern sowohl einen ermöglichenden als auch einen begrenzenden Charakter besitzt. Im Gegensatz zu Sternberger hält Arendt jedoch daran fest, dass nur ein solcher Verfassungsstaat langfristig stabil ist, der über einen Prozess der Selbstgesetzgebung entstanden ist und der – das ist die sehr viel weitergehende und mit einem Konfliktmodell demokratischer Politik verbundene Annahme – die Gelegenheitsstrukturen bietet, das im republikanischen Verfassungsvertrag enthaltene und ihm handlungslogisch vorausgehende Versprechen auf politische Partizipation praktisch einzulösen.

Literatur

Arendt, Hannah, 1990: Macht und Gewalt, München.

Arendt, Hannah, 1994a: Über die Revolution, München.

Arendt, Hannah, 1994b: Was ist Autorität? In: Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. von Ursula Ludz, München, 159–200.

Arendt, Hannah, 1998: Vom Leben des Geistes: Das Wollen, Band II, München.

Arendt, Hannah / Jaspers, Karl, 1993: Briefwechsel 1926–1969, hg. von Lotte Köhler und Hans Saner, München.

Arendt, Hannah / Sternberger, Dolf, 2019: „Ich bin Dir halt ein bißchen zu revolutionär“. Briefwechsel 1946 bis 1975, hg. von Udo Bermbach, Berlin.

- Bermbach, Udo, 2019: Hannah Arendt und Dolf Sternberger: Eine Freundschaft. In: Hannah Arendt/Dolf Sternberger, „Ich bin Dir halt ein bißchen zu revolutionär“. Briefwechsel 1946 bis 1975, hg. von Udo Bermbach, Berlin, 7–61.
- Gutschker, Thomas, 2002: Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart / Weimar.
- Hacke, Jens, 2009: Die Bundesrepublik als Idee. Zur Legitimationsbedürftigkeit politischer Ordnung, Hamburg.
- Jaspers, Karl, 1960: Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik, München.
- Llanque, Marcus, 2006: Politische Institutionen. In: Ders. / Herfried Münkler (Hg.), Politische Theorie und Ideengeschichte: Lehr- und Textbuch, Berlin, 225–340.
- Münkler, Herfried, 1994: Republikanische Tugend und Politische Energie. Die Idee der virtù im politischen Denkens Machiavellis. In: Michael Th. Greven (Hg.), Politikwissenschaft als Kritische Theorie: Festschrift für Kurt Lenk, Baden-Baden, 97–107.
- Münkler, Herfried, 1995: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt (Main).
- Sternberger, Dolf, 1980a: Der alte Streit um den Ursprung der Herrschaft. In: Ders., Herrschaft und Vereinbarung, Schriften III, Frankfurt (Main), 9–27.
- Sternberger, Dolf, 1980b: Machiavelli's „Principe“ und der Begriff des Politischen. In: Ders., Herrschaft und Vereinbarung, Schriften III, Frankfurt (Main), 29–111.
- Sternberger, Dolf, 1980c: Herrschaft und Vereinbarung. In: Ders., Herrschaft und Vereinbarung, Schriften III, Frankfurt (Main), 113–134.
- Sternberger, Dolf, 1980d: Max Weber und die Demokratie. In: Ders., Herrschaft und Vereinbarung, Schriften III, Frankfurt (Main), 135–158.
- Sternberger, Dolf, 1980e: Vorschlag und Wahl. Umriß einer allgemeinen Theorie. In: Ders., Herrschaft und Vereinbarung, Schriften III, Frankfurt (Main), 367–419.
- Sternberger, Dolf, 1980f: Jaspers und der Staat. In: Ders., Staatsfreundschaft, Schriften IV, Frankfurt (Main), 159–170.
- Sternberger, Dolf, 1980g: Der Begriff des Politischen. Mit drei Glossen. In: Ders., Staatsfreundschaft, Schriften IV, Frankfurt (Main), 293–323.
- Sternberger, Dolf, 1990a: Verfassungspatriotismus. Rede bei der 25-Jahr-Feier der „Akademie für Politische Bildung“. In: Ders., Verfassungspatriotismus, Schriften X, Frankfurt (Main), 17–31.

- Sternberger, Dolf, 1990b: Der Staat des Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat. In: Ders., Verfassungspatriotismus, Schriften Bd. X, Frankfurt (Main), 133–155.
- Sternberger, Dolf, 1990c: Die neue Politie. Vorschläge zu einer Revision der Lehre vom Verfassungsstaat. In: Ders., Verfassungspatriotismus. Schriften Bd. X, Frankfurt (Main), 156–231.
- Sternberger, Dolf, 1990d: Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat. In: Ders., Verfassungspatriotismus, Schriften X, Frankfurt (Main), 232–300.
- Straßenberger, Grit, 2011: Konsens und Konflikt: Hannah Arendts Umdeutung des *uomo virtuoso*. In: Harald Bluhm / Karsten Fischer / Marcus Llanque (Hg.), Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin, 297–316.

Vereint und versöhnt? Umkämpfte Semantiken der Verbündung

Eva Marlene Hausteiner

Bisweilen wird der politischen Ideengeschichte sogenannter ‚Antiquarianismus‘ vorgeworfen, also die Selbstbeschränkung auf das Verwalten des Archivs historischer Ideen.¹ Sicherlich ist diese Archivpflege ein zentraler Bestandteil geistesgeschichtlicher Wissensbewahrung und Grundlagenforschung. Was aber kann und sollte eine *politische* Ideengeschichte darüber hinaus zum politikwissenschaftlichen und theoretisch-systematischen Erkenntnisgewinn beitragen? Im Folgenden möchte ich die These unterstützen, dass die politische Ideengeschichte „die fachspezifischen Fragestellungen, die gegenwärtigen politischen Problemstellungen unmittelbar an die Quellen herantragen“ (Höntzsch 2015: 75) sowie den genuin politischen Charakter sowie die Gegenwartsrelevanz vergangener Denkkonstellationen hervorkehren kann. Maßgeblich hierfür ist die Annahme, dass politische Ideengeschichte auch eine Geschichte von Ideenpolitik sein muss (Bluhm et al. 2011), dass also historische Deutungsauseinandersetzungen um das Politische als Deutungsmachtkämpfe selbst politischen Gehalt haben und sich politischer Ideen als Konfliktressourcen bedienen. Dieser selbstgesetzte Anspruch der politischen Ideengeschichte stellt ein wichtiges Argument für ihre zentrale Rolle innerhalb des Fachs Politikwissenschaft insgesamt und für ihre gesellschaftliche Daseins- und Förderungsberechtigung dar; um dem gerecht zu werden, bedarf es aber einer überzeugenden und auf verschiedenste Gegenstandsbereiche anwendbaren methodischen Umsetzung.

Eine ideengeschichtliche Methode hierfür kann in der Repolitisierung vorgeblich unkontroverser Sachfragen liegen. Eine solche Repolitisierung besteht erstens darin, anstelle historisch ‚für sich selbst stehender‘ kanonischer Einzelpositionen die Verknüpfungen und Kämpfe um konkurrierende Semantiken und Semantisierungen im Politischen zu untersuchen: „Die in Diskursen angeordneten Texte weisen die Textur eines Gewebes auf, verbunden und verknüpft, oft nur

¹ Vgl. die kritische Diskussion dieses Vorwurfes bei Skinner (1998: 106 ff.).

mit dünnen Fäden der Rezeption, aber immer offen für neue Rezeptionen. [...] An Stelle der Wahrheit tritt in der Ideengeschichte daher die Frage der alternativen Denkwege, die miteinander im Deutungskampf stehen“ (Llanque 2016: 1138 f.; vgl. Llanque 2008). Zweitens bietet die Ideengeschichte, gerade historisch jüngerer Phasen, Möglichkeiten für eine kritische Überprüfung aktueller politischer Debatten, indem sie gegenwärtige Ideen und Interpretationen als letztlich kontingente Produkte solcher ideenpolitischer Deutungsauseinandersetzungen kontextualisiert. Eine so verstandene kritische *Ideenzeit*geschichte sollte auch die wissenschaftlich-disziplinäre Selbstreflexion hinsichtlich der Rolle der Politikwissenschaften selbst in ideenpolitischen Deutungsauseinandersetzungen seit dem 20. Jahrhundert beinhalten (vgl. jüngst Müller/Picht/Schmieder o. J.).

Um diese Relevanz ideengeschichtlicher Analyse für eine kritische ideenpolitische Perspektivierung der Gegenwart zu exemplifizieren, soll hier ein konkretes Feld der Ideenpolitik in den Mittelpunkt gestellt werden – nämlich die Debatte um das konfliktlösende Potenzial des Föderalismus, dessen Diskursgewebe sich zwischen Politikwissenschaft und Politik aufspannt. Worin liegen die weitverbreiteten Hoffnungen in den Föderalismus als Aussöhnungsinstrument begründet, und welche Deutungskämpfe sind hier zu beobachten? Im Folgenden wird das föderale Konfliktlösungsversprechen zunächst kurz skizziert, in einem zweiten Abschnitt anhand eines konkreten Falles historisiert und versuchsweise repolitisiert sowie abschließend zu weiteren Forschungsperspektiven in Verbindung gesetzt.

1. Föderale Friedensversprechen

Die semantische Umkämpftheit des Föderalismus ist erst spät in den Fokus politikwissenschaftlicher Analyse getreten; zum Kanon der politischen Ideengeschichte gehören Debatten um den Stellenwert, die Ausgestaltung und den Variantenreichtum föderaler Ordnungen traditionell eher nicht. Erst in den vergangenen Jahren sind föderale Projekte und Ordnungsvorstellungen unterschiedlichster Art – von imperialen Großraumordnungen über antikoloniale ‚Pan‘-Bewegungen bis hin zu anarchistischen Ideen föderaler Selbstorganisation – einer historisch-systematischen Analyse unterzogen worden (vgl. etwa Bell 2007;

Getachew 2019; Nakhimovsky 2024). Diese Forschung hat anhand historischer und ideenhistorischer Beispiele verdeutlicht, dass unterschiedliche ideologische und ordnungspolitische Auffassungen mit ‚dem Föderalismus‘ assoziiert sein können und dass dementsprechend mit dem Vorschlag föderaler Staats- oder Großraumorganisation sehr unterschiedliche konkrete Ausgestaltungen einhergehen. Liberale und Kommunitarist*innen, nationalistisch wie auch imperialistisch motivierte Akteure bedienen sich des institutionellen und semantischen Repertoires des Föderalen. Ein Begriffskern des Föderalen lässt sich demnach jenseits allgemeiner Vorstellungen von Allgemeinumschreibungen wie „e pluribus unum“² oder „shared rule and self-rule“³ kaum bestimmen, durchaus aber seine insgesamt positive Semantisierung und flexible Vereinnahmung.

Wissenschaftlich und politikpraktisch wird eine föderale Staatsorganisation in der modernen Ideengeschichte sowie in der Politikwissenschaft der Gegenwart immer wieder als praktikable Lösung für Konflikte zwischen territorial koexistierenden Kollektiven gehandelt. Das gilt auch für die disziplinär klassischen Bereiche der Föderalismusforschung, also die Vergleichenden Politikwissenschaften und die Regierungslehre. Immer wieder wird die Behauptung formuliert, ein Konflikt zwischen zwei oder mehr (territorial verankerten) Gruppen könne durch föderalen Zusammenschluss beziehungsweise föderale Dezentralisierung eingehegt werden, wenngleich die genauen Konflikt Diagnosen divergieren: Soll Sezession verhindert (vgl. Norman 2006: 175 ff.), schwelende Konflikte beendet (vgl. Brancati 2009), Gewalteskalationen wie Bürgerkrieg unterbunden (vgl. Anderson/Keil 2017) oder die Koexistenz von multiethnischen Nationalismen (Kymlicka 2001) ermöglicht werden? Für diese unterschiedlichsten Konfliktkonstellationen wird der Föderalismus nicht nur als Schlichtungsinstrument oder Übergangslösung, sondern als „Dauerlösung“ präsentiert: Er soll dauerhaft Stabilität und friedliche Koexistenz erzeugen. Hierfür werden unterschiedliche Mechanismen beschrieben.

Erstens wird immer wieder argumentiert, dass das Eingehen einer verbindlich verfassten, auf Dauerhaftigkeit angelegten gemeinsamen politischen Ordnung zentrifugale Kräfte einhegen könne. Wie insbesondere der Föderalismustheore-

² Vermutlich Ciceros *De Officiis* entlehnt, ist dieses Motto auf dem Staatswappen der USA zu einem gängigen Label für föderale Zusammenschlüsse geworden.

³ Vgl. die Definition Daniel Elazars (1987: 5), die selbst normativ stark unterfüttert ist, aber in der Rezeption oft auf die Frage einer Balance von Kooperation und Autonomie reduziert wird.

tiker Daniel Elazar (1987) einflussreich behauptete, kann eine bündische Übereinkunft weiter verbindende und damit konfliktvermeidende Kräfte verstärken. Das Stabilisierungsversprechen liegt also in der Herstellung von Verbindlichkeit. Innerhalb der Föderalismusforschung handelt es sich hier allerdings nicht nur um ein abstraktes Ideal. Unter Rückgriff auf empirische Fälle wird auch argumentiert, dass föderale Ordnungen häufig besonders für die Einhegung und Bearbeitung von Konflikten geeignet sind, da sie über entsprechende juristische Schlichtungsmechanismen – etwa Verfassungsgerichte – verfügen. Föderalismus gilt in dieser Deutungslinie also dadurch als aussöhnend, dass konfligierende Kräfte zur Kooperation ‚gezwungen‘ sind, für die weitere Koexistenz aber die erforderlichen Aushandlungsmechanismen bereitgestellt werden (vgl. Aroney 2019).

Ein *zweiter* häufig postulierter Aussöhnungsmechanismus besteht in gezielt differenzierten Autonomierechten föderaler Teilkollektive. Konfliktanlässe sollen so minimiert werden. Durch eine differenzierte Zuteilung von Autonomierechten könnte regionalen Bedürfnissen besser begegnet werden; sprachliche, religiöse oder ethnische Gruppen könnten also durch auf einzelne Gliedstaaten beschränkte Konzessionen befriedet werden – wie etwa durch regionale Amts- oder Unterrichtssprachenregelungen. Gerade für Konstellationen der Sezessionsgefahr sehen Föderalismusforscher*innen hier – normativ zu befürwortende (vgl. Buchanan 1995) – Möglichkeiten der Stabilisierung (vgl. Kymlicka 2001: 95 f.).

Ein *dritter*, dazu spiegelbildlicher Konfliktentschärfungsmechanismus hebt auf die befriedende Rolle weniger von Differenzierung als vielmehr von Gleichstellung ab. Unterschiedliche föderale Systeme setzen es sich zum Ziel, größere Divergenzen in Fragen von Wohlstand, Infrastruktur oder Sicherheit auszugleichen, um konfliktschwache Spannungen abzubauen oder zu vermeiden. Darüber hinaus sind politische Gestaltungsrechte auf Bundesebene in vielen föderalen Ordnungen nicht streng nach dem Proportionalitätsprinzip, sondern gleichwertig zwischen den Bundesstaaten verteilt. Beispiele für Vorkehrungen zur Egalisierung von Divergenzen bietet der deutsche Föderalismus; so ist das Handlungsziel der Einheitlichkeit bzw. Gleichwertigkeit der Lebensverhältnisse beispielsweise leitend für Infrastrukturförderung in den ostdeutschen Bundesländern und auch der Länderfinanzausgleich wirkt effektiv auf eine fiskalische Gleichstellung der Bundesländer hin.

Diese drei behaupteten Mechanismen versprechen also, sowohl Konfliktursachen zu beseitigen als auch Konfliktaustragungsprozesse zu verbessern. Worin sie

dagegen divergieren, sind Annahmen über das Wesen zugrundeliegender Konflikte: Liegt Konfliktpotential primär in Partikularismen oder eher in innerstaatlichen Herrschaftsverhältnissen und Machtungleichheiten? Liegt der Schlüssel zur Aussöhnung demzufolge in Gleichheit und Gleichbehandlung oder vielmehr in gruppenorientierter Differenzierung? Einig sind sich die unterschiedlichen Positionen darin, dass föderale Ordnungsinstrumente die für dauerhafte Befriedung notwendige Legitimität bei den beteiligten Akteuren erzeugen können, da sie grundsätzlich auf Freiwilligkeit basieren: Verbreitet ist die liberal unterfütterte Vorstellung von föderalen Arrangements als Vertrag, also „bargain“ (Riker 1964: 11 ff.) konsensualer Aushandlungsergebnisse.⁴ Der Föderalismus wird als dauerhaft tragfähiges, legitimes Staatsorganisationselement erachtet und damit gerade in jüngeren Verfassungen immer wieder als Kernelement verankert.

Solche generellen Erwartungen an die Konfliktlösungsleistungen des Föderalismus können und müssen in unterschiedlicher Weise kritisch überprüft werden. Empirische Untersuchungen haben bislang eine eher durchwachsene Bilanz gezogen (vgl. etwa Erk/Swenden 2010); rein theoretische Kritiken, die die normativen Annahmen und die Konsistenz der Vorschläge überprüfen, laufen Gefahr, die realen politischen Implikationen aus dem Blick zu verlieren. Der ideengeschichtliche Zugriff dagegen kann die eingangs skizzierte begriffs- und ideenpolitische Dimension des Föderalen erhellen – also die Deutungsoffenheit des und Deutungskämpfe um den Föderalismus – und somit herausarbeiten, wie konkrete Versprechen einer föderalen Aussöhnung normativ und institutionell angelegt sind und welche Konfliktlinien und Widersprüche hier bestehen. Welcher Konflikt wird überhaupt als beilegungsbedürftig dargestellt und welches politische Projekt wird mit der Föderalisierung angestrebt? Wie werden normative Ziele wie Stabilität, Gleichheit, Gerechtigkeit oder Freiwilligkeit priorisiert, wie soll ihre Verwirklichung gelingen? Inwieweit sind hier Widersprüche im Sinne theoretisch-praktischer Inkonsistenzen, aber auch Formierungen von Dissens zu beobachten?

⁴ Dies ist insbesondere sichtbar bei jüngeren Verfassungsprojekten zur Befriedung von Post-Konflikt-Gesellschaften, zum Beispiel im Irak oder in Jemen.

2. Politisierungsmöglichkeiten des Föderalen: Der Fall der deutsch-deutschen Einigung

Ein aktuell vieldiskutierter zeithistorischer Aussöhnungsprozess, nämlich die deutsch-deutsche Einigung 1989/90, kann das Potenzial einer solchen ideenpolitischen Analyse veranschaulichen. Bis heute sind das Gelingen des Zusammenschlusses, das Wirken unterschiedlicher Interessen im Einigungsprozess und die Implikationen für Bürger*innen in den ‚alten‘ und ‚neuen‘ Bundesländern umkämpft; die Debatten scheinen sich in ihren Grundzügen seit den 1990er Jahren zyklisch zu verschärfen und dabei strukturell zu wiederholen (vgl. Adler-Bartels 2025). Erst in den letzten Jahren wurden diese Deutungskämpfe genaueren Systematisierungsversuchen unterzogen.⁵ Dabei bleibt der föderale Aspekt allerdings wenig systematisiert: Obgleich die verfassungsrechtlich föderale deutsch-deutsche Einigung hochgradig umkämpft war, wird der bündische Charakter des Prozesses in der Rückschau und Bilanzierung entweder ausgeblendet – oder entpolitisierend vereindeutigt. Eine offizielle Darstellung des Bundesrates konstatiert: „Bei der Vollendung der Deutschen Einheit ist der Föderalismus ein wichtiger Wegbegleiter. Ausgelegt auf Kompromissfindung, Bürgernähe und Gesamtstaatlichkeit hat er Ost und West nachhaltig und auf Augenhöhe zusammengeführt“; und im „Deutschland Archiv“ der Bundeszentrale für politische Bildung formulieren die Soziologen Christiane Bender und Hans Graßl ein klassisches Versprechen des Föderalismus, nämlich die Repräsentation des Pluralen und Ungleichen, als im Fall der Wiedervereinigung eingelöst:

„Die Bürgerinnen und Bürger der ehemaligen DDR, die so lange keine vergleichbare Freiheit besaßen, von der herrschenden Ideologie abweichende Interessen öffentlich zu artikulieren, sollten sich im wiedervereinten Deutschland nicht als homogene Gruppe repräsentieren müssen. Vielmehr sollten sie nun endlich die Chance wahrnehmen können, unterschiedliche Perspektiven, die sich aus ihren historischen, kulturellen und sozialen Traditionen und Mentalitäten ergeben, in die politische Willensbildung einbringen zu können“ (Bender/Graßl 2022).⁶

⁵ Eine Systematisierung der narrativen Formen dieser Deutungen steht allerdings weiterhin aus.

⁶ Die Autoren beschreiben auch, inwiefern *der Föderalismus für die DDR in Fragen der politischen Repräsentation ein guter „Deal“ war*: „Im Bundesrat erhielten ca. 16,5 Millionen ostdeutsche Bürger und Bürgerinnen eine überaus günstige Repräsentation: Ihre sechs Bundesländer bekamen 23 von insgesamt 69 Stimmen. Die ostdeutsche Bevölkerung mit einem Anteil von rund 20 Prozent an der Gesamtbevölkerung (von 82,5 Millionen) verfügt demnach über ein Drittel der Stimmen. Die

In der Tat war die deutsch-deutsche Vereinigung, als Erweiterung des deutschen Föderalstaates gemäß Artikel 23 des Grundgesetzes,⁷ im Kern ein föderaler Prozess: Sie bestand konstitutionell nicht im Zusammenschluss von Deutscher Demokratischer Republik und Bundesrepublik Deutschland, sondern im Beitritt der einzelnen, eigens hierfür (wieder) gebildeten Länder der DDR zum föderalen Verbund der BRD. Die Entscheidung für diese Variante eines Beitritts gemäß Artikel 23 fiel im Rahmen einer kurzen und heftigen Debatte in der Umbruchphase vom Herbst 1989 bis in den Herbst 1990. Die föderale Vereinigung beider deutscher Staaten erforderte zunächst, drei Wochen nach der Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion, die Wiedereinrichtung der Länder innerhalb der DDR mit dem Ländereinführungsgesetz vom 22. Juli 1990. Entgegen anderen Vorschlägen wurden die Länder nach ‚altem‘ Zuschnitt von 1949 bis 1952 eingeteilt; der Hallenser Jurist Winfried Kluth betont, in der Kürze der Zeit „konnte es nicht auf Antrieb gelingen, die Bundesländer insgesamt nach objektiven, gesicherten und rationellen Kriterien neu zuzuschneiden“ – und insbesondere nicht in zum westdeutschen Länderzuschnitt vergleichbarer Weise (Kluth 2020). Im Einigungsvertrag, unterzeichnet am 31. August 1990, firmieren Länder und Hauptstadt als maßgebliche Entitäten des Beitritts der DDR zur BRD. Mit der Entscheidung für den Beitritt nach Artikel 23 ging somit die Föderalisierung der DDR im Inneren einher, gefolgt von einer föderalen Erweiterung der Bundesrepublik Deutschland – und wiederum der Einbettung dieser Föderation in das europäische föderale Projekt (vgl. Langguth 1990; auch Patel/Schulze 2022).

Als vielschichtig föderaler Prozess beruhte die Einigung zu Teilen auf den oben geschilderten Konfliktlösungsversprechen: Im Vordergrund der Forderungen nach einer deutsch-deutschen Einigung gemäß Artikel 23 standen Ankündigungen politischer Stabilisierung, gesellschaftlicher Aussöhnung und ökonomischer Prosperität. Angestrebt wurden Angleichung, Normalisierung und Modernisierung der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik.⁸ Grundsätzlich

westdeutsche Bevölkerung, die in zehn Bundesländern lebt und rund 80 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmacht, verfügt somit lediglich über zwei Drittel, also 46 Stimmen im Bundesrat. In dieser Entscheidung spiegelt sich die föderale Verfassungstradition der Bundesrepublik“ (ebd.).

⁷ „Dieses Grundgesetz gilt zunächst im Gebiete der Länder Baden, Bayern, Bremen, Groß-Berlin, Hamburg, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Schleswig-Holstein, Württemberg-Baden und Württemberg-Hohenzollern. In anderen Teilen Deutschlands ist es nach deren Beitritt in Kraft zu setzen.“

⁸ Zeitgenössisch-kritisch zur Debatte einer nachholenden Modernisierung der DDR siehe Klein 1991.

basierte die – wie sich an den oben zitierten rückblickenden Bewertungen zeigt – letztlich hegemoniale Deutung auf dem Versprechen föderaler Einigung hin zu einer stabilen und prosperierenden Zukunft und auf der Idee der Komplettierung Deutschlands als finalem Ziel der Nachkriegsdemokratie (vgl. Kollmorgen 2011). War der Einigungsprozess nicht – rückblickend wie zeitgenössisch – in dieser Form alternativlos angesichts dessen, dass das Grundgesetz als Provisorium konzipiert war, den Erweiterungsartikel 23 bereithielt und per Ewigkeitsklausel als föderaler Staat organisiert war?

Zeitgenössisch war der Vorschlag eines Beitritts nach Artikel 23 äußerst kontrovers. Besonders nachdrücklich wurde die Forderung nach einer demokratischen Verfassungsneugebung geäußert: „Handelt es sich nicht vielmehr umgekehrt [...] um die grundsätzliche Veränderung einer in vierzig Jahren normalisierten Situation und damit um eine Staatsneugründung?“, so der Rechtstheoretiker Ulrich K. Preuß (Preuß 1990). Entscheidend, so Preuß' Appell, sei die Legitimität der politischen Ordnung im Sinne der „Fähigkeit, die Verbindlichkeit der grundgesetzlichen Herrschaftsordnung auf die Zustimmung der ihr Unterworfenen zu gründen“ (ebd.). Das Grundgesetz selbst biete hierfür einen Ansatzpunkt zur legitimen Transformation, nämlich Artikel 146, der dem „deutschen Volke“ die Möglichkeit einer neuerlichen Verfassungskonstituierung eröffne.⁹ Zeitgenössische Vorschläge setzten immer wieder bei der Idee einer neuen Verfassung gemäß Art. 146, vorzugsweise durch ein Referendum, an (vgl. etwa Grimm 1992). Für einen solchen Verfassungsprozess sprachen sich west- wie ostdeutsche Intellektuelle, Rechtstheoretiker*innen und Aktivist*innen aus; besonders große Sichtbarkeit erlangte das „Kuratorium für einen demokratisch verfassten Bund deutscher Länder“, bestehend aus einer Reihe öffentlich sichtbarer Personen aus beiden Staaten. Das „Kuratorium“ verfolgte das Ziel, durch einen inklusiven Prozess im Rahmen mehrerer Kongresse einen Verfassungsentwurf zu erarbeiten, der als Diskussionsgrundlage für einen weiteren diskursiven Prozess und gerade nicht als finaler Entwurf dienen sollte. Der resultierende Verfassungsentwurf setzte auf eine pluralistische Repräsentation von Erfahrungen und Inter-

⁹ Bis zur Wiedervereinigung sah Artikel 146 vor: „Dieses Grundgesetz verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volke in freier Entscheidung beschlossen worden ist.“ Mit dem 29. September 1990 wurde der Artikel allerdings umformuliert: „Dieses Grundgesetz, das nach Vollendung der Einheit und Freiheit Deutschlands für das gesamte deutsche Volk gilt, verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volke in freier Entscheidung beschlossen worden ist.“

essen aus West- und Ostdeutschland gleichermaßen, auf ein von Volksentscheiden flankiertes starkes Parlament (vgl. Kuratorium 1991).

Der Föderalismus spielte in dieser Debatte eine eigentümliche Rolle: Der verfassungsrechtlich klar föderale Charakter der Beitrittsvariante nach Artikel 23 stand ebenso wenig im Vordergrund der Kontroversen wie das künftige Zusammenwirken der 16 Länder in der erweiterten Bundesrepublik. Nur sehr punktuell wurde der Föderalismus in der Debatte um die Zukunft Deutschlands thematisiert. Erstens galt dies für die Wiedereinführung der Länder in der DDR als erforderliche Voraussetzung für eine gelungene deutsch-deutsche Einigung. So forderte der spätere DDR-Ministerpräsident Lothar de Maizière bereits im November 1989 in der Volkskammer eine Auflösung der Bezirke und Wiederherstellung der alten Länder, um einem möglichen Beitritt den Weg zu bereiten (vgl. Malycha 2024: 285). Über diese instrumentelle Vorstellung eines vorbereitenden Föderalismus hinaus plädierte der sächsische Historiker Karlheinz Blaschke für die Föderalisierung der DDR, um „bewahrenswerte Besonderheiten“ der DDR in die Bundesrepublik zu überführen (obgleich Blaschke eine Lösung mit drei Ländern bevorzugte) – also mit der Hoffnung auf eine längerfristig sich auszahlende Föderalisierung (vgl. ebd.: 288).

Zweitens wurde die Rolle der Wiedervereinigung für den europäischen Integrationsprozess erhitzt debattiert: Würde ein vereinigtes Deutschland die europäische Integration eher befördern oder bedrohen – musste sich die Bundesrepublik also zwischen der europäischen und der deutsch-deutschen Verbündung entscheiden, wie in der politischen Debatte in Deutschland teilweise suggeriert? Bundeskanzler Helmut Kohl argumentierte dagegen noch im Januar 1989: „Ich bin mit Adenauer der Auffassung, daß Wiedervereinigung und europäische Integration kein Gegensatz sind“ (zit. in Langguth 1990: 13).

Drittens machten gerade jene Vorschläge, die als Alternativen zum Beitritt nach Artikel 23 auftraten, föderale Potenziale für ein egalitäres und diverses Gemeinwesen explizit: Der Entwurf des „Kuratoriums für einen demokratisch verfassten Bund deutscher Länder“ positionierte sich gegen einheitsstaatliche Programme und für bündische Staatsvorstellungen. Das föderale Prinzip wurde dezidiert gegen den bundesrepublikanischen Status quo ins Feld geführt, dessen föderale Qualitäten ungenügend seien: „Defizitär ist [...] die föderative Ordnung der Bundesrepublik, die in Wirklichkeit kaum noch föderativ ist“, so zwei der Kuratoriumsmitglieder in einer programmatischen Darstellung (Stein/Templin

1990: 24). Der Verfassungsvorschlag des Kuratoriums setzte dagegen auf eine Stärkung der Bundesländer sowie des Bundesrates (vgl. Kuratorium 1991).

Hieraus ergibt sich also die erste Beobachtung einer Verschiebung des föderalen Arguments. Nicht in erster Linie in Bezug auf den Verfassungsvorgang der Föderationserweiterung nach Artikel 23, sondern für Alternativprojekte wurden die Vorteile des Föderalismus stark gemacht: also für den Verfassungsneuentwurf, für die temporäre Föderalisierung eines zu überwindenden Staates sowie für das ungewisse bündische Projekt Europa. Die Hoffnungen in den Föderalismus wurden also einerseits auf sehr unterschiedlichen Ebenen und mit sehr unterschiedlichen Implikationen eingesetzt – als Freiwilligkeitsordnung, Pluralisierungsvehikel, Friedensprojekt. Gleichzeitig wurde die bereits bestehende föderale bundesrepublikanische Ordnung selbst, die ja nach Mehrheitsmeinung bewahrt und erweitert wurde, offenbar nicht als glaubwürdige Trägerin solcher Konfliktlösungsversprechen erachtet – sonst hätten die Verteidigungen des letztlich eingeschlagenen Einigungskurses vermutlich auf diese Versprechen abgehoben. Begründungen für die Einigung nach Artikel 23 hoben, so also der vorläufige Befund, kaum auf Motive der Konfliktlösung ab – durchaus aber Einsprüche gegen sie. In der ideenpolitischen Konstellation der Wendezeit figurierten föderale Argumente gerade nicht zugunsten der hegemonialen Föderalisierungspolitik; der Föderalismus wurde als Korrektiv gegen einen unitarisierten Status quo ins Feld geführt.

3. Forschungsperspektiven

Die politische Ideengeschichte kann, so die Eingangsthese, durch die Analyse ideenpolitischer Diskurse vermeintlich unkontroverse Sachfragen repolitisieren. Wie die Föderaldebatten um die deutsch-deutsche Einigung zeigen, kann dies für den Bereich des Föderalismus eine kritische Kontextualisierung föderaler Konfliktlösungsversprechen umfassen, die es erlaubt, unterschiedliche Semantisierungen des Föderalen zu differenzieren – und ihre politischen Folgen abzuschätzen. Angesichts der für immer neue Konfliktfälle evozierten Leistungsfähigkeit des Föderalismus – so etwa im Fall des Nahostkonflikts, für dessen Beilegung immer wieder föderale Lösungen vorgeschlagen werden (vgl. Boehm 2021: 11) – ist eine solche kritische Kontextualisierung auch politisch gegenwartsrelevant. Für

den konkreten Fall der Wiedervereinigung kann und sollte genauer analysiert werden, wie und mit welchen Zielsetzungen Versprechen der Föderalisierung geäußert wurden – vor allem aber, mit welchen Argumenten Dissens gegenüber diesen Deutungen geäußert wurde: In welcher Weise haben sich aktuelle und zeithistorische Einsprüche gegen den eingeschlagenen Weg der Wiedervereinigung auch als Einsprüche gegen den (oder eben: Plädoyers für einen wahren) Föderalismus geäußert? Und welche Föderalisierungsargumente haben sich welcher ideengeschichtlicher Ressourcen – von Tocqueville bis Kant – bedient? Hier kann und sollte eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte ansetzen.

Literatur

- Adler-Bartels, Tobias, 2025: Nach der Ko(h)lonisation. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 910, 74–79.
- Anderson, Paul / Keil, Soeren, 2017: Federalism: A Tool for Conflict Resolution? In: 50 Shades of Federalism; <http://50shadesoffederalism.com/federalism-conflict/federalism-tool-conflict-resolution/>, 30.05.2025.
- Aroney, Nicholas, 2019: Federalism and Courts: Research Avenues. In: John Kincaid (Hg.), A Research Agenda for Federalism Studies, Cheltenham, 61–75.
- Bavaj, Riccardo, 2010: Intellectual History, Version: 1.0. In: Docupedia-Zeitgeschichte; http://docupedia.de/zg/bavaj_intellectual_history_v1_en_2010, 30.05.2025.
- Bell, Duncan, 2007: The Idea of Greater Britain: Empire and the Future of World Order, 1860–1900, Princeton.
- Bender, Christiane / Graßl, Hans, 2022: Föderalismus und Subsidiarität – Frühe Wurzeln des föderalen Verfassungsstaats. In: Deutschland Archiv vom 20.10.2022; www.bpb.de/508786, 30.05.2025.
- Bluhm, Harald / Fischer, Karsten / Llanque, Marcus, 2011 (Hg.): Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin.
- Boehm, Omri, 2021: Haifa Republic. A Democratic Future for Israel, New York.
- Brancati, Dawn, 2009: Peace by Design: Managing Intrastate Conflict through Decentralization, Oxford / New York.
- Buchanan Allen, 1995: Federalism, Secession, and the Morality of Inclusion. In: Arizona Law Review 37, 53–63.
- Elazar, Daniel J., 1987: Exploring Federalism, Tuscaloosa.

- Erk, Jan / Swenden, Wilfried, 2010 (Hg.): *New Directions in Federalism Studies*, London / New York.
- Getachew, Adom, 2019: *Worldmaking After Empire: The Rise and Fall of Self-Determination*, Princeton.
- Grimm, Dieter, 1992: Verfassungsreform in falscher Hand? Zum Stand der Diskussion um das Grundgesetz. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 525; <https://www.merkur-zeitschrift.de/dieter-grimm-verfassungsreform-in-falscher-hand/>, 30.05.2025.
- Höntzsch, Frauke, 2015: Für eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte. In: Helmut Reinalter (Hg.), *Neue Perspektiven der Ideengeschichte*, Innsbruck, 75–90.
- o. V., 2020: Auf dem Weg zur inneren Einheit; <https://www.bundesrat.de/Shared-Docs/texte/20/20201001-30-jahre-dt-einheit.html>, 30.05.2025.
- Klein, Dieter, 1991: Doppelte Modernisierung im Osten. Illusion oder Option der Geschichte? In: Michael Brie / Dieter Klein (Hg.), *Umbruch zur Moderne*, Hamburg, 9–34.
- Kluth, Winfried, 2020: Neugründung der Länder und Rückkehr zur kommunalen Selbstverwaltung. In: Bundeszentrale für Politische Bildung; <https://www.bpb.de/themen/deutsche-einheit/lange-wege-der-deutschen-einheit>, 30.05.2025.
- Kollmorgen, Raj, 2011: Zwischen „nachholender Modernisierung“ und ostdeutschem „Avantgardismus“. In: Ders. / Frank T. Koch / Hans-Liudger Dienel (Hg.), *Diskurse der deutschen Einheit*, Berlin, 27–65.
- Kuratorium für einen demokratisch verfassten Bund deutscher Länder in Zusammenarbeit mit der Heinrich-Böll-Stiftung, 1991 (Hg.): *Vom Grundgesetz zur deutschen Verfassung. Verfassungsentwurf und Denkschrift*, Berlin.
- Kymlicka, Will, 2001: *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford.
- Langguth, Gerd, 1990: Die deutsche Frage und die Europäische Gemeinschaft. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 29, 13-23.
- Llanque, Marcus, 2008: *Politische Ideengeschichte – Ein Gewebe politischer Diskurse*, Berlin.
- Llanque, Marcus, 2016: Die Diskursivität politischer Ideen. In: Michael Quante (Hg.), *Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongreß für Philosophie 2014*, Hamburg, 1125–1140.

- Malycha, Andreas, 2024: Die Wiedergründung der Länder 1990. In: Andreas Wirsching / Lars Lehmann (Hg.), Nationalstaat und Föderalismus. Zum Wandel deutscher Staatlichkeit seit 1871, Frankfurt (Main), 283–302.
- Müller, Ernst / Picht, Barbara / Schmieder, Falko, o. J. (Hg.): Das 20. Jahrhundert in Grundbegriffen. Lexikon zur historischen Semantik in Deutschland, Basel.
- Nakhimovsky, Isaac, 2024: The Holy Alliance. Liberalism and the Politics of Federation, Princeton.
- Norman, Wayne, 2006: Negotiating Nationalism: Nation-Building, Federalism, and Secession in the Multinational State, Oxford.
- Preuß, Ulrich K., 1990: Grundgesetz-Chauvinismus oder In: taz vom 3.3.1990; <https://taz.de/!1777917/>, 30.05.2025.
- Riker, William H., 1964: Federalism. Origin, Operation, Significance, Boston.
- Skinner, Quentin, 1998: Liberty before Liberalism, Cambridge.
- Stein, Tine / Templin, Wolfgang, 1990: Deutschland, demokratisch verfasst? Vom Runden Tisch zum Grundgesetz und zurück. In: juridikum 5, 22–24.

Machiavelli als stumpfe Waffe?

Disqualifikation eines Klassikers (Marianne Weickert, René König, Wilhelm Waetzoldt)

Christian E. Roques

In seinen Texten zur Praxis der Ideengeschichte hat ihr Marcus Llanque prominent eine doppelte Funktion zugeschrieben: als Archiv und als Arsenal (Bluhm/Fischer/Lanque 2011: X; Llanque 2010: 100; 2008: 1). Innovativ – als Weiterentwicklung der von Herfried Münkler bemühten „Laboratorium“-Metapher – war vor allem die Einführung der „militaristischen Metaphorik“ des Arsenal, die den Akzent auf die agonale Dimension der Ideengeschichte legt: „Die Ideengeschichte ist somit im doppelten Sinn eine Waffe: erstens, da die Analyse von zeitgenössischen Konflikten selbst Bestandteil politischer Auseinandersetzung war und politische Theorien intervenierend mit Blick auf die jeweilige historisch-politische Ordnung formuliert wurden [...]; zweitens, da die Bezugnahme auf die Ideengeschichte in ihrer Rezeption diese selbst wieder zum Instrument werden lässt“ (Hidalgo/Höntzsch/Salzborn 2012: 178).

Die Arsenal-Metapher soll im Folgenden aufgegriffen werden, um das Problem der Kritik am Waffenbestand zu diskutieren. Ein Arsenal versammelt Waffen für den Kampf. Manche gelten als Meisterstücke – wie die präzisen Florette aus Toledo oder die zerstörerische Atombombe. Auch am Eingang zum ideengeschichtlichen Arsenal steht solch eine wundervolle und faszinierende Waffe, eine der mächtigsten Kanonen unseres Fachs: die ‚Niccolo Machiavelli‘, nach dem Namen des oft beschworenen Erfinders einer ‚Wissenschaft der Politik‘ aus dem 16. Jahrhundert. Jede Person, die sich im Arsenal der politischen Ideen für den Kampf rüsten will, muss an dieser goldenen Kanone vorbei – und bleibt oft voller Verwunderung davorstehen, ob ihrer reichen und expressiven Verzierungen und ob der schillernden Patina, die sich über Jahre und Jahre der mehr oder minder intensiven Benutzung gebildet hat.

In der Logik der Arsenalmetapher ist eine Waffe aber nur von Interesse, solange sie einsatzfähig und im besten Fall erschlagend ist. Es ist aber auch vorstellbar, dass ein Waffenmeister oder eine Waffenmeisterin des Fachs eine Waffe nach

Untersuchung als überholt, antiquiert oder beschädigt einstuft und somit für den effektiven Einsatz disqualifiziert.

In den folgenden Ausführungen soll ein Beispiel solch eines Disqualifikationsdiskurses anhand von drei ‚Waffenmeister-Berichten‘ untersucht werden: den Machiavelli-Büchern von Marianne Weickert, René König und Wilhelm Waetzoldt. Die drei Bücher zeigen Facetten eines gemeinsamen Diskurses: Sie entstehen in einem beschränkten Zeitrahmen (zwischen 1937 und 1943), und König und Waetzoldt beziehen sich ausdrücklich auf die Analyse von Weickert. Die Argumente kumulieren sich also über die untersuchte Zeitspanne. Und doch liegt der Hauptakzent der Disqualifikation in jedem Buch auf unterschiedlichen Punkten: bei Weickert auf den Besonderheiten der literarischen Form von Machiavellis *Principe*, bei König auf Machiavellis Ästhetizismus, bei Waetzoldt auf seiner unüberwindbaren Zeitgebundenheit.

1. Disqualifiziert durch seine Form: Marianne Weickerts literarische Analyse des *Principe*

Den Ausgangspunkt des Diskurses bildet ein kleines Büchlein von 119 Seiten, das 1936 in Würzburg erscheint, aber vor allem eine Dissertation der philologisch-historischen Abteilung der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig ist. Über die Autorin, Marianne Weickert, wissen wir nicht mehr, als das, was sie selbst im „Lebenslauf“ am Ende ihrer Arbeit angibt: 1911 in Leipzig geboren, in Heidelberg und Leipzig Germanistik, Englisch, Geschichte und vergleichende Literaturwissenschaft studiert, 1935 das Staatsexamen für das höhere Schulamt bestanden – und schließlich ihre Dissertation 1936. Der Betreuer der Arbeit war der Kunsthistoriker Johannes ‚André‘ Jolles, die anderen Gutachten zur Dissertation wurden vom Soziologen Hans Freyer und vom Romanisten Eduard von Jan verfasst.

Das Originelle im Ansatz von Marianne Weickert besteht darin, dass sie sich für *Die literarische Form von Machiavellis ‚Principe‘* interessiert (so der Titel) und sie dieses Werk einer „morphologischen Untersuchung“ (so der Untertitel) unterwirft. Weickerts zentrale These lautet: Der *Principe* ist kein politisches Traktat, sondern ein literarisches Kunstwerk. Das hat Folgen: Er ist als politische

Theorie nicht mehr anschlussfähig – Machiavelli wird damit als politischer Denker disqualifiziert.

Ihre Fokussierung auf den *Principe* leitet Weickert aus einer ersten Überlegung zum Zusammenhang von Autor und Werk in der Geistesgeschichte ab. Auf die Frage nach dieser Beziehung gebe es zwei typische Antworten, die Weickert anhand von Cervantes und Kant illustriert: einerseits tritt Cervantes hinter seinem *Don Quichotte* zurück und ist somit *nur* „der Verfasser des Don Quichotte“; demgegenüber wird Kant als Autor und Einheit eines breiteren Werkes angesehen, er ist also zuerst „der große deutsche Denker“, von dem u. a. die *Kritik der reinen Vernunft* stammt (Weickert 1936: 3). Bei Machiavelli fallen jedoch beide Typen zusammen: Er wird als politischer Denker aber vor allem auch als „Verfasser des Principe“¹ verstanden. Aufgrund dieser Verflechtung werde der *Principe* oft so interpretiert, dass Machiavelli darin nicht als Denker ein theoretisches Problem diskutiere, sondern in diesem Traktat seine persönliche Überzeugung offenbare. Diese Fokussierung auf den Verfasser habe daher zur einzigartigen Situation geführt, dass „der Name ‚Machiavell‘“ als Autor des *Principe* ein Eigenleben entwickelt hat, das vom historischen Machiavelli zu unterscheiden sei:

„Der Principe allein aber ist das Werk, wodurch ein Machiavell in Anführungsstrichen überall, wo wir es mit Politik zu tun haben, eine ungeheure Wirkung ausgeübt hat. Verdankte auch dieser ‚Machiavell‘ seinen Ruf – und seinen Verruf – diesem Werke, so wurde doch nur ‚Er, seine Ansichten und seine Absichten‘ in diesem Werk gesucht und gefunden.“ (Ebd.: 4)

Der Anspruch, den denkenden Staatsmann in seinem Werk zu erkennen, konnte, so Weickert, nur zur Verleumdung des Florentiners führen, die die Kritik am „Machiavellismus“ trägt: „‚Machiavell‘ ist der ruchlose Verbrecher, der rüdische Hund“ (ebd.: 7). Und selbst die positive Rezeptionstradition des *Principe*, die Weickert auch nachzeichnet, ist auf gleiche Weise auf den Text als Ausdruck der Person des Autors fokussiert und führt somit zum gleichen Problem, wenn auch unter umgekehrtem Vorzeichen.

In allen Fällen komme dem *Principe* in der Rezeptionsgeschichte Machiavellis aber eine besondere Stellung zu. Und daraus leitet Weickert die Notwendigkeit ab, dieses Buch einer eingehenderen Untersuchung zu unterziehen, und ihr expliziter Anspruch ist es somit, „nach den Methoden der vergleichenden Literatur-

¹ Der Buchtitel *Principe/Il Principe* ist in Weickerts Text nie kursiv gesetzt.

wissenschaft ein Urteil zu gewinnen über ein Werk, das bisher immer an erster Stelle nach politischen Gesichtspunkten gewertet wurde“ (ebd.: III).

Ausgangspunkt der Analyse ist die Unterscheidung zwischen *Schrift* und *Buch*. Eine Schrift sei ein argumentativer, zweckgerichteter Text, der die Welt auffordere, „sich mit ihr auseinanderzusetzen“, der daher immer darauf ausgerichtet sei, „von außen erfasst und ‚verstanden‘ zu werden“. Sie sei also immer Teilstück in einem größeren Zusammenhang: dem Denken der dahinterstehenden Denker. Eine Schrift kann also immer diskutiert und widerlegt werden:

„Eine Schrift enthält also eine bestimmte Denkrichtung, die weiter gedacht, vertieft und fortgeführt werden soll; ihre Gedankenführung gleicht daher einer Linie, die nicht in sich zurück, sondern weiter läuft und zuletzt über sich selbst hinaus weist.“ (Ebd.: 13)

Demgegenüber sei ein Buch eine „Welt für sich“, die als „selbstgenugsame [sic] Einheit“ in sich selbst ruhe (ebd.):²

„Ein Buch kapselt sich gegen die Welt, in der Welt sogar gegen seinen Verfasser ab, es ist nicht nur in sich abgeschlossen, sondern in sich verschlossen. Seine Gedankenwelt kann nur als Ganzes, niemals losgelöst oder vereinzelt begriffen werden, sie ist deshalb auch nicht diskutierbar oder widerlegbar, sie kann nicht fortgeführt werden, sondern nur gedeutet als Ganzes.“ (Ebd.)

Weickert stellt fest, dass die Tradition „bisher an den *Principe* als eine Schrift herangegangen ist und so den Verfasser suchte, dessen Gedanken man in dieser Schrift zum Ausdruck gebracht und niedergelegt sah“. Die zentrale These ihre Dissertation besteht aber in der Behauptung, der *Principe* sei ein Buch im eben definierten Sinne, woraus grundlegende Konsequenzen zu ziehen seien:

„Ist der *Principe* aber ein Buch [...] dann bezweckt er nichts, dann liegt ihm keine versteckte Absicht zugrunde, *dann kann er nicht eingeordnet werden in ein System politischer Wissenschaft*, dann kann er nicht weiter gedacht werden, nicht Neues und Anderes sich daraus entwickeln.“ (Ebd.: 14; Hervorhebung d. A.)

Der *Principe* ist somit nicht als Traktat zu lesen, sondern als „Kunstwerk“ zu deuten. Eine Idee, die Weickert beim „gründlichsten Kenner Machiavellis über-

² Beide Ausdrücke stammen aus Hans Freyers *Theorie des objektiven Geistes* (1923: 56).

haupt“, seinem Biografen Pasquale Villari, bestätigt sieht, der in seiner Biografie schrieb: „Jede Seite leuchtet durch Formschönheit und das Ganze erscheint manchmal wie ein Kunstwerk“ (ebd.: 14).³

Um das Wesen des *Principe* als Buch, also als eigengesetzliches Kunstwerk nachzuweisen, konzentriert sich Weickert auf eine „Untersuchung der Form“ (ebd.: 15). Unter dem Blickwinkel der „Komposition“ sieht Weickert das Buch eindeutig in zwei Teile gegliedert, die auch den beiden Titeln entsprechen, die Machiavelli für seine Arbeit angeführt habe: der erste Teil sei das „trattato dei principati“ und beschreibe die Konstitution von Fürstentümern, der zweite Teil entspreche dem „trattato del principe“ und konzentriere sich auf die Person des Fürsten. Doch zerfalle das Werk nicht in zwei verschiedene, „nicht unbedingt zusammengehörige Teile“, denn die Komposition des Werkes (die Weickert detailreich analysiert) sei so angeordnet, „dass sich daraus eine höhere Ganzheit“ (ebd.: 26) ergebe: Als Bindeglied zwischen den beiden Teilen erhebe sich im Werk die Figur des Fürsten, „die wir ihrem literarischen Formcharakter nach als Gestalt zu bezeichnen pflegen“ (ebd.: 27).

Der *Principe* ist also der Held von Machiavellis Buch. Und der Ort, an dem diese Figur entsteht und sich das Buch als Buch erweist, ist für Weickert das 7. Kapitel, in dem sich „der Bruch der beabsichtigten und die Erhebung der neu einsetzenden Form“ (ebd.: 48) vollzieht. Weickert bestreitet auf keinen Fall, was Machiavellis ursprüngliche Absicht war: „eine ‚Abhandlung‘, eine Schrift zu verfassen“ (ebd.: 27). Doch fallen beim *Principe* Intention und Resultat am Ende weit auseinander:

„Es sieht demnach so aus, also ob Machiavellis Absicht, ein ‚trattato‘, eine Schrift zu verfassen, zweimal mißglückt sei, als ob jedesmal von sich aus das Werk ihm unter den Händen zu etwas anderem wurde, seine Absicht durchkreuzte, damit aber auch über seine Absicht hinaus wuchs.“ (Ebd.: 28)

Die Feststellung ist für Weickert umso unproblematischer, als „die Tatsache, daß die Eigengesetzlichkeit einer Form die Absicht des Schriftstellers oder des Redners durchkreuzt, [...] in der Literaturwissenschaft nichts Neues [ist]“ (ebd.).

Der Bruch, d. h. der Übergang von einer Form zur anderen, vollziehe sich im 7. Kapitel: der Rückgriff auf die Figur Cesare Borgias als (gescheitertes) Beispiel

³ Weickert zitiert die deutsche Übersetzung der Machavelli-Biographie von Villari (1877: Vol. II, 377).

führe Machiavelli aus der „beratenden Rede“ (nach aristotelischem Beispiel) hinaus und in die „literarische Tätigkeit“. Der Leser sei nicht mehr bemüht, aus dem besonderen Beispiel etwas Allgemeines abzuleiten, sondern strebe nur noch danach, es in seiner Besonderheit zu verstehen, darzustellen, auszumalen. Die literarische Form nehme Überhand:

„Kampf des Helden mit einem Gegner um ein schwer zu erreichendes Ziel, hat sich besonders zu *Il Principe* und seinem Kampf mit der Fortuna um Italien. Gestalt und Stoff beherrschen die Komposition und geben, obgleich Machiavelli äußerlich die dialektisch-rhetorische Methode der Form ‚beratende Rede‘ beibehält, dem Werke sein Gepräge, seine literarische Form, machen es zu einem Gebilde, das als selbstgenügsame [sic] Einheit in sich ruht: zu einem Buche.“ (Ebd.: 51)

Das Fazit ist somit eindeutig: „Machiavellis *Principe* ist ein literarisches Kunstwerk“ und mit dem Fürsten haben wir „eine literarische Gestalt aus einem Werk der Renaissance“ vor uns (ebd.: 109).

Und damit stünden am Ende der Untersuchung insgesamt zwei Gestalten vor uns: „die aus der *Schrift* hergeleitete Gestalt des ‚bösen Machiavell‘, die sich auf den Verfasser beziehen soll, und die aus dem *Buche*, dem ‚literarischen Kunstwerk der Renaissance‘ erwachsene Gestalt: *Il Principe*. Diese beiden Gestalten jedoch [...] sind nicht identisch“ (ebd.: 110; Hervorhebungen d. A.). Denn Machiavelli zeige sehr eindeutig, dass der *Principe*, der Held des Buches, sowohl Fuchs als auch Löwe in einer Person sei müsse, während „Machiavell“ seine Anrückigkeit daraus zieht, nur zynische Machtpolitik zu pflegen, also Fuchs zu sein. Und genau darin liegt in Weickerts Augen die Tragik der Rezeptionsgeschichte:

„Daß jedoch, nachdem in dem Buche ‚*Il Principe*‘ Machiavellis schreckliche Gegnerin Fortuna durch den Helden *Il Principe* besiegt wurde, nicht der Name des Siegers weiterlebt, nicht der Fuchs *und* der Löwe, sondern allein der *Fuchs* unter dem Namen ‚*Machiavell*‘ – diese Tatsache, die einer gewissen Tragik nicht entbehrt, heißt in Machiavellis eigener Sprache: ‚una grande e continua malignità di Fortuna‘.“ (Ebd.: 111)

Die Machiavelli-Rezeption leidet für Weickert somit an einem doppelten Defekt: Einerseits hat sie den Denker Machiavelli mit dem Autor des *Principe* „Machiavell“ gleichgesetzt und somit eine rein negative Perspektive auf das Denken und den Einfluss dieses „Scheusals“ (ebd.: 109) gefördert, andererseits hat sie den *Principe* als ein Werk der politischen Theorie, als *Schrift* missverstanden und

nicht sein Wesen als *Buch* gesehen, das somit als „literarisches Kunstwerk“ nicht diskutiert und widerlegt werden, sondern nur noch in seiner Ganzheit akzeptiert und gedeutet werden konnte. Der *Principe* wird zur Fiktion, zum Roman und ist als Klassiker der politischen Theorie nicht länger zu gebrauchen.

Marianne Weickert scheint nie einen anderen Text als ihre Dissertation veröffentlicht zu haben. Der innovative und etwas ikonoklastische Ansatz ihrer Arbeit hat ihrem kleinen Buch aber eine ziemlich interessantes Schicksal beschieden: Es wurde in Deutschland besprochen (Buck 1938) und fand Eingang in die zeitgenössische Machiavelli-Literatur (wie wir gleich bei König und Waetzoldt sehen werden), aber die Rezeption schwappte auch über den deutschen Raum hinaus und erstreckte sich auf die ganze Welt: nach Frankreich⁴, nach England (Ady 1938) und sogar in die Vereinigten Staaten (Bigongiari 1938) – und in allen Rezensionen wird die Originalität des „morphologischen Ansatzes“ gewürdigt, auch wenn die disqualifizierende Konsequenz eher bestritten wird. In Deutschland hingegen wurde eben dieser Argumentationsstrang wieder aufgegriffen.

2. Disqualifiziert durch seinen Geist: René Königs Kritik an Machiavellis politischem Ästhetizismus

Weickerts Argument wird vier Jahre später von René König in seiner 1940 im Exil verfassten Machiavelli-Studie wieder aufgegriffen und radikalisiert (König 2013). René König residiert zu diesem Zeitpunkt seit drei Jahren in der Schweiz. Er hatte dort nach verschiedentlichen Anfeindungen und Attacken in der SS-Zeitschrift *Das schwarze Korps* und nach anderen „Hinweisen auf eine konkrete Gefährdung“ in den Jahren 1936/37 Zuflucht gefunden (Ziegler 1998: 23). 1938 hatte er sich in Zürich mit seiner *Kritik der historisch-existenziellistischen Soziologie* habilitiert, für die er seine ursprünglich nur auf Durkheim fokussierte Arbeit um einen ersten Teil erweiterte, der sich mit Hans Freyer und Carl Schmitt auseinandersetzte (König 1998). Nach eigenem Bekennen war dann auch sein Buch zu Machiavelli 1941 eine Reaktion auf das Machiavelli-Buch von Hans Freyer,

⁴ Das Buch wird von den Zeitschriften *Humanisme et Renaissance* (IV (4), 1937) und *Revue historique* (180 (2), 1937) zwar nicht besprochen aber zumindest als „Neuerscheinung“ erwähnt.

der zwei Jahre zuvor den Florentiner für ein regimelegitimierendes Großraumdenken in Dienst genommen hatte (Roques 2018).⁵

König argumentiert daher gegen eine direkte Verwendbarkeit von Machiavellis politischen Theorien, wenn er, wie Weickert, von der Unterscheidung zwischen ‚Machiavelli als Autor‘ und ‚Machiavelli als Denker des Machiavellismus‘ ausgeht und konstatiert, dass, wer sich für Machiavelli interessiert, zuerst einmal mit einer Legende konfrontiert ist: „Machiavelli hat das Schicksal gehabt, vor allem als Name in die Geschichte einzugehen, womit seine Wirklichkeit von vornherein legendenhaft verschleiert wird“ (König 2013: 11). König stellt sich daher explizit in die Tradition jener Bewegungen, die hinter die „Legende“ des Machiavellismus zurückgegangen seien und Machiavelli grundlegend historisiert hätten. Dies sei bei den „deutschen Romantikern“ (Herder, Hegel, Fichte) und mehr noch bei den Denkern des *Risorgimento* der Fall gewesen. Bei Letzteren verband sich die historisierende Perspektive auf Machiavelli mit einer ‚politischen‘ Verwendung, die den Florentiner durch ein ‚ästhetisches‘ Objektiv erfasst habe: „Die Realpolitik wird gesehen durch die Schleier eines ästhetischen Traums vom wiederaufgestandenen Italien, der gerade auch ein kultureller Neubeginn ist“ (ebd.: 55). Vor allem der Dichter Francesco de Sanctis habe die ästhetische Dimension des Machiavellischen Denkens erkannt:

„Er zeigt ihn als den großen Realisten des verwesenden Mittelalters [...] Da aber nichts da war, das man dem zersetzenden Mittelalter hatte entgegensetzen können, flüchtet Machiavelli wie Boccaccio in die Ironie. [...] So ist in seinem Principe eine poetische und divinatorische Erhöhung des Lebens wirksam, ähnlich wie bei Dante. Nur dass eben zwischen ihm und Dante die große Verderbnis Italiens steht mit Lorenzo de' Medici und Boccaccio, die ihm den dunklen ordnenden Ernst der Divina Commedia nimmt und sie durch eine utopische Vision ersetzt, die sich an der Unzulänglichkeit der Menschen und der Umstände mit einem bösen ätzenden Witz rächt und schadlos hält.“ (Ebd.: 41–42)

In direkter Kontinuität mit dieser Auffassung kann René König somit seine eigentliche These einführen:

„Damit übernehmen wir aus dem Bisherigen den Gedanken der Krisenstruktur der Renaissance, werden aber im Gegensatz zu allem ‚Realismus‘ gerade die ‚irrealen‘

⁵ Für eine etwas andere, stärker auf Schmitt zentrierte Interpretation von Freyers Buch vgl. Mehring 2011.

Momente des machiavellischen Denkens herauszuheben haben, die ein viel stärkeres Krisenindiz darstellen als die moralisch anrühigen Ratschläge seines Principe“. (Ebd.: 48)

Königs Beweisführung läuft also darauf hinaus, dass Machiavelli nicht als Theoretiker des politischen Realismus aufzufassen ist, sondern als politischer Ästhet, der sich die Realität nach ästhetischen Prinzipien zurechtbiegt und der Tatsächlichkeit größtenteils enthoben ist. Diese Argumentation stützt sich aber nicht auf die Analyse von Machiavellis Schriften, sondern auf die Idee, dass Machiavelli im Endeffekt nur ein typischer Vertreter seiner Zeit sei: Daher beginnt die eigentliche Untersuchung mit einer Analyse der „Krisenstruktur der Renaissance“ – so der Titel des 4. Kapitels, das fast ein Drittel des Buches ausmacht.

Diese Herangehensweise führt zur Überzeugung, die Renaissance könne nur in ihrer ästhetisierenden Dimension richtig verstanden werden: Sie sei „nicht eine ästhetische Überhöhung der Gegenwart mit ihren eigenen Mitteln, sondern eine Verklärung in einer längst abgestorbenen Kultur, der Antike. Die ästhetische Weltflucht der Renaissance ist Humanismus“ (ebd.: 53). Daher kritisiert König die „erosbeflügelten[n] antikisierende[n] Romantik der Renaissance“ und überträgt auf die Humanisten die Kernargumente der Schmittschen Romantikkritik: Okkasionalismus und mangelnde Ernsthaftigkeit (Schmitt 1925). Dies ist besonders bei der Beschreibung von Petrarcas Weltanschauung offensichtlich:

„[Petrarca] schwankt hin und her zwischen verträumter Idylle und heroischem Aufschwung, wobei beides eingeschlossen bleibt in seine Innerlichkeit, wie auch die Natur bei seiner vielgepriesenen Besteigung des Mont Ventoux ihm nur Auslösehebel subjektiver Reflexionen wird. Diese Verwandlung der Welt in eine Gelegenheit zum ästhetischen Selbstgenuss muss aber eine große Unsicherheit in sein Verhältnis zu den Gestalten der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt hineintragen; er engagiert sich auch da nirgends und wird so im strengen Sinne zu einem politischen Romantiker, der sich bald für die neuerstandene römische Republik, bald für die Weltmonarchie begeistert – je nach den Gelegenheiten.“ (König 2013: 85)

Aus dieser Geisteseinstellung heraus lehne es die Renaissance ab, „genauso wie die spätere deutsche romantische Staatswissenschaft, den Weg vom Eros zum Logos zu Ende zu schreiten, insbesondere in Dingen des Staates“ (ebd.: 54). Sie ist also wesensbedingt zu politischem Realismus unfähig.

Königs Kritik am Humanismus nimmt somit einen etwas schrillen Ton an, der nicht zu Unrecht als ‚Humanismus-Schelte‘ beschrieben wurde. Der damit

erstellte Bezug zur Intellektuellenschelte der Zwischenkriegszeit (vgl. Bering 1982; Gallus 2022) hat umso mehr Sinn, als König hier wiederholt auf die Argumentation der „Wurzellosigkeit“ (König 2013: 84) des Renaissance-Humanismus zurückgreift. So schreibt er, dass „Humanismus zunächst literarischer und Bildungshumanismus ist. Gerade aus dieser spirituellen Verdünnung heraus gewinnt aber der Renaissancehumanismus etwas leiblos Schwankendes, was ihn gelegentlich gerade zum Werkzeug der Verderbnis macht“ (ebd.: 77). Dieses ‚leiblos Schwankende‘ ist nicht nur *geistig*, sondern für König durchaus auch *soziologisch* zu verstehen:

„[A]ls gesellschaftliche Landstreicher ziehen die Humanisten quer durch alle Gesellschaftsschichten hindurch und lockern damit die horizontalen Ordnungen, sie bauen ihr Bildungsreich auf wie eine religiöse Verheißung, streuen ringsum Unmut und Unzufriedenheit aus, so die große Unruhe des Renaissancemenschen noch mehr bestärkend. Durch den wesentlich ästhetischen Charakter dieser Verheißung wurde die Ordnung der Bildungsgesellschaft ferngehalten von der Gestaltung der konkreten Wirklichkeit, insbesondere auch der Dimension des Wirtschaftens und der ökonomischen Arbeit.“ (Ebd.)

Die Bilanz, die König über die humanistische Intellektualität zieht, mobilisiert ein Vokabular, das die Debatten zur sozialen Stellung der Intellektuellen in der Weimarer Republik noch einmal aufleben lässt:

„So also kommen wir zur Bezeichnung des praktischen Verstandes der Renaissance als einer Art mittlerer freischwebender Intellektualität, wobei sich das freie Schweben bis zur verrotteten Wurzellosigkeit steigern kann. [...] [S]ie ist frei ohne Ernst, d.h. aber sie ist freischwebend und wurzellos.“ (Ebd.: 84)

Unernst, freischwebend und wurzellos – Königs Urteil über die humanistischen ‚Intellektuellen‘ ist durchweg negativ.

Und als Kind seiner Zeit trägt Machiavelli notwendigerweise die gleichen Defekte in sich: Sein gesamtes Denken ist von okkasionalistisch-ästhetischen Impulsen getragen. Er wird unter Königs Feder zum „Ästhet der Gewaltsamkeit, der diese aus ihrer blicklosen Einsamkeit erlöst und ihren Waffen eine goldene und diamantengeschmückte Fassung gibt, sodass sie von nun an in wunderlicher Anrühigkeit zu strahlen beginnt“ (ebd.: 95).

All dies mündet im abschließenden Kapitel über „das Problem der Form“ in die (von Weickerts Arbeit genährte) Feststellung, dass „Machiavellis Lehre vom

50

Staat keine Theorie“ sei, „die auf das Leben hin ausgerichtet ist, vielmehr wird sie als Bild zum Kunstwerk, wobei alle Wirklichkeit in entscheidendster Weise ein für alle Mal aufgehoben und ausgelöscht ist vor den ganz andersartigen Forderungen der Form“ (ebd.: 232). Und in dieser Perspektive wird selbst der im letzten Kapitel des *Principe* formulierte Aufruf zu einer Befreiung Italiens von den Barbaren zum Ausdruck von Machiavellis „Wirklichkeitsblindheit“ (ebd.: 228):

„Seine krankhafte Euphorie trägt ihn über alle realen Probleme hinweg, durch das Exil ist er nicht nur in seiner Heimat, sondern in der Welt überhaupt ein Fremder geworden, der Möglichkeit und Wirklichkeit nicht mehr zu scheiden vermag und seine Wunschträume mit Realitäten verwechselt“ (ebd.: 230).

Das Fazit fällt somit durchgehend negativ aus: Machiavelli offenbart sich als „romantischer Träumer“ (ebd.: 227), und sein *Principe* ist als literarisches Kunstwerk bewundernswert, aber doch nur „der Roman des sterbenden Italiens“. Als strategischer Realist und Theoretiker der Politik ist Machiavelli grundlegend disqualifiziert.

3. Disqualifiziert durch seine Zeitgebundenheit: Wilhelm Waetzoldt und der italienische Machiavelli

Genauso utopisch wie bei König erscheint Machiavellis Patriotismus auch in Wilhelm Waetzoldts Machiavelli-Studie aus dem Jahr 1944, aber dieses Mal aufgrund seiner ‚Unzeitmäßigkeit‘.

Wilhelm Waetzoldt gehörte zu den prominenten Kunsthistorikern der Zwischenkriegszeit. Ab 1912 war er Ordinarius für neuere Kunstgeschichte in Halle (vgl. Betthausen 2007), wechselte aber 1920 ins Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung (vgl. Zilch 2004: 721). Seine Karriere als Ministerialbeamter kulminierte 1927 in der Ernennung zum Generaldirektor der Staatlichen Museen zu Berlin, in dessen Amtszeit 1930 auch der Neubau des Pergamon-Museums fiel (vgl. Vierhaus 2008: 335). Einen breiteren Bekanntheitsgrad als Kunsthistoriker erreichte Waetzoldt 1935 mit seinem *Dürer und seine Zeit* (1935) und drei Jahre später mit einer Studie zu Hans Holbein dem Jüngeren (1938b), sowie im gleichen Jahr mit einer Einführung in die „Kunstabstrachtung“ unter dem Titel *Du und die Kunst* (1938a).

Seine Auseinandersetzung mit Machiavelli beschreibt Waetzoldt im „Vorwort“ zu seinem Buch von 1943 als eine alte Angelegenheit, da er bereits 1907 als wissenschaftlicher Stipendiat am kunsthistorischen Institut in Florenz mit der „Anlage eines Zettelverzeichnisses der Bildnisse Machiavellis“ beauftragt worden sei. Dies führt im ersten, eröffnenden Kapitel seines Buches zu einer immer noch aktuellen Untersuchung der Machiavelli-Bildnisse – mit der etwas traurigen Erkenntnis, dass wir kein zu Lebzeiten gemachtes Bild von Machiavelli besitzen: Selbst die treueste Abbildung von ihm – die farbige Terracotta-Büste im Palazzo Vecchio in Florenz – wurde anhand seiner Totenmaske angefertigt (ebd.: 16).⁶ Unbestreitbar bringt das Machiavelli-Buch einen längeren Bogen in Waetzoldts Leben zum Abschluss: von seinem Aufenthalt am kunsthistorischen Institut in Florenz (1907/08) über sein „wohl schönstes, weil persönlichstes Buch“ (Betthausen 2007: 473) zu den „Wandlungen der Italiensehnsucht“ von 1927 bis zu seiner Studie über Machiavelli von 1943 – die Faszination für Italien zieht sich wie ein roter Faden durch sein Werk.

Wilhelm Waetzoldt erhebt 1943 explizit nicht den Anspruch „neue Ergebnisse der Machiavelli-Forschung im engeren Sinne“ zu bieten, „vielleicht aber eine neue Betrachtungsweise [zu entwickeln], deshalb neu, weil sie die eines Kunsthistorikers ist“ (Waetzoldt 1943: 11). Diese Formulierung ist nicht als Bescheidenheitserklärung zu lesen, sondern als programmatische Behauptung, die der nächste Satz auch apodiktisch formuliert: „Unlösbar läuft der glänzende Faden der Kunst durch das bunte Gewebe der Kultur“ (ebd.). Waetzoldts Hauptintention besteht somit darin, Machiavelli nicht als isoliertes Genie darzustellen, sondern als Kind der Kultur seiner Zeit. In seiner Dürer-Studie von 1935 hatte Waetzoldt bereits den allzu analytischen „Biographismus“ des 19. Jahrhunderts kritisiert und verworfen (Waetzoldt 1935: 29): Im Unterschied zum obsessiv faktenfuchsenden Berufshistoriker hat, in dieser Perspektive, der Kunsthistoriker das Gesamtbild im Auge, und er weiß, dass der rein historische Blick durch den poetischen ergänzt werden kann und muss.

Dieser Ansatz verfolgt weniger das Ziel, Machiavellis Biografie detailgetreu nachzuvollziehen, sondern vielmehr, ihn historisch und kulturell zu verorten und im florentinischen Kontext seiner Zeit zu verstehen. Dies wird im dritten Kapitel über den „Mann und das Amt“ geradezu paradigmatisch durchgeführt: Auf den

⁶ Zur Frage von Machiavellis bildlicher Darstellung vgl. auch Campi 2024a; 2024b.

ersten Seiten des Kapitels werden noch einmal die spärlichen Informationen zusammengeführt, die wir über Machiavellis Kindheit und sein Familienleben haben. Sehr schnell erschöpft sich aber Waetzoldts Interesse für Machiavelli als Individuum: „Damit sei es aber genug mit der *vita privata* Machiavellis in Helldunkelbeleuchtung. Im klaren Lichte steht allein seine *vita politica*“ (Waetzoldt 1943: 40) – nur dass diese letzte nicht individuell untersucht wird, sondern sich sofort auflöst in der Betrachtung der „goldenen Zeit der Hochrenaissance“, in die Machiavellis Leben fiel: „In den Jahren seines politischen Aufstiegs, zwischen 1500 und 1510 etwa, schütteten die Musen das Füllhorn ihrer Gaben über Florenz aus“ (ebd.). Daher besteht der Rest des Kapitels in einem kulturellen Spaziergang durch Florenz, der dem Weg folgt, den Machiavelli jeden Tag von seinem Haus in der Via Guicciardini zur Kanzlei im Palazzo Vecchio nehmen musste und der an verschiedenen Schlüsselwerken der Florentiner Renaissance vorbeiführte. Somit mündet das Kapitel am Ende in Betrachtungen zur kulturhistorischen Betrachtungsweise, indem Waetzoldt die Frage nach den „Brücken“ stellt, die „von den idealen Gefilden der Künste an das Ufer des Staatsmannes Machiavelli“ führen (ebd.: 43). Welcher Zusammenhang existiert zwischen der so eingehend dargestellten öffentlichen Kunst von Florenz und dem politischen Denker? Dieser Bezug ist explizit kein individueller, denn „von bildender Kunst hat Machiavelli nur ganz selten einmal gesprochen. [...] Seine Beziehungen zu den bildenden Künsten sind nur mittelbare“ (ebd.). Waetzoldts Vorgehensweise rechtfertigt sich also in einer Logik, die man wohl als ‚kontextualistisch‘ beschreiben darf:

„Machiavelli atmete in der kunstgesättigten Luft von Florenz. Wichtiger als gelegentliche dienstliche Inanspruchnahme für Beschlüsse der florentinischen Kunstverwaltung ist es, daß zwischen seiner Wesensart und der Kunst der Zeit eine Verwandtschaft im Lebensgefühl bestand. Die Kunst der Renaissance ist keineswegs stets heiter. In erster Linie ist sie erfüllt von dem Pathos des Umbruchs zwischen Alt und Neu. [...] Michelangelo zwang den Marmor, zu sagen von menschlicher Qual und menschlichem Ringen mit den Schicksalsmächten. Züge solcher ‚Terribilità‘ finden sich auch im Werke Machiavellis. Sein Denken ist von erbarmungsloser Härte.“ (Ebd.: 43–44)

Die oft notierte analytische Qualität, die kalte Objektivität von Machiavellis Schriften wird also hier nicht zuerst auf eine individuelle Qualität zurückgeführt, sondern auf den Geist der florentinischen Renaissance. Machiavelli ist ein Kind seiner Zeit und sieht die Welt wie die anderen seiner genialen Zeitgenossen.

Dies führt in einem zweiten Argumentationsstrang dazu, Machiavelli weniger als großen Denker denn als großer Stilisten und Dichter zu lesen. Das Hauptargument besteht darin, dass Machiavellis ganzes Werk vor allem auf Fantasie und nicht auf Realismus fußt:

„Machiavellis Einbildungskraft diese stets rege Seelenmacht machte nirgends halt. Sie ergriff alles Menschliche, fühlte es nach und sah es in geschichtlichen Situationen Gestalt gewinnen. Dabei trugen die Flügel der Fantasie auch den ‚Realpolitiker‘ und Geschichtsschreiber Machiavelli über die gefühlte Wirklichkeit hinaus.“ (Ebd.: 103–104)

Doch den Dichter Machiavelli stellt Waetzoldt in eine Reihe mit Boccaccio, Matteo Bandello oder Francesco Berni. Und über den „Stil Machiavellis“ (so der Titel des 16. Kapitels) ist er voll des Lobes:

„Machiavellis Gedanken schwingen sich von Satz zu Satz, so leicht und elegant, wie Brunelleschis Bogen von Säule zu Säule. [...] Das künstlerische Moment im Stile Machiavellis kann gar nicht deutlich genug gesehen werden. Mancher Widerspruch in seinen Gedankengängen [...] [ist] aus der Formkraft und Formlust des Schriftstellers geboren. Machiavelli war zu sehr Künstler des Wortes, als dass er auf eine besondere geistreiche Formulierung zugunsten einer weniger vollendeten, dafür aber vielleicht der Wahrheit näherkommenden hätte verzichten können.“ (Ebd.: 182–183)

In der damit entwickelten Logik überrascht es aber kaum, dass Waetzoldt auf den folgenden Seiten sowohl Marianne Weickerts wie auch René Königs Bücher positiv und ausführlich rezipiert und zum Schluss zu einem disqualifizierenden Urteil über Machiavellis Buch als Klassiker der Politik kommt:

„Als Handbuch der politischen Technik hat der ‚Principe‘ zweifellos versagt, aber als ‚Roman des sterbenden Italiens‘ (René König), als künstlerisch geformter Ausdruck persönlichen Lebens- und allgemeinen Weltgefühles gewann dieses Buch jene Leuchtkraft, die sich ebenso wenig erschöpft, wie die Bezauberung, die ein großes Historienbild, etwa Piero della Francescas ‚Niederlage des Maxentius‘ ausstrahlt.“ (Ebd.: 188)

Eine dritte, parallel zu den zwei anderen verlaufende Argumentationslinie führt Elemente eines kulturkritischen Ansatzes ein, der – abgestützt auf Albert E. Brinckmanns *Geist der Nationen* (1938) – scharf zwischen den verschiedenen Kulturen Europas trennt und somit auch rassentheoretischen Argumenten nicht völlig verschlossen ist: so wenn Waetzoldt auf Machiavellis „blutgebundene und

bewußte Latinität“ verweist, wie er auch in seinem *Dürer*-Buch den christlichen Ritter des Mittelalters auf die „Urinстинkte der germanischen Rasse“ zurückgeführt hatte (Waetzoldt 1935: 116). Und in die gleiche Richtung geht dann auch das sehr negative Frankreichbild, das im Kapitel über Machiavellis Tätigkeit als Diplomat durchscheint: Die Franzosen seien für Machiavelli zu „frivol und mehr heftig als kräftig“ gewesen. Es scheint jedoch vor allem der Autor Waetzoldt zu sein, der unmittelbar hinzufügt: „Durch Machiavellis Schilderung von dem reichen Frankreich und seinen bis zum Geiz sparsamen Bewohnern, schimmern typisch französische Wesenszüge durch, die man unter dem Begriff des ‚Rentnerideals‘ zusammengefaßt hat“ (Waetzoldt 1943: 69).

In diesem Zusammenhang kommt Waetzoldt auch auf Machiavellis Patriotismus zu sprechen. Wenn er im Florentiner einen „glühenden Patriot“ (ebd.: 177) ausmacht, so stellt er gleichzeitig fest, dass auch seine „nationale Tendenz“ „zeit- und traditionsgebunden“ gewesen sei (ebd.: 114). So übernehme er von Petrarca das Schlagwort, Italien von den Barbaren zu befreien, doch sei sein politisches Programm darüber hinaus „nirgends klar ausgesprochen“ (ebd.: 115).

Zudem leidet Machiavellis Patriotismus in Waetzoldts Augen an einem zweifachen Defekt. Einerseits entgeht ihm die demokratische Dimension der nationalen Idee:

„Er betrachtet das staatliche Leben von der Höhe des Staatsmanns her, er kennt nicht die ergänzende Perspektive aus der Tiefe des Volkes. [...] Erst das 19. Jahrhundert hat die ‚öffentliche Stimmung‘ als Großmacht im politischen Leben erkannt und entwickelt. Die ethischen Probleme des Fürsten sind Machiavelli vertraut, die der Volksgemeinschaft mussten ihm fremd bleiben, kannte er doch nur den Machtstaat, nicht aber den Volksstaat.“ (Ebd.: 116)

Und wegen der gleichen Unzeitgemäßigkeit musste auf der anderen Seite auch seine patriotische Kriegskunst versagen. Waetzoldt gesteht ihm zwar zu, dass die Idee des „Volkes in Waffen“, Machiavellis „fruchtbarster“ Gedanke, „seine positivste politische Konzeption“ darstellt (ebd.: 191). Auch wenn die militärtechnische Dimension bereits bei der Veröffentlichung teilweise „überholt“ gewesen sei, so sei die ideologische Dimension immer noch aktuell: „Was aber blieb und was sich als zukunftsaltig erwiesen hat, ist das hohe Ethos und die heiße Vaterlandsliebe Machiavellis“ (ebd.: 193). Doch sei seine Überzeugung, der Soldat müsse „der Sache, für die er sich opfern soll, innerlich verbunden sein“, müsse „Vaterlandsverteidiger“ sein (ebd.: 196), zu früh formuliert worden:

„Hier blicken wir tief hinein in die wahre Tragik Machiavellis. Seine Zeit war nicht reif, das, was er richtig gedacht hatte, auch richtig zu verwirklichen. Der Idee vom Volk in Waffen gehörte zwar die Zukunft, die Gegenwart aber gehörte noch den Söldnerheeren.“ (Ebd.: 198)

4. Wohin führt dies alles?

Mit den Texten von Weickert, König und Waetzoldt kristallisiert sich in den 30er und 40er Jahren ein Diskurs heraus, der sich eindeutig gegen die Idee einer Aktualität Machiavellis im 20. Jahrhundert positioniert. Die Radikalisierung dieses Diskurses muss klar gesehen werden. Bei Marianne Weickert ist die Disqualifikation noch als Lob formuliert: Der *Principe* ist ein in sich geschlossenes Kunstwerk, das man als *Buch* nur als ästhetisch einheitliches Ganzes verstehen kann. Jeder Versuch einzelne Argumente aus dem Traktat zu isolieren, führt so verstanden unweigerlich zu einer Verfälschung von Machiavellis Ideen. Die Hauptargumente dieses ‚morphologischen‘ Ansatzes werden von König und Waetzoldt explizit übernommen, aber auch radikalisiert und ausgeweitet. Machiavelli wird bei König zum wurzellosen politischen Ästhet, dem die utopische Logik seines ‚Romans des sterbenden Italiens‘ wichtiger ist als die politischen Tatsachen. Und Waetzoldt übernimmt die Analyseelemente der beiden vorhergehenden Autoren – die er auch explizit erwähnt –, um Machiavelli als grundlegend ‚unzeitgemäss‘ darzustellen, fügt der ästhetisierenden und der historischen Kritik an Machiavelli aber noch eine kulturkritische Dimension hinzu, die den italienischen Horizont gegen den germanischen ausspielt.

Kommen wir in unser Arsenal zurück, stellt sich die Frage, was der Zeugwart mit diesen kritischen Berichten über den Zustand der goldenen Kanone macht. Nimmt er sie ernst, dann sollte die Kanone ausgemustert werden oder zumindest nicht mehr im aktiven Kampf zum Einsatz kommen, sondern nur noch wegen ihrer musealen Qualitäten aufbewahrt werden. Dies ist aber im Falle der ‚Machiavelli‘ offensichtlich nicht geschehen. Die ‚Expertenberichte‘ wurden also gelesen, etwas erstaunt diskutiert und dann wieder auf die Seite gelegt.

Um diesen Vorgang besser zu verstehen, scheint es nötig, eine weitere Analyseebene einzubeziehen, nämlich die Frage der Rezeption. Damit verschiebt sich die Dynamik: Der Zeugwart fragt sich dann nach der Lektüre des jeweiligen Expertenberichtes nicht, ob dessen Inhalt richtig oder falsch ist, sondern warum der

Experte bei der Verfassung des Berichtes so schlecht gelaunt war. In dieser Logik sagt der Bericht mehr über den Berichtenden als über das Berichtete aus. Genau diesen Ansatz offenbarte Herfried Münkler, 2010, als er auf den Kontext zurückkam, in dem er seine Dissertation zu Machiavelli (Münkler 1982) unternommen hatte: „Die Stellungen waren nach wie vor durch Hans Freyer und René König abgesteckt, und beide hatten ihre Machiavelli-Bücher im Hinblick auf Mussolini und Hitler, sowie die Positionierung der damaligen Intellektuellen zu ihnen geschrieben. Das konnte und sollte, meinte ich, nicht das letzte Wort zu Machiavelli sein“ (zitiert in Mehring 2011: 545) Somit wurde dann der Akte ‚Machiavelli‘ im ideengeschichtlichen Archiv, in dem alle Berichte über das Arsenal aufbewahrt werden, 1982 ein weiterer Bericht über das Florentiner Kronjuwel hinzugefügt...

Literatur

- Ady, Cecilia M(ary), 1938: Short Notices - Marianne Weickert, Die literarische Form von Machiavellis „Principe“. In: *The English Historical Review* LIII (CCX), 339–340; <https://doi.org/10.1093/ehr/LIII.CCX.338-b>, 15.05.2025.
- Bering, Dietz, 1982: *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*, Frankfurt (Main).
- Betthausen, Peter, 2007: Waetzoldt, Wilhelm. In: Ders. (Hg.), *Metzler-Kunsthistoriker-Lexikon: 210 Porträts deutschsprachiger Autoren aus vier Jahrhunderten*, Stuttgart.
- Bigongiari, D., 1938: Notices of Other Recent Publications. Die literarische Form von Machiavellis „Principe“: Eine morphologische Untersuchung. By MARIANNE WEICKERT. (Würzburg, Konrad Triltsch, 1937, PP. v,II8, 3.60 M.). In: *The American Historical Review* 44 (1), 202.
- Bluhm, Harald / Fischer, Karsten / Llanque, Marcus, 2011 (Hg.): *Ideepolitik: geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin.
- Brinckmann, Albert E., 1938: *Geist der Nationen: Italiener, Franzosen, Deutsche*, Hamburg.
- Buck, August, 1938: Marianne Weickert, Die literarische Form von Machiavellis „Principe“. Eine morphologische Untersuchung. Würzburg, Triltsch. 1937. Gr. 8°. V, 118 S. In: *Zeitschrift für romanische Philologie* 58, 629–630.

- Campi, Alessandro, 2024a: L'iconographie de Machiavel au fil des siècles: un parcours et un programme de recherche. In: Alessandro Campi / Frédérique Dubard de Gaillardbois (Hg.), *Machiavel imaginaire: histoire d'un cliché*, Paris, 1–23.
- Campi, Alessandro, 2024b: *Machiavelliana. Immagini, percorsi, interpretazioni*, Soverria Mannelli.
- Eberle, Henrik, o.J.: *Wilhelm Waetzoldt. Catalogus Professorum Halensis*. <https://www.catalogus-professorum-halensis.de/waetzoldtwillhelm.html>; 15.05.2025.
- Freyer, Hans, 1923: *Theorie des objektiven Geistes: Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, Leipzig / Berlin.
- Gallus, Alexander, 2022: *Intellektuelle in ihrer Zeit: Geistesarbeiter und Geistesgeschichte im 20. Jahrhundert*, Hamburg.
- Hidalgo, Oliver / Höntzsch, Frauke / Salzborn, Samuel, 2012: Politische Ideengeschichte als Theorie der Politikwissenschaft. In: *Politisches Denken Jahrbuch 22*, 175–200.
- König, René, 1998: *Schriften*, Bd. 3: *Kritik der historisch-existenzialistischen Soziologie. Ein Beitrag zur Begründung einer objektiven Soziologie*, Opladen.
- König, René, 2013: *Schriften*, Bd. 4: *Niccolò Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*, Wiesbaden.
- Llanque, Marcus, 2008: *Politische Ideengeschichte - ein Gewebe politischer Diskurse*, München.
- Llanque, Marcus, 2010: Hermann Heller als Ideenpolitiker: politische Ideengeschichte als Arsenal des politischen Denkens. In: Ders. (Hg.), *Souveräne Demokratie und soziale Homogenität: das politische Denken Hermann Hellers (= Staatsverständnisse 33)*, Baden-Baden, 95–118.
- Mehring, Reinhard, 2011: Machiavelli oder Odysseus? Über alte und neue Intellektuelle. In: Harald Bluhm / Karsten Fischer / Marcus Llanque (Hg.), *Ideenpolitik: geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin, 545–561.
- Münkler, Herfried, 1982: *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt (Main).
- Roques, Christian E., 2018: Machiavelli im Dienst der Gegenwart. Hans Freyers Machiavelli-Auslegung von 1938. In: Gérard Raulet / Marcus Llanque (Hg.), *Geschichte der politischen Ideengeschichte*, Baden-Baden, 253–273.
- Schmitt, Carl, 1925: *Politische Romantik*, München.

- O. V., 2008: Waetzoldt, Wilhelm. In: Rudolf Vierhaus (Hg.), Deutsche biographische Enzyklopädie (DBE), Bd. 10: Thies – Zymalkowski, München, 335.
- Villari, Pasquale, 1877: Niccolò Machiavelli e i suoi tempi. Illustrati con nuovi documenti, Firenze.
- Waetzoldt, Wilhelm, 1927: Das klassische Land. Wandlungen der Italiensehnsucht, Leipzig.
- Waetzoldt, Wilhelm, 1935: Dürer und seine Zeit, Wien.
- Waetzoldt, Wilhelm, 1938a: Du und die Kunst: Eine Einführung in Kunstbetrachtung und Kunstgeschichte, Berlin.
- Waetzoldt, Wilhelm, 1938b: Hans Holbein der Jüngere. Werk und Welt, Berlin.
- Waetzoldt, Wilhelm, 1943: Niccolò Machiavelli, München.
- Weickert, Marianne, 1936: Die literarische Form von Machiavellis „Principe“. Eine morphologische Untersuchung, Würzburg.
- Ziegler, Rolf, 1998: In memoriam René König. In: Oliver König / Michael Klein (Hg.), René König, Soziologe und Humanist: Texte aus vier Jahrzehnten, Opladen, 20–32.
- Zilch, Reinhold, 2004 (Hg.): Die Protokolle des Preußischen Staatsministeriums 1817–1934/38. Band 12/II. 4. April 1925 bis 10. Mai 1938. Acta Borussica neue Folge, Hildesheim / Zürich / New York.

Montesquieu gegen Machiavelli. Judith Shklars ideenpolitische Auseinander- setzung mit der Cambridge School

Rieke Trimcev

Ideengeschichte ist nicht ohne Ideenpolitik zu haben. Sowohl in ihrer „Archivfunktion“ als auch in ihrer „Arsenalfunktion“ bleibt sie „ein Teil des Deutungskampfes der Gegenwart“ (Llanque 2008: 3). Wenn wir Ideengeschichte als Arbeit am Arsenal guter Argumente betreiben, mit denen wir in gegenwärtige Debatten intervenieren können, ist dies unmittelbar verständlich. Aber auch wenn wir Ideengeschichte als Arbeit am Archiv betreiben, zeigt sich ihre ideenpolitische Dimension in der Wahl der „Rahmendeutung“, die die Kriterien für Einschluss oder Ausschluss sowie Zuordnung bestimmter Quellen bereitstellt (Llanque 2016: 1129).

Dabei ist die von Marcus Llanque geprägte Unterscheidung von Ideengeschichte als Archiv und Arsenal eine analytische, die, allen Warnungen vor Anachronismen zum Trotz (vgl. Trimcev 2018; Gebh 2024), auf eine oft doppelseitige Praxis trifft. Offensichtlich führen viele Wege aus dem Arsenal zurück ins Archiv. Für eine aus dem Fach Politikwissenschaft heraus betriebene Ideengeschichte ist das nicht überraschend, denn es kann gute Gründe geben, aus aktuellen Einsichten die „Rahmendeutungen“ des Archivs zu hinterfragen und anzupassen. Dennoch handelt sich diese Art der Deutungsarbeit schnell den Vorwurf des gegenwartsgetriebenen Opportunismus ein.

Eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte kann sich gegen solche Vorwürfe verteidigen, wenn sie zeigen kann, dass auch der umgekehrte Weg möglich ist – also der Weg vom das Eigenrecht der Geschichte stärker betonenden Archiv ins dezidiert von der Gegenwart her denkende Arsenal. Denn dann wird deutlich, dass der Konfrontation mit vergangenem politischem Denken immer ein Irritationspotential zukommt – und zwar ein Irritationspotential, dessen Richtung nicht vorbestimmt ist.

Das Problem ist, dass politische Theoretikerinnen und Theoretiker die Übergänge von Archiv zu Arsenal seltener offensiv ausweisen als Pfade aus dem Arse-

nal ins Archiv. Um ihre Wegmarken zu finden, müssen wir oft in die wirklichen Archive schauen, das heißt in die unveröffentlichten Texte, Kommentare und Vorversionen einzelner Texte. Genau dies tut dieser Beitrag am Beispiel einer Politikwissenschaftlerin, die sowohl das ideenhistorische als auch das politiktheoretische Feld souverän bespielte: Judith Nisse Shklar, deren „Liberalismus der Furcht“ (Shklar 2013 [1989]) in den letzten Jahren an Aufmerksamkeit gewonnen hat.

In meinem Beitrag zeige ich, dass eine Gegnerschaft zum insbesondere von Quentin Skinner und J. G. A. Pocock vorangetriebenen Republikanismus-Revival der 1970er Jahre ein wichtiger, aber noch zu wenig beachteter Kontext für die Genese des Liberalismus der Furcht ist. Judith Shklar sah sich in methodischer Hinsicht zwar durchaus als Verbündete der Cambridge School und deren *contextual turn*, begleitete die neorepublikanische Ideenpolitik ihrer einflussreichen Vertreter aber mit Unbehagen. Wenig überraschend spielte sich diese Gegnerschaft auch auf der Ebene der ideengeschichtlichen Arbeit ab und nicht nur in den systematischen Positionierungen. Dreh- und Angelpunkt dieses Konflikts ist die Bedeutung Machiavellis, an dessen Neubewertung durch Skinner, Pocock und Co. sich Shklar abarbeitete.

Dabei möchte ich zeigen, dass die Ideengeschichte nicht nur einer von vielen Austragungsorten für diese Gegnerschaft ist, sondern ein konstitutiver Ort. Shklar formulierte nicht erst die Prinzipien ihrer systematischen politischen Theorie und stellte dann ihre ideengeschichtlichen Interpretationen in den Dienst dieser Theorie. Vielmehr fand Shklar ihre eigene politiktheoretische Positionierung als „Liberale der Furcht“ erst in der ideengeschichtlichen Arbeit.

Im ersten Teil dieses Aufsatzes werde ich kurz in den Liberalismus der Furcht einführen und die Rolle der Grausamkeit beleuchten, denn die Frage nach dem Verhältnis zur Grausamkeit ist der Ausgangspunkt von Shklars ideenpolitischer Intervention gegen eine Aufwertung des Denkens Machiavellis. Im zweiten Teil betrachte ich Shklars Auseinandersetzung mit der Cambridge School genauer. Darauf aufbauend zeige ich im dritten Teil, wie die von deren Protagonisten betriebene Machiavelli-Renaissance Shklar zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Archiv des Anti-Machiavellismus motivierte und wie aus dieser ideengeschichtlichen Arbeit insbesondere die Ideen Montesquieus sukzessive eine Arsenal-Funktion für die Ausformulierung eines Liberalismus der Furcht erhielten. Der vierte Teil zeichnet nach, wie Shklar von diesem normativen Standpunkt aus

ein weiteres Mal ins Archiv hinabstieg – diesmal jedoch nicht in das Archiv des Anti-Machiavellismus, sondern in die Ideengeschichte der US-amerikanischen Gründung. Im Wettbewerb der Rahmendeutungen versuchte sie, gegen das *Machiavellian Moment* ein ‚Montesquieuan Moment‘ aufzubauen. Abschließend stelle ich einige Überlegungen zur Frage an, wie sich die Auseinandersetzung mit dem Neo-Republikanismus der Cambridge School in systematischer Hinsicht auf den Liberalismus der Furcht auswirkt.

1. Wider die Apologie der Grausamkeit

Seit den frühen 2010er Jahren haben die Schriften von Judith Shklar sowohl in der angloamerikanischen Welt als auch in Deutschland an Popularität gewonnen. Das hat freilich selbst einen ideenpolitischen Hintergrund: Der mit ihrem Namen verbundene Liberalismus der Furcht verspricht eine liberale politische Theorie, die der Kritik des einmal mehr salonfähig gewordenen Antiliberalismus von rechts wie von links standhalten kann. So steht der Liberalismus der Furcht für einen nicht atomistisch gedachten Individualismus, ein Misstrauen gegenüber einem vermeintlich neutralen Recht und den zivilisierenden Effekten eines kapitalistischen Wirtschaftssystems sowie schließlich einer nicht rationalistisch verengten Sicht auf die Tiefe pluralistischer Konflikte in gegenwärtigen Demokratien (vgl. Bajohr/Trimcev 2024: 95 ff.).

Leitendes Prinzip des in dem Buch *Ganz normale Laster* von 1984 das erste Mal als solchem bezeichneten „Liberalismus der Furcht“ (Shklar 2014 [1984]: 260) ist dabei, unsere Argumentationen nicht aus einem „*summum bonum*“ abzuleiten, sondern von einem „*summum malum*“ aus zu urteilen, nämlich der Grausamkeit (ebd.: 16; 2013 [1989]: 43). Dieses schlimmste aller menschlichen Laster besteht für Shklar darin, „einem schwächeren Wesen willentlich körperlichen Schmerz zuzufügen, um Furcht und Leid zu erzeugen“ (Shklar 2014 [1984]: 17). Das Prinzip „Grausamkeit an erste Stelle setzen“ (ebd.: 15) darf dabei nicht als ein Plädoyer für eine liberale Politik verstanden werden, die politisches Handeln auf reine Grausamkeitsvermeidung reduzieren und damit jeglichen darüberhinausgehenden Gestaltungsspielraums berauben möchte (vgl. Bajohr/Trimcev 2024: 106; Hall 2023). Vielmehr geht es darum, politische Gestaltung bewusst zu

betreiben, und zwar so, dass neue Entstehungsbedingungen von Grausamkeit immer wieder neu verstanden und eingedämmt werden.

Betrachtet man die ausformulierte Gestalt des *Liberalismus der Furcht*, wie sie im gleichnamigen, wohl berühmtesten Text von Shklar (2013 [1989]) vorliegt, so scheint die ideenpolitische Stoßrichtung einer Intervention in die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte (vgl. Honneth 1993) klar. In diesem Text präsentiert sich der Liberalismus der Furcht als Alternative zu Mainstream-Spielarten des Liberalismus, wie etwa einem „Liberalismus der Naturrechte“ oder einem perfektionistischen „Liberalismus der persönlichen Entwicklung“ (Shklar 2013 [1989]: 37ff.). Während diese Ansätze von starken Individuen ausgehen, vertritt der Liberalismus der Furcht einen Individualismus schwacher und verletzlicher Wesen. Bereits in dem Aufsatz *Der Liberalismus der Furcht* formuliert Shklar auch ihre Kritik an kommunitaristischen Positionen und deren Lob der Gemeinschaft, welche deren repressiven und Grausamkeit ermöglichenden Seiten ausblendet, deutlich. Auch in späteren Schriften wurde Shklar nicht müde, diese Gegnerschaft klar zu markieren (vgl. Shklar 2019 [1998]).

Zu diesem Bild des Liberalismus der Furcht als Alternative zu den Positionen der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte passt Shklars Freundschaft zu den in unmittelbarer Nachbarschaft im US-amerikanischen Cambridge lehrenden Kollegen John Rawls und Michael Walzer, die diese intellektuelle Fehde sicher noch produktiver machte. Zugleich verdeckt dieses Bild einen anderen Diskurszusammenhang, eine weitere Verbindungslinie, die, einen Ozean querend, von Cambridge nach Cambridge reicht, und mit dem ideenpolitischen Projekt der nach diesem Ort benannten „Schule“ der Ideengeschichtsschreibung in Verbindung steht. Samantha Ashenden und Andreas Hess (2018 [2020]: 210, 219 f.) sowie Alexander Gallus (2022) haben zu Recht auf die Relevanz einer Betrachtung des Verhältnisses zwischen Cambridge School und Liberalismus der Furcht verwiesen. Sie legen allerdings nahe, dass eine explizite Auseinandersetzung – sowohl in methodologischer Hinsicht (Gallus) als auch in systematischer Hinsicht (vgl. Ashenden/Hess) – auch aufgrund von Shklars frühem Tod leider nicht stattgefunden habe. Diese Einschätzung möchte ich, auch auf Grundlage von Texten aus Shklars Nachlass, im Folgenden nuancieren.

2. Shklar als *critical friend* der Cambridge School

Judith Shklar begleitete den Aufstieg der Cambridge School als *critical friend*. In den späten 1970er Jahren rezensierte sie für die noch junge Zeitschrift *Political Theory* zunächst J. G. A. Pococks Ausgabe der politischen Schriften von James Harrington (Shklar 1978) und dann Quentin Skinners *Foundations of Modern Political Thought* (Shklar 1979). Die Besprechungen spiegeln Shklars Verhältnis zur Cambridge School gut wider: Mit Blick auf den ideengeschichtlichen Methodenstreit verstand sie sich durchaus als Verbündete, in Bezug auf die republikanische Ideenpolitik bezog sie jedoch die Position der Kritikerin.

Shklar hat die dezidiert methodologischen Schriften von Skinner und Pocock meines Wissens nach nie explizit kommentiert, so wie sie überhaupt auch nur selten Auskünfte über ihren eigenen methodologischen Standpunkt gab. Dennoch lässt sich ein solcher aus ihren Schriften der 1950er bis 1970er Jahre rekonstruieren: Shklar betrieb Ideengeschichte zwar als Politikwissenschaftlerin, aber stets auch mit einem geschichtswissenschaftlichen Anspruch. Dies musste ihr den Angriff der Kollegen aus dem anderen Cambridge auf eine Ideengeschichte als Studium überzeitlicher Ideen als begrüßenswert erscheinen lassen. Insofern verwundert es kaum, dass sie an der Harrington-Ausgabe die editorische Leistung von Pocock umfassend würdigte (Shklar 1978: 558 f.).

Besonderes Augenmerk legte Shklar in ihren frühen Analysen romantizistischen, fatalistischen und legalistischen politischen Denkens sowie in ihren anschließenden Studien einzelner Autoren insbesondere des 18. und 19. Jahrhunderts darauf, die ideologischen (im Sinne von weltanschaulichen) Kontexte politiktheoretischer Interventionen ernst zu nehmen (vgl. Trimcev 2023: 114 ff.). Dieser Hintergrund prägte dann auch ihr Urteil über Skinners *Foundations*. Während sie kaum ein Wort über die sprachphilosophische Dimension seines Ansatzes verlor (vgl. die Kritik von Boucher 1980: 406) und seine Methode statt für ihre Raffinesse für ihren „common sense“ lobte,¹ bekundete sie große Sympathie für Skinners ideologiegeschichtlichen Zugang zu kanonischen Texten der politischen Ideengeschichte. In seiner „Rettung“ des Ideologiebegriffes (Shklar 1979: 549) vor marxistischen Interpretationen lassen sich in der Tat Berührungs-

¹ Shklar beschrieb Skinners Methode in seinen *Foundations* als „common sense applied to a massive body of historical material“ (Shklar 1979, S. 549), was Skinner als recht zweischneidiges Lob ansah (vgl. Gallus 2022: 50).

punkte mit Shklars eigenem Ideologieverständnis erkennen (insb. Shklar 1966; vgl. auch Forrester 2019). Schon 1959 hatte sie in einem rezeptionsgeschichtlichen Aufsatz über James Harrington für den *American Political Science Review* materialistische Interpretationen von *Oceana* angegriffen (Shklar 1998 [1959]: 213 ff., 220 ff.) – und sich dabei im Übrigen auf eine ganz ähnliche Kritik von Pocock gestützt (Pocock 1957: 128 ff.; vgl. Shklar 1998 [1959]: 238).

Die Rezensionen aus den späten 1970er Jahren zeigen aber auch, dass Shklar der neorepublikanischen Arbeit an ideengeschichtlichen Rahmendeutungen der Cambridge School mit großer Skepsis gegenüberstand. Pococks Frankreich und insbesondere Robespierre aussparende Geschichte des Republikanismus erschienen ihr willkürlich (vgl. Llanque 2003: 5) und den Einfluss, den Pocock (1977: 147 ff.) Harringtons Denken auf die amerikanische Gründung zusprach, verwarf sie kurz und bündig: Pococks Ausführungen über die Resonanz, die Harringtons Analyse der Tugendfrage in Neuengland gefunden habe, seien „bestenfalls telegrafisch“ zu nennen (Shklar 1978: 561).

Dabei stellte nicht die Aufwertung von Harrington den eigentlichen Stein des Anstoßes dar, sondern die Aufwertung desjenigen Autors, in dessen Wirkungsgeschichte Pocock Harrington so einflussreich verortete: Machiavelli. Shklar hatte ihren Weg in die Welt der politischen Theorie und Ideengeschichte mit einer Master-Arbeit über Rousseau und Machiavelli begonnen (Shklar 1950) und während sie sich auch danach weiterhin mit Rousseau beschäftigte und ihre Interpretation weiterentwickelte, war das für Machiavelli kaum der Fall. Er blieb derjenige, der er schon 1950 war: Ein Apologet der Grausamkeit (vgl. Osborne 2017: 73). Mit ihren Schriften aus den späten 1970er und frühen 1980er Jahren setzten Pocock und Skinner einen aus Shklars Sicht zu sehr „gezähmten“ (Shklar 1978: 552) Machiavelli nun wieder auf ihre Tagesordnung.

3. Aus dem Archiv des Anti-Machiavellismus ins Arsenal des Liberalismus

Der von Quentin Skinner bereits in Teilen veröffentlichte Briefwechsel zwischen ihm und Shklar gibt einen Einblick, wie Shklar auf die Machiavelli-Renaissance reagierte. Während sie Skinners 1981 erschienenenes Machiavelli-Buch für seine Originalität und Nuancierung lobte (Shklar 1981a), suchte sie zugleich die intel-

lektuelle Distanz, wie sie Skinner in einem Brief aus dem Frühjahr desselben Jahres berichtete. In Reaktion auf die Arbeiten der Cambridge School habe sie angefangen, sich ausführlicher mit Machiavellis Kritiker Montaigne zu befassen:

„I should indeed like to talk to you about Montaigne – whose position was I think more anti-Machiavellian than just ‚politique‘. It may well be that all this pro-Machiavellian literature, not least yours, has stirred some semi-conscious resistance in me: hence Montaigne on cruelty. It’s half done, but should be finished over the summer.“ (Shklar 1981b: 2)

Shklar arbeitete zu dieser Zeit an einem Manuskript mit dem Titel *Putting Cruelty First*, das sie eine Woche nach dem Abfassen des zitierten Briefes an der Columbia University vorstellte (vgl. Shklar 1982: 27). Im folgenden Jahr erschien der Text erstmals in der Zeitschrift *Daedalus*. Drei Jahre später wurde er erneut in einer stark revidierten Fassung veröffentlicht, und zwar als erstes Kapitel von *Ganz normale Laster* – also demjenigen Buch, in dem der mit dem Namen Shklar verbundene Liberalismus der Furcht theoretische Kontur gewinnt.

In allen seinen Versionen arbeitet der Text mit drei Hauptfiguren: Machiavelli, Montaigne und Montesquieu. Während Machiavelli Grausamkeit aus machtpolitischen Erwägungen politisch entschuldigt, zeigen seine ideengeschichtlichen Widersacher aus Bordeaux die Potentiale und Risiken eines politischen Denkens, das Grausamkeit zum schlimmsten aller menschlichen Laster erklärt und alle politischen Urteile von diesem Grundprinzip aus fällt.

Vergleicht man die Textfassungen von 1982 und 1984 im Lichte des zitierten Briefes an Skinner, so fällt auf, dass der ideenpolitische Kontext sukzessive verwischt wird. Nur ganz zum Ende des Aufsatzes von 1982 merkt Shklar an:

„There has been in recent years a considerable literature on Machiavelli, most of it admiring his most ‚realistic‘ pages. I have tried to present the views of those who rejected him [...] because they were *more* realistic, had read Plato’s remarks about dirty hands *more* carefully, and were *more* honest.“ (Shklar 1982: 27)

Der akademischen Usance, kritisierten Positionen zumindest durch Erwähnung in den Literaturangaben Anerkennung zu zollen, enthält sich die Autorin dabei. So kann die ‚considerable literature on Machiavelli‘ auch als für den Entstehungsprozess des Textes nur akzidenteller Umstand gelesen werden, der lediglich die Relevanz des Themas bekräftigt. Dazu passt, dass der Hinweis auf die neo-repu-

blikanische Machiavelli-Rezeption als Kontext der eigenen ideengeschichtlichen Arbeit in der überarbeiteten Fassung des Textes in *Ganz normale Laster* dann ganz wegfällt. Erst im Lichte des Briefwechsels mit Quentin Skinner erweist sich die ideengeschichtliche Arbeit in *Putting Cruelty First* als Beitrag zum von Neo-Republikanern betriebenen Umbau ideengeschichtlicher Rahmendeutungen.

Mit Blick auf die Frage nach Interaktionen zwischen der Archiv- und Arsenalfunktion der politischen Ideengeschichte birgt der Vergleich der zwei Fassungen von *Putting Cruelty First* eine weitere interessante Einsicht. Während die Geschichte der Entdeckung des Prinzips ‚Putting Cruelty First‘ in *Ganz normale Laster* bereits explizit in den Dienst des Liberalismus der Furcht gestellt wird (Shklar 2014 [1984]: 260) und damit eine deutliche Arsenalfunktion erhält, ist das in der ersten veröffentlichten Fassung von 1982 noch nicht der Fall. Mehr noch, Shklar zweifelt geradezu daran, dass dem Prinzip eine solche Arsenalfunktion für liberale Theoriebildung zukommen könne. Mit Blick auf die anhand von Montaigne und Montesquieu rekonstruierten Positionen stellt sie vielmehr fest: „This is a position that goes well beyond anything one can call liberalism“ (Shklar 1982: 26 f.).² Dieser Satz folgt direkt auf die oben bereits zitierte Bemerkung zur jüngeren Machiavelli-Literatur. Das verstärkt den Befund, dass Shklars Anliegen zunächst ein in den Metaphern von Marcus Llanque vordergründig „archivarisches“ war, wobei sie aber über ein ausgeprägtes Sensorium für die ideenpolitische Dimension der Ideengeschichte als Archiv verfügte.

Wie gelingen Shklars Montaigne und Shklars Montesquieu zur Tür, die auf den Pfad vom Archiv ins Arsenal führt? Die Antwort lautet, metaphorisch gesprochen: Indem Montaigne zurücktritt und Montesquieu den Kompass und die Rolle des Expeditionsleiters überlässt. Vollzieht man die Überarbeitungen der Aufsatzfassung von 1982 in die Kapitelfassung von 1984 im Detail nach, so sieht man, wie Shklar das Verhältnis von Montesquieu und Montaigne revidierte. 1982 war Montaigne noch der Held und Montesquieu sein antimachiavellistischer Schüler und Sidekick. 1984 ist Montesquieu nun derjenige, der Montaignes desillusionierter Misanthropie widersteht, indem er die Einsicht in das *summum malum* der Grausamkeit zum Ausgangspunkt institutioneller Überlegungen macht. Gerade dieser institutionentheoretische Anschluss blieb dem ganz grundsätzlichen Regel-Skeptizismus Montaignes verwehrt (vgl. Scheuerman 2019:

² Ich danke Hannes Bajohr, der mich erstmals auf diese Stelle hingewiesen hat.

53 f.). An die Stelle der Passage, in der Shklar 1982 die Distanz zwischen dem Prinzip ‚putting cruelty first‘ und einer Theorie des Liberalismus konstatierte, tritt zwei Jahre später eine Nuancierung des Verhältnisses von Montaigne und Montesquieu in Hinblick auf ihre institutionelle Anschlussfähigkeit. Und wenige Seiten später kommt Shklar dann zu dem Ergebnis:

„Auch Montesquieu setzte die Grausamkeit an erste Stelle, aber auf eine Weise, die es ihm ermöglichte, eine Theorie konstitutioneller Herrschaft auszuarbeiten – eine Theorie, die ihren größten Einfluss in Amerika ausübte. [...] Hier hatte die Misanthropie endlich den ihr gemäßen Ort gefunden. Die Grausamkeit zu hassen und sie an erste Stelle zu setzen, bleibt in der Tat ein wichtiger Bestandteil des liberalen Bewusstseins.“
(Shklar 2014 [1984]: 4)

Mit dieser letzten Formulierung ist die Tür, die vom Archiv ins Arsenal führt, geöffnet: Denn das ‚liberale Bewusstsein‘ ist natürlich eines, an dem der Liberalismus der Furcht einen prägenden Anteil hat. An dieser Stelle macht der Vergleich der beiden Textfassungen den konstitutiven Beitrag der ideengeschichtlichen Arbeit für die systematische Positionierung als Liberale der Furcht deutlich.

4. Zurück ins Archiv: Deutungskämpfe um die US-Amerikanische Gründungserzählung

Während Shklar sich in den 1980er Jahren als selbsterklärte Liberale der Furcht ihr ideengeschichtliches Arsenal einrichtete und selbstbewusst Ideenpolitik betrieb, nahm sie immer wieder auch den Pfad vom Arsenal zurück ins Archiv. Aus der normativen Perspektive des Liberalismus der Furcht heraus prüfte sie herrschende Rahmendeutungen und griff diese an. Der ideenpolitische Wettbewerb zwischen dem Montesquieu Shklars und dem neorepublikanischen Machiavelli erreichte dabei eine neue Stufe.

Ein besonders gewitztes ideenpolitisches Manöver gelang Shklar dabei im Jahr 1990: Sie schleuste ihren Helden aus Bordeaux gewissermaßen als *sleeper agent* – als Spion ohne unmittelbare Mission, der sich auf feindlichem Gebiet häuslich einrichtet um auf Aktivierung zu warten – in die neorepublikanische Erzählung ein. So beteiligte sie sich mit einem Beitrag an dem von Skinner und anderen herausgegebenen Band *Machiavelli and Republicanism*. Doch in Shklars Beitrag

geht es nicht um Machiavelli – sondern unter dem Titel *Montesquieu and the New Republicanism* um die Rezeptionsgeschichte des Autors des *Geistes der Gesetze* im 18. Jahrhundert.

Die ideenpolitischen Absichten bleiben dabei noch undurchsichtig. Im ersten Satz heißt es mit Blick auf das Verhältnis des eigenen Themas zu jenem des Gesamtbands: „Montesquieu did for the latter half of the eighteenth century what Machiavelli had done for his century, he set the terms in which republicanism was to be discussed“ (Shklar 1998 [1990]: 244). Das lässt freilich offen, ob Shklar der aus dem europäischen Cambridge betriebenen Geschichte des Republikanismus nur ein Kapitel hinzuzufügen beabsichtigte, oder ob sie sie in Frage zu stellen gedachte. Dass letzteres der Fall war, wird unter Zuhilfenahme eines unveröffentlichten Vortragsmanuskripts aus dem Nachlass deutlich, das wahrscheinlich aus den späten 1980er Jahren stammt.³ Es trägt den Titel *What did Republicanism mean in the 18th Century?*.

Shklar entfaltet in ihrem Vortrag die These, dass der Republikanismus des 18. Jahrhunderts zugleich unter- und überschätzt werde (Shklar o. D.: 4). Er werde unterschätzt, weil das 18. Jahrhundert sehr viel diversere Bedeutungen und Spielarten des Republikanismus kannte, als die Autoren der Cambridge School nahelegen. Zugleich werde der Republikanismus überschätzt, weil er im 18. Jahrhundert (und das Manuskript suggeriert: auch heute) mitnichten diejenige Alternative zum Liberalismus repräsentiert, die Pocock, Skinner und ihre Mitstreiterinnen und Mitstreiter ideenpolitisch stark zu machen suchten. So stellt Shklar gleich zu Beginn des Textes klar: „Republicanism has something to offer to anyone who begins with ‚anything but liberalism‘, though perhaps less than meets the eye“ (ebd.: 3).

Die liberalismuskritische Stoßrichtung des Neorepublikanismus, so rekapituliert Shklar, sei aus der verständlichen Bemühung um Revision des von Louis Hartz geprägten einflussreichen Bildes der US-amerikanischen Gründung entstanden. Hartz, bei dem Shklar studiert hatte und dessen Lehrveranstaltung zur Geschichte des amerikanischen politischen Denkens sie nach dessen Emeritier-

³ Das Manuskript selbst ist undatiert; Shklar verweist aber auf ein 1986 erschienenes Buch von Richard Ashcroft, das sie als rezente Publikation darstellt. Zudem ist das Manuskript maschinengeschrieben; ab den frühen 1990er Jahren finden sich in den Shklar Papers in der Regel am Computer geschriebene Texte.

ung übernahm (vgl. Bajohr in Bajohr/Trimcev 2024, S. 81), hatte in seinem Standardwerk *The Liberal Tradition in America* (Hartz 1955) ein um die Wirkungsgeschichte des individualistischen, eigentumszentrierten Liberalismus von John Locke zentriertes Narrativ der US-amerikanischen Gründung geprägt.

Ab den 1960er Jahren habe eine neue Generation von Ideenhistorikern dieses einseitige Bild durch den Nachweis des Einflusses eines Commonwealth-Republikanismus ergänzt – aber dabei Shklar zufolge neue blinde Flecke geschaffen. Denn zu Gunsten des Nachweises einer wirkungsgeschichtlichen Linie von dem Renaissance-Republikanismus Machiavellis über den Commonwealth-Republikanismus insbesondere Harringtons hin zum Republikanismus der Amerikanischen Revolution hätten sie den französischen Strang der Geschichte dieser Tradition ausgeblendet. Shklar wendet explizit gegen Pocock gerichtet ein:

„The real drift of Renaissance republicanism in the 18th century is not across the Channel but to France. The real story of that republican mind set finds its deepest expression not among minor English pamphleteers, but in Rousseau, and it becomes however briefly a reigning ideology in Robespierre’s republic of virtues. [...] [T]o think of 18th century republicanism without mentioning it is intellectually a bit absent minded at the very least. It is so even more if one also forgets the one writer [who] was to play the most significant part in the 18th century’s intellectually serious debts about the implications of classical republicanism for modern societies, that is Montesquieu.“ (Shklar o. D.: 6)

Die restlichen 22 Seiten ihres Manuskripts nutzt Shklar dann für Korrekturen des von Pocock gezeichneten Bildes, indem sie die Wirkungsgeschichte des Commonwealth-Strangs und des Frankreich-Strangs in der Zeit der Amerikanischen Revolution ausführlich nachvollzieht.

Für ersteren setzt sie sich etwa ausführlich mit John Adams und seiner Verarbeitung von Harringtons Ideen auseinander (ebd.: 12 ff.; vgl. auch Shklar 1959). Schon Adams habe den „republicanism of the mixed constitution“ nur noch als Spiegel für Gefahren einer freien politischen Ordnung genutzt: „For Adams republicanism had become a form of social criticism“ (Shklar o. D.: 14) Damit impliziert Shklar, dass diese Spielart des Republikanismus im Nordamerika des 18. Jahrhunderts nicht mehr als zu verwirklichendes Ideal gesehen wurde, sondern lediglich als politische Sprache fortwirkte, die vergleichenden Analysen und kritischen Gegenwartsdiagnosen diene. Spätestens 1787, während des Verfassungskonvents, sei der Mischverfassungs-Republikanismus dann verebbt (ebd.: 15).

An seine Stelle sei ein anderer, von Montesquieu geprägter Republikanismus-Diskurs getreten: „The most important chapter in the 18th Century understanding of republican government, for both Europeans and Americans in the last quarter of the 18th Century, did not come out of the woodwork of the Stuart age, but from the writings of Montesquieu“ (ebd.: 16). Der von Montesquieu geprägte Republikanismus-Diskurs erwies sich als durchaus anschlussfähig an den republikanischen „social criticism“ eines Adams, denn auch im *Geist der Gesetze* diente die Auseinandersetzung mit Republiken analytischen und vergleichenden Zwecken. Die Analyse der Tugend als leitende Triebfeder der republikanischen Regierungsform, so erinnert Shklar, habe Montesquieu dem gegen die Ideologie des Ancien Régime gerichteten Nachweis gedient, dass Tugend *nicht* das leitende Prinzip der letztlich auf selbstinteressierten Affekten beruhenden Monarchie sei (ebd.; Shklar 1998 [1990]: 245); zugleich habe Montesquieus Analyse der Voraussetzungen und Selbstgefährdungen republikanischer Ordnungen die Republik zu einer anachronistischen Regierungsform ohne Zukunft erklärt.

Im letzten Teil des Vortragsmanuskripts zeichnet Shklar nach, wie diese Montesquieusche Auseinandersetzung mit dem Republikanismus die politische Sprache in der Debatte um die Ratifikation der US-amerikanischen Verfassung prägte. Und ab diesem Punkt überschneidet sich das unveröffentlichte Manuskript in Thema und Gehalt mit Shklars Beitrag zu Skinners Machiavelli-Band und weiteren veröffentlichten und unveröffentlichten Texten aus dieser Zeit (Shklar 1987a; 1987b; 1989). Shklars argumentativer Coup besteht in all diesen Texten in dem Nachweis, dass sowohl die Autoren der *Federalist Papers* als auch die Anti-Federalists sich in ihrer Auseinandersetzung an Montesquieu geschulter Argumente bedienten: „Sowohl die Befürworter als auch die Kritiker der neuen Verfassung [...] wähten Montesquieu auf ihrer Seite. Und beide Parteien hatten gleichermaßen Recht“ (Shklar 1989: 10, eigene Übersetzung).

Viele Anti-Federalists nahmen sich Montesquieus Einsicht zu Herzen, dass Republiken, mit ihrem Beruhen auf Tugend als Liebe zu den Gesetzen, nur in kleinräumigen politischen Ordnungen möglich sind. Genau diese Voraussetzungen sahen sie in Neuengland gegeben. Und mit Seitenblick auf Pocock ordnete Shklar diesen Befund noch einmal ein:

„[W]hile many anti-federalists sounded just like the old whigs, the ones I have described did not. They were far more democratic and egalitarian, and a long way from the mixed constitution and the fears it represented. Still the impossibility of a large

republic was their main point and this was a lesson from Montesquieu“ (Shklar o.D.: 25).

Auch die Autoren der *Federalist Papers* arbeiteten mit an Montesquieu geschuldeten Argumenten, wobei sie vor allem die territorialen Bedingungen und Selbstgefährdungen einer auf Tugend gegründeten politischen Ordnung in der Gegenwart zum Ausgangspunkt nahmen (vgl. ebd.). Auch der Gedanke, dass Selbstinteresse und in moralischer Hinsicht zweifelhafte Affekte durch kluge institutionelle Gestaltung eingeehgt und zu politischem Vorteil gewendet werden könnten, hätten sie von Montesquieu übernommen und zum Konzept einer großräumigen, gewaltenteiligen und repräsentativen Republik weiterentwickelt: „Is this the rejection or the reinvention of republicanism? I think it was and was overwhelmingly understood then as a new but genuine republican government, both in the states and federally“ (ebd.: 26).

Die ideenpolitische Intervention von *Montesquieu and the New Republicanism* wird nun sehr viel deutlicher. Überspitzt lässt sie sich wie folgt zusammenfassen: Es waren weder allein Locke noch vordergründig Machiavelli, die die Sprache der Gründung prägten, sondern Montesquieu – eine republikanische Sprache, die aber eine nicht-machiavellistische ist, und zugleich eine liberale Sprache, die nicht vollkommen im Liberalismus eines John Locke aufgeht. Was Montesquieu als *sleeping agent* zu leisten vermag, ist, in der Gründungsgeschichte der USA Anknüpfungspunkte, Prolepsen gar für den von Shklar vertretenen Liberalismus der Furcht zu markieren (vgl. besonders Shklar 1989: 12).

5. Fazit und Ausblick: Der Liberalismus der Furcht und der Neo-Republikanismus

Die Doppelgesichtigkeit ideengeschichtlicher Praxis zwischen Archiv und Arsenal wird im Werk der Ideenhistorikerin und Politiktheoretikerin Judith Shklar besonders deutlich. Zugleich schärft diese analytische Unterscheidung zwischen zwei Arten, Ideengeschichte zu betreiben, den Blick auf die Genese des von Shklar vertretenen Liberalismus der Furcht und legt die ideenpolitischen Manöver frei, mit denen sie in zeitgenössische Debatten intervenierte. So habe ich Shklars Schaffen ab den späten 1970er Jahren als Pendelbewegung zwischen Archiv und Arsenal rekonstruiert: Im Archiv des Antimachiavellismus, das sie mit

reflektierter ideenpolitischer Motivation betritt, stieß Shklar auf bestimmte Argumente Montesquieus. Diese überführte sie ins Arsenal des Liberalismus, um sie zu einer distinkten liberalen Theorie weiterzuentwickeln. Der Liberalismus der Furcht wiederum schärfte ihren Blick für ideenpolitische Manöver rund um konkurrierende Rahmendeutungen der US-amerikanischen Gründung. Dies führte in den letzten Jahren von Shklars Schaffen zu einer sehr intensiven ideengeschichtlichen Arbeit zum US-amerikanischen politischen Denken.⁴

Die Analyse des Verhältnisses zwischen der ideengeschichtlichen Dimension von Shklars Liberalismus und dem Neorepublikanismus der Cambridge School unterstreicht den Befund von Samantha Ashenden und Andreas Hess, die den Liberalismus der Furcht als den „most republican-inspired of all liberal conceptions“ (Ashenden/Hess 2018 [2020]: 216) bezeichnen. Sie stützen diese Schlussfolgerung auf Shklars Auseinandersetzung mit den Tropen, Argumenten und Autoren des klassischen Republikanismus. Meine Analyse bekräftigt diese Interpretation auf Grundlage der Einsichten in Shklars Auseinandersetzung mit dem Neo-Republikanismus, die Ashenden und Hess nur am Rande und ausblickhaft behandeln. Zugleich nuanciert sie diese Interpretation aber auch. Denn Ashenden und Hess lassen offen, ob die republikanische Inspiration Shklars Theorie auch zum „most republican“ aller Liberalismen macht. So merken sie zum Ende ihres Aufsatzes insbesondere an, dass der Freiheitsbegriff, den Shklar in ihren späten Arbeiten zum US-amerikanischen politischen Denken rekonstruierte und sich merklich anzueignen begann, starke Affinitäten zum neo-republikanischen Konzept von Freiheit als *non-domination* aufweist. Zieht man auch neuere Arbeiten heran, die aus Shklars Spätschriften zu aktiver Bürgerschaft gar neue Bestimmungen von Bürgertugenden lesen (vgl. etwa Douglass/Hall i.E.) und ordnet man Shklars Denken dem Urteilskraft-Paradigma zu (vgl. Trimcev 2022), scheint die Anzahl der Schnittpunkte zu wachsen.

Shklar hatte in mehreren Texten einen Freiheitsbegriff im US-amerikanischen „Liberalismus der Rechte“ des 19. Jahrhunderts rekonstruiert, der Isaiah Berlins Unterscheidung von positiver und negativer Freiheit unterlief und Aspekte von negativer und positiver Freiheit miteinander verband (v.a. Shklar 2017: 149ff.). Am Beispiel von Henry David Thoreau paraphrasierte Shklar dieses Freiheitsverständnis wie folgt:

⁴ Davon zeugen besonders die Textsammlungen in Shklar 1998c und Shklar 2017.

„Wenn wir uns nicht mit der Freiheit anderer identifizieren, mit ihrem Recht auf negative Freiheit – darauf, dass ihnen alle Rechte der Bürger einer freien Gesellschaft zugestanden werden –, sind selbst diejenigen, die diese Rechte genießen, dadurch eingeschränkt, dass sie moralisch eingeschränkt werden, dass sie nämlich in die Unterdrückung anderer verwickelt sind“ (Shklar 2019: 175; Übersetzung nach Bajohr/Trimcev 2023: 201).

Ein solcher Freiheitsbegriff, der die eigene, positive Freiheit an der Wahrung der negativen Freiheit der Mitmenschen bemisst, wertet freilich auch aktive kontestatorische Bürgerschaft auf (vgl. Bajohr/Trimcev 2023: 200f.; Trimcev 2023: 279 ff.) In einem von Quentin Skinner veröffentlichten Brief merkte Shklar selbst an, dass dieser Freiheitsbegriff Skinners „civic ideal of freedom“ durchaus nahekäme (Skinner 2019: 260).

Ob damit allerdings die Gegnerschaft zum Neo-Republikanismus überwunden ist oder nur in eine neue Runde geht, bleibt fraglich. Schließlich ist es angesichts der hier nachvollzogenen Rolle von Shklar als *critical friend* der Cambridge School erst einmal gar nicht verwunderlich, dass sich deren Themen und Fragen in Shklars Werk spiegeln. Vor einer allzu raschen Annahme von Parallelen sollte genau geprüft werden, wo sich Unterschiede zwischen Shklars immer nur ange-deutetem dritten Freiheitsbegriff und dem neorepublikanischen Konzept von Freiheit als *non-domination* ergeben. Im Briefwechsel mit Skinner hat Shklar auch für eine solche Untersuchung eine Spur gesetzt:

„You want to see a more engaged and a more active citizenry ready to take part in day-to-day politics, and to find in collective action a recognizable form of freedom. As long as this does not mask the awful irrationality and sheer violence that are the characteristic mark of politics here and now, and especially the function of xenophobia in providing the normal social glue, I do not see why anyone should object to this project. What we did and probably still differ about is the weight we attach to the less attractive aspects of solidarity“ (zitiert nach Skinner 2019: 261).

Mit ihrem Beharren auf die irrationalen und grausamen Momente von Politik, die auch vor solchen politischen Praktiken nicht Halt machen, die sich den Werten der Solidarität und des Gemeinwohls verschreiben, deutet Shklar ihre skeptischen Rückfragen auch an das neorepublikanische Freiheitsideal an. Wessen Stimmen werden gehört, wenn es darum geht zu bestimmen, wo *domination* beginnt? Ist dieser Ansatz wirklich bereit, Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, mit allen Risiken, die dies birgt? Hier gelangt die rein ideengeschichtliche Analyse

aufgrund des un abgeschlossenen Charakters von Shklar's Schriften dieser Werkphase freilich an ihre Grenzen, und eine systematisch-vergleichende Analyse wäre anzuschließen.

Literatur

- Ashenden, Samantha / Hess, Andreas, 2018: Republican Elements in the Liberalism of Fear [2020]. In: Zeitschrift für Politische Theorie 9 (2), 209–221.
- Bajohr, Hannes / Trimčev, Rieke, 2024: Ad Judith Shklar: Leben – Werk – Wirkung, Hamburg.
- Boucher, David, 1980: On Shklar's and Franklin's Reviews of Skinner, The Foundations of Modern Political Thought. In: Political Theory 8 (3), 406–408.
- Douglass, Robin / Hall, Edward, i. E.: Judith Shklar's Ethos of Skeptical Vigilance. In: The Review of Politics.
- Forrester, Katrina, 2019: Experience, Ideology, and the Politics of Psychology. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar, Philadelphia, 136–157.
- Gallus, Alexander, 2022: Shklar's und Skinner's ideenhistorische Meisterkurse. Notizen zu einer ausgebliebenen Debatte. In: Ders.: Intellektuelle in ihrer Zeit. Geistesarbeiter und Geistesgeschichte im 20. Jahrhundert, Hamburg, 40–52.
- Gebh, Sara, 2024: Für einen kreativen Anachronismus. In: Theorieblog; <https://www.theorieblog.de/index.php/2024/10/blogdebatte-fuer-einen-kreativen-anachronismus/>, 01.06.2025.
- Hall, Edward, 2023: Complacent and Conservative? Redeeming the Liberalism of Fear. In: The Journal of Politics 85 (3), 1064–1078.
- Hartz, Louis, 1955: The Liberal Tradition in America, New York.
- Honneth, Axel (Hg.), 1993: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt (Main).
- Llanque, Marcus, 2003: Der Republikanismus. Geschichte und Bedeutung einer politischen Theorie. In: Berliner Debatte Initial 14 (1), 3–15.
- Llanque, Marcus, 2008: Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse, München.

- Llanque, Marcus, 2016: Die Diskursivität politischer Ideen. In: Michael Quante (Hg.), *Geschichte – Gesellschaft – Geltung*. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg, 1125–1140.
- Osborne, Thomas, 2017: Machiavelli and the Liberalism of Fear. In: *History of the Human Sciences* 30 (5), 68–85.
- Pocock, J. G. A., 1957: *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge.
- Pocock, J. G. A., 1977: Historical Introduction. In: Ders. (Hg.), *The Political Works of James Harrington*, Cambridge, 1–152.
- Scheuerman, William E.: Law and the Liberalism of Fear. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), *Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, 47–66
- Shklar, Judith, 1950: Machiavelli and Rousseau, unveröffentlichte Master-Arbeit, McGill University, Montréal.
- Shklar, Judith, 1966: Introduction. In: Dies. (Hg.), *Political Theory and Ideology*, New York, 1–22.
- Shklar, Judith, 1978: Rezension von ‚The Political Works of James Harrington‘, hg. von J. G. A. Pocock. In: *Political Theory* 6 (4), 558–561.
- Shklar, Judith, 1979: Rezension von ‚The Foundations of Modern Political Thought‘ von Quentin Skinner. In: *Political Theory* 7 (4), 549–552.
- Shklar, Judith, 1981a: Brief an Quentin Skinner vom 08.05.1981, Harvard University Archives, HUGFP 118, Box 1. Mit freundlicher Genehmigung der Harvard University Archives.
- Shklar, Judith, 1981b: Brief an Quentin Skinner vom 24.03.1981, Harvard University Archives, HUGFP 118, Box 1. Mit freundlicher Genehmigung der Harvard University Archives.
- Shklar, Judith N., 1982: Putting Cruelty First. In: *Daedalus* 111 (3), 17–27.
- Shklar, Judith N., 1987a: *Montesquieu*, New York.
- Shklar, Judith N., 1987b: *The Father of Two Revolutionary Constitutions*, Harvard University Archives, HUGFP 118. Mit freundlicher Genehmigung der Harvard University Archives.
- Shklar, Judith N., 1989: Montesquieu en Amérique. In: *Lettre Internationale* 22, 10–12.
- Shklar, Judith N., 1998a: Ideology Hunting: The Case of James Harrington [1959]. In: Dies., *Political Thought & Political Thinkers*, hg. von Stanley Hoffmann, Chicago, 206–243.

- Shklar, Judith N., 1998b: Montesquieu and the New Republicanism [1990]. In: Dies., *Political Thought & Political Thinkers*, hg. von Stanley Hoffmann, Chicago, 243–261.
- Shklar, Judith N., 1998c: *Redeeming American Political Thought*, hg. von Stanley Hoffmann und Dennis F. Thompson, Chicago.
- Shklar, Judith N., 2013: *Der Liberalismus der Furcht* [1989]. In: Hannes Bajohr (Hg.), *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 26–66.
- Shklar, Judith N., 2014: *Ganz normale Laster* [1984], hg. von Hannes Bajohr, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2017: *Der Liberalismus der Rechte*, hg. von Hannes Bajohr, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2019: *Das Werk Michael Walzers*. In: Dies., *Verpflichtung, Loyalität, Exil* [1998], hg. von Hannes Bajohr, Berlin, 55–77.
- Shklar, Judith N., o. J.: *What Did Republicanism Mean in the 18th Century?*, Harvard University Archives, HUGFP 118, Box 20. Mit freundlicher Genehmigung der Harvard University Archives.
- Skinner, Quentin, 2019: *The Last Academic Project*. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), *Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, 253–266.
- Trimçev, Rieke, 2018: *Produktive Erkenntnisfehler. Anachronismen in der Politischen Ideengeschichte*. In: Marcus Llanque / Gérard Raulet (Hg.), *Geschichte der politischen Ideengeschichte*, Baden-Baden, 69–91.
- Trimçev, Rieke, 2022: *Distanz und Parteilichkeit. Judith N. Shklar und Hannah Arendt über die politische Urteilskraft*. In: *Soziopolis*, 15.09.2022; <https://www.sozio-polis.de/distanz-und-parteilichkeit/dossier-offenheit-und-skepsis.html>, 30.05.2025.
- Trimçev, Rieke, 2023: *Political Bonds in a ‘Society of Strangers’. Rethinking Political Obligation with Judith N. Shklar*, unveröffentlichtes Habilitationsmanuskript, Universität Greifswald.

Der kurze Sommer der Demokratie. Die vergessene Vorgeschichte der US-amerikanischen Gründung

Dirk Jörke

Politische Ideengeschichte wird von Marcus Llanque als ein *Gewebe politischer Diskurse* (2008) beschrieben. Ihr kommt dabei sowohl die Funktion des Archivs als auch die des Arsenal zu. Im Archiv wird das politische Denken der Vergangenheit gespeichert und sortiert. „Die Arsenalfunktion der Ideengeschichte ermöglicht es, in immer neuen Anläufen die Zuordnungskriterien des Archivs zu untersuchen und neue Wege einzuschlagen oder zu alten zurückzukehren“ (Llanque 2008: 2). Der folgende Beitrag folgt dieser Maxime, indem er die Vorgeschichte der US-amerikanischen Gründung, die als ‚älteste moderne Demokratie‘ gilt, untersucht. Dabei nehme ich insbesondere Pamphletliteratur im Kontext der Diskussion über die einzelstaatlichen Verfassungen während und kurz nach dem Unabhängigkeitskrieg in den Blick und frage nach den dort enthaltenen institutionellen Vorschlägen. Dabei wird sich zeigen, dass in vielen der Pamphlete nicht nur dezidiert demokratische Forderungen erhoben, sondern dass diese zum Teil auch institutionell umgesetzt wurden. Dem standen Autoren gegenüber, die diese Forderungen ablehnten sowie institutionelle Ordnungen befürworteten, die der klassisch-republikanischen Idee der Mischverfassung verpflichtet waren und eine Vorherrschaft der Angehörigen einer ‚natürlichen Aristokratie‘ sichern sollten. Die schließlich 1787 in Philadelphia beschlossene Unionsverfassung ist dabei wesentlich von den Gegnern der Demokratie entworfen worden, und es gehört zu den großen Ironien der Ideengeschichte, dass wir nun gerade die USA als die älteste moderne Demokratie bezeichnen.¹

Bevor ich auf die Entwicklung eines demokratischen Geistes im Zuge des Unabhängigkeitskrieges sowie die daran anschließende Etablierung demokratischer(er) Verfassungen in zumindest einigen der 13 Republiken eingehe, erfolgt

¹ Vgl. zu dieser semantischen Transformation des Demokratiebegriffs Jörke 2010 und Dingeldey/Jörke 2023.

ein kurzer Blick auf die politische Kultur von Rhode Island und die Kontroverse über die Ausdehnung von Partizipationsrechten in Boston in den 1740er Jahren. Deutlich wird dabei, dass Wahlen als alleiniges Vehikel der Beteiligung der Vielen von den Angehörigen der Elite befürwortet wurden, die ‚einfachen Männer‘ dagegen auf ein ganzes Arsenal an Kontrollmechanismen beharrten. Bereits damals zeigte sich also ein institutionenpolitischer Gegensatz zwischen radikal-demokratischen und republikanisch-aristokratischen Vorstellungen. Dieser Gegensatz wurde erneut prägend für die ideenpolitischen Kämpfe im Kontext der Diskussion um die neuen institutionellen Ordnungen am Ende des 18. Jahrhunderts.

1. Erste Anfänge demokratischer Praxis

Es ist einer der zentralen Mythen der politischen Ideengeschichte, dass die Demokratie im Kontext der großen Revolutionen Ende des 18. Jahrhunderts wiederentdeckt wurde und zwar als *repräsentative* Demokratie (vgl. Dahl 1989). Wenn auch im Schatten der britischen Krone, so haben sich in den puritanischen Gemeinden Neuenglands bereits während des 17. Jahrhunderts zumindest vereinzelt demokratische Ordnungen und Praktiken etabliert, die verglichen mit dem, was später als ‚demokratisch‘ verstanden wurde, über deutlich mehr Kanäle der Einflussnahme der Vielen verfügten.² So besaßen die Gemeinden um die Narragansett Bay nicht nur ein von den Vollbürgern gewähltes Ein-Kammern-Parlament, das im Zusammenspiel mit den *town meetings* für die Gesetzgebung zuständig war, einen der gesamten Bürgerschaft verantwortlichen Magistrat sowie Impeachment- und Audit-Prozeduren, um diese Verantwortlichkeit zu gewährleisten, sondern auch Praktiken der *close control*, insbesondere mittels schriftlicher Instruktionen. Zudem zeichnet sich der 1647 von der *General Assembly* verfasste *code of laws*, eine Art Verfassung, durch einen affirmativen Gebrauch des Demokratiebegriffes aus:

„It is agreed, by this present Assembly thus incorporated and by this present act declared, that the form of government established in Providence Plantations is Democra-

² Zu den demokratischen Elementen des amerikanischen Puritanismus vgl. Perry 1944; Miller 1991: 21-49.

tical, that is to say, a government held by the free and voluntary consent of all or the greater part of the free inhabitants“ (zitiert in Staples 1847: 18).

Dieses Bekenntnis der Bürger des heutigen Rhode Islands unterschied sich deutlich vom Begriffsgebrauch und der damit einhergehenden politischen Praxis in den anderen Kolonien Neuenglands, etwa die durch die Massachusetts Bay Company etablierte Ordnung von Boston, welche einen stärker republikanisch-aristokratischen Charakter besaß.

Die politische Ordnung von Boston sah ein Zwei-Kammern-Parlament vor, ein Vetorecht des Gouverneurs und neben Wahlen keine weiteren Kontrollmöglichkeiten. Das Wahlrecht war zunächst ebenfalls deutlich restriktiver als in Rhode Island, wurde während der 1630er Jahre in Reaktion auf Forderungen nach einem System mit mehr popularen Beteiligungsrechten aber ausgeweitet. Im Rahmen dieser Auseinandersetzungen wurden insbesondere die als ‚demokratisch‘ gebrandmarkten Forderungen nach einem Ein-Kammern-Parlament, das bei der Gesetzgebung nicht nur mitwirkt, sondern auch die Gesetzessouveränität besitzt, sowie die nach stärkeren Kontrollmechanismen, mit denen die Amtsinhaber an den Willen der Bürger gebunden werden sollten, zurückgewiesen. Um den Reformkräften den Wind aus den Segeln zu nehmen, machte die politische Elite um John Winthrop, der zwischen 1629 und 1649 der Kolonie zwölf Mal als Gouverneur vorstand, das Zugeständnis jährlicher Wahlen. Dies geschah mit dem argumentativen Schachzug, dass Wahlen für sich genommen ausreichten, um die Repräsentanten zur Verantwortung zu ziehen: „They developed the novel argument that elections themselves represent a kind of ‚calling to account‘ in order to make their essentially discretionary conception of political trust more palatable to their fellow citizenship.“ (Maloy 2008: 132) Zugleich zeigte sich Winthrop, ganz in der Tradition republikanischen Denkens stehend, skeptisch gegenüber Forderungen nach einer Ausweitung politischer Teilhabe und nach institutionellen Reformen wie die Abschaffung des Senates und der Vetorechte des Magistrats. Der Demokratie stand er mithin ablehnend gegenüber,

„for a Democratie is, among most Civill nations, accounted the meanest and worst of all formes of Government: and therefore in writers, it is branded with Reproachfull Epithits as *Bellua mutorum capitum*, a Monster, etc: and Historyes doe recorde, that it hath been allwayes of least continuance and fullest of troubles“ (Winthrop 1944: 383; vgl. Bremer 2003).

Demgegenüber herrschte bei Winthrops Widersachern die Überzeugung vor, dass Wahlen allein gerade nicht ausreichten, die Amtsinhaber und Repräsentanten zur Verantwortung zu ziehen. Um dieses Ziel effektiv zu erreichen, müssten daher weitere Mechanismen wie Instruktionen und Anhörungsverfahren hinzutreten (vgl. Maloy 2008: 134). Doch diese Forderungen konnten sie nicht durchsetzen. Die politische Elite um Winthrop hatte zugleich keine allzu großen Befürchtungen hinsichtlich der Effekte von jährlichen Wahlen; bestand doch die Ansicht, dass es sich dabei um ein Verfahren handelt, bei dem vornehmlich Männer einer ‚natürlichen Aristokratie‘ ausgewählt würden.³

Die Verfassung von Rhode Island sowie Auseinandersetzung um die politische Ordnung von Boston sind hier kurz skizziert worden, weil sie die Existenz von ‚demokratisch‘ gesinnten Akteuren bereits in den frühen 1640er Jahren aufzeigt. Zugleich gab es bereits erste Versuche, den Demokratiebegriff von seiner negativen Konnotation zu lösen.

2. Der Streit um die neuen Verfassungen

Die amerikanischen Siedler konnten nach dem Erlangen der Unabhängigkeit an jene Praktiken der Selbstregierung und Elitenkontrolle anknüpfen, die sie bereits zu Zeiten der Kolonialherrschaft, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, ausgeübt hatten (vgl. Miller 1991: 51–80; Bouton 2007: 13–41). Im Zuge der Amerikanischen Revolution hatte sich zudem ein starker Sinn für die eigenen Rechte und die grundlegende Gleichheit aller Bürger ausgebildet (vgl. Adams 1973: 162–190), welcher nicht nur zur Ablösung vom Mutterland, sondern eben auch zu einem Erstarren demokratischer Gedanken führte: „The Revolution provided a political education for the small farmers. After the Revolution, the people refused to become deferential again. They applied the lessons of the American Revolution to politics at home“ (Miller 1991: 70; vgl. Wood 1969; Jensen 1957).⁴ Eine demokratisch verstandene Selbstregierung bedeutete in diesem Zusammen-

³Zum aristokratischen Charakter von Wahlen vgl. Manin 1997.

⁴Eric Foner verweist zudem auf die Bedeutung des Einzugs breiterer Bevölkerungsschichten zum Militärdienst während des Unabhängigkeitskrieges für die Entwicklung eines demokratischen Bewusstseins und sieht hier eine Parallele zur Englischen Revolution: „Like the New Model Army of the English Civil War, the militia was a ‚school of political democracy““ (1976: 64).

hang eine einfache Regierung mit einer starken Legislative und einer schwachen Exekutive, die möglichst häufige Wahl der Repräsentanten sowie der Amtspersonen, minimale oder keine Eigentumsanforderungen für das aktive wie passive Wahlrecht weißer Männer und eine *Bill of Rights* zur Beschränkung der Regierungsgewalt. Hinzu traten Forderungen nach Instruktionen und damit einer Aufwertung lokaler Versammlungen sowie nach einer Rotation der Repräsentanten. Zudem wurde die Öffentlichkeit der Parlamentsitzungen und der Sitzungsprotokolle eingefordert.⁵

Diese institutionellen Mechanismen wurden nach der Unabhängigkeitserklärung von 1776 in den revidierten Verfassungen der einzelnen Republiken festgeschrieben, wenn auch in sehr unterschiedlichem Ausmaß (vgl. Adams 1973; Llanque 2008: 263 ff.). Einige Verfassungen wiesen dabei einen stärker aristokratischen, andere einen stärker demokratischen Charakter auf. Unterschiede ergaben sich nicht nur mit Blick auf das aktive wie passive Wahlrecht,⁶ sondern auch hinsichtlich der Frage der Gewaltenteilung. Die meisten Verfassungen sahen dabei, weiterhin in der republikanischen Tradition stehend, eine zweite Kammer als Vertretung der ‚Besten/Wenigen‘ vor, auch gab es unterschiedliche Regelungen hinsichtlich der Vetomacht des Gouverneurs. Die entsprechenden institutionellen Ordnungen besaßen somit oftmals keine strikte Gewaltenteilung, sondern aktualisierten die Tradition der Mischverfassung.⁷ Die Forderung etwa von Thomas Paine in *Common Sense*, dass eine Verfassung möglichst einfach zu sein habe (vgl. 1945 [1776]: I, 7), und damit meint er neben der klaren Gewaltentrennung auch die Konzentration der Legislativgewalt in einer Kammer, wurde

⁵ Vgl. hierzu die Darstellung in Adams (1973: 249–258). Wichtig ist zu beachten, dass das Rotationsprinzip auf eine lange republikanische Tradition zurückgeht, so etwa in Harringtons *Oceana*. Auch führende republikanische Autoren der Revolutionszeit wie John Adams und Theophilus Parsons lobten die Vorzüge der Rotation von Amtspersonen zur Korruptionsvermeidung. Einen dezidiert demokratischen Charakter bekommt das Rotationsprinzip, wenn damit die Forderung einhergeht, dass die Ämter breit gestreut sind. Zudem soll auf diese Weise verhindert werden, dass die politischen Eliten sich zu weit von der Erfahrungswelt ihrer Wähler entfernen. Instruktionen kamen bereits in den Kolonien zum Einsatz. So wurde die Möglichkeit, die Repräsentanten zu instruieren, in Plymouth bereits 1640 verankert. Auch im Vorfeld der verfassungsgebenden Versammlungen kamen häufig Instruktionen zum Einsatz. Und einige einzelstaatliche Verfassungen sahen bis ins 19. Jahrhundert Instruktionen vor.

⁶ So schwankte etwa der Anteil der Wahlberechtigten weißen Männer zwischen 80% in Massachusetts und knapp 50% in Virginia (vgl. Palmer 1959: 190).

⁷ Eine klare Darstellung der Unterschiede zwischen der Theorie der Gewaltenteilung und dem Konzept der Mischverfassung findet sich bei Hansen 2010.

also nicht in allen Republiken verwirklicht.⁸ Dennoch zeigte sich gerade während der intensiv geführten Diskussionen über die neuen Verfassungen, dass es im Verlauf der Amerikanischen Revolution eben nicht nur zu einem wachsenden Verlangen nach Unabhängigkeit vom englischen Mutterland, sondern auch zu einem Erwachen demokratischer Bestrebungen gekommen war, die sich nicht mehr in das alte republikanisch-aristokratische Ordnungsschema einfügen ließen. Die Pamphlete aus der damaligen Zeit lassen sehr deutlich die Existenz von auf der einen Seite republikanisch-konservativen Kräften, für die etwa John Adams (Massachusetts), Benjamin Rush (Pennsylvania) oder Cartor Braxton (Virginia) standen, und auf der anderen Seite demokratisch gesinnten Autoren wie Paine oder auch vielen anonym gebliebenen Verfassern, etwa von *The People the Best Governors* (o.V. 1983 [1776]: 390–400), erkennen. Vom Erwachen demokratischer Bestrebungen zeugen auch die im Vorfeld der verfassungsgebenden Versammlungen geäußerten Verlautbarungen lokaler Versammlungen. Geradezu paradigmatisch liest sich etwa die Instruktion der Gemeinde von Pittsfield an ihre Vertreter im Verfassungskonvent in Massachusetts: „As all men are equal by nature, so when they enter into a state of civil government, they are entitled precisely to the same rights and privileges or to an equal degree of political happiness“ (zitiert in Adams 1973: 140). Dass diese Forderung nicht umgesetzt wurde, zeigt indes ein Blick auf die tatsächlich verabschiedete Verfassung, die, wesentlich von John Adams geprägt, eine Zwei-Kammer-Legislative und sowohl für das aktive wie das passive Wahlrecht einen Zensus vorsah, wobei die Hürden für das passive Wahlrecht im Senat und beim Gouverneursamt deutlich höher waren als beim demokratisch verstandenen House of Representatives.⁹ Die Verfassung von Pennsylvania entsprach demgegenüber mehr den damaligen demokratischen Bestrebungen. Sie sah ein vergleichsweise weites Wahlrecht, eine Einkammer-Legislative, die Beschränkung der Mandatszeit auf eine Wahlperiode sowie einen schwachen, der Legislative untergeordneten und einem jährlich gewählten Exekutionsrat vor. Neben Pennsylvania etablierten lediglich die Verfas-

⁸ Vgl. auch das Pamphlet, welches unter dem Titel *The People the Best Governors* 1776 in New Hampshire veröffentlicht wurde: „The more simple, and the more immediately dependent (caeteris paribus) paribus) the authority is upon the people the better, because it must be granted that they themselves are the best guardians of their own liberties“ (o.V. 1983 [1776]: 393).

⁹ Allerdings muss betont werden, dass die entsprechenden Hürden vergleichsweise moderat waren; die größten Einschränkungen beim aktiven wie passiven Wahlrecht bestanden in South Carolina, wo es zudem ebenfalls eine Zweikammern-Legislative gab.

sungen von Georgia und (seit 1791) Vermont Ein-Kammern-Parlamente, in Georgia gab es aber einen vergleichsweise hohen Zensus beim passiven Wahlrecht.¹⁰

In den 1770ern und 1780ern kam es zudem zu einer Aufwertung des Demokratiebegriffes. Zwar bestand weiterhin auf Seiten der Eliten die Praxis, politische Forderungen oder auch Praktiken, die den Einfluss der einfachen Männer stärken sollten, wahlweise als ‚anarchisch‘ oder als ‚demokratisch‘ zu denunzieren, doch zugleich erschienen immer mehr Pamphlete, die ausdrücklich demokratischere Verhältnisse forderten. So heißt es in dem anonymen Pamphlet *To the People of North America on the Different Kinds of Government*: „Popular government – sometimes termed democracy, republic, or commonwealth – is the plan of civil society wherein the community at large takes the care of its own welfare, and manages its concerns by representatives elected by the people out of their own body“ (zitiert nach Jensen 1957: 332). Der spätere US-amerikanische Schatzmeister Thomas Tudor Tucker schrieb 1784 in einer Zeitung aus Charleston unter dem Pseudonym *Philodemos*: „In a true commonwealth or democratic government, all authority is derived from the people at large, held only during their pleasure, and exercised only for their benefit“. Und weiter: „No man has any privilege above his fellow-citizens, except whilst in office, and even then, none but what they have thought proper to vest in him, solely for the purpose of supporting him in the effectual performance of his duty to the public“ (Tucker 1983 [1784]: 612). Das ist nicht länger eine republikanische Sprache im Sinne des Mischverfassungsdenkens, sondern eine demokratische. Dieses Gedankengut sowie die damit korrespondierende Forderung nach der Einführung demokratischer Verfassungen stellte in vielen der neuen Republiken eine mächtige Bewegung dar, die auf den Widerstand der Eliten stieß. So beklagte sich Landon Carter in einem Brief an George Washington vom 20. Mai 1776 über den demokratischen Gebrauch der Unabhängigkeitsidee: „I need only tell you of one definition that I heard of Independency: It was expected to be a form of government that, by being independent of the rich men, every man would then be able to do as he pleased“ (zitiert nach Jensen 1957: 330). Viele Angehörige der Elite bemühten in den 1770er und 1780er Jahren noch eine republikanische Rhetorik der

¹⁰ Zu den Details vgl. Adams (1973); einen Überblick über die politischen Auseinandersetzungen in Pennsylvania, die zu der (radikal)demokratischen Verfassung geführt haben, liefert Foner (1976: 107–144). 1791 haben sich die Kräfteverhältnisse auch im Schatten der neuen Bundesverfassung geändert und eine stärker aristokratische Verfassung trat in Kraft.

Demokratiekritik, so auch Carter Braxton, der in der Auseinandersetzung um die künftige Verfassung von Virginia argumentierte: „The systems recommended to the colonies seem to accord with the temper of the times, and are fraught with all the tumult and riot incident to simple democracy“ (Braxton 1983 [1776]: 333). John Adams kritisierte mit Blick auf Massachusetts „the rage for innovation“ im Prozess der Neukonstitutionalisierung der politischen Ordnung, wobei er sich insbesondere gegen Bestrebungen der Kommunalisierung politischer Macht wandte: „The projects of county assemblies, town registers, and town probates of wills are founded in narrow notions, sordid stinginess, and profound ignorance, and tend directly to barbarism“ (zitiert nach Jensen 1957: 330).

Doch nicht alle Befürworter der Volkssouveränität bemühten den Demokratiebegriff. So wird ‚Demokratie‘ in *Common Sense* von Thomas Paine, dem wohl meistgelesenen Pamphlet des Unabhängigkeitskrieges, nicht ein einziges Mal erwähnt. Warum Paine damals noch nicht auf den Demokratiebegriff rekurrierte, sondern den der Republik vorzog, lässt sich aus heutiger Sicht nicht eindeutig sagen. Vermutlich war sein politisches Denken noch von der Vorstellung geprägt, eine Demokratie lasse sich nur in sehr kleinen Gemeinwesen realisieren. Vielleicht hat Paine auch aufgrund der 1776 weiterhin fortbestehenden, wenn auch nicht mehr unangefochtenen pejorativen Konnotationen darauf verzichtet, eine Demokratie einzufordern. Wie es auch insgesamt für Phasen einer Neuausrichtung grundlegender politischer Überzeugungen charakteristisch ist, dass es zu einem vielschichtigen, nicht immer trennscharfen Gebrauch zentraler politischer Termini kommt. Und so ist es auch wenig verwunderlich, dass in der Zeit von 1774 bis 1787 die Begriffe ‚Republik‘ und ‚Demokratie‘ oftmals synonym verwendet worden sind und zwar sowohl mit einer stärker pejorativen Konnotation, und das galt für die Frühphase bei den Sympathisanten der Englischen Krone auch für den Republikbegriff, als auch bei denjenigen Autoren, die sich positiv auf diese Konzepte bezogen.¹¹

Obwohl Paine also 1776 noch den Demokratiebegriff vermieden hat, ist offensichtlich, dass er auf der Seite der Vielen stand und eben nicht nur die Abhängigkeit von der Englischen Krone anprangerte, sondern darüber hinaus für eine

¹¹ Zum damaligen Bedeutungswandel und teilweise synonymen Gebrauch von *republic* und *democracy* vgl. Adams (1973: 92–110). In der *Philadelphia Convention* von 1787 und dann in dem berühmten 10. Artikel der *Federalist Papers* wurde hingegen scharf zwischen Republik und Demokratie unterschieden.

demokratische Verfassung stritt, die eine starke Kontrolle der Abgeordneten und eine einfache Regierung vorsah (vgl. Foner 1976: 132). Paine forderte, dass die Wahlen möglichst oft abgehalten werden sollten, damit die Interessen der Gewählten sich nicht von denen der Wähler unterscheiden, zudem sollte ein häufiger Austausch der Gewählten stattfinden: a „frequent interchange will establish a common interest“ (Paine (1945 [1776]: 6). Die Betonung eines „common interest“ ist als demokratisch einzustufen, wohingegen Vertreter der republikanischen Mischverfassung wie John Adams davon ausgingen, dass die Gesellschaft in verschiedene Stände mit divergierenden Interessen gespalten sei. Adams *Thoughts on Government* waren vorwiegend als Entgegnung auf demokratische Bestrebungen gedacht, für die insbesondere Paines *Common Sense* standen.¹² Entsprechend findet sich bei Adams eine strikte Unterscheidung zwischen den Vielen und den Wenigen, verbunden mit der Forderung, die Regierungsgewalt in die Hände der Letzteren zu legen: „The first necessary step, then, is to depute the power from the many to the a few of the most wise and good“ (Adams 1985 [1776]: 86). Auch plädiert Adams im Gegensatz zu Paine für eine „legislative power which is more complex“ (ebd.: 87). Ein demokratisch gewähltes Ein-Kammer-Parlament würde demgegenüber dazu neigen, to „make arbitrary laws for their own interest“ (ebd.). Hier deutete sich bereits die Warnung vor der Tyrannei der Mehrheit an, die später das politische Denken von Madison prägen sollte. Gleichwohl finden sich auch bei Adams institutionelle Vorkehrungen, die durchaus dem demokratischen Zeitgeist entsprachen. An erster Stelle ist hier die Idee einer deskriptiven *representative assembly* zu nennen: „It should be in miniature an exact potrait of the people at large. It should think, feel, reason, and act like them“ (ebd.: 86). Auch plädiert er für jährliche Wahlen sowie eine Rotationspflicht der Repräsentanten und der Amtsinhaber nach drei Jahren (ebd.: 89). Das kommt den demokratischen Bestrebungen der damaligen Zeit schon sehr nahe, allerdings beschränkt Adams die deskriptive Repräsentation auf das Unterhaus im Rahmen einer komplexen Verfassung. Sein Vorschlag bestand aus einer Zweikammer-Legislative sowie Vetorechten des Gouverneurs im Gesetzgebungsprozess. Adams lehnt mithin eine strikte Gewaltenteilung ebenso ab, wie die Idee einer einfachen Regierung. Sein Modell folgte trotz der erwähnten Zugeständnisse

¹² Zur antidemokratischen Motivation von John Adams vgl. Foner 1976: 122. Eine Gegenüberstellung der Ordnungsvorstellungen von Paine und Adams findet sich in Dingeldey/Jörke 2022.

an den demokratischen Zeitgeist dem Mischverfassungsdenken des Republikanismus.

Ein ähnliches Muster der Beibehaltung republikanischer Denkmuster bei gleichzeitigen Zugeständnissen an den demokratischen Zeitgeist findet sich auch bei Theophilus Parsons aus Massachusetts, der später zu den Federalists gehörte. Aus seiner Feder stammt ein Text mit dem Titel *The Essex Result*, mit dem er in die damalige Verfassungsdiskussion intervenieren wollte. Dieses Pamphlet ist nicht nur wegen seiner Länge bemerkenswert, sondern zeichnet sich auch durch die Kombination einer Sprache der Volkssouveränität mit einer Verteidigung der Besitzunterschiede aus. So wird gleich zu Beginn eine *Bill of Rights* eingefordert und an dem Verfassungsentwurf von 1778 kritisiert, dass dieser keine strikte Gewaltenteilung vorsehe. Zudem beschwörte Parsons die Existenz von *unaliable rights*, zu denen an erster Stelle die Religionsfreiheit gehöre. Mit dem Eintritt in den gesellschaftlichen Zustand würden die Individuen nicht nur nicht ihre *unaliable rights* verlieren, sondern „every member ought to receive equal benefit, have equal influence in forming, and retain equal controul, over the supreme power“ (Parsons 1983 [1778]: 488). Das hört sich sehr demokratisch an, im weiteren Verlauf konstatiert Parsons jedoch eine Spannung zwischen den Interessen der Mehrheit und denjenigen, „who hold a major part of the property in the state“ (ebd.: 496). Zuvor hatte er bereits die Legitimität des Eigentumserwerbs und damit auch der bestehenden Besitzunterschiede sowie die überlegene politische Urteilskraft der „men of education and fortune“ (ebd.: 490) betont. Das zentrale Problem bestand für Parsons darin, dass in einer rein demokratischen Verfassung eine einfache Mehrheit der Vielen das Eigentumsrecht bedrohe. Um dem einen Riegel vorzuschieben, forderte er eine institutionelle Berücksichtigung des Besitzes:

„The majority of the representatives should also represent a majority of the people, and the legislative body should be so constructed, that every law affecting property, should have the consent of those who hold a majority of property.“ (Ebd.: 497 f.)

Vor diesem Hintergrund plädierte Parsons nicht nur für eine Zwei-Kammern-Legislative, sondern schlug auch einen vergleichsweise hohen Zensus beim passiven Wahlrecht der Senatoren vor (ebd.: 512f.). Beide Forderungen sind schließlich in der 1780 verabschiedeten Verfassung von Massachusetts verwirklicht worden.

Schaut man rückblickend auf die damaligen Auseinandersetzungen über die neuen Verfassungen, so treten deutlich zwei Parteien zum Vorschein. Auf der einen Seite standen klassisch-republikanische Autoren, die von einer natürlichen Aristokratie der Reichen und Gebildeten ausgingen, in deren Händen sie zumindest den entscheidenden Teil der Regierungsgewalt belassen wollten. Dahinter stand sowohl die Überzeugung, dass die einfachen Bürger nicht über die erforderlichen politischen Kompetenzen verfügten, als auch die schlichte Angst vor einer ‚Tyrannei der Mehrheit‘ und das heißt einer Politik, die in die Besitzverhältnisse eingreift, etwa durch eine Landreform oder auch durch die Einführung von Papiergeld.¹³ Auf der anderen Seite befanden sich demokratisch gesinnte Kräfte, die von einer fundamentalen Gleichheit der Weißen Männer ausgingen und sich nicht mit einem kleinen Anteil an der Regierungsgewalt im Rahmen einer Mischverfassungskonzeption begnügen wollten. Sie forderten vielmehr eine möglichst einfache Verfassung mit einem niedrigen Zensus, häufige Wahlen und weitere Mechanismen zur Kontrolle der Amtsinhaber wie Instruktionen und Rotationen. All diese institutionellen Vorkehrungen sollten dafür sorgen, dass die Regierung im Sinne der Mehrheit erfolgt.

Die 1787 verabschiedete und 1788 in Kraft getretenen neue Unionsverfassung stand demgegenüber eindeutig in der republikanischen Tradition des Mischverfassungsdenkens. Explizites Ziel war es, mit der neuen Verfassung den demokratischen Bestrebungen der Revolutionszeit einen Riegel vorzuschieben, vor allem mit Blick auf Fragen der Finanz- und Geldpolitik. Aber das ist eine andere Geschichte des „Gewebes politischer Diskurse“.¹⁴

Literatur

Adams, John, 1985: *Thoughts on Government* [1776]. In: *The Political Writings of John Adams*, hg. von George A. Peek, Jr., New York, 83–92.

¹³ Einen guten Überblick über die ökonomische Dimension der damaligen Verfassungsdebatten liefert Bouton 2007. Allerdings ist wichtig zu betonen, dass es der demokratischen Seite nicht um Gleichverteilung ging, sondern um die Sicherung der ökonomischen Selbstständigkeit als Farmer, Handwerker oder auch Kleinhändler.

¹⁴ Zu den antidemokratischen Bestrebungen der US-amerikanischen Verfassungsväter vgl. Klarman 2016.

- Adams, Willi P., 1973: *Republikanische Verfassung und bürgerliche Freiheit. Die Verfassungen und politischen Ideen der amerikanischen Revolution*, Darmstadt / Neuwied.
- Braxton, Carter, 1983: *A Native of This Colony, An Address to the Convention of the Colony and Ancient Dominion of Virginia on the Subject of Government in General, and Recommending a Particular Form to Their Attention [1776]*. In: Charles S. Hyneman / Donald S. Lutz (Hg.), *American Political Writing during the Founding Era, 1760-1805*, 2 Vol. Indianapolis, 328–339.
- Bremer, Francis J., 2003: *John Winthrop. America's Forgotten Founding Father*, Oxford.
- Bouton, Terry, 2007: *Taming Democracy: "The People," the Founders, and the Troubled Ending of the American Revolution*, Oxford.
- Dahl, Robert A., 1989: *Democracy and Its Critics*, New Haven.
- Dingeldey, Philip / Jörke, Dirk, 2022: *The American Founding: From Democratic to Aristocratic Republicanism*. In: Skadi S. Krause / Dirk Jörke (Hg.), *Republicanism and Democracy. Close Friends?* Cham, 143–164.
- Foner, Eric, 1976: *Tom Paine and Revolutionary America*, London / Oxford.
- Hansen, Mogens, 2010: *The Mixed Constitution versus the Separation of Powers: Monarchical and Aristocratic Aspects of Modern Democracy*. In: *History of Political Thought* 31 (3), 509–531.
- Jensen, Merrill, 1957: *Democracy and the American Revolution*. In: *Huntington Library Quarterly* 20 (4), 321–341.
- Jörke, Dirk, 2010: *Die Transformation des Republikbegriffes in den Federalist Papers*. In: Roland Lhotta (Hg.), *Die Federalists*, Baden-Baden, 39–57.
- Klarman, Michael J., 2016: *The Framers' Coup. The Making of the United States Constitution*, Oxford.
- Llanque, Marcus, 2008: *Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse*, München / Wien.
- Maloy, Jason S., 2008: *The Colonial American Origins of Modern Democratic Thought*, Cambridge.
- Manin, Bernard, 1997: *The Principles of Representative Government*, Cambridge.
- Miller, Joshua, 1991: *The Rise and Fall of Democracy in Early America 1630–1789. The Legacy for Contemporary Politics*, University Park.
- O.V., 1983: *The People the Best Governors: or a Plan of Government Founded on the Just Principles of Natural Freedom [1776]*. In: Charles S. Hyneman / Donald

- S. Lutz (Hg.), *American Political Writing during the Founding Era, 1760–1805*, 2 Vol. Indianapolis, 390–400.
- Paine, Thomas, 1945: *Common Sense* [1776]. In: *The complete writings of Thomas Paine*, 2 Bde, hg. von Eric Foner, New York, 3–46.
- Palmer, Robert R., 1959: *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton.
- Parsons Theophilus, 1983: *The Essex Results. Comprehensive statement of American political principles* [1778]. In: Charles S. Hyneman / Donald S. Lutz (Hg.), *American Political Writing during the Founding Era, 1760–1805*, 2 Vol. Indianapolis, 480–522.
- Perry, Ralph B., 1944: *Puritanism and Democracy*, New York.
- Staples, William R., 1847 (Hg.): *The Proceedings of the First General Assembly of „the incorporation of Providence Plantations“: And the Code of Laws Adopted by that Assembly, in 1647: With Notes Historical and Explanatory*, Providence.
- Tucker, Thomas Tudor, 1983: *Conciliatory Hints, Attempting, by a Fair State of Matters, to Remove Party Prejudice* [1784]. In: Charles S. Hyneman / Donald S. Lutz (Hg.), *American Political Writing during the Founding Era, 1760–1805*, 2 Bde, Indianapolis, 606–630.
- Winthrop, John, 1944: *Defense of the Negative Voice*. In: *Winthrop Papers IV*, 1638–1644, Boston, 380–391.
- Wood, Gordon S., 1969: *The Creation of the American Republic 1776–1787*, Chapel Hill / London.

Abwehr oder Vernichtung? Zum Streit zwischen Hermann Heller und Carl Schmitt

Reinhard Mehring

1. Deutungskampf als Karrierekampf. Subjektive Bemerkungen

Seit über 30 Jahren reden und schreiben Marcus Llanque und ich punktgenau aneinander vorbei. Schon unser publizistischer Erstkontakt ist dafür ein kurioser Beleg. Meine allererste Rezension überhaupt, 1990 in der *Politischen Vierteljahresschrift* erschienen, eine Besprechung von Bernd Rütthers' Streitschrift *Carl Schmitt im Dritten Reich*, fand sich nämlich plötzlich unter der Überschrift „Rezension kontrovers“ neben einer Parallelrezension von Marcus Llanque abgedruckt. Gänzlich kontrovers waren die beiden Besprechungen allerdings nicht und die Redaktion erklärte mir die Doppelung als ein Versehen. Vermutlich würden wir beide heute anders urteilen: Ich spielte Quaritsch (1989) positiv gegen Rütthers aus und Marcus Llanque attestierte ihm explizit einen „Rückschritt“ in die „Spekulation“ und „Mythenbildung“ (Llanque 1990: 514), weil er nicht ins Archiv gegangen sei. Der Verweis auf die Quellen war hier noch etwas naiv: Joseph Kaiser, der damalige Nachlassverwalter Schmitts, hätte Rütthers gar keinen Zugang gewährt.

1990 trafen Marcus Llanque und ich uns also erstmals publizistisch in einem Deutungskampf, und nach dem Gesetz, nach dem wir – frei nach Goethe – angetreten, ist es in unserem Geschäftsmodell geblieben. So trafen wir uns zuletzt in Paris im Herbst 2022 auf einem Podium. Marcus Llanque (2023) bekannte, dass Hermann Heller zu seinen Penaten gehört und ich empfahl Carl Schmitt als korrekatives Antidot für den Giftschrank. Bei Dutzenden von Und-Studien – Schmitt und Hegel und Smend und Kelsen und und und – habe ich bislang eine Studie zu Schmitt und Heller ausgelassen und liefere endlich nach.

Als Politikwissenschaftler muss man hinter die Diskurse und Ideen auf die Akteure, Strategien und Interessen zurückfragen. Das ließe sich individualbiographisch wie kollektivbiographisch erörtern. Hinter den individuellen Begegnung-

en und Konkurrenzen stehen ja generationelle Prägungen und kohorten- bzw. kollektivbiographische Rahmenbedingungen. Welche Karrierebedingungen fand unsere, die letzte Generation Gutenberg-Geisteswissenschaftler jenseits von digitaler Revolution und Bologna-Reformen vor?

Im Sommersemester 1979 begann ich das Studium in Freiburg u.a. mit einem Seminar zu Gadamer und Habermas. Wir neigten damals dazu, den strategischen Raum der Universität mit der Utopie „herrschaftsfreier“ Kommunikation und unbedingter Geltung diskursethischer Grundregeln zu verwechseln. Unter dem Schleier der Diskursethik und des Zivilisationslacks herrschte aber der Natur- oder Normalzustand strategischer Konkurrenz. ‚Wissenschaftsfreiheit‘ war stets eine positive Utopie. Ein Blick in Michael Grüttners ‚Gesamtgeschichte‘ der nationalsozialistischen Politisierung der Wissenschaft (Grütter 2024; vgl. Bleek 2001) lehrt schon, wovon sich die bundesdeutsche Politikwissenschaft absetzte. Als ‚Demokratiewissenschaft‘ war sie nach 1949 in eigener Weise politisiert. Die ersten Historisierungen des Faches betonten diese Politisierung in den 1970er Jahre auch links wie rechts. Die weitere Fachgeschichte ist zwar nur unter erheblichen Verkürzungen als Schulgeschichte – München oder Berlin, Freiburg oder Frankfurt? – oder Geschichte methodologischer Alternativen im Positivismusstreit zu schreiben; in unserer Studienzeit in den 1980er Jahren war die Hyperpolitisierung nach 1968 aber bereits verklungen und das Fach quantitativ derart expandiert und ausdifferenziert, dass eine weltferne Komfortzone des Elfenbeinturms als Lebensform des ‚freien Geistes‘ erreicht schien. Die Dissertationsthemen fielen dabei aber eigentlich nicht vom Himmel, sondern mehr oder weniger nah vom Stamm der akademischen Lehrer, bei denen man mehr oder weniger zufällig hängen blieb.

Eigentlich wollte ich zunächst über einen Vergleich zwischen Hegels Religionsphilosophie und Max Webers Religionssoziologie promovieren. Bald wurde mir klar, dass das bei Wilhelm Hennis nicht ging. Wir betrieben politische Philosophie oder Theorie in den 1980ern häufig noch als personalisierende Klassikerhermeneutik. Die Weber-Gesamtausgabe begann gerade zu erscheinen, Carl Schmitt lebte noch, versank aber im Herbst 1983 in Demenz, als ich mich mit seinem Werk zu beschäftigen begann. Im Sommer 1988 reichte ich meine Dissertation *Pathetisches Denken* ein und im Dezember wurde das Verfahren abgeschlossen. Der Schmitt-Hype startete damals gerade erst mit einem Tagungsband aus Speyer (Quaritsch 1988). Weitere akademische Ziele hatte ich nicht. Mein

Doktorvater Hennis betrachtete Wissenschaft als Bildungserlebnis. Nach der Urkundenverleihung lud er meine Eltern zum Mittagessen in sein schönes Haus am Anemonenweg, nur einen Steinwurf und doch Welten von Heidegger entfernt.

Nach dem Mauerfall zerfielen solche trügerischen Idyllen.¹ Im Münkler-Kolloquium, ab April 1993, waren die kontingenten Voraussetzungen und Schicksale der akademischen Biographien unübersehbar. In der Ost-West-Begegnung waren schon die Mittelbaustellen sehr ungleich verteilt. Die C1-Stellen erhielten in der Regel nur die ‚Wessis‘, während die ‚Ossis‘ sich im Westen an die Wissenschaft auf Schleudersitzen akklimatisieren mussten. Alle Weggefährten können davon erzählen, welche intrinsischen und welche strategischen Motive in die Wahl ihrer Berufswege eingingen. Die Milleniumswende war für die Karrieremuster und Rahmenkonstellationen dann so etwas wie eine Zeitenwende. Im Januar 2000 habilitierte ich mich an der HU-Berlin. Für einen Moment ließen sich Vollendungsgeschichten erzählen. Die Wendeverlierer gingen unter und die Wiedervereinigung zelebrierte und finalisierte sich damals im ‚absoluten Geist‘ der Humboldt-Universität, der Mitte der Mitte oder ‚Universität des Mittelpunktes‘, wie sie Hegel 1818 schon in seiner Antrittsrede feierte. Wenigstens drei ‚Geschichtszeichen‘ interferierten aber: Bologna-Reform, ‚digitale Revolution‘ und der 11. September 2001. Die Bologna-Reform ‚verschrottete‘ die Privatdozenten und führte neue Berufungswege und metawissenschaftliche Berufungskriterien ein; die ‚digitale Revolution‘ liquidierte die Gutenberg-Galaxis und der 11. September 2001 stellte von ‚Freiheit‘ auf ‚Sicherheit‘ und von Normalität und Normalisierung auf eine Optik des Ausnahmezustands um.

Als Marcus Llanque und ich starteten, waren Internationalisierung und Drittmittel, Juniorprofessur, Frauenquote und Genderpolitik, Antidiskriminierung, Werte- und Demokratisierungsrhetorik, Veranstaltungsevaluationen, Digitalisierung, Open Access und Künstliche Intelligenz, Globalisierung, fundamentalistischer Terror und die Rückkehr von Diktatur und Krieg in Europa noch kein Thema. Die Habilitation im Gutenberg-Format des ‚zweiten‘ und karrierestrategisch entscheidenden Buches war die nahezu einzige Aufgabe. Als wir sie gerade absolviert hatten, wurden wir im Namen der Bologna-Reformen und Umstellung auf Junior-Professuren erklärtermaßen ‚verschrottet‘. Heute ist die *Demokratiedämmerung* (Selk 2023) da, die Gutenberg-Galaxis untergegangen

¹ Rückblicke bei Mehring 2019, 2022a; 2022b; 2023; Hardtwig 2024: 204 ff.

und unsere Print-Publikationen werden verramscht oder makuliert. Die gute alte Ideengeschichtsschreibung wird durch KI optimiert oder ersetzt. Die Teildisziplin und das Fach werden abgebaut. ‚Geisteswissenschaft‘ im Sinne der modernen Bedeutung des 19. und 20. Jahrhunderts, wie sie vom Berliner Historismus bis hin zu Gadamer, Joachim Ritter oder auch Henning Ottmann betrieben wurde, hat keine Zukunft und ‚Wirkungsgeschichte‘ mehr, weil es keine Klientel mehr gibt, die diese ‚Horizonte‘ alteuropäischer ‚Bildung‘ noch wollte. Was sind heute prioritäre Berufungskriterien? Kommt es auf akademische Leistung und Niveau überhaupt noch an? Diese Fragen müssen sich die jüngeren Nachwuchswissenschaftler für ihre Karriere clever beantworten.

2. Schmitt gegen Heller

2.1. Sieben Jahre in fünf Akten

Akademische Deutungskämpfe sind stets auch als strategische Karrierekämpfe zu betrachten. Im Streit zwischen Schmitt und Heller spielten allerdings kaum zu entwirrende fachliche, politische, konfessionelle und persönliche Motive hinein. Schmitt war bereits etabliert, als Heller den Kontakt suchte.² Heller war damals, in den 1920er Jahren, auf der Suche nach strategischen Allianzen, verprellt durch sein polemisches Temperament aber bald fast alle möglichen Bündnispartner und Weggefährten. Als Jude und Sozialdemokrat war er isoliert, mehr noch als der seinerseits sehr polemische und schwierige Schmitt.

Schmitt begegnete Heller erstmals spätestens 1924 in Jena auf der Staatsrechtslehrertagung, wo er über die ‚Diktatur‘ vortrug. Der nähere Kontakt beginnt dann wohl mit einer Kontaktaufnahme Hellers durch eine Buchsendung. Schmitt notiert am 2. November 1925 ins Tagebuch: „Ein Buch von Heller über die politischen Ideenkreise, das mich freute, weil ich die starke Wirkung seiner

² Im Nachlass Carl Schmitts (Hauptstaatsarchiv NRW. Abteilung Rheinland. Standort Duisburg. Nachlass Carl Schmitt; RW 265) befindet sich außer des – noch zu erörternden – Forschungsberichtes nur Hellers Broschüre *Rechtsstaat oder Diktatur?* (Tübingen 1930), ohne Widmung und fast ungelesen ohne eingehende Randbemerkungen, sowie (RW 265-22403) das Heft 5 *Probleme der Demokratie* (Berlin 1928), das neben Schmitts „Begriff des Politischen“ (im Heft herausgetrennt) auch Hellers Aufsatz *Politische Demokratie und soziale Homogenität* enthält. Die schmale erhaltene Korrespondenz aus den Jahren 1927 bis 1933 (3 x Heller, 2 x Schmitt) ist abgedruckt in Schmitt 2018: 500–504.

Bücher sah – meine einzige Freude, so etwas festzustellen“ (Schmitt 2018: 14 f.). Vermutlich liegt hier ein Transkriptionsfehler vor: Schmitt meinte die Wirkung seiner Bücher; Heller verweist positiv auf die *Politische Romantik*, *Die Diktatur* und die *Parlamentarismus*-Broschüre. In dem Viktor Bruns gewidmeten Buch *Die Souveränität* erklärt er Schmitts Souveränitätsdefinition dann aber bald „gerade vom Standpunkte seiner politischen Theologie aus als unhaltbar“ (Heller 1971: II, 90). Spöttisch oder geradezu höhnisch schreibt er: „Müsste nicht, wer diese Analogie und Schmitts Souveränitätsdefinition ernst nimmt, den Gottesglauben mit dem Glauben an den Zauberer oder Medizinmann identifizieren?“ (Heller 1971: II, 90 f.). Solche Formulierungen könnten Schmitt 1927 schon erreicht haben, einen Bruch zu vollziehen.

Heller (1891–1933) war 1926 aus Leipzig als Referent für Völkerrecht ans unlängst von Bruns gegründete Berliner Kaiser-Wilhelm-Institut gewechselt. Am 18. Februar 1927 trifft Schmitt ihn freundschaftlich entspannt im Café am Tiergarten. Heller kommt dann vom 5. bis 10. April 1927 nach Bonn und übernachtet in Schmitts Haus. Für den 7. April notiert Schmitt: „Morgens mit Heller unterhalten, über sein Referat, über Kaufmann usw.“ (Schmitt 2018: 133). In seinem Referat „Der Begriff des Gesetzes in der Reichsverfassung“, wenige Wochen zuvor im März 1927 auf der Tagung der Staatsrechtslehrervereinigung in München gehalten, hatte Heller Schmitts normativ-kriterielle Unterscheidung zwischen Gesetz und Maßnahme zwar kritisiert; in Bonn diskutieren beide aber freundlich über die Tagung und den Bericht. Im ersten erhaltenen Brief vom 17. April 1927 dankt Heller umgehend noch „für die beglückenden Tage“ der „Gastfreundschaft“ und „Gewinnung eines liebenswürdigen Menschen“ (ebd.: 500); Schmitt trifft Heller dann bald erneut „sehr nett und glückverheißend“ am 20. Mai 1927 in Berlin beim Vortrag über den „Begriff des Politischen“ und notiert: „Abscheuliche Diskussion (der Assistent [Kurt] Bloch von Sombart, Paul Landsberg sehr schön, Heller verteidigte mich rührend)“ (ebd.: 141).

Wenige Monate später ist das Verhältnis aber definitiv gekippt. Heller erklärt sich auf der Staatsrechtslehrertagung in Wien, an der Schmitt nicht teilnahm, im April 1928 zwar für die Notwendigkeit des Rückgangs auf einen „Begriff des Politischen“, distanziert sich dabei aber von Schmitt und bestreitet ihm die Originalität. Er proklamiert nun die Notwendigkeit eines „spezifisch rechtsstaatlichen“ engeren Begriffs des Politischen, der die Staatssphäre zwischen Naturrecht und

positivem Recht an „Rechtsgrundsätze“ binde.³ Im Dezember eskaliert der Streit dann über kritische Erwähnungen in Hellers *Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart*.

Der Streit bezieht sich, in der Forschung kaum beachtet, nicht auf die spätere Publikation im *Archiv des öffentlichen Rechts* von 1929, sondern auf eine andere – nicht in den *Gesammelten Schriften* enthaltene – Fassung, die Heller als Separatdruck der Notgemeinschaft „mit bestem Gruss“ vom „Verfasser“ geschickt hatte. Schmitt stellt Heller dafür am 18. Dezember brieflich zur Rede. Heller antwortet umgehend, woraufhin Schmitt mit einer schroffen Klarstellung reagiert. Es gibt dann eine Nachbesprechung am 18. Januar 1929 im Café Kranzler „mit Heller, der mir leid tat, den ich lächerlich fand, und doch wieder mit seinen unverschämten Insinuationen, ekelhaft“ (ebd.: 252). Später erlebt Schmitt Heller erneut bei einer Vortragsdiskussion; er notiert „Wut über das Buch von Heller über Faschismus“ (ebd.: 299), das „Schmitt und Mussolini“⁴ in einem Atemzug nennt, hört am 2. Juli in der Hochschule für Politik noch Hellers Vortrag über „Demokratische und autokratische Formen der Staatswillensbildung“ und meint: „Der Vortrag war abscheulich, gegen mich gerichtet, inferior“ (ebd.: 313 f.).

Der persönliche Kontakt beginnt also Ende 1925 hoffnungsvoll, hat seine freundschaftliche Klimax im Frühjahr 1927 und zerbricht dann sehr plötzlich und definitiv, nach kritischen Äußerungen Hellers, mit der Korrespondenz im Dezember 1928 und den folgenden Kontakten in 1929. Heller outet Schmitt schon Ende 1928 ziemlich eindeutig und polemisch als Befürworter einer faschistischen Diktatur. Schmitt verweigert nach dem Korrespondenzstreit vom Dezember 1928 zwar nicht alle Kontakte und setzt sich weiter mit dessen Positionen auseinander; er stört sich aber an Hellers polemischem Eifer und intriganten ‚Insinuationen‘. Hier wusste er sich mit zahlreichen Fachvertretern einig. Im Leipziger Staatsgerichtshof-Prozess ‚Preußen contra Reich‘, der den sogenannten ‚Preußenschlag‘ der Reichsregierung (Papen) gegen das Land Preußen bearbeitete, sind beide 1932 dann wütende Antipoden. Heller verteidigte damals die

³ Diskussionsbeitrag von Heller in: VVStRL 5 (1929), 111–114, hier: 112 f.

⁴ Vgl. Heller 1971: II, 541: „Wie aber ein deutscher Theoretiker es zuwege bringt, den demokratischen Charakter der fascistischen Diktatur zu begründen, zeigt uns Carl Schmitt. [...] Daß Carl Schmitt und Mussolini sich höchst persönliche Begriffe von Demokratie bilden, kann vielleicht der Diktatur, bestimmt aber nicht der Wissenschaft förderlich sein.“)

SPD-geführte Landesregierung. Schon zur Eröffnungssitzung am 10. Oktober bemerkt Schmitt: „Heller scheußlich“ (Schmitt 2010: 224). Zum eigenen Schlussvortrag am 17. Oktober notiert er: „Schließlich fragte ich: Wo ist die Ehre Preußens, ist sie bei Hindenburg oder bei amtsentsetzten Ministern? Heller tobte los, protestierte gegen die Beschimpfungen Brauns und Severins, schrie hysterisch usw. Deprimiert und traurig. Voller Ekel, Gefühl des Besiegten“ (ebd.: 225). Der Eklat ist auch dem Protokoll ablesbar.⁵

Die Beziehung hat über die sieben verflixten Jahre 1925 bis 1932 hinweg also eine geradezu klassische Dramaturgie: Sie beginnt im ersten Akt 1925 mit freundlicher Kontaktnahme, steigert sich im Frühjahr 1927 über den zweiten Akt der Bonner Fraternisierung zum dritten Akt und öffentlichen Höhepunkt der Verteidigung von Schmitts Vortrag über den „Begriff des Politischen“ durch Heller, kippt danach aber sehr plötzlich in persönliche Polemik und erbitterten Hass und eskaliert Ende 1932 öffentlich im Showdown und Finale des Leipziger Prozesses, im Gerichtssaal. Es folgt noch das epilogische Nachspiel von Hellers bekanntem Kartengruß aus Spanien, am 17. Juli 1933 wenige Tage nach Schmitts 45. Geburtstag anlässlich der Ernennung zum „preußischen Staatsrat“: „Zu der so überaus wohlverdienten Ehrung durch Herrn Minister Goering beglückwünscht Sie Hermann Heller“ (ebd.: 504). Man könnte hier einen weiteren dialektischen Coup herauslesen: Heller, der amtsenthobene und vertriebene Emigrant, ist nun offenbar der Besiegte, der die Trauer in bitteren Hohn und Spott wendet.

2.2. Text und Sinn

Kommen wir damit zur brieflichen Korrespondenz, soweit sie erhalten ist. Heller dankt im ersten Brief, am „Ostersonntag“, den 17. April 1927, für die „beglückenden Tage“ und „Gastfreundschaft“ in Bonn. Die von Schmitt ins Tagebuch notierten Stichworte – Referat über den Gesetzesbegriff, Erich Kaufmann und Bernanos – finden sich auch im Brief wieder, wobei Heller einen Schulterchluss

⁵ Schmitt empörte sich hier vor allem über Hellers letzte, auf ihn gemünzte Bemerkung: „Ich möchte meinerseits nicht die Rede bringen auf Straßenreden, ich möchte auch nicht vom Bock als Gärtner sprechen, obschon es nahelegt, das Verhältnis gewisser Staatsrechtslehrer [gemeint ist Schmitt] zur gegenwärtig geltenden Reichsverfassung so zu kennzeichnen, ich möchte auch nicht behaupten, daß eine Beleidigung darin liegen könnte, wenn hier gesprochen wurde von Agenten und Bediensteten, die die Parteien in die Regierung entsenden, denn es ist selbstverständlich, daß die Minister Braun und Severing über derartig gröbliche Beschimpfungen turmhoch erhaben sind“ (Brecht 1933: 470).

mit Schmitt und Smend im Kampf mit den „Kaufmannschen Gehässigkeiten“ andeutet und ausführlich nur auf Bernanos eingeht. Er schreibt:

„Dass Sie mir gerade Bernanos schenkten, nehme ich als Antwort auf die Fragen meines letzten Briefes. Es ist religiös und ästhetisch das grossartigste Buch der heutigen Zeit. Jetzt stimme ich allem, was Sie damals über das Wesen der Heiligen zu Ihrer Frau sagten, durchaus zu. Die Überschrift ‚Der Heilige‘ ist übrigens berechtigt, denn einen anderen Heiligen, als den von Bernanos gezeichneten, können wir Heutigen uns nicht vorstellen. Als Ergänzung Ihrer politischen Besessenheit ist mir Ihre Liebe zu diesem Buch menschlich eine sehr große Freude.“ (Schmitt 2010: 500)

Die Sonne Satans, der erste Roman von Bernanos, erzählt von einem asketischen Landgeistlichen, einem letzten Flagellanten an der Grenze des „religiösen Wahnsinns“ (Bernanos 1927: 327), der Satan als „Fürst dieser Welt“ fürchtet und sich als „Sünder“ kasteit. Während ein „Amtsbruder“ und „Kanonikus“ ihn als „Heiligen“ betrachtet, sieht er selbst sich als „unglücklichen Menschen“ und Zeugen der „Verzweiflung“ an. Hellers Bemerkungen zum Roman sehen die vorbehaltliche Zeichnung des „Heiligen“ durch Bernanos und machen sich das abgründige Bild von einem aus der Zeit gefallenem „Heiligenleben“, um mit Hugo Ball (1923) zu sprechen, nicht zu eigen. Heller unterstellt Schmitt auch keinen naiven Glauben. *Die Sonne Satans* spielt jenseits von Paris auf dem Land, im Kontext einer säkularisierten Religiosität, die frühchristliche Frömmigkeitspraktiken nur noch nostalgisch verehrt und der voreheliche Schwangerschaften, Abtreibung und Suizid nicht fremd sind. Wahrscheinlich waren konfessionelle Fragen damals ein Thema der Bonner Gespräche. Beide sahen die Legalität in metapositiven Bezügen.

Betrachten wir das briefliche Scharmützel vom Dezember 1928 etwas näher: Schmitt stellte Heller, wie erwähnt, aufgrund seiner *Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart* brieflich zur Rede. Heller verwundert sich in seiner Antwort darüber und verweist darauf, dass er sich im Band *Probleme der Demokratie*, in seinem Beitrag „Politische Demokratie und soziale Homogenität“, doch bereits ähnlich geäußert habe. Heller hatte seine *Bemerkungen* aber im Sonderdruck geschickt, eine ältere Fassung für einen letztlich nicht erschienenen Sammelband in der Publikationsreihe „Deutsche Forschung. Aus

der Arbeit der Notgemeinschaft“⁶, nicht den späteren Abdruck im *Archiv des öffentlichen Rechts*. Für die Abfassung der *Bemerkungen* hatte er 1926 ein Stipendium der Notgemeinschaft erhalten. Der – im Nachlass Schmitts (RW 265-27401) als einziges Heller-Widmungsexemplar („Mit bestem Gruss / der Verfasser“) erhaltene – Sonderdruck ist, bei kleineren Abweichungen, mit der AÖR-Fassung zwar weitgehend textidentisch, enthält aber eine einseitige Einleitung zur „materiellen Notlage des deutschen Geistes“ und der „Notgemeinschaft“, die im Anhang des vorliegenden Beitrags abgedruckt ist. Die *Bemerkungen* argumentieren „geistesgeschichtlich“ mit einem erschütterten „Lebensgefühl“ und „Vernunftglauben“, mit Säkularisierung der „Metaphysik“ und einer Wendung zu „Historismus“ und „Relativismus“, „Naturalismus und Positivismus“. Heller wirft dem Rechtspositivismus namentlich Labands eine Orientierung am naturwissenschaftlichen Gesetzesdenken und Flucht in die Abstraktion vor. Gegen die extremen Alternativen normativistischer und „formalistischer“ Abstraktionen einerseits und der historistischen Flucht ins kontingente Detail andererseits fordert er den Aufbau von „Typenbegriffen“. Am Ende verweist er positiv auf Smend, Triepel und Tillich.

Den Linien der *Bemerkungen* konnte Schmitt weitgehend zustimmen; er teilte auch einige der Fronten, die Heller aufmacht. Schmitt bezieht sich brieflich allein auf die Ausführungen zum *Begriff des Politischen* und die überraschende Zusammenstellung mit Pareto, den er kaum je erwähnt. Dazu meint er im ersten Brief: „An sich gehört mein Name doch eigentlich nicht in ein solches Referat über die Staatslehre Paretos“ (Schmitt 2018: 502). Die Formulierung bezieht sich auf die Fassung der „Forschungsberichte“, nicht den späteren Wiederabdruck im dritten Heft des *Archiv*, das im Dezember 1928 noch gar nicht vorlag. Heller schreibt 1929 im AÖR zum Verlust der „Diskussionsbasis“ und des „Sinnzusammenhangs“ zwischen „Parteien und Nationen“:

„Dann ist in der Tat die Grundkategorie des Politischen das Gegensatzpaar Freund-Feind, wobei der Nachdruck auf dem existentiell anders gearteten und im Konflikts-falle zu vernichtenden Feind liegt (Carl Schmitt). Der Sinn aller Politik und Geschichte

⁶ Es handelt sich um einen Sonderdruck ohne bibliographische Angaben, von dem verschiedene Exemplare erhalten sind. Weil der geplante Band aber niemals erschienen ist, gab Heller den Text, überarbeitet, an das AÖR. Über diese Umstände gibt schon die Bibliographie von Hans Rädle (in: Heller 1971: III, 319 f.) Aufschluss. Der Abdruck der ersten Absätze im Anhang erfolgt hier nach dem Sonderdruck im Nachlass Schmitts (RW 265-27401).

ist dann der Kampf um die nackte Macht, und der Kämpfende hat sich der augenblicklich wirkungskräftigsten Fiktion zu bedienen, um sich im ewig gleichen und sinnlosen ‚Kreislauf der Eliten‘ zur Macht zu bringen. Man versteht es, daß die Machtmetaphysik dieses ‚Herrschaftswissens‘ einem desillusionierten Sozialismus und Katholizismus besonders willkommen ist. So werden Vilfredo Pareto und der revolutionäre Syndikalist George Sorel zu geistigen Vätern des Faschismus, wobei der letztere auch noch stärkere Wirkungen ausübt, sowohl auf die Staatsanschauungen des Bolschewismus wie auf die des atheistischen Katholizismus.“ (Heller 1929: 338)

Das Widmungsexemplar des Notgemeinschaft-Berichts enthält nur wenige Marginalien. Über der Autorenwidmung hat Schmitt mit Bleistift notiert: „1929?“ Der Text wurde lange vor 1929 verfasst, ab 1926 vermutlich, und ist nicht ganz textidentisch mit der späteren Veröffentlichung im AöR. Die einzige kommentarlose Rotstift-Unterstreichung bezieht sich auf die zitierte Stelle, die in der Urfassung leicht abweichend formuliert ist. Genau genommen unterstreicht Schmitt insgesamt nur fünf Worte (S. 16) des Berichts und verknüpft sie durch einen seitlichen Strich am Rande: „existentiell verneinendes“ und „existentiell zu vernichtendes“ Handeln. Für genau diese Gleichsetzung stellt er Heller zur Rede. Analoge Rotschrift-Markierungen finden sich im Heft *Probleme der Demokratie* zu Hellers Aufsatz „Politische Demokratie und soziale Homogenität“. Dort unterstrich Schmitt folgende Formulierungen:

„Alle Politik muß im Ernstfall den Angriff auf diese [politische] Einheit letztlich durch physische Vernichtung des Angreifers beantworten. Darin liegt der richtige Kern der Behauptung Carl Schmitts, die spezifisch politische Unterscheidung sei die Unterscheidung von Freund und Feind. Wo nicht mehr die Bereitschaft ist, den inneren und äußeren Angreifer der politischen Einheit im Ernstfalle zu vernichten, dort wird jede Politik grundsätzlich negiert.“ (Heller 1928: 37 (RW 265-22403; Unterstreichungen per Rotschrift von Schmitt))

Schmitt dankt in seiner Antwort vom 18. Dezember 1928 zunächst für die Zusendung des Forschungsberichts und betont sein „Interesse daran, korrekt zitiert zu werden“ (Schmitt 2018: 501). Er baut Heller dabei eine Brücke, indem er nicht direkt von einer Verfälschung des Worttextes spricht: „Ich erinnere mich nicht, davon gesprochen zu haben, daß der Feind vernichtet werden soll“. Die Erinnerung an das „gesprochene“ Wort, Anspielung auch auf Hellers Anwesenheit bei Schmitts Vortrag über den „Begriff des Politischen“ am 20. Mai 1927, bietet Raum für ein entschuldigendes Ausweichen in die Vortragserinnerung. Schmitt

betont dann den defensiven Sinn seiner Freund-Feind-Unterscheidung, indem er erläutert:

„Die Vernichtung ergibt sich erst aus der Fälschung polemischer Begriffe durch eine Moralisierung und Juridifizierung, und es war gerade der Sinn meines Aufsatzes, gegenüber dieser Verwirrung die einfache Wahrheit zu restituieren. Ich wollte in einer Atmosphäre des Betruges ein Wort einfachster menschlicher und intellektueller Ehrlichkeit sagen und fühle mich mit diesem Aufsatz durchaus als ein sole retriever of an ancient prudence. Die Stichworte aber, in deren Zusammenhang mein Name auf S. 16 steht [...] sind nach meinen Erfahrungen aus den verschiedenartigsten Motiven einer ziemlich konkreten Freund-Feindgruppierung, in die man mich hineinzieht, obwohl ich mir bisher meine geistige Freiheit zu bewahren suchte.“ (Ebd.)

Mit seinem ersten Brief vom 18. Dezember 1928 erwartet Schmitt damals eigentlich nur das Eingeständnis, dass Heller ungenau zitiert habe und die Zusammenstellung mit Pareto sowie die Festlegung auf „Faschismus“ problematisch ist. Hellers Antwort vom 20. Dezember stellt ihn dann aber nicht zufrieden. Einerseits besteht Heller nämlich auf seiner Auffassung, der „Nachdruck“ Schmitts liege auf der engen Verbindung von Feindschaft und Krieg: auf „seinsmäßiger Negierung“ als einem „Zustand, in dem es keine Diskussionsbasis zwischen politischen Gegnern mehr gibt“ (ebd.), und andererseits betont er, er habe Schmitt nur für die Freund-Feind-Unterscheidung und nicht auch für Pareto „in Anspruch“ genommen. Abschließend meint er: „Es wäre mir eine Freude, wenn Sie über diese und andere Fragen hin und wieder zu einer mündlichen Aussprache geneigt wären“ (ebd.: 502). Das alles klingt für Schmitt viel zu unglaubwürdig, ausweichend und unverbindlich. In seiner sorgfältig überlegten Antwort vom 22. Dezember geht er deshalb nur auf die Frage der korrekten Zitierung ein und nagelt Heller auf diesen Punkt fest, ohne die Zusammenstellung mit Pareto oder den Vorschlag zur „mündlichen Aussprache“ zu erwähnen:

„Aus Ihrem Brief entnehme ich nun, daß die Worte ‚existentielle Vernichtung‘ eine wie Sie sagen ‚Beifügung‘ von Ihnen ist. Damit ist etwas ‚beigefügt‘, was meinen Gedankengang nicht nur verändert, sondern ihm widerspricht. Denn ich sehe den Sinn des Krieges in der Abwehr des Feindes, in der Negation der Negation der eigenen Existenz.“ (Ebd.: 503)

Abwehr statt Vernichtung: Schmitt wird sehr ausführlich bei seiner Erklärung, dass ihm „der Gedanke einer solchen Vernichtung fremd und widerlich“ sei und

er „Existenz mit Vernichtung ontologisch nicht zusammen denken“ könne. So schreibt er:

„Daß die Vernichtung etwas Anderes ist als Abwehr und die Tendenz zur Vernichtung sich gerade aus der liberalen Begriffsauflösung ergibt, ist also nicht nur die Gesamt-These des Aufsatzes, sondern überdies noch in einer eindeutigen Gegenüberstellung ganz ausdrücklich gesagt. Es ist auch nicht zulässig, das Wort Negierung mit Vernichtung zu übersetzen, wie Sie das unbedenklich tun, und eine unrichtige Beifügung wird nicht dadurch gerechtfertigt, daß man sie nicht in Gänsefüßchen setzt.“ (Ebd.)

Man mag bedauern, dass Schmitt sich in seinen damaligen Publikationen über seine „Ontologie“ der Existenz nicht systematisch äußerte. Man mag auch bezweifeln, dass er Feindschaft und Vernichtung stets trennte und Krieg nur als Abwehr- und Verteidigungskrieg denken und rechtfertigen wollte. Hellers Verdächtigungshermeneutik, die vom *Begriff des Politischen* auf „Faschismus“ schließt, lehnte Schmitt in der Korrespondenz ab. Dabei hatte er selbst den Grundsatz vertreten, dass alle „politischen“ Begriffe „polemische“ Begriffe seien. Polemischer Umgang mit Autoren und Zitaten war ihm nicht fremd. 1928 hatte er aber ein starkes Interesse, primär als Jurist wahrgenommen und nicht in „ziemlich konkrete“ Freund-Feindgruppierungen hineingezogen zu werden. Gemeint war der Faschismusverdacht.

Tatsächlich hat Heller reagiert und seine Formulierungen leicht verändert. Wo es im Bericht zunächst heißt, jenseits rationalen Verhandeln könne es „nur noch ein den Gegner existentiell verneinendes Handeln geben“, heißt es 1929 im AÖR: „ein den Gegner gewaltsam niederhaltendes Handeln“. Wo im Bericht steht, dass „der Nachdruck auf dem existentiell zu vernichtenden Feind“ liegt, erweitert Heller die Formulierung und spricht vom „existentiell anders gearteten und im Konfliktsfalle zu vernichtenden Feind“. Wichtig ist auch, dass Heller im Bericht primär von Paretos Einfluss auf Schmitt sprach und nur mittelbar von Sorel.⁷ Schon durch den Abdruck im *Archiv des öffentlichen Rechts* insistierte er später aber auf seiner Lesart, bestand, leicht abgeschwächt, auf seinem Text und

⁷ Bericht 1928: „So wird Sorels Schüler Vilfredo Pareto einer der geistigen Väter des Faschismus und übt starke Wirkungen aus auf die Staatsanschauung des atheistischen Katholizismus.“ AÖR 1929: „So werden VILFREDO PARETO und der revolutionäre Syndikalist George Sorel zu geistigen Vätern des Faschismus, wobei der letztere auch noch starke Wirkungen ausübt, sowohl auf die Staatsanschauungen des Bolschewismus, wie auf den atheistischen Katholizismus.“ Diese erweiterte Bezugnahme auf Sorel verdeutlicht die polemische Einbeziehung von Schmitt.

wiederholte die „Unterschiebung des Vernichtungsgedankens“ (Schmitt 2015: 5), wie Schmitt es 1947 im *Glossarium* formuliert, noch in seiner *Staatslehre*.⁸ Im Buch *Europa und der Fascismus* findet sie sich dagegen nicht⁹ – vielleicht der Intervention Schmitts wegen.

2.3. Das ‚Wesen der Heiligen‘ und die ‚Anarchisierung‘ des Bürgerbegriffs

Heller verknüpfte Schmitt mit Paretos ‚Machtmetaphysik‘ und herrschaftssoziologischer These von einem ‚Kreislauf der Eliten‘. Schmitts berühmte Rede „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“ lässt sich u.a. auch als Antwort auf diesen Pareto-Vorwurf verstehen.¹⁰ Denn Schmitt spricht hier nicht vom ‚Kreislauf‘, sondern von einer ‚Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete‘ und Eliten in Rückkehr zum ‚Urchristentum‘. Für das bürgerliche Zeitalter konstatiert er eine ‚Pluralität der Clerc-Typen‘ (Schmitt 1963: 86) und rechnet Marx und Sorel (ebd.: 91) dazu. Er fragt danach, welche Eliten sich der modernen Technik bedienen werden und schreibt: „Der endgültige Sinn ergibt sich erst, wenn sich zeigt, welche Art von Politik stark genug ist, sich der neuen Technik zu bemächtigen, und welches die neuen Freund- und Feindgruppierungen sind, die auf dem neuen Boden erwachen“ (ebd.: 94). Dazu meint er unter Verweis auf eine ‚Wiedergeburt‘ des ‚Urchristentums‘: „Alle neuen und großen Anstöße, jede Revolution und jede Reformation, jede neue Elite kommt aus

⁸ Vgl. dazu Heller 1934: 206 f. und 9: Die „Apotheose der nackten politischen Gewalt ist das Werk von Georges Sorel (*Réflexions sur la violence*, 1906/07). In Deutschland wurde sie populär durch Oswald Spengler, der im zweiten Band seines *Untergang des Abendlandes* den Krieg als die Uropolitik alles Lebendigen darstellte [...] Schließlich hat Carl Schmitt diese Lehren für den deutschen Fascismus zugerichtet und als die Grundkategorie des Politischen den Freund-Feindgegensatz bestimmt, wobei der Nachdruck ausschließlich auf dem Begriff des Feindes liegt, der ‚existentiell etwas Anderes und Fremdes‘ bedeuten soll, das im Konfliktfall zu vernichten ist“.

⁹ Vgl. dazu Heller 1971: II, 479: „Der Desillusionierte weiß, daß jede Art von Wertgemeinschaft zwischen politischen Gruppen, Klassen, ja sogar zwischen Individuen nur abgeleitete Selbsttäuschung ist, für ihn muß auch innerpolitisch die spezifisch politische Kategorie die Unterscheidung von Freund und Feind sein; zu seinem Begriff des Feindes muß dann auch die reale Eventualität des Kampfes gehören, und Freund, Feind und Kampf müssen ihren realen Sinn dadurch erhalten, daß sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten“. An eine Diskussions- und Verständigungsbasis zwischen politischen Feinden kann nicht geglaubt werden. Hier ist kein Parlieren, nur noch ein Diktieren möglich“.

¹⁰ Zur Ersetzung der geläufigen Nihilismuskritik durch die Rede von „Neutralisierung“ vgl. Mehring 2024, 30 ff.

Askese und freiwilliger oder unfreiwilliger Armut, wobei Armut vor allem den Verzicht auf die Sekurität des status quo bedeutet“ (ebd.: 93).

Solche Andeutungen klingen unkonkret und sibyllinisch, verweisen aber auf die *Politische Theologie* und Gespräche über das „Wesen des Heiligen“, wie sie Schmitt mit Heller – mehr noch mit Freunden wie Erik Peterson – suchte. Schmitt denkt hier auch an einen Rückgang hinter Protestantismus und katholische Kirche bis auf die Mönche und Anachoreten, wie ihn Hugo Balls *Byzantinisches Christentum* suchte. Ball betrachtete seine Erinnerung an das urchristliche „Heiligenleben“ auch als Rezept für die Gegenwart. Die „Zeugen“ der „Sonne Satans“, die Bernanos im Roman auftreten ließ, das Mädchen und der Heilige, waren dagegen nicht als zeitgenössischen Modelle der „Nachfolge Christi“ entworfen. Kannte Schmitt die „neue Elite“ der Zwischenkriegszeit?

Er gab seinen Herren der Technik keine Namen. Wenn er Ende 1926 mit Heller über das „Wesen der Heiligen“ sprach und ihm die „Sonne Satans“ schenkte, hoffte er wahrscheinlich auf eine religiöse Stimmung und theologische Bereitschaft für seinen Ansatz. Heller rezipierte den „geistesgeschichtlichen“ Ansatz, zum Ärger Schmitts, aber ideologie- und herrschaftskritisch. Er thematisierte die „Herrschaftsmythen“ und „mythologischen Verhüllungen der Diktatur“ (Heller 1971: II, 455; 2021: 71) und brachte Max Webers alte Unterscheidung zwischen politischem „Führertum“ und „bürokratischer Herrschaft“ dabei mit Bezug auf Mussolini und den italienischen Faschismus auf den Gegensatz von *Genie und Funktionär in der Politik*. Den Geniemythos führte er auf einen „Heroenglauben“ zurück, ohne religiöse Gründe auszuloten. Schon seine Hegel-Rezeption konnte ihn aber zu den „weltgeschichtlichen Heroen“ führen. Besonders ausführlich wird Heller in seinem Aufsatz „Bürger und Bourgeois“; hier kritisiert er eine politische Romantik, die den Bürger mit dem Bourgeois verwechselt und einen bourgeoisen Defaitismus und Kult des Antibürgerlichen entwickelte, den die „faschistische Literatur“ weiter pflegte. Das klingt so:

„Man vergesse nicht, daß der von allen in- und ausländischen Faschisten sklavisch nachgeahmte Promotor des Fascismus mitsamt seinem engsten Mitarbeiterstab vom anarchosyndikalistischen Literatentum herkommt. Der Journalist Mussolini hatte schon in seiner Jugend eine *Philosophie der Gewalt* veröffentlicht, in der er frei nach Nietzsche die christliche Sklavenmoral verfluchte. [...] In Italien ist diese Kontinuität vom Anarcho-Liberalismus zum National-Faschismus sehr viel deutlicher als in Deutschland. Den Literaten des deutschen Faschismus fehlt eben neben andern ein

d'Annunzio und Marinetti. Gemeinsam ist allen Schattierungen dieses Literatentums, daß sie vorgeben, den Bourgeois zu bekämpfen, in Wahrheit aber dem Bürger den Gar aus machen.“ (Heller 1971: II, 636 f.; 2021: 129)

Heller datiert die Anfänge der „Anarchisierung des Bürgertums“ mit Balzacs Gestalt des großen Verbrechers Georges Vautin; er erwähnt auch Dostojewskis Großinquisitor¹¹ und literarische Verklärungen der „Dirne“, wie sie sich bei Bernanos finden. Heller schreibt: „Der große Verbrecher, der schöpferische Revolutionär, der Heilige, sie alle sind Überwindungen des Bürgers, denn sie verachten in der Tat jede bürgerliche Sekurität“ (Heller 1971: II, 637; 2021: 129). Solche Sätze klingen wie Anspielungen auf Schmitt, dem die antibourgeoise Literatur vertraut war. Heller zielt mit Nietzsche, Sorel und Pareto aber auf Mussolini und die „faschistische Literatur“.

Mit Bezug auf Eric Voegelin hat Schmitt später im *Glossarium* die „charismatische“ Deutung Hitlers vom deutschen Idealismus und Geniekult her zwar ebenfalls vertreten (vgl. Mehring 2014: 111 ff.; 2024, 178 ff.), dabei aber strikt zwischen Christentum und säkularem Neuhumanismus unterschieden. Hellers grober Linie vom romantischen Geniekult zur ‚faschistischen Literatur‘ hätte er weitgehend zugestimmt; er hätte sie aber von der ‚Wiedergeburt‘ der neuen urchristlichen Elite getrennt. Hellers einfache Alternative zwischen ‚Rechtsstaat‘ und ‚Diktatur‘ hätte er ebenfalls zurückgewiesen, weil sie den elementarsten Befund seiner Verfassungslehre ignorierte: dass nämlich der parlamentarische „Gesetzgebungsstaat“ selbst seinen tragenden Gesetzesbegriff mit der Unterscheidung zwischen Gesetz und Maßgabe kassiert und aufgegeben habe. Mit Donoso Cortés und Sorel zitierte Schmitt 1923 bereits den Mythos der „Entscheidungsschlacht“ zwischen Bolschewismus und Nationalsozialismus, Lenin und Mussolini herbei. Heller sah sich in einer solchen Entscheidungsschlacht. „Freilich, die ideelle Gefahr derartiger Irrationalitäten ist groß“ (Schmitt 1926: 89), warnte Schmitt schon 1923. 1933 ist er der Gefahr erlegen, wie Heller es ahnte, unter Aufkündigung der freundschaftlichen Kontakte, die es zunächst gab.

¹¹ Zum literarischen Motiv seit Max Weber vgl. Lethen 2022.

Anhang: Hellers Einleitung im Sonderdruck der *Bemerkungen*¹² für die Notgemeinschaft

Die „Notgemeinschaft“ der deutschen Wissenschaft war erwachsen aus der materiellen Notlage des deutschen Geistes. Die viel allgemeinere, unendlich viel tiefere Not der internationalen Wissenschaft liegt aber im Geistigen. Das Bewußtsein geistiger Not ist in den meisten Wissenschaften zwar erwacht, das Bewußtsein einer geistigen Notgemeinschaft fehlt aber noch allenthalben. Jede Einzelwissenschaft und innerhalb ihrer jedes besondere Spezialgebiet erörtert seine methodischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Probleme so, als ob sie mit den Fragen aller anderen Wissenschaftsgebiete nichts zu tun hätten. Keine Zeitschrift, kein Sammelwerk existiert als Forum dieser geistigen Notgemeinschaft. Unsere Spezialisierung, an sich eine notwendige wissenschaftliche Tugend, ist selbst zu einer gefährlichen Not geworden, die sehr zu Unrecht auch in dieser Gestalt noch zur Tugend gemacht wird. Gewiß kann die fundierte Erkenntnis einer wissenschaftlichen Notgemeinschaft nur aus der arbeitsteiligen Wissenschaft selbst herauswachsen. Muß aber der Spezialist nicht auch einsehen, daß an jedem Punkte der geistigen Welt um das Ganze gekämpft wird? Bedarf nicht die Fachbildung, soll sie nicht in Alexandrinertum ausarten, der Ergänzung durch eine wissenschaftliche Allgemeinbildung, die schon aus zeitlichen Gründen niemand zu erwerben vermag durch selbständige Einarbeitung in alle Spezialgebiete. Unter dem Mangel an Allgemeinbildung leidet aber die Facharbeit selbst; so wenn heute die Geisteswissenschaften nicht selten mit Methoden und Ergebnissen arbeiten, welche sie aus den Naturwissenschaften als unbezweifelt übernehmen, die in den Naturwissenschaften selbst aber schon lange aufgegeben sind oder als höchst problematisch angesehen werden.

Es wäre deshalb dringend zu wünschen, daß die ökonomische Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft sich erweitere zu einer geistigen. Das kann zunächst dadurch geschehen, daß ein Forum¹³ geschaffen wird, in dem der Spezialist die Problematik der anderen Wissensgebiete / kennenlernen und mit seinen Fachfragen vergleichen kann. Auch die Problematik der Staats- und Rechts-

¹² Abdruck der ersten Absätze nach dem Sonderdruck im Nachlass Schmitts (RW 261-27401).

¹³ Mutmaßlich eine Anspielung auf die Schriftenreihe der Notgemeinschaft.

theorie ist keine Spezialfrage dieser Disziplin, sondern muß als eine allgemein geisteswissenschaftliche verstanden werden.

Literatur

- Ball, Hugo, 1923: Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben, München.
- Bernanos, Georg, 1927: Die Sonne Satans. Ein Roman, Hellerau.
- Bleek, Wilhelm, 2001: Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland, München.
- Brecht, Arnold, 1933 (Hg.): Preußen contra Reich vor dem Staatsgerichtshof. Stenogrammerbericht der Verhandlungen vor dem Staatsgerichtshof in Leipzig, Berlin.
- Grüttner, Michael, 2024: Talar und Hakenkreuz. Die Universitäten im Dritten Reich, München.
- Hardtwig, Wolfgang, 2024: In der Geschichte. Historiker in Ost und West 1964-2024, Berlin.
- Heller, Hermann, 1928: Politische Demokratie und soziale Homogenität, in: Politische Wissenschaft Heft 5: Probleme der Demokratie, Berlin, 35–47.
- Heller, Hermann, 1929: Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart. In: Archiv des öffentlichen Rechts 16, 321–354.
- Heller, Hermann, 1934: Staatslehre, hrsg. von Gerhart Niemeyer, Leiden.
- Heller, Hermann, 1971: Gesammelte Schriften, hg. von Martin Draht / Otto Stammer / Gerhart Niemeyer / Fritz Borinski, 3 Bde, Leiden.
- Heller, Hermann, 2021: Kämpfen für die Demokratie. Kleine politische Schriften, hg. von Hubertus Buchstein / Dirk Jörke, Hamburg.
- Lethen, Helmut, 2022: Der Sommer des Großinquisitors. Über die Faszination des Bösen, Berlin.
- Llanque, Marcus, 1990: Rezension von Rüthers 1989. In: Politische Vierteljahresschrift 31, 513–514.
- Llanque, Marcus, 2010 (Hg.): Souveräne Demokratie und soziale Homogenität. Das politische Denken Hermann Hellers, Baden-Baden.
- Llanque, Marcus, 2023: Hermann Heller und die Vereinigten Staaten von Europa. In: Oliver Agard/Barbara Besslich/Cristina Possaluzza (Hg.), Liberalismus (be)denken. Europa-Ideen in Wissenschaft, Literatur und Kulturkritik (1900-1950), Wien, 249–266.

- Mehring, Reinhard, 1990: Rezension von Rüthers 1989. In: Politische Vierteljahresschrift 31, 512–513.
- Mehring, Reinhard, 2014: Kriegstechniker des Begriffs. Biographische Studien zu Carl Schmitt, Tübingen.
- Mehring, Reinhard, 2019: Landwehrkanal. Philosophische Novelle, Freiburg.
- Mehring, Reinhard, 2022a: Aus der Elendsgeschichte des deutschen Privatdozenten. Prosastücke zum denkwürdigen Schicksal des Friedrich Eduard Beneke, Berlin.
- Mehring, Reinhard, 2022b: Rites de passage Würzburg / Berlin. Erinnerungen an Hasso Hofmann 1991/1993. In: Jahrbuch des Öffentlichen Rechts 70, 777–783.
- Mehring, Reinhard, 2023: Humboldt Urgestein. Nachruf auf Christian Möckel. In: Philosophischer Literaturanzeiger 76, 317–320
- Mehring, Reinhard, 2024: „Dass die Luft die Erde frisst...“. Neue Studien zu Carl Schmitt, Baden-Baden.
- Quaritsch, Helmut, 1988 (Hg.): Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt, Berlin.
- Quaritsch, Helmut, 1989: Positionen und Begriffe Carl Schmitts, Berlin.
- Rüthers, Bernd, 1989: Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?, München.
- Schmitt, Carl, 1926: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, München / Leipzig.
- Schmitt, Carl, 2010: Tagebuch 1930-1934, hg. von Wolfgang Schuller, Berlin.
- Schmitt, Carl, 2015: Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958, hg. von Gerd Giesler / Martin Tielke, Berlin.
- Schmitt, Carl, 2018: Tagebücher 1925 bis 1929, hg. von Gerd Giesler / Martin Tielke, Berlin.
- Selk, Veith, 2023: Demokratiedämmerung, Frankfurt (Main).

II. Deutungskämpfe im Archiv

Der Sinn der Geschichte: Hegels objektiver Geist der Freiheit und die Perspektiven eines liberalen Narrativs*

Karsten Fischer

Hegels nachhaltige Bedeutung für die Sozialwissenschaften ist seit langem bekannt, und Marx' Abgrenzung davon, Hegel als „toten Hund“ zu behandeln, ist von Jürgen Ritsert zu der schönen Wendung vom Bellen des toten Hundes weiterentwickelt worden (Marx 1991: 17; Ritsert 1988). In diesem Sinne möchte ich nachfolgend zeigen, dass Hegels auf Sittlichkeit und Freiheit fokussierte Staatstheorie dem Liberalismus zuzurechnen ist und dass Hegels Geschichtsphilosophie den aktuellen Bedarf an einem liberalen Narrativ stillen kann. Folglich ist Hegel keinesfalls als Apologet des preußischen Autoritarismus oder gar als Vordenker späterer Autokratien, geschweige denn totalitärer Systeme zu verstehen (vgl. Popper 1994). Vielmehr wollte er das Reformdenken in der Studentenschaft unterstützen, und er hat einige seiner politisch progressiven Studenten, die infolge der staatlichen Überwachung inhaftiert worden waren, unterstützt und im Gefängnis besucht. Dies belegt auch der Bericht des unbestechlichen Heinrich Heine, der zu Hegels Hörern in Berlin gehört hat:

* Dafür, dass ich diese Überlegungen im Februar 2023 im King's College der University of Cambridge vortragen durfte, danke ich Richard Bourke, und hilfreiche Anregungen verdanke ich ihm, John Dunn, Douglas Moggach, Tobias Müller, Martin A. Rühl, Avi M. Siegal, Gareth Stedman Jones und Sylvana Tomaselli. Jan-Werner Müller danke ich dafür, dass ich die Argumentation im September 2024 an der Princeton University vortragen durfte, wobei ich ihm, Erika A. Kiss, Alan Patten und Z Quanbeck wertvolle Hinweise verdanke. Hans-Jörg Sigwart bin ich dankbar für die Einladung an die Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen im Juni 2025, wo er, Markus Baum, Caner Doğan, Michel Dormal, Jürgen Förster, Georg Gold, Karl Kühne und Stefan Rongen mir lehrreiche Anregungen gegeben haben. Für inspirierende Kommentare und Korrekturen danke ich zudem den Teilnehmer(innen) meines Colloquiums an der Ludwig-Maximilians-Universität München, namentlich Lorans El Sabee, Sebastian Henke, Ko Chen-Yu, Stefan Matern, Sascha Ruppert-Karakas, Mogan Ramesh, Christian Schwaabe und Constanze Wein. Zur besseren Lesbarkeit wird im Folgenden das generische Maskulinum verwendet; es umfasst Personen aller Geschlechter. Alle Hervorhebungen in Zitaten entstammen den Originaltexten.

„Ich habe hinter dem Maëstro gestanden, als er sie komponierte, freilich in sehr undeutlichen und verschnörkelten Zeichen, damit nicht Jeder sie entziffre – ich sah manchmal, wie er sich ängstlich umschaute, aus Furcht, man verstünde ihn. Er liebte mich sehr, denn er war sicher, daß ich ihn nicht verrieth; ich hielt ihn damals sogar für servil. Als ich einst unmuthig war über das Wort: „Alles, was ist, ist vernünftig“, lächelte er sonderbar und bemerkte: „Es könnte auch heißen: ‚Alles, was vernünftig ist, muß sein.‘“ Er sah sich hastig um, beruhigte sich aber bald, denn nur Heinrich Beer hatte das Wort gehört.“ (Heine 1979: 290)

Im Sinne dieser uns nachfolgend wie ein Leitmotiv begleitenden Maxime, dass *alles, was vernünftig ist, sein muss*, werde ich nun zeigen, wie Hegel seinen Ausgangspunkt in Auseinandersetzung mit Kant nimmt und sich gegen die politisch gefährliche Selbstgerechtigkeit bloßen Sollens wendet (I.). Auf dieser Basis werde ich dann eine liberale Interpretation der Verbindung zwischen Sittlichkeit und Freiheit in Hegels Staatstheorie vornehmen (II.) und Hegels Geschichtsphilosophie als liberales Narrativ des Sinns der Geschichte konturieren (III.).

Damit folge ich Dean Moyar, der zurecht betont hat, dass Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* eine der besten Legitimationen der Demokratie und in der *Rechtsphilosophie* eine der besten Interpretationen liberaler Institutionen geboten hat, sodass man nicht zwischen den beiden Werken wählen muss. Denn in einer liberalen Demokratie brauchen wir sowohl das in der *Phänomenologie* entwickelte Verständnis der Individuen als letztgültiger Quelle aller Autorität als auch das in der *Rechtsphilosophie* geleistete weiterführende Verständnis liberaler politischer Strukturen (vgl. Moyar 2004: 212), und diese Perspektive erweitere ich schließlich um die Geschichtsphilosophie.

1. *Bloßes Sollen* und der gute Wille als politische Gefahr

Hegels Kritik an Kant umfasst sowohl die theoretische als auch die praktische Philosophie. Denn so, wie die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins von Kant nur postuliert wird und die *Kritik der reinen Vernunft* für Hegel ein „Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht“ (Hegel 1969 ff., Bd. 20: 334), bleibt, bemängelt er, „durch Vermischung der absoluten Form [...] mit der bedingten Materie“ werde „unversehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Absolutheit der Form untergeschoben, und in dieser Verkehrung und Taschen-

spielerei liegt der Nerv dieser praktischen Gesetzgebung der Vernunft“ (Hegel 1969 ff., Bd. 2: 464). Kant zufolge ist nämlich „überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ (Kant 1977: 18; vgl. 1990: 86). Und demnach resultiert die Orientierungsfunktion des Kategorischen Imperativs aus einem „kontingenten Prozeß der Einübung des moralischen Urteils“, den Wilhelm Vossenkuhl trefflich als „Kants Moralphysikologie“ (Vossenkuhl 1996: 282) bezeichnet hat. Daran kritisiert Hegel, dass die Einheit von Partikularwillen und Allgemeinwillen nur ein Postulat bleibt, das die Ethik auf „das bloße Sollen im Realisieren des Guten“ (Hegel 1969 ff., Bd. 13: 129) reduziert. Dass der moralische Wille „so nur ein Sollen“ (Hegel 1969 ff., Bd. 20: 369) bleibt, trifft die gesamte „*Kantische* Form, die Fähigkeit einer Handlung, als *allgemeine* Maxime vorgestellt zu werden“, also den *Kategorischen Imperativ*, denn er „führt zwar die *konkretere* Vorstellung eines Zustandes herbei, aber enthält für sich kein weiteres Prinzip als jenen Mangel des Widerspruchs und die formelle Identität“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 253, § 135).

Dieses *bloße Sollen* hält Hegel nicht nur für eine unzureichende Ethik, sondern sogar für eine politische Gefahr. Denn ihre abstrakte Unterbestimmtheit droht sie subjektiv und voluntaristisch zu machen und zum Fanatismus zu führen. So erörtert Hegel im fünften und sechsten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, wie das gänzlich an seinem guten Willen orientierte und als einzige Instanz auf sein Gewissen verwiesene Individuum „das Gesetz seines Herzens“ *vollbringt* und damit dem „Wahnsinn des Eigendünkels“ verfällt (Hegel 1969 ff., Bd. 3: 277, 275). Denn aus der moralischen Pflicht ergibt sich kein inhaltlicher Maßstab und also nur die „Willkür des Einzelnen“: „Das Gewissen erkennt keinen Inhalt für es als absolut, denn es ist absolute Negativität alles Bestimmten. Es bestimmt *aus sich selbst* [...]. Denn die reine Pflicht ist [...] schlechthin gültig gegen jeden Inhalt und verträgt jeden Inhalt“ (ebd.: 473). Problematisch wird dies laut Hegel, weil die Dialektik von *Ansichsein* und *Fürsichsein* auf diese Weise nicht zum *Anundfürsichsein* aufgehoben werden kann, sondern in einen allseitigen Entfremdungsprozess mündet. Denn indem das Individuum „das Gesetz seines Herzens“ *vollbringt*, wird dieses Gesetz *allgemeine Ordnung*. Damit aber *verwickelt* sich das vom Individuum verwirklichte Gesetz „in die wirkliche Ordnung“, und zwar „als eine ihm nicht nur fremde, sondern feindliche Übermacht“, insofern es „als Allgemeinheit für sich fort“ wächst und sich „von der Einzelheit“ reinigt

(ebd.: 277). Der Anspruch des Individuums auf Allgemeinheit seines Gesetzes generalisiert mithin seinen eigenen Antrieb zu der Erwartung, „daß in dem, was Gesetz ist, *jedes Herz sich* selbst erkennen muß“ (ebd.: 278), wie Hegel in spürbarer Anspielung auf Rousseaus Idee der für alle nachvollziehbaren und entsprechend obligatorischen *volonté générale* formuliert. Aber die „Verwirklichung seines Gesetzes“ wird für das Individuum zu einer enttäuschenden Entfremdungserfahrung, weil „das Individuum, welches die Allgemeinheit nur in der Form seines unmittelbaren Fürsichseins erkennen will“, sich „nicht in dieser freien Allgemeinheit“ erkennt (ebd.: 277). Gleichzeitig finden auch die anderen „in diesem Inhalte [...] nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern vielmehr das *eines anderen* vollbracht; und eben nach dem allgemeinen Gesetze, daß in dem, was Gesetz ist, jedes sein Herz finden soll, kehren sie sich ebenso gegen die Wirklichkeit, welche *es* aufstellte, als es sich gegen die ihrige kehrte“ (ebd.: 278). Infolge dieser Entfremdung und der entsprechend widerständigen Reaktion *der Anderen* findet also das Individuum „jetzt die Herzen der Menschen selbst seinen vortrefflichen Absichten entgegen und zu verabscheuen“ (ebd.).

Dadurch sieht Hegel den „Wahnsinn des Eigendünkels“ in das „Toben des verrückten Eigendünkels“ ausarten, und er exemplifiziert diesen Radikalisierungsprozess unter ausdrücklicher Bezugnahme auf religiösen Fanatismus, politischen Despotismus und sozialrevolutionären Utopismus:

„Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wut des Bewußtseins, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten [...]. Es spricht also die allgemeine Ordnung aus als eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfundene und zum namenlosen Elende der betrogenen Menschheit gehandhabte Verkehrung des Gesetzes des Herzens und seines Glücks.“ (Ebd.: 280 f.)

Die inhumanen Konsequenzen dessen thematisiert Hegel dann in dem Abschnitt über „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ des sechsten, dem Geist gewidmeten Kapitels der *Phänomenologie des Geistes*. Ohne die Französische Revolution ausdrücklich zu nennen, kritisiert Hegel darin den Versuch, aus eigenen guten Vorsätzen die absolute, allgemeine Freiheit hervorbringen zu wollen, als notwendigen Verfall in den Terror, so wie Robespierre in einer Rede vor dem Nationalkonvent vom 5. Februar 1794 den Terror als „Emanation der Tugend“

(Robespierre 1971: 594 f.) ausgegeben hat. Unter metaphorischer Anspielung auf den jakobinischen Terror der Guillotine schreibt Hegel daher:

„Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Tun*; sie ist nur die *Furie* des Verschwindens. [...] Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.“ (Hegel 1969 ff., Bd. 3: 435 f.)¹

Damit findet die zu Beginn von Heine kolportierte Anekdote ihre Bestätigung, denn angesichts dieser Argumentation ist es „offenbar, dass wir Hegel hier auf keine Weise als Apologeten eines monarchischen Führerstaates lesen können“ (Stekeler 2014, Bd. 2: 511). Vielmehr hat er, ganz entgegen Poppers Behauptung, eine prophetische Kritik des Totalitarismus geleistet, indem er erkannt hat, dass das Problem des *Gesetzes des Herzens* die der Kantischen Ethik inhärente „*Selbstgerechtigkeit* jedes bloßen *Intuitionismus*“ ist, die „zum Terrorismus von Robespierre oder von Selbstmordattentätern reichen kann“ (Stekeler 2014, Bd. 1: 1083) und sich „in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts auf tragische Weise“ gezeigt hat (Habermas 1999: 226). Ebenso hat Hegels besagter Schüler Heinrich Heine hellsichtig vorhergesagt, es würden „bewaffnete Fichteaner auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus, weder durch Furcht noch durch Eigennutz zu bändigen sind; denn sie leben im Geiste, sie trotzen der Materie“ und sind unerreichbar „in der Verschanzung des eigenen Gedankens“ (Heine 1976, Bd. 5: 638). *Cum grano salis* könnte man in Hegels Kant-Kritik auch eine Vorwegnahme von Nietzsches Polemik, der Kategorische Imperativ rieche „nach Grausamkeit“, sehen (Nietzsche 1988, Bd. 5: 300; vgl. Fischer 2000). Die Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung aus der Subjektivität des guten Willens ableiten zu wollen, bedeutet also den Kampf gegen alle vermeintlich nicht Gutwilligen beziehungsweise zur Erkenntnis der richtigen Maxime Unfähigen (vgl. Stekeler 2014, Bd. 1: 1088). Nicht umsonst stellt Hegel daher den auf „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ folgenden Abschnitt C des sechsten Kapitels der *Phänomenologie des Geistes* über „Die Moralität“ unter den Titel „Der seiner selbst gewisse Geist“ und thematisiert in dessen drittem und letztem Teil

¹ In der Suhrkamp-Ausgabe findet sich der Druckfehler „Durchbauen“.

über „Das Gewissen“, wie „Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“ zusammenhängen.

Hierin liegt nun auch die von Dean Moyar propagierte Verbindung zur *Rechtsphilosophie*, denn dort wird die Staatlichkeit als *Wirklichkeit der sittlichen Idee* aus der Dialektik von moralischem Gewissen und dem *Bösen* entwickelt. Das *Böse* ist nämlich für Hegel laut seiner Bestimmung in der *Enzyklopädie* das „Wissen seiner Einzelheit als des Entscheidenden“, und zwar nicht nur im Sinne eines „subjektiven Interesses“ (Hegel 1969 ff., Bd. 10: 317, § 511). Vielmehr sei das *Böse* „die innerste Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, das ihr nur Schein ist“ und damit „dasselbe, was die *gute Gesinnung* des *abstrakten* Guten, welche der Subjektivität die Bestimmung desselben vorbehält“ (ebd.: § 512). Daher sieht Hegel in der *Rechtsphilosophie* das Gewissen „als formelle Subjektivität“ stets „auf dem Sprunge [...], ins *Böse* umzuschlagen“, und so meint er, „an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst“ hätten „beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 261, § 139).

Folglich hält es Hegel für erforderlich, den Standpunkt des *Sollens* zu verlassen und zur *Sittlichkeit* überzugehen (vgl. Hegel 1969 ff., Bd. 10: 317, § 512). Denn nur auf diese Weise kann die der Kantischen Ethik fehlende inhaltliche Bestimmung des Guten zur Geltung gebracht werden, und zwar durch jene *Gesetze* und *Grundsätze*, wie sie nur auf der individuellen Selbstermächtigung transzendierenden, staatlichen Ebene bestehen:

„Was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen wesentlich weder das *besondere* Eigentum eines Individuums noch in der *Form* von Empfindung oder sonst einem einzelnen, d. i. sinnlichen Wissen, sondern wesentlich von *allgemeinen*, gedachten Bestimmungen, d. i. in der Form von *Gesetzen* und *Grundsätzen*. [...] Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d. i. als *subjektives Wissen* nicht anerkennen“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 255, § 137).

Diese Feststellung Hegels, dass der Staat „das Gewissen [...] als *subjektives Wissen* nicht anerkennen“ kann, trifft nun, wie Dean Moyar richtig betont hat, „den historischen Kern des liberalen politischen Denkens“ (Moyar 2004: 233). Denn der von Judith Shklar (1989) trefflich so genannte *Liberalism of Fear* weiß um die fatale Wirkung religiöser oder säkularer Ansprüche auf unverhandelbare Geltung eigener Positionen, und er bewahrt die Einsicht, dass alle Präferenzen, Entschei-

dungen und Handlungen notwendigerweise einer Dezision entspringen, die keiner Letztbegründung fähig ist (Stekeler 2014, Bd. 2: 661). Wird dies anerkannt, ist die liberale Demokratie die einzig denkbare Konsequenz, und ein „Appell an die Mehrheitsmeinung und das gesunde Volksempfinden“ verbietet sich ebenso wie das Ausspielen vermeintlicher Gerechtigkeit gegen das positive Recht (ebd.: 518), das sich in Teilen der jüngeren Kritischen Theorie findet (vgl. Menke 2015).

Wie Hegel erkennt, ist diese Selbstbeschränkung durchaus schmerzlich, denn

„das Gesetz [...], welches dem Gesetze des Herzens gegenübersteht, ist vom Herzen getrennt und frei für sich. Die Menschheit, die ihm angehört, lebt nicht in der beglückenden Einheit des Gesetzes mit dem Herzen, sondern entweder in grausamer Trennung und Leiden oder wenigstens in der Entbehrung des Genusses *seiner selbst* bei der *Befolgung* des Gesetzes und in dem Mangel des Bewußtseins der eigenen Vortrefflichkeit bei der *Überschreitung* desselben“ (Hegel 1969 ff., Bd. 3: 276).

Aber nur auf diese Weise lässt sich verhindern, dass sich die „ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit [...] auf den Thron der Welt“ erhebt, „ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte“ (ebd.: 433), womit alle Stände getilgt und die Schranke des einzelnen Bewusstseins aufgehoben würden, wie sich bei der Abschaffung aller intermediären Institutionen in der Französischen Revolution gezeigt hat.

Libérale Selbstbeschränkung ist aber auch nur dann erreicht, wenn sich auch der zu ihrer Garantie eingerichtete Staat jeglicher Willkür enthält und an das Recht gebunden ist, was durch die Verfassung gewährleistet ist. Und auch wenn Hegel die Vorstellung, dass alle Bürger sich auf die Staatsangelegenheiten verstehen, für „abgeschmackt“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 477 f., § 308) hält, hält er die öffentliche Meinung für eine Möglichkeit, kollektive Geltung „durch Einsicht und Gründe“ (ebd.: 483, § 316 Zusatz) zu erzeugen. Zudem sieht er in dieser in der Moderne unausweichlich gewordenen Partizipation auch eine Garantie von Loyalität und *compliance*:

„Das Prinzip der modernen Welt fordert, daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige. Außerdem aber will jeder noch mitgesprochen und geraten haben. Hat er seine Schuldigkeit, das heißt sein Wort dazu getan, so läßt er sich nach dieser Befriedigung seiner Subjektivität gar vieles gefallen.“ (Ebd.: 485, § 317 Zusatz)

Hierin zeigt sich, dass die Figur der *bestimmten Negation* aus der *Wissenschaft der Logik* auch Hegels moral-, rechts- und politikphilosophisches Denken bestimmt, insofern es ihm stets um die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem geht, der zufolge das Allgemeine das Besondere immer enthält, „weil es ja nur als Abstraktion vom Besonderen das Allgemeine ist“ (Schnädelbach 2000: 181).² Dies führt zu Hegels Verständnis von Staatlichkeit, Sittlichkeit und Freiheit.

2. Die *Wirklichkeit der sittlichen Idee als konkrete Freiheit*

In seiner Geschichtsphilosophie, die uns, ausweislich meines Titels, als Zielpunkt meiner Überlegungen ja noch besonders beschäftigen wird, findet sich Hegels kritische Bemerkung über den Liberalismus, er begnüge sich nicht damit, „daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigentums gelten, daß eine Organisation des Staates und in ihr Kreise des bürgerlichen Lebens sind“, sondern der Liberalismus setze „allem diesen das Prinzip der Atome, der Einzelwillen entgegen“, mit der Folge von „Willkür“ und „Unruhe“ und dem Erfordernis einer Lösung dieses Problems (Hegel 1969 ff., Bd. 12: 534 f.). Doch damit reproduziert Hegel nichts weiter als ein bis heute verbreitetes Vorurteil über den Liberalismus. Denn wie Stephen Holmes gezeigt hat, ist „the starting point for liberalism [...] not the atomistic individual, but the moral and emotional conflict that ensues when differently socialized individuals clumsily rub shoulders and attempt to coexist“ (Holmes 1995: 268). Dies entspricht genau Hegels Idee der Vermittlung von Gewissen und Gesetzen, Geltung und Teilhabe, Allgemeinem und Besonderem, und hierzu bestimmt er den Staat als *Wirklichkeit der sittlichen Idee*, und zwar als Realisierung des *objektiven Geists* der Freiheit, ganz im Sinne der eingangs zitierten, von Heinrich Heine berichteten Anekdote, dass die Vernünftigkeit des Bestehenden so zu verstehen ist, dass *alles, was vernünftig ist, sein muss*. Hegel verpflichtet also in der *Rechtsphilosophie* den Staat als „das sittlich Ganze“ auf „die Verwirklichung der Freiheit“, weil der Staat „als eine Hieroglyphe der Vernunft [...] betrachtet werden“ muss (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 449, § 279 Zusatz) und es „absoluter Zweck der Vernunft“ ist, „daß die Freiheit wirklich sei“

² Vgl. Hegel 1969 ff., Bd. 5: 135: „Die Negation seines Anderen ist nur die Qualität des Etwas, denn als dieses Aufheben seines Anderen ist es Etwas“.

(ebd.: 403, § 258 Zusatz). Damit ist für Hegel „der Standpunkt des bloßen [...] *Sollens* verlassen und zur *Sittlichkeit* übergegangen“ (Hegel 1969 ff., Bd. 10: 317, § 512).

„Denn so etwas Leeres wie das Gute um des Guten willen hat überhaupt in der lebendigen Wirklichkeit nicht Platz. Wenn man handeln will, muß man nicht nur das Gute wollen, sondern man muß wissen, ob dieses oder jenes das Gute ist. Welcher Inhalt aber gut oder nicht gut, recht oder unrecht sei, dies ist für die gewöhnlichen Fälle des Privatlebens in den Gesetzen und Sitten eines Staats gegeben“ (Hegel 1969 ff., Bd. 12: 44).

Mit diesem „*Denken* als Bewußtsein des Einzelnen in Form der *Allgemeinheit*“ ist für Hegel der liberale Universalismus verbunden, demzufolge „Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 360, § 209).

Die hierin enthaltene Idee der Menschenrechte muss für Hegel wirklich werden; das *bloße Sollen* muss also vermieden und die Sittlichkeit der Freiheit im Staat und *als* Staat konkretisiert werden, was Hegel am Beispiel der Sklaverei erläutert:

„Die Behauptung des absoluten Unrechts der Sklaverei [...] hält am *Begriffe* des Menschen als Geistes, als des *an sich* freien, fest [...]. Daß aber der objektive Geist, der Inhalt des Rechts, nicht selbst wieder nur in seinem subjektiven Begriffe und damit, daß dies, daß der Mensch an und für sich nicht zur Sklaverei bestimmt sei, nicht wieder als ein bloßes *Sollen* aufgefaßt werde, dies findet allein in der Erkenntnis statt, daß die Idee der Freiheit wahrhaft nur als *der Staat* ist.“ (Ebd.: 123 f., § 57)

Hegels Darlegungen über unveräußerliche Menschenrechte haben damit „in seiner Staatslehre ihren systematisch richtigen Ort gefunden“ (Iltting 1983: 295, Anm. 69), und laut der Mitschriften von Wannemann und Homeyer nimmt Hegel in diesem Zusammenhang sogar die liberale *Maxime* vorweg, dass man nicht freiwillig zustimmen kann, sein Recht auf freiwillige Zustimmung aufzugeben (vgl. Holmes 1995: 176):

„Es gibt also unveräußerliche und unverjährende Dinge, deren ich mich, insofern ich im Besitz bin, nicht entäußern kann und bei denen kein Besitz des andern mich abhält, sowie ich will, mich wieder in Besitz zu setzen. Dahin gehören alle Güter, die zu meiner Persönlichkeit gehören, zu der allgemeinen Freiheit meines Willens. Dies ist der Fall,

daß ich mich nicht freiwillig zum Sklaven machen kann; denn dieser von mir einem anderen eingeräumte Besitz hört, sowie ich es will, auf. [...] Denn die Persönlichkeit und Freiheit meines Willens sind wesentliche Teile meiner selbst, meiner Persönlichkeit. Alles, was ich bin, bin ich nur in meiner Persönlichkeit. Alle diese Güter meiner Persönlichkeit sind ebenso unverjährbar und unbeschränkbar.“ (Hegel 1983: 55)

Und vor allem zeigt sich abermals Hegels von Heinrich Heine berichtetes Leitmotiv, alles, was vernünftig sei, müsse sein, und zwar in einem nicht nur normativ expliziten Sinn, sondern regelrecht als kritisch-emanzipatorisches Postulat: „Der Mensch soll also frei sein. Die Freiheit also ist noch etwas Äußerliches für ihn. Daß der Mensch frei werde, dazu gehört also eine freie Welt. Daß keine Sklaverei sei, ist die sittliche Forderung“ (ebd.: 228).

Indem Hegel die Sittlichkeit als „Einheit des subjektiven und objektiven an und für sich seienden Guten“ bestimmt, sieht er in ihr also

„dem Begriffe nach die Versöhnung geschehen. Denn wenn die Moralität die Form des Willens überhaupt nach der Seite der Subjektivität ist, so ist die Sittlichkeit nicht bloß die subjektive Form und die Selbstbestimmung des Willens, sondern das, ihren Begriff, nämlich die Freiheit zum Inhalte zu haben. Das Rechtliche und das Moralische kann nicht für sich existieren, und sie müssen das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben, denn dem Rechte fehlt das Moment der Subjektivität, das die Moral wiederum für sich allein hat, und so haben beide Momente für sich keine Wirklichkeit. Nur das Unendliche, die Idee ist wirklich.“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 290 f., § 141 Zusatz)

Auf den letzten Satz werden wir im geschichtsphilosophischen Kontext noch zurückkommen, und in dem gesamten Zitat liegt der Schlüssel für das Verständnis jener zentralen Stelle der *Rechtsphilosophie*, an der sich die Liberalität von Hegels Konzeption darin zeigt, dass die in der Sittlichkeit geleistete Vermittlung von Moralität und Legalität ihren Fluchtpunkt in der *substantiellen Freiheit* hat:

„Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat.“ (Ebd.: 398, § 257)

Auf diese Weise werden *sittliche Idee* und *konkrete Freiheit* kongruent, und das Handeln moderner Staaten wird als dialektische Aufhebung des Gegensatzes der Einheit des Allgemeinen und der Vielheit des Besonderen bestimmt:

„Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die *konkrete Freiheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergeben*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben.“ (Ebd.: 406 f., § 260)

Hegel vertritt demnach die liberale Vorstellung einer sozialen Differenzierung zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre, wobei letztere zudem noch der Gewaltenteilung unterliegt. Für Hegel ist der Staat nicht nur die Regierung,

„sondern das gesamte System der öffentlichen Institutionen, unter Einschluss [...] von Korporationen und freien Vereinen. Zum Staat gehört also das Recht und die Wissenschaft, die Rahmenregeln des Eigentumsschutzes, des Tausches und Kaufes, also auch das Geldwesen als Rahmen für eine moderne Ökonomie“ (Stekeler 2014, Bd. 1: 1193; vgl. Hegel 1969 ff., Bd. 7: 410, § 263; Ritter 1975, Bd. 2: 234; Schnädelbach 2000: 247; Siep 2004: 365).

Zwar ist der Staat, wie Hegel in aristotelischer Manier vermerkt, „überhaupt vielmehr das *Erste*, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, und es ist die Idee des Staates selbst, welche sich in diese beiden Momente dirimiert“; doch erst „in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gewinnt die sittliche Substanz ihre *unendliche* Form“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 397 f., § 256), und so machen Familie und Korporation die solchermaßen in Privatheit und bürgerlicher Gesellschaft liegende „*sittliche* Wurzel des Staats aus“ (ebd.: 396, § 255; vgl. Krijnen 2019: 179).

In diesem Zusammenhang betont Hegel, dass der „Staat als die *sich wissende*, sittliche Wirklichkeit des Geistes“ nur realisiert werden könne, wenn „seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens“ erfolge (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 428, § 270). Damit vollzieht Hegel nicht nur die für jede liberale Demokratie konstitutive Unterscheidung zwischen Politik und Religion, son-

dern auch die Abgrenzung zu autoritärer Herrschaft. Und ganz ausdrücklich betont er, „der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat“ könne sich

„desto liberaler verhalten, Einzelheiten, die ihn berührten, ganz übersehen und selbst Gemeinden (wobei es freilich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die direkten Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen, indem er nämlich die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandlung und Tausch vermittelter Erfüllung der direkten Pflichten gegen ihn zufrieden ist.“ (Ebd.: 420 f., § 270; vgl. Schnädelbach 2000: 212)

Hiermit entspricht Hegel dem Verständnis des ursprünglichen Liberalismus in allen drei für ihn charakteristischen Hinsichten.

So ist der Staat als *Wirklichkeit der sittlichen Idee*, *erstens*, eine institutionalistische Entlastung von intentionalistischen Tugendzumutungen und also von den im ersten Teil erörterten politischen Gefahren des bloßen Sollens und des guten Willens. Denn dem liberalen Staat reicht die Legalität seiner Bürger aus, und er erhebt keinen übergreifenden Anspruch auf Manipulation ihrer Moralität. Als „Grundsäulen der öffentlichen Freiheit“ ist in den Institutionen „die besondere Freiheit realisiert und vernünftig, damit in ihnen selbst *an sich* die Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit vorhanden ist“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 412, § 265).

Zweitens ist der liberale Staat der Monopolist politischer, das heißt kollektiv verbindlicher Entscheidungen, um alles, was jenseits dessen liegt, der Selbstorganisation der bürgerlichen Gesellschaft überlassen und damit auch legitime Eigenutzenmaximierung zulassen zu können. Denn „die subjektive Freiheit, die berücksichtigt werden muß, fordert [...] freie Wahl der Individuen“ (ebd.: 410, § 262 Zusatz).

Und *drittens* ist der liberale Staat durchaus nicht minimalistisch. So hat schon Montesquieu betont, „ein paar Almosen, die man einem Bettler auf der Straße reicht, erfüllen die Verpflichtungen des Staates nicht, der allen Bürgern ein sicheres Auskommen, Nahrung, angemessene Kleidung und eine Lebensmöglichkeit schuldet, die der Gesundheit entspricht“ (Montesquieu 1992, Bd. 2: 158). Dementsprechend betont Hegel: „Die allgemeine Macht übernimmt die Stelle der Familie bei den *Armen*“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 388, § 241; vgl. Maihofer 1975, Bd. 2: 367 ff.; Schnädelbach 2000: 289; Stekeler 2014, Bd. 1: 1193). Denn „der Staat

ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 410, § 261 Zusatz). Und so wenig wie im Fall der Menschenrechte darf die auf Daseinsvorsorge basierende Freiheit nur theoretisch bleiben, sondern als das Vernünftige muss sie wirklich werden.

Damit ist nun Hegels Theorie des Staates als dialektische Vermittlung des Allgemeinen und des Besonderen vollendet. So soll der Staat das Wohl der Individuen befördern, die Familie schützen und die bürgerliche Gesellschaft leiten, um alle „in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen“ (Hegel 1969 ff., Bd. 10: 330 f., § 537).

Mit diesem Begriff des *Lebens der allgemeinen Substanz* ist auch Hegels Vorstellung von einer organischen Organisation des Staates verbunden, als die er, ebenfalls ganz in der liberalen Tradition, den Konstitutionalismus beschreibt. Demnach ist die *Staatsverfassung* „die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist“ (ebd.: 319, § 517). Und der „Organismus des Staats [...] ist die *politische Verfassung*“ als „Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiver Wirklichkeit“, sodass „diese unterschiedenen Seiten [...] die *verschiedenen Gewalten* und deren Geschäfte und Wirksamkeiten“ sind“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 414, § 269). Dabei versteht Hegel die Gewaltenteilung nicht nur im Sinne seiner dialektischen Vermittlung des Allgemeinen und des Besonderen, sondern er betont auch die Sonderstellung der Judikative als Kontrollinstanz der Politik und damit als Garantie der Rechtsstaatlichkeit.

„Wenn man gewöhnlich von dreien Gewalten, der gesetzgebenden, der exekutiven und der richterlichen redet, so entspricht die erste der Allgemeinheit, die zweite der Besonderheit, aber die richterliche ist nicht das Dritte des Begriffs, denn ihre Einzelheit liegt außer jenen Sphären.“ (Ebd.: 435, § 272 Zusatz)

Die Verfassung ist somit für Hegel „*die* entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit“ und also „die beste Basis des Staats sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben“ (ebd.: 412, § 265), und damit ist zum einen klar, „daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, *nicht als ein Gemachtes* angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist“ (ebd.: 439, § 273 Zusatz).

Zum anderen ermöglicht die konstitutionalistische Perspektive auch die Spezifikation der Bestimmung des Staates als *Wirklichkeit der sittlichen Idee*, denn

„[d]ie Verfassung ist vernünftig, insofern der Staat seine Wirklichkeit *nach der Natur des Begriffs* in sich *unterscheidet* und bestimmt, und zwar so, daß *jede* dieser *Gewalten* selbst in sich die *Totalität* dadurch ist, daß sie die anderen Momente in sich wirksam hat und enthält“ (ebd.: 432, § 272).

Gleichzeitig überhöht Hegel den Staat aber auch nicht, sondern er betont:

„Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch; das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun.“ (Ebd.: 404, § 258 Zusatz)

Damit ist nicht nur auf den kontingenten Verlauf der Geschichte als Bedingungsfaktor staatlicher Entwicklung verwiesen, sondern gleichzeitig darauf, dass nicht allein der Verlauf dieser Geschichte entscheidet, sondern die metahistorische, positive Idee.

3. In Verteidigung des Fortschritts: Freiheit als Sinn der Geschichte

In Hegels Werk besteht nicht nur die von Dean Moyar betonte Verbindung zwischen der *Phänomenologie des Geistes* als Legitimation der demokratischen Individualität und der *Rechtsphilosophie* als Theorie liberaler Institutionen, sondern auch eine Verbindung zwischen beidem und der *Philosophie der Geschichte*. So verweist Hegel in der *Rechtsphilosophie* darauf, sein Begriff des Rechts meine „nicht bloß das bürgerliche Recht [...], sondern Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte, die ebenfalls hierher gehören, weil der Begriff die Gedanken der Wahrheit nach zusammenbringt“, und als „ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität“ falle das Recht des Staates „unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes“ (ebd.: 90 f., § 33 Zusatz). Damit unterscheidet Hegel erneut dialektisch das Allgemeine und das Besondere, und zwar wird das Allgemeine des Staates als Idee unterschieden von der Besonderheit der Staaten als Realität. Und die Wirklichkeit des Geistes in der

Weltgeschichte vermittelt dialektisch die sittliche Idee des freiheitlichen Staates und die Realität der empirischen Vielfalt der Staaten, die darin auch ihr Verhältnis zueinander geordnet finden und sich verbunden fühlen können:

„Der Staat als wirklich ist wesentlich individueller Staat und weiter hinaus noch besonderer Staat. Die Individualität ist von der Besonderheit zu unterscheiden; sie ist Moment der Idee des Staates selbst, während die Besonderheit der Geschichte angehört. Die Staaten als solche sind unabhängig voneinander, und das Verhältnis kann also nur ein äußerliches sein, so daß ein drittes Verbindendes über ihnen sein muß. Dies Dritte ist nun der Geist, der sich in der Weltgeschichte Wirklichkeit gibt und den absoluten Richter über sie ausmacht.“ (Ebd.: 405, § 259 Zusatz)

Es handelt sich demnach bei Hegel um eine wechselseitige Verpflichtung von Staatlichkeit und Geschichte, wobei man die entsprechenden Passagen in der *Rechtsphilosophie* und in der *Philosophie der Geschichte* parallel lesen kann:

„Im Staate muß man nichts haben wollen, als was ein Ausdruck der Vernünftigkeit ist. Der Staat ist die Welt, die der Geist sich gemacht hat; er hat daher einen bestimmten, an und für sich seienden Gang.“ (Ebd.: 434, § 272 Zusatz).

„Er ist der näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Objektivität erhält und in dem Genusse dieser Objektivität lebt.“ (Hegel 1969 ff., Bd. 12: 57).

„Die Weltgeschichte stellt nun den *Stufengang* der Entwicklung des Prinzips, dessen *Gehalt* das Bewußtsein der Freiheit [und also des Staates, K.F.] ist, dar.“ (Ebd.: 77)

Hegels von Heinrich Heine berichtete Maxime, dass *alles, was vernünftig ist, sein muss*, also *wirklich werden muss*, ist mithin nicht nur die Erklärung des Rätselworts vom Staat als *Wirklichkeit der sittlichen Idee*, sondern auch die logische Verbindung zwischen Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie.

Dem scheint auf den ersten Blick entgegen zu stehen, dass Hegel in der *Philosophie der Geschichte* geltend macht, die Erfahrung und die Geschichte lehre, „daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben“, weil jede Zeit „ein so individueller Zustand“ sei, „daß in ihm aus ihm selber entschieden werden“ müsse und „[i]m Gedränge der Weltbegebenheiten“ weder „ein allgemeiner Grundsatz“ noch „das Erinnern an ähnliche Verhältnisse“ helfe, weil „eine fahle Erinnerung [...] keine Kraft gegen die Lebendigkeit und Freiheit der Gegenwart“

habe (ebd.: 17; Hegel 2005: 56). Doch Hegel betont, es sei die Vernunft selbst, die anerkenne, dass Zufälligkeit und Widersprüchlichkeit ihr Recht hätten (vgl. Hegel 1969 ff., Bd. 7: 367, § 214). Auf der staatlichen Ebene des *objektiven Geistes* ist nämlich, anders als auf der Ebene des *absoluten Geistes*, „Kontingenz nicht vollständig getilgt“, denn die Tatsache, dass alle Gesetze auf kontingenten politischen Entscheidungen beruhen, ist die Bedingung ihrer prozeduralen Reversibilität und also ihrer demokratischen Legitimität (Moyar 2004: 245).

So, wie er das Allgemeine und das Besondere dialektisch vermittelt, stellt Hegel aber auch der dezisionistischen Kontingenz die historische Notwendigkeit gegenüber, und die dialektische Vermittlung von Kontingenz und Notwendigkeit ist die Wirklichkeit der Vernunft, also die im Staat realisierte sittliche Idee der Freiheit (vgl. ebd.). Diese „Entwicklung des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und der von solchem Bewußtsein hervorgebrachten Verwirklichung“ ist für Hegel die Weltgeschichte (Hegel 1969 ff., Bd. 12: 86), und als solcher „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ haben wir sie also in ihrer „Notwendigkeit zu erkennen“ (ebd.: 32), an dieser „Einbildung der Vernunft in die Realität“ zu arbeiten und das „Bewußtsein des vernünftigen Daseins, der Staatseinrichtungen und der Gesetze“ weiter zu entwickeln (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 419, § 270).

Wie es zur Dialektik gehört, bleiben dabei die Kontingenz und die Notwendigkeit als Elemente der realisierten Vernunft erhalten: „So erkennt die Philosophie, daß nur das Vernünftige geschehen könne, mögen die äußeren, einzelnen Erscheinungen ihm auch noch so sehr zu widerstreben scheinen“ (Hegel 1983: 206). Bemerkenswerterweise findet sich diese Perspektive Hegels bei Leo Baeck wieder, der 1943 in das Konzentrationslager Theresienstadt deportiert wurde, das er schwer misshandelt überlebt hat, während seine vier Schwestern im Ghetto umgekommen sind. In Theresienstadt hat Baeck seinen Vortrag *Der Sinn der Geschichte* ausgearbeitet, den er schließlich in der Sendereihe *Lebendiges Abendland* des Deutschen Dienstes des Londoner Rundfunks im Mai 1946 vorgetragen hat. Darin heißt es:

„Alle Macht ist zugrunde gegangen, wenn und weil sie gegen das Recht war. [...] Wir können diesen Zug des Rechts durch die Geschichte erkennen. Es ist ein langsamer Weg immer gewesen, ein schwerer Weg, voller Hindernisse und Unterbrechungen, ein Weg der Mühen und des Märtyrertums. Aber [...] Geschichte der Menschheit ist Geschichte des wahren Rechtes. Geschichte der Menschheit ist darum Geschichte einer großen Hoffnung, der bleibenden und gebietenden, der kategorischen Hoffnung. [...]

Hier lebt das, was jeder in seiner Weise besitzen und verwirklichen kann und was doch alle eint, alle zusammenhält: das bleibende Ziel, die bleibende Aufgabe, Ziel und Aufgabe für alle. [...] Und das ist der Sinn der Geschichte, das ist die Antwort auf die Frage: Was bleibt im Gange der Zeiten. Recht und Geist, sie sind auch auf Erden unsterblich.“ (Baeck 1946: 11 f.)

Das ist mitnichten historizistische Alternativlosigkeit. Vielmehr wird Geschichte gleichsam als Wellenbewegung verstanden, aus der nicht unmittelbar gelernt wird, die auch immer wieder bellizistisch, imperialistisch, rassistisch und fundamentalistisch missbraucht wird, in der sich aber dennoch die im Recht bewahrte sittliche Idee der Freiheit stets wieder realisiert.

In diesem Sinne hat auch Jürgen Habermas festgestellt, dass wir heute

„glücklicherweise in westlichen Gesellschaften leben, in denen sich seit zwei bis drei Jahrhunderten ein zwar fallibler, immer wieder fehlschlagender und zurückgeworfener, gleichwohl *gerichteter* Prozeß der Verwirklichung von Grundrechten, der Prozeß einer [...] immer weniger selektiven Ausschöpfung der universalistischen Gehalte von Grundrechtsnormen durchgesetzt hat.“ (Habermas 1992: 26)

So verstanden dient Geschichte nicht als vergangenheitsorientierter Legimitätstransfer, sondern als zukunftsorientierte Verpflichtung, und dadurch vermag das Bewußtsein, „daß der Geschichte und zwar wesentlich der Weltgeschichte ein Endzweck an-und-für-sich zum Grunde liege und derselbe wirklich in ihr realisiert worden sei und werde [...], daß überhaupt *Vernunft* in der Geschichte sei“ (Hegel 1969 ff., Bd. 10: 347 f., § 549), jenes sinnstiftende Narrativ zu bieten, von dem David Ricci in seinem Buch *Politics Without Stories: The Liberal Predicament* (2016) festgestellt hat, es fehle dem Liberalismus schmerzlich. Denn der Mensch ist laut dem Psychoanalytiker und Shoah-Überlebenden Viktor E. Frankl naturgemäß auf der Suche nach einem letzten Sinn (vgl. Frankl 2017), wie er nur gefunden werden kann, wenn die Geschichte *in toto* sinnhaft verläuft und der Mensch also „Selbst-Transzendenz“ findet, das heißt etwas, „das Menschsein über sich selbst hinaus auf einen Sinn verweist, den es zu erfüllen gilt“ (Frankl 2016: 17).

Eine solche Rechtfertigung des Daseins *aus und vor* der Geschichte erfordert, Nietzsche zufolge, nicht weniger als „der Fürsprecher Gottes vor dem Teufel“ zu sein (Nietzsche 1988, Bd. 10: 167 [4[199]]). Die kontingent wiederkehrenden, dunklen Phasen der Geschichte sind schließlich kein Einwand gegen das sinn-

hafte Verständnis der Weltgeschichte als notwendig fortschreitender Entwicklung des Rechts und solchermaßen im Staat realisierter Sittlichkeit und Freiheit, insofern, der Dialektik von Allgemeinem und Besonderem entsprechend, die Notwendigkeit nur in der Dialektik zur Kontingenz und die Kontingenz nur in der Dialektik zur Notwendigkeit bestehen kann. In Anwendung der angeführten *bestimmten Negation* aus Hegels *Wissenschaft der Logik* ist nämlich die in der Kontingenz liegende Negation der Notwendigkeit bloß die Negation *ihres eigenen Anderen*, die allein in dieser dialektischen Aufhebung und also nur in der unauflöselichen Verbindung zum Anderen ihr eigenes *Etwas* finden kann, so wie dasselbe auch für die in der Notwendigkeit liegende Negation der Kontingenz gilt (vgl. Hegel 1969 ff., Bd. 5: 135). In Verbindung mit der genannten Einsicht, dass es keine freiwillige Zustimmung zur Aufgabe des Rechts auf freiwillige Zustimmung geben kann (vgl. Holmes 1995: 176) ergibt sich daraus, dass die zentralen Werte der Sittlichkeit und Freiheit nicht beliebig wählbar, sondern in aller kontingenten Unbeständigkeit schlechthin notwendig sind. Der Sinn der Geschichte ist eben für Hegel weit mehr als eine Hoffnung, und zwar das Vernünftige, das *sein muss*. Denn „[n]ur das Unendliche, die Idee ist wirklich“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 291, § 141 Zusatz).

Literatur

- Baeck, Leo, 1946: Der Sinn der Geschichte, Berlin.
- Fischer, Karsten, 2000: Ein Geruch von Grausamkeit. Nietzsche als Avantgardist der Rationalisierungskritik. In: Neue Rundschau, 111 (1), 58–76.
- Frankl, Viktor E., 2016: Der Wille zum Sinn, 7. Aufl., Bern.
- Frankl, Viktor E., 2017: Der Mensch auf der Suche nach einem letzten Sinn. In: Ders., Wer ein Warum zu leben hat. Lebenssinn und Resilienz, Weinheim, 179–202.
- Habermas, Jürgen, 1992: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, 2. Aufl. Frankfurt (Main), 9–30.
- Habermas, Jürgen, 1999: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt (Main).
- Hegel, G. W. F., 1969 ff.: Werke, red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 20 Bde., Frankfurt (Main).

- Hegel, G. W. F., 1983: Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19), hg. von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart.
- Hegel, G. W. F., 2005: Die Philosophie der Geschichte. Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831), hg. von Klaus Vieweg, München.
- Heine, Heinrich, 1976: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Ders., Sämtliche Schriften, hg. von Klaus Briegleb, Bd. 5, München.
- Heine, Heinrich, 1979: Fragmente 1844 [Briefe über Deutschland]. In: Säkularausgabe. Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse, hg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris, red. von Paul Laveau, Berlin.
- Holmes, Stephen, 1995: Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy, Chicago / London.
- Ilting, Karl-Heinz, 1983: Erläuterungen. In: Hegel, G. W. F.: Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19), hg. von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, 287–363.
- Kant, Immanuel, 1977: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von Wilhelm Weischedel. In: Werkausgabe, Bd. VII. Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1990: Kritik der praktischen Vernunft, hg. von Karl Vorländer, Hamburg.
- Krijnen, Christoph, 2019: Die Freiheit des Sittlichen. In: M. Spieker / S. Schwenzfeuer / B. Zabel (Hg.), Sittlichkeit. Eine Kategorie moderner Staatlichkeit? Baden-Baden, 163–182.
- Maihofer, Werner, 1975: Hegels Prinzip des modernen Staates. In: M. Riedel (Hg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt (Main), 361–392.
- Marx, Karl, 1991: Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie, 1. Bd. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Abt. 2, Bd. 10, hg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin / New York.
- Menke, Christoph, 2015: Kritik der Rechte, Berlin.
- Montesquieu, 1992: Vom Geist der Gesetze, übersetzt, eingeleitet und hg. von Ernst Forsthoff, 2 Bde, Bd. 2, Tübingen.
- Moyar, Dean, 2004: Die Verwirklichung meiner Autorität: Hegels komplementäre Modelle von Individuen und Institutionen. In: C. Halbig / M. Quante / Ludwig Siep (Hg.), Hegels Erbe, Frankfurt (Main), 209–253.

- Nietzsche, Friedrich, 1988: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari 15 Bde, 2. Aufl., München.
- Popper, Karl R., 1994: *The Open Society and Its Enemies*, Princeton.
- Ricci, David, 2016: *Politics Without Stories. The Liberal Predicament*, Cambridge.
- Ritsert, Jürgen, 1988: *Das Bellen des toten Hundes. Über Hegelsche Argumentationsfiguren im sozialwissenschaftlichen Kontext. Mit einem Beitrag von Fritz Reußwig und Michael Scharping*, Frankfurt (Main) / New York.
- Ritter, Joachim, 1975: *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*. In: M. Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt (Main), 217–244.
- Robespierre, Maximilien, 1791: *Über die Grundsätze der politischen Moral, die den Nationalkonvent bei der inneren Verwaltung der Republik leiten sollen* (Rede vom 05.02.1794). In: Ders., *Ausgewählte Texte*, hg. von Andreas J. Meyer, Hamburg.
- Schnädelbach, Herbert, 2000: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt (Main).
- Shklar, Judith N., 1989: *The Liberalism of Fear*. In: N. L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (MA) / London, 21–38.
- Siep, Ludwig, 2004: *Die Wirklichkeit des Guten in Hegels Lehre von der Idee*. In: C. Halbig / M. Quante / Ludwig Siep (Hg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt (Main), 351–367.
- Stekeler, Pirmin, 2014: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, 2 Bde, Hamburg.
- Vossenkuhl, Wilhelm, 1996: *Wen orientiert der kategorische Imperativ?* In: S. Dietz et al. (Hg.), *Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schnädelbach*, Frankfurt (Main), 263–287.

Zur Politik des Privatrechts.

Otto von Gierke und die Entstehung des Bürgerlichen Gesetzbuchs im Lichte einer Ideenpolitik des Privateigentums

Max Klein

1. Einleitung

Als der erste Entwurf des Bürgerlichen Gesetzbuchs im Frühjahr 1888 veröffentlicht wurde, sprach das Ausmaß der Kritik eine deutliche Sprache. Es war nicht allein die schiere Menge an Kommentierungen, sondern ebenso die Grundsätzlichkeit, mit der der Entwurf abgelehnt wurde. Die Emotionalität der Debatten leitete sich aus der politischen Bedeutung des Themas ab. Im Bürgerlichen Gesetzbuch darf nicht bloß eine auf Rationalität abstellende Ordnungsambition bürgerlichen Verkehrs gesehen werden. Ein deutschlandweites einheitliches Recht bespielte vielmehr unmittelbar nationale Affekte und war insofern eine politische Identitätsfrage. So hat dies bereits Hegel zum Ausdruck gebracht, wenn er im Zusammenhang mit dem ‚Kodifikationsstreit‘ zwischen Friedrich Carl von Savigny und Anton Friedrich Justus Thibaut (vgl. hierzu Willems 2021) – gegen Savigny gerichtet – sich mit markiger Polemik für ein solches Gesetzbuch aussprach: „Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben, die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, [...] wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angetan werden könnte“ (Hegel 2017: 207).

Insofern wurde das grundsätzliche Projekt zwar weitgehend befürwortet; die Ablehnung resultierte jedoch aus der spezifischen Rationalität, die den Entwurf systematisierte. Die Kritik bescheinigte diesem vor allem ein Defizit ‚sozialer‘ Sensibilität. Otto von Gierke zählte zu den wichtigsten Stimmen und prägte entscheidend die Debatte, ja war mit seinen Formulierungen titelgebend. Von der *sozialen Aufgabe des Privatrechts* sprach dieser 1889 und wandte sich mit polemischer Schärfe gegen die aus seiner Sicht bloß die sozialen Härten verstärkende

Kodifikationsbestrebung. An Gierkes Kritik kann eine spezifische grundsätzliche politische Qualität des Privatrechts exemplifiziert und der Kampf um dessen Geltung als ein politischer, konkreter: ideenpolitischer, akzentuiert werden. Gefragt wird im Weiteren, welche ideenpolitischen Kämpfe im Entstehungskontext des Bürgerlichen Gesetzbuchs herrschten und inwiefern Otto von Gierkes Kritik veranschaulicht, dass das Privatrecht selbst immer von politischen Überlegungen, Weltanschauungen und Ideologien getragen wird.

Der folgende Beitrag macht diesen Anspruch durch eine ideenhistorische Darstellung der Eigentumskritik Gierkes deutlich. Das Eigentum stellt für das Privatrecht im Allgemeinen und für Gierke im Speziellen ein besonderes Rechtsinstitut dar. Als prinzipiell uneingeschränkte Willkürfreisetzung ist es in seiner Absolutheit ein rechtliches Komplement des Grundgedankens liberaler Wirtschaftsordnungen: Der normative Individualismus bricht sich in der Verfügung über Sachen im Phänomenalen Bahn; es wird der Markt ins Werk gesetzt und das ‚subjektiv Anarchische zum objektiv Harmonischen‘ (vgl. Habermas 2021: 157). Mit Gierke kann die Politizität eines wesentlichen Rechtsinstituts des Privatrechts demonstriert werden. Seine Kritik hallt insofern bis heute nach. ‚Archiv‘ und ‚Arsenal‘ rücken – so wird gezeigt – eng zueinander und offenbaren die Ubiquität politischer Diskurse.

Der folgende Beitrag geht in drei Schritten vor. Zu Beginn wird der Entstehungszusammenhang des Bürgerlichen Gesetzbuches historisch dargelegt (2.). Vor diesem Hintergrund gilt es, Gierkes Methode als polemisches Denken zu reflektieren, welches sich in Auseinandersetzung mit den Fragen seiner Gegenwart entwickelt und einen zwischen Archiv und Arsenal oszillierenden Gemeinschaftsbegriff den pathologischen Entwicklungen seiner Gegenwart entgegenhält (3.). Am Beispiel der deutlichen Kritik Gierkes am römischen-rechtlichen Eigentum wird schließlich gezeigt, wie Gierke Archiv und Arsenal verbindet (4.).

2. Das Bürgerliche Gesetzbuch und die Sehnsucht nach dem Sozialen

Der im späten 19. Jahrhundert deutlich vernehmbare Ruf nach dem ‚Sozialen‘ legt eine zunehmende inhaltliche Unbestimmtheit seiner Forderung nahe. Das Soziale avancierte zu einer Art Kampfbegriff, der von unterschiedlichen Seiten in Anspruch genommen wurde. Tilman Reppen hat in einer systematisierenden Untersuchung zur Bedeutung des Sozialen in der Privatrechtsdiskussion des 19.

Jahrhunderts vier „Topoi“ herausgearbeitet (Repgen 2001: 50): Sozial konnte primär einen Gemeinschaftsgedanken adressieren, den Schutz der ökonomisch Schwächeren aufrufen, auf soziale Freiheit abstellen oder eine sozialpolitische Angleichung einfordern. Im *floating signifier* ‚sozial‘ verdichtete sich eine Zeiterfahrung, die die Unsicherheit der eigenen historischen Situation spiegelte. Unter dem Eindruck der ‚Sozialen Frage‘ – im Sinne einer Arbeiter-, Wohnungs- und Städtefrage – trat hinter der Forderung nach einer sozialen Privatrechtskodifikation ein politisches Problembewusstsein hervor, das neben der nationalen gleichsam eine sozialpolitische Dimension adressierte und insofern die Unbestimmtheit des Sozialen emotional verdeckte. Entgegen der von den Privatrechtstheoretikern insbesondere im frühen 19. Jahrhundert angestimmten apolitischen Verfasstheit des Privatrechts war die Kodifikation und Publikation des Bürgerlichen Gesetzbuchs in Deutschland eine hochgradig politische und insofern emotionale Frage, die die Polemik befeuerte.

Bestimmt wurde der Entwurf vor allem durch einen Privatrechtsbegriff, wie er im Zusammenhang mit dem bürgerlichen Rechtsstaatsdenken des 18. und frühen 19. Jahrhunderts zur Geltung kam: Auf der Basis eines normativen Individualismus zielte der Entwurf eher auf eine akzentuierte Trennung zwischen Privatrecht und Öffentlichem Recht, zwischen Gesellschaft und Staat. Die Eigentums- und Vertragsnormierungen waren deutlich von einem negativen Freiheitsbegriff und einer abstrakten Gleichheitsvorstellung getragen. Diese begriffliche Grundstruktur brachte sich bereits in der Tatsache zur Geltung, dass anders als im Allgemeinen Preußischen Landrecht von 1794 eine separate Privatrechtskodifikation angestrebt wurde, die im Medium der textlichen Organisation die bürgerliche Rechtsstaatsrationalität imitiert: Es war durch Verfassung und Bürgerliches Gesetzbuch die Dualität von Staat und Gesellschaft durch die Offensichtlichkeit der Kodifikationsanordnung dogmatisch angeleitet (vgl. Haferkamp 2023: 25). Die 1873 in Auftrag gegebene Rechtsvereinheitlichung durch eine Privatrechtskodifikation baute auf einer Rechtsentwicklung auf, die eine deutlich liberale Handschrift zeichnete. Der hierin zum Ausdruck gebrachte Liberalismus war vorrangig wirtschaftlicher Art und bestrebte sich, bestimmte zeitgenössische ökonomische Prozesse zu unterstützen oder auch zu revitalisieren: In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bildete sich eine Massenproduktion ohne Vorbestellung aus; bereits 1834 sorgte der Zollverein für eine schrittweise Beseitigung der Binnenzölle; 1869 brach sich erst im Norddeutschen Bund und dann schließlich 1871 im Deutschen Reich die Gewerbefreiheit Bahn; mit der Außerkraftsetzung

des ‚Wuchergesetzes‘ von 1867 entstand gleichsam eine Liberalisierung des Kreditmarktes (vgl. ebd.: 106). Diese liberale Emphase schrieb sich in den Entwurf sowie in das am 1. Januar 1900 verabschiedete Bürgerliche Gesetzbuch ein.

Der wirtschaftsliberale Optimismus des Entwurfes wurde jedoch durch die wirtschaftshistorischen Prozesse eingeholt: Im Lichte einer veritablen Wirtschaftskrise verblassten die normativen Semantiken, die diesen Entwurf gestalteten. Mit dem Wiener ‚Börsenkrach‘ wandelte sich der Optimismus in der öffentlichen Anschauung. Individuelle Freiheit wurde nunmehr in einer zunehmend problematisierenden Grundhaltung besprochen:

„It was only around 1880 that the notion of Privatautonomie surfaced for the first time. From the very beginning, it was mostly seen as a danger, not as a chance. ‘Social’, not ‘free’ was the leitmotif of private law. The predominant question at the time was not whether private law should be made more social at all, but only how.“ (Haferkamp 2008: 686)

Otto von Gierke beschäftigte sich vor diesem Hintergrund intensiv mit dem ersten Entwurf und galt als Wortführer einer tiefgreifenden Debatte. So veröffentlichte er eine umfangreiche und grundlegende Kritik im Jahr 1889, die systematisch drei Bücher des Entwurfs kommentierte, und hielt vor der Juristischen Gesellschaft zu Wien seinen kanonisierten Vortrag *Die soziale Aufgabe des Privatrechts*. Doch auch über die unmittelbare Zeit des Entstehens der Kodifikation hinaus beschäftigte das Thema Gierke weiterhin. In seinem zweiten Hauptwerk, dem *Deutschen Privatrecht*, wurde er erneut von einer Kritik am Bürgerlichen Gesetzbuch geleitet. Insbesondere der zweite Band zum Sachenrecht war bereits 1888 fertig gestellt, musste allerdings durch die veränderte Rechtslage aufgrund der Verabschiedung des Bürgerlichen Gesetzbuches am 1. Januar 1900 noch einmal aufgearbeitet werden, sodass eine weitere systematische Auseinandersetzung insbesondere mit dem gesamten dritten Buch erfolgte (vgl. Martinek 2013: 284 f.).

3. Der Begriff der Gemeinschaft im Spannungsfeld zwischen Archiv und Arsenal

Die Methode Gierkes ist von einem einheitlichen Vorgehen geleitet. Sie zu verstehen, ist die Voraussetzung, um Gierkes ideenpolitische Kritik herausarbeiten

zu können. Stets sucht der Rechtsgelehrte die individualistischen und kapitalistischen Züge des Bürgerlichen Gesetzbuches in polemischer Absicht auf, um eine alternative Ordnungskonzeption stark zu machen. Als gegenbegriffliche Strategie organisiert sich sein Denken im dichotomischen Muster einer römisch-rechtlichen und einer deutsch-rechtlichen Tradition. Zu seinem eigenen ideenpolitischen Selbstverständnis hat sich Gierke bereits im ersten Band seines *Deutschen Genossenschaftsrechtes* geäußert. Ähnlich wie der Hegel'sche „sich vollbringende Skeptizismus“ (Hegel 1988: 61) der *Phänomenologie des Geistes* akzentuiert auch Gierke den Anspruch auf Wissen stets in einem antagonistischen Modus (vgl. Malowitz 2015: 150):

„Wie alles Leben, so ist alle Geschichte ein Kampf, und der Kampf führt in seinem nächsten Erfolge selten zur Harmonie, häufiger zur Unterdrückung des Besiegten und zur Tyrannei des Siegers. So ist es nicht bloß bei dem Kampfe der Individuen und Völker, so ist es auch bei dem Kampfe der Ideen. Tritt ein Gedanke in die Arena der Geschichte, so wächst er in jugendlicher Kraft; alle Anfeindungen seitens der alternden, bis dahin weltherrschenden Gedanken, die ihren Todfeind schon im Kinde ahnen, kräftigen ihn nur und über ihn im Streit; er dehnt sich aus und greift gewaltsam über in das fremde Gebiet; es kommt zum offenen Bruch, Siege und Niederlagen wechseln; endlich aber erringt der Gedanke, dem die Zukunft gehört, den entscheidenden Sieg: und nun herrscht er mit oft unerbittlicher Tyrannei über die Gesellschaft, bis ihm eins neugeborene Ideen, vielleicht die Kinder derselben Ideen, die er einstmals besiegte, ein ähnliches Schicksal bereiten.“ (Gierke 1868: 2)

Gierkes methodologisches Selbstverständnis orientiert sich an hegemoniepolitischen Praktiken. In *Der Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches* schreibt Gierke: „In hohle Abstraktionen löst es auf, was von urständigem und sinnfälligem Rechte noch unter uns lebt; starrem Formalismus und dürrem Schematismus opfert es den Ideenreichtum und die organische Gestaltenfülle unserer vaterländischen Rechtsordnung“ (Gierke 1889a: 3). Es folgt die bestimmende Grundsatzkritik: Der Entwurf habe die „individualistische und einseitig kapitalistische Tendenz des reinen Manchesterturn“ (ebd.) ins Licht des Legitimen gestellt. Als „in Gesetzesparagrafen gegossenes Pandektenkompendium“ (ebd.: 2) diffamiert, sucht Gierke in seiner Polemik den von Savigny ausgehenden romanistischen Zweig der Historischen Rechtsschule zum abstrakten Formalismus zu degradieren und dadurch die bereits seit Hegel bekannte – und unzureichende (vgl. Villey 1974) – Kritik am Römischen Recht zu reproduzieren: „Hegel hat das römische Recht als ein System von ‚Privatrechten‘, von individuellen, allgemein auf

‚Personen‘ bezogenen Rechten, betrachtet, wobei von den konkreten Lebensumständen ‚abstrahiert‘ werde“ (ebd.: 137; Hervorhebungen im Original). In gleicher Bildsprache wie Hegels „Rest des Naturzustandes“ (Hegel 2017: 200) in der bürgerlichen Gesellschaft führt Gierke in *Die soziale Aufgabe des Privatrechts* aus:

„Das Gesetz, welches mit rücksichtslosem Formalismus aus der freien rechtsgeschäftlichen Bewegung die gewollten oder als gewollt anzunehmenden Folgen entspringen läßt, bringt unter dem Schein einer Friedensordnung den ‚bellum omnium contra omnes‘ in legale Formen.“ (Gierke 1889b: 29)

Es ist die in der politischen Ideengeschichte häufig zum Ausdruck gebrachte Kritik am formalen Individualismus, der vom Konkreten abstrahiert und im Medium der Gleichheitsfiktion der Ungleichheit ihren zur Selbstzerstörung leitenden Raum gibt.

Diese im Modus der Krise vorgetragene Kritik wird für Gierke der Ausgangspunkt, um eine eigene Konstruktion vorzustellen. Das gesamte Denken Gierkes gründet in einer romantischen Konzeption von organischer Entfaltung, die eine „Abkehr vom individualistischen Ausgangspunkt und von der Zweckargumentation des Vernunftrechtes“ (Böckenförde 2019: 267) zur Folge hat. Gierke geht von historisch gewachsenen organischen Zusammenhängen aus, die holistischen Charakter annehmen und als Identitätssubstrat das Leben der Individuen leiten (vgl. Espenhorst 2021: 231). Ihn deshalb bereits eines „Kollektivismus“ (Nörr 1991: 43) zu bezichtigen, verfehlt die philosophische Grundlage der Überlegungen Gierkes. Es leitet sein Denken stets die anthropologische Sicherheit, dass der Mensch sich zu zwei Seiten hin bestimmt: zum einen als Individuum und zum anderen als soziales Wesen (vgl. Janssen 1976: 569; Reppen 2001: 54). Beide Seiten gilt es aus der Sicht Gierkes zu respektieren, sodass der Vorwurf des Kollektivismus genau besehen fehl geht. In der Einleitung des ersten Bandes des *Deutschen Genossenschaftsrechtes* schreibt Gierke gleich zu Beginn: „Alles Geistesleben, alle menschlichen Vorzüge müßten erstarrend darin untergehen, wenn der Einheitsgedanke allein und ausschließlich triumphierte“ (Gierke 1868: 1). Wenn Gierke demnach von ‚sozial‘ und der ‚sozialen Aufgabe‘ spricht, dann ist dies für ihn „nicht ein blankes Schlagwort, sondern gefüllt mit dem Gemeinschaftsgedanken“ (Reppen 2021: 142), der ihm insbesondere im ersten Entwurf fehlte und seiner Ansicht nach aus dem dekontextualisierenden Formalismus der Romanistik resultierte: „Denn das ist vielleicht der innerste Gegensatz zwischen dem

römischen und dem germanischen Privatrecht, daß der Gedanke der Gemeinschaft aus jenem verbannt ist, diesen durchdringt“ (Gierke 1889a: 11). Hierauf, auf den Gedanken einer die individualistische Tendenz komplementierenden Gemeinschaftsvorstellung zielt das berühmte Wort vom „Tropfen sozialistischen Oel[s]“ ab:

„Wir brauchen aber auch ein Privatrecht, in welchem trotz aller Heilighaltung der unantastbaren Sphäre des Individuums der Gedanke der Gemeinschaft lebt und webt. Schroff ausgedrückt: in unserem öffentlichen Recht muß ein Hauch des naturrechtlichen Freiheitstraumes wehen und unser Privatrecht muß ein Tropfen sozialistischen Oeles durchsickern!“ (Gierke 1889b: 13)

Die Hauptidee Gierkes scheint dabei mit dem Begriff der Sittlichkeit im Hegel'schen Sinn adäquat erfasst: Einer sich verschärfenden Partikularisierung und freiheitlich indizierten Selbstdestruktion stellt Gierke einen anthropologisch rückgebundenen Gemeinschaftsbegriff als Integrationschiffre entgegen, die den einzelnen sowohl als negativ Freien sowie sozial Eingebundenen zu perspektivieren erlaubt.

Wenngleich Gierke einen Tropfen sozialistischen Öls einfordert, darf er nicht als Sozialist missverstanden werden. Gierke befindet sich in den Randzonen des sozialreformerischen Konservatismus des späten 19. Jahrhunderts. Zum einen weist sein Gemeinschaftsbegriff die Spuren seiner konkreten geschichtlichen Situiertheit auf und offeriert eine Begriffsordnung, die auf die gegebenen sozialgeschichtlichen Entwicklungen anwendbar ist. Gemeinschaft darf nicht bloß als polemischer Gegenbegriff zur Individualabstraktion des Entwurfs deformiert werden, sondern hebt ebenso sehr auf eine Beschreibungssprache ab, die dem sozialen Transformationsprozess im Kontext der industriellen Welt Rechnung trägt. Vor dem Hintergrund einer deutlich vernehmbaren Verstärkung des Vereins- und Parteienwesens erlaubt der Gemeinschaftsbegriff eine die soziale Wirklichkeit in rechtliche Formen führende Strukturierung und Regelung (vgl. Malowitz 2015: 146). Somit löst Gierke sich von einer liberalen Beschreibungsweise staatlicher Ordnung und führt den Gemeinschaftsgedanken als intermediäres Element zwischen Staat und Individuum ein. Die sich im Zuge der Industrialisierung abzeichnende Wandlung von einem Individual- zu einem Kollektivitätsparadigma, vom Subjekt zur ‚Masse‘, wird im Denken Gierkes evident.

Methodisch ist festzuhalten, dass Gierke die Ideengeschichte als Argumentationsmodus nutzt, er in das ‚Archiv‘ der Ideengeschichte hinabsteigt, um das

„Arsenal“ für die Gegenwart zu bilden. Unter Archiv werden hier in Anschluss an Marcus Llanque tradierte „Bestände politischen Denkens“ verstanden, während das Arsenal den „Fundus an Argumenten, Ideen und Modellen der Politik zur Verfügung [stellt]“ (Llanque 2008: 2). Gierke setzt das Archiv stets in eine Beziehung zum Arsenal, sieht die Ideengeschichte nicht als Vergangenes, das auf Verwaltung und Arrangement wartet, sondern begreift diese als Quelle der Information für den politischen Beobachter, als eine Art argumentativen Haushalt, um die Gegenwart auf einer ideenpolitischen Ebene durch den Rückgriff auf Argumentationsfiguren der Vergangenheit zu gestalten und sie dadurch aus dem Partikularen des Hier und Jetzt in die Kontinuität des „diskursiven Gewebes“ zu stellen. Auf diese Weise „ist die Ideengeschichte ein Teil des Deutungskampfes der Gegenwart: mit Blick auf die Vergangenheit zu ergründen, was die Gegenwart prägt und was die Zukunft zu bringen vermag“ (ebd.: 3). Gierke selbst kommentiert diesen ideenpolitischen Zugang zwischen Archiv und Arsenal in seiner Rede zum Verhältnis von Germanisten und historischer Rechtsschule in programmatischer Weise:

„Gegenüber dem einseitigen Historismus huldigten die Germanisten einer wesentlich praktischen Richtung. Sie erstrebten die genauere Erforschung der Vergangenheit des deutschen Rechts, aber sie betrachteten ihre geschichtlichen Untersuchungen vor allem als das Mittel, um das deutsche Recht der Gegenwart fester und tiefer zu begründen.“ (Gierke 1903: 22)

In der im Jahr 1909 ebenfalls in der Universität zu Berlin gehaltenen Rede *Die Steinsche Städteordnung* stellt Gierke eine von Bewunderung getragene Beschreibung der politischen Haltung des Freiherrn vom Stein an den Anfang, die vor dem Hintergrund seines methodischen Selbstverständnisses als eigener Anspruch gespiegelt werden darf:

„Stein war [...] ein abgesagter Feind der Französischen Revolution. [...] Seine Denkungsart war geschichtlich, nicht radikal. [...] Allein, wo er aufbaute, knüpfte er an das geschichtlich Gegebene an. Jeder rationalistischen Weltanschauung war er abhold“ (Gierke 1957: 39).

Im Gemeinschaftsbegriff sieht Gierke entsprechend nicht allein eine adäquate Form, die Kollektivierungsprozesse seiner Gegenwart abzubilden oder der Dichotomie von Staat und Gesellschaft sowie der Verabsolutierung einer Seite entgegenzutreten. Es geht dem Rechtsgelehrten um den „Fortschritt der Weltge-

schichte“ (Gierke 1868: 1), wie er in der Einleitung des ersten Bandes seines *Deutschen Genossenschaftsrechtes* schreibt; Konservatismus kann Gierke nur insofern vorgehalten werden, als er sich, wie er auch dem Freiherrn vom Stein bescheinigt, gegen alles Revolutionäre stellt und das Organische dem Mechanischen vorzieht. Das Denken Gierkes ist ebenfalls geschichtlich, nicht radikal. Der Notwendigkeit der individuellen Freiheit war sich Gierke stets und durchaus emphatisch bewusst:

„Mit gleicher Gewalt und gleicher Nothwendigkeit bricht sich der entgegengesetzte Gedanke Bahn, der Gedanke der in jeder zusammenfassenden Einheit fortbestehenden Vielheit, der in der Allgemeinheit fortlebenden Besonderheit [...] – der Gedanke der Freiheit“ (Gierke 1868: 1).

So spiegelt sich im geschichtlichen Bewusstsein des Freiherrn vom Stein gleichsam die eigene geschichtstheoretische Position Gierkes. Für Gierke verdichtet sich im Begriff der Gemeinschaft eine tiefreichende rechtliche Figur, die eine spezifisch deutsche Tradition von menschlicher Organisation inkorporiert. In *Das Bürgerliche Gesetzbuch und der deutsche Reichstag* schreibt Gierke daher: „Deutsches Recht ist Gemeinschaftsrecht. Es stellt auch im Privatrecht das Individuum nicht aus dem gesellschaftlichen Zusammenhange heraus, sondern misst alle Rechte, die es dem einzelnen zuteilt, an ihrer Funktion im Leben des Ganzen“ (Gierke 1896: 39).

Der Gemeinschaftsbegriff wurde für Gierke eine Art normative Kontrastfolie für die Kritik an den Eigentums- und Vertragsnormierungen. Gierkes gesamte Auseinandersetzung mit dem Entwurf zielt darauf, den deutsch-rechtlichen Gehalt herauszuarbeiten, um die sozialen Potentiale zu konturieren (vgl. Martinek 2013: 273). Es ist insbesondere das Eigentumsverständnis des Entwurfs, das Gierkes fundamentale Kritik verdichtet. Unschwer ist zu erkennen, dass die der Willkür des einzelnen unterstellte Verfügungskompetenz über Sachen kaum mit der anthropologisch fundierten Gemeinschaftsidee in Einklang zu bringen ist. Wenn Gierke von der sozialen Aufgabe des Privatrechts spricht, so ist es gerade das Eigentumsrecht, das er mit seiner Intervention grundsätzlich zu ändern bestrebt ist.

4. Die Suche nach dem Sozialen bei Gierke

Das im Entwurf noch als §848 eingeordnete Eigentum klärt über seinen Inhalt wie seine Grenzen auf und verdichtet als Referenzobjekt der Kritik die wesentlichen Elemente, die Gierke in seinen Texten problematisiert. So heißt es:

„Der Eigenthümer einer Sache hat das Recht, mit Ausschließung Anderer nach Willkür mit der Sache zu verfahren und über dieselbe zu verfügen, soweit nicht Beschränkungen dieses Rechtes durch Gesetz oder durch Rechte Dritter begründet sind.“

Die Normierung weist eine typische rechtsstaatliche Struktur auf. Geleitet von einem normativen Individualismus wird eine Ordnung der Ausschließung Dritter zur Konstruktion eines materiellen Freiheitskomplements etabliert; eine prinzipielle Schrankenlosigkeit ist unterstellt, die allein im Ausnahmefall im Medium des Gesetzes aufgehoben werden kann. Seit Savigny ist diese Verbindung in der deutschen Privatrechtswissenschaft kanonisch. Auf diese Weise erhält das Eigentum eine Sonderstellung im Kontext des Privatrechts und hebt sich von anderen dinglichen Rechten im Sinne seiner normativen Dignität ab. Es ist vor allem auch hier der von Gierke als ‚römisch‘ bezeichnete Zuschnitt des Rechtes, der ihn zu einer grundsätzlichen Kritik veranlasst und in der alle oben angesprochenen konstitutiven Elemente systematisch problematisiert werden.

Vor dem Hintergrund der sowohl die individuelle Freiheit als auch die Gemeinschaft berücksichtigenden Anthropologie Gierkes ist es weniger überraschend, dass der klare individualistische Zuschnitt des Eigentumsrechts zur scharfen Kritik aufruft. Er steht damit, wenngleich als einflussreichster Kritiker, in einem im späten 19. Jahrhundert sich ausdifferenzierenden Diskurs der Individualismuskritik, die nicht allein im Privatrecht beobachtbar ist (vgl. Haferkamp 2008; 682 f.; Kirchheimer 2017b; Müller 2018: 17–84). Die für Gierke entscheidende Konsequenz dieser Vereinseitigung ist in einem Entfremdungstheorem verdichtet. Ausgangspunkt ist für Gierke die Bauernbefreiung zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch die sukzessive Einführung des freien Bodeneigentums (vgl. Dipper 1980). Angesichts des maßgeblich durch die Freisetzung des Grundeigentums intensivierten Elends des Pauperismus sah Gierke vom freien Eigentum primär eine partikularisierende Wirkung ausgehen, die den einzelnen aus seiner sittlich-familiären Einbettung herausriss:

„Wenn wir jedoch mit der öffentlichen Kontrolle und Bekundung der Rechtsverhältnisse an Grundstücken nichts als eine staatliche gewährleistete Mobilisierung des Grundbesitzes erreichen, so werden wir zwar einen sehr freien, sehr prompten und sehr sicheren Verkehr mit Bodenwerthen erzielen, aber die große soziale Funktion des Grundeigentums, die innige Verknüpfung von Einzelnen und Familie mit der Scholle, die Wahrung des Ständigen, Traditionellen, Heimatlichen in Gesinnung und Sitte, die feste Einwurzelung und kräftige Gliederung des gesellschaftlichen Körpers werden untergraben.“ (Gierke 1889b: 22)

Die Bauernbefreiung war für Gierke ein historisches Fanal, das ihn als Kontrastfolie über die soziale Aufgabe nachdenken ließ. Im voranstehenden Zitat sowie in einem Vortrag für den Verein für Socialpolitik über *Die Bodenbesitzverteilung und die Sicherung des Kleingrundbesitzes* von 1893 betont Gierke nachdrücklich, dass durch die Dynamisierung des Grundeigentums in Form der willkürlichen Verfügung über Grund und Boden gleichsam eine destruktive Dynamik der Lebenswelt insbesondere der Bauern einsetzte (vgl. Gierke 1893: 163 ff.). Die Folge war eine Entwurzelung, die durch den kulturell erzeugten *status naturalis* den Absolutismus der Wirklichkeit heraufbeschwor und insofern die bäuerliche Prekarität zur ubiquitären Lebenswirklichkeit werden ließ (vgl. auch Huber 1957: 183–197). Im Gepräge einer Hegel'schen Sittlichkeitsfiguration handelt die Kritik von der Auflösung eines stabilen sozialen Ordnungsrahmens. Erinnerung Gierke melancholisch an die Rechtsform der Scholle, so soll damit eine intertemporale Rahmung der familiären Lebenswirklichkeit angesprochen werden. Die Bindung an Grund und Boden wird nicht als Zwangsform dargestellt, sondern als Garant einer sozialen Freiheitssphäre. Im gebundenen Bodeneigentum sieht Gierke insofern zwei Dimensionen angesprochen: Es ist sowohl ein intertemporaler als auch ein sozialer Raum, da er der Familie die Möglichkeit gibt, sich synchron gemeinschaftlich zu organisieren und diachron eine garantierte Lebenswelt durch eine Verengung von Zukunft aufzubauen. Systematisch steht hinter der Beobachtung das von Gierke mit dem Sozialen gleichgesetzte Konzept der Gemeinschaft, die als „schöne [...] Harmonie“ (Gierke 1868: 2) die Bedingung für stabile individuelle Freiheit durch soziale Eingebundenheit schafft: „Die Erfahrungen, die wir mit dem freien Eigentum gemacht haben, geben uns kein Recht, das gebundene Eigentum, soweit es sich als lebensfähig bewährt, gewaltsam zu zertrümmern“ (Gierke 1889b: 24).

Angesichts dieser normativen Qualität, die dem Grundeigentum durch die Materialisierung einer Bedingung der Möglichkeit grundsätzlicher sozialer Frei-

heitsverbürgung zugesprochen wird, leitet Gierke eine vom Individualismus ausgehende weiterführende Kritik ab, die vor allem die tendenzielle Auflösung von Fahrnis und Liegenschaften bedeutet und den inhaltslosen abstrakten Charakter des Privateigentumsrechts im Entwurf scharf zurückweist. Aus der Perspektive Gierkes scheint es insbesondere vor dem Hintergrund der sozialen Funktion des Grundeigentums eine die Lebensrealität verfehlende Konstruktion zu sein, sowohl Grund- als auch Fahrniseigentum mit der Klammer des abstrakten Privateigentums zu verbinden: „Das römische Eigentum hat daher an jeder Sache die gleiche Beschaffenheit. Es ist reines Privatrecht“ (Gierke 1905: 360). Auch hier ist Gierkes Kritik deutlich:

„Darum ist es auch ein schädlicher Irrthum, daß das Eigentum überall sich selbst gleich und von der Natur seines Gegenstandes vollkommen unabhängig sei. Vor allem ist das Grundeigentum von vornherein beschränkter als das Eigentum an Fahrniß. Daß ein Stück unseres Planeten einem einzelnen Menschen in derselben Weise eignen soll, wie ein Regenschirm oder Guldenzettel, ist ein kulturfeindlicher Widersinn. In unserem Volksbewusstsein lebt unaustilgbar die von dunkler Erinnerung an den Ursprung des Grundeigentums getragene und alle künstlichen Dämme immer wieder durchbrechende Anschauung, daß die Erde trotz aller Bodenauftheilung bis zu einem gewissen Grade stets Gemeingut geblieben ist, daß alles Sonderrecht am Boden nur mit einem starken Vorbehalt zugunsten der Allgemeinheit besteht.“ (Gierke 1889b: 21)

Der Impetus der Gierke'schen Kritik ist erneut vom Gemeinschaftsbegriff motiviert. Da Grund und Boden die Voraussetzung sozialer Stabilität sind, ist ein individualistischer Zuschnitt derselben aus der Sicht Gierkes nicht rechtfertigbar. Die soziale Dimension des Gemeinschaftsgedankens treibt die Gierke'sche Kritik an, da sie der Besonderheit des Bodeneigentums Rechnung trägt, Bedingung der Möglichkeit des Sozialen überhaupt zu sein. Hierdurch begründet sich seine oben zitierte Aussage, dass die Erde ‚trotz aller Bodenauftheilung bis zu einem gewissen Grade stets Gemeingut geblieben ist‘. Das Gemeinschaftliche muss hierbei auf mehreren Ebenen gesehen werden: als der beherrschte Lebensraum mit Erwartungskonstanz für die im genannten Raum lebende Familie; ebenso als Gebiet, auf dem eine Nation sich entwickelt und ferner als Teil des Staatsgebietes. Der Begriff des Sozialen durchzieht das Grundeigentum deshalb auf diversen Ebenen, sodass eine Gleichsetzung mit Fahrniseigentum diese Dimension des konstitutiv eingeschlossenen Sozialen kurzerhand ausblendet:

„Gerade wer dem Grundeigenthum wohl will, kann nicht scharf genug betonen, daß dasselbe keine den Sachkörper absorbierende Alleinherrschaft, sondern in letzter Instanz nichts als ein begrenztes Nutzungsrecht an einem Theile des nationalen Gebietes ist“ (Gierke 1889b: 22). Insofern legt Gierkes Verweis auf die Gemeinschaft eine dem Grundeigenthum unterlegte Temporalität offen, da im Falle einer Gefährdung der staatlichen Ordnung ein „starke[r] Vorbehalt zugunsten der Allgemeinheit besteht“ (Gierke 1889b: 21).

Mit seiner ideenpolitischen Intervention gelingt es Gierke, durch einen im Spannungsfeld zwischen Archiv und Arsenal angesiedelten Gemeinschaftsbegriff die Normierung des Privateigentums im Entwurf sowie im Bürgerlichen Gesetzbuch selbst zu kontestieren. Privatrecht wird daher eine genuin politische Angelegenheit; Normierungen, Begriffe und rechtliche Texte werden genealogisch perspektiviert und hinsichtlich ihres politischen Gehaltes reflektiert. Mit dem vom Archiv profitierenden Blick des Kritikers konfrontiert Gierke einen Text, der aufgrund eines veritablen Systematisierungsanspruchs, begrifflicher Präzision und artifizieller sprachlicher Konstruktion eine von Politik bereinigte Ordnungsambition zum Ausdruck zu bringen vermag, mit seinem Substrat implizierter politischer Entscheidungen. Als Ideenpolitiker des Eigentums demonstriert Gierke mit anderen Worten den Mehrwert einer ideenpolitischen Analyse des Rechts.

Literatur

- Auer, Marietta, 2014: *Der privatrechtliche Diskurs der Moderne*, Tübingen.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 2019: *Der Staat als Organismus. Zur staatsrechtlich-verfassungspolitischen Diskussion im frühen Konstitutionalismus*. In: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Erweiterte Ausgabe, 7. Auflage, Frankfurt (Main), 263–272.
- Dipper, Christof, 1980: *Die Bauernbefreiung in Deutschland*, Stuttgart.
- Espenhorst, Martin, 2021: ‚Der absolute Staat und die absolute Individualität werden die Devisen der Zeit‘. Die Begriffe ‚Absolutismus‘ und ‚Aufklärung‘ im Werk Otto v. Gierkes (1841–1921). In: Peter Schröder (Hg.), *Der Staat der Genossenschaft. Zum rechtshistorischen und politischen Werk Otto von Gierkes*, Baden-Baden, 231–256.
- Gierke, Otto von, 1868: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Erster Band. *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Berlin.

- Gierke, Otto von, 1889a: Der Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuchs und das deutsche Recht, Berlin.
- Gierke, Otto von, 1889b: Die soziale Aufgabe des Privatrechts. Vortrag gehalten am 5. April 1889 in der juristischen Gesellschaft zu Wien, Berlin.
- Gierke, Otto von, 1893: Die Bodenbesitzverteilung und die Sicherung des Kleingrundbesitzes. In: Schriften des Vereins für Socialpolitik, Bd. 58, Berlin.
- Gierke, Otto von, 1896: Das Bürgerliche Gesetzbuch und der Reichstag, Berlin.
- Gierke, Otto von, 1903: Die historische Rechtsschule und die Germanisten. Rede zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelm III in der Aula derselben am 3. August 1903, Berlin.
- Gierke, Otto von, 1905: Deutsches Privatrecht. Zweiter Band. Sachenrecht, Leipzig.
- Gierke, Otto von, 1957: Die Steinsche Städteordnung, Berlin.
- Habermas, Jürgen, 2021: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 17. Auflage, Frankfurt (Main).
- Haferkamp, Hans-Peter, 2008: The Science of Private Law and the State in Nineteenth Century Germany. In: The American Journal of Comparative Law 56 (3), 667–689.
- Haferkamp, Hans-Peter, 2023: Das BGB, 2. Auflage, Köln.
- Hegel, Georg W. F., 1988: Phänomenologie des Geistes, Hamburg.
- Hegel, Georg W. F., 2017: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg
- Huber, Ernst Rudolf, 1957: Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Band I. Reform und Restauration 1789 bis 1830, Stuttgart.
- Janssen, Albert, 1976–1977: Otto von Gierkes sozialer Eigentumsbegriff. In: Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno. Itinerari moderni della proprietà 5–6, 549–585.
- Llanque, Marcus, 2008: Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse, München.
- Malowitz, Karsten, 2015: „... Wiederbesinnung auf unser Germanentum...“ – Otto von Gierke und der Kampf um die Deutung der Weimarer Republik und ihre Verfassung. In: Marcus Llanque / Daniel Schulz (Hg.), Verfassungsidee und Verfassungspolitik, Berlin / München / Bosten, 53–78.
- Martinek, Michael, 2013: Otto von Gierke (1841–1921). Leben und Werk eines großen deutschen Juristen (mit englischer und serbischer Zusammenfassung). In: Pravni Zapsi – Casopis Pravnog fakulteta Univerziteta Union u Beogradu / Legal Records – Union University Law School Review Belgrade, Volume III/2, 255–290

- Nörr, Knut W., 1991: Eher Hegel als Kant. Zum Privatrechtsverständnis im 19. Jahrhundert, Paderborn u.a.
- Repgen, Tilman, 2001: Die soziale Aufgabe des Privatrechts. Eine Grundfrage in Wissenschaft und Kodifikation am Ende des 19. Jahrhunderts, Tübingen.
- Schmitt, Carl, 2017: Verfassungslehre, 11. Auflage, Berlin.
- Villey, Michel, 1974: Das Römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie. In: Manfred Riedel (Hg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Bd. 2, Frankfurt (Main), 131–151.
- Willems, Constantin, 2021: Friedrich Carl von Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (1814). In: Manfred Brocker (Hg.), Geschichte des politischen Denkens. Das 19. Jahrhundert, Berlin, 97–108.

Hannah Arendt – Denkerin der Freundschaft

David Terwiel

1. Einführung

Hannah Arendt gilt als eine Meisterin, nicht aber als eine Denkerin¹ der Freundschaft (vgl. Thürmer-Rohr 2019: 58). Zwar hat sie zahllose Freundschaften geführt, von denen die viel rezipierten Briefwechsel bis heute Zeugnis ablegen, aber in den theoretischen Debatten um Freundschaft hat sie keine relevante Stimme. Dabei beschäftigt „der Gedanke der Freundschaft [...] Arendt zeitlebens und ist in beinahe allen ihren Schriften gegenwärtig“ (Nordmann 2015: 392). Ihr Interesse an der Freundschaft ist nicht nur persönlicher Natur, denn Freundschaft wird von ihr als ein Begriff des Politischen reflektiert, als eine „eminent republikanische Tugend“ (Arendt 2016a: 12), die die Verantwortung gegenüber der Welt ins Zentrum stellt. Die Tugend der Freundschaft verweist tief auf Arendts grundsätzliches Verständnis des Politischen und Klaus Dieter Eichler bemerkt treffend, Arendt mache „am Modell der Freundschaft die ‚Substanz‘ des Politischen anschaulich und eine Abstraktheit konkret“ (Eichler 2006: 20). Gemeint ist die Pluralität, die das Politische wesentlich ausmacht und in der Freundschaft als Bedingung eines gelingenden Miteinanders erfahrbar wird.

In der Politikwissenschaft beschränkt sich das Desinteresse an der Freundschaft nicht nur auf Arendt, sondern auf den Freundschaftsbegriff ganz allgemein. Auch wenn die Unterscheidung zwischen Freund und Feind zu den prominentesten des Politischen gehört, so bleibt die Freundschaft doch ein merkwürdig unpolitisch klingender Begriff (vgl. Derrida 2002: 122 ff.). Als wären alle politischen Fragen gelöst, sobald man jemanden zu seinen Freunden zählt. Im Gegensatz dazu, beginnen für Arendt die politischen Fragen erst dort, denn Politik ist für sie keine Frage danach, wie man sich gegen Feinde oder Gegner durchsetzt, sondern wie man eine Gemeinschaft bildet, ohne deren Pluralität zu gefährden. Der politische Anspruch richtet sich also nicht nach außen, sondern auf die

¹ Die verwendeten Personenbezeichnungen beziehen sich immer gleichermaßen auf weibliche, männliche und diverse Personen. Auf eine Doppelnennung und gegenderte Bezeichnungen wird zugunsten einer besseren Lesbarkeit verzichtet.

eigene Gruppe und die Frage, wie man über Differenzen hinweg in Beziehung sein kann. Die Antwort bei Arendt lautet, dass die Freundschaft „das eigentliche Band zwischen den Bürgern sein sollte“ (Arendt 2013b: 41). Dieses Band entwickelt Arendt aus einer Kombination von ideengeschichtlichen Referenzen – allen voran Aristoteles –, ihren Erfahrungen freundschaftlicher Praxis und der für sie typischen denkerischen Abgrenzungsbewegungen, die Begriffe aus ihrer Kontrastierung gewinnt: „Ich beginne also immer alles, indem ich sage: A und B sind nicht dasselbe“ (Arendt 2013a: 114). Arendt lässt sich von der Antike inspirieren und leitet aus den dortigen Fundstücken eine eigenständige Begriffsbildung ab (vgl. Euben 2006: 151). Diese Begriffe, die sie aus der Antike schöpft, haben eine merkwürdige Autorität, denn einerseits lädt Arendt sie durch den Polis-Bezug mit einer gewissen Ursprungsrhetorik auf und auf der anderen Seite geht sie so freihändig mit ihnen um, dass sie trotz ihrer antiken Patina anschlussfähig für die Debatten ihrer Zeit werden. Dadurch erzeugt Arendt die für sie typische Irritation, aus der heraus man ihre Begriffe weder sofort annehmen noch zurückweisen kann.

„Das Interesse an der Antike beruht auf ihrer Kritik der Moderne“ (Llanque 2020: 237). Das gilt auch und besonders für die Freundschaft, die Arendt häufig als einen Kontrastbegriff gegen moderne Konzepte – zum Beispiel Liebe, Brüderlichkeit oder Souveränität – in Stellung bringt. Arendt hält die moderne Tradition des politischen Denkens für gescheitert und sucht deswegen in kritischer Absicht Begriffe, die von dieser modernen Tradition unbescholten geblieben sind. Dafür ist die Freundschaft geradezu ideal, denn sie ist, trotz ihrer politischen Bedeutung in der Antike, im Zuge der weltentfremdeten und sicherheitsbedürftigen Moderne in politische Vergessenheit geraten und in die Sphäre des Privaten gerückt. Die Weltentfremdung, die Arendt für ein Charakteristikum der Neuzeit hält und die Menschen vereinzelt, weckt ein Sicherheitsbedürfnis, das Freunde nicht stillen können. Nicht zufällig gilt Thomas Hobbes als derjenige Theoretiker, der die Idee der Freundschaft endgültig aus dem Repertoire des Politischen getilgt hat, denn Freunde sind weder sicher noch bedrohlich. Hobbes gilt als „largely responsible for the modern marginalization of friendship in political science and political philosophy“ (Slomb 2019: 191). Diese Untauglichkeit für modernes politisches Denken macht die Freundschaft für Arendt interessant und anschlussfähig für ihr Projekt, das Politische neu zu beschreiben und zwar mit Begriffen, die sich einer Semantik der Gewalt widersetzen. Denn bei aller begrifflichen Uneindeutigkeit gilt Gewalt in der Regel nicht als eine Praxis, die unter

Freunden legitim ist. Arendt versucht also in den Perlen der Antike, Begriffe und Konzepte zu finden, die „nach dem vollendeten Traditionsbruch im Totalitarismus [für] eine Neu- bzw. Wiederbegründung des Politischen und eine neue politische Wissenschaft notwendig sind“ (Straßenberger 2005: 73).

In diesem Aufsatz möchte ich dafür werben, Arendt als eine Denkerin der Freundschaft zu verstehen und werde dafür im Folgenden die Kernbestandteile ihres Freundschaftsbegriffs darstellen und zeigen, wie sich diese in Arendts begriffliches Gesamtwerk einfügen.

2. Das Nein zur Freundschaft

Um Arendts Freundschaftsbegriff spürbar werden zu lassen, möchte ich eine kleine Anekdote über den Beginn der Freundschaft zwischen Hannah Arendt und Karl Jaspers erzählen, die im Laufe der Jahre für Arendt „das Modell der Freundschaft schlechthin“ (Kohn 2016: 90) wurde. Der britische Arendtforscher Jon Nixon markiert den Beginn dieser Freundschaft, die sich erst aus einer hierarchischen Beziehung zwischen Studentin und Professor zu einer Freundschaft auf Augenhöhe entwickeln musste, als die Studentin ihrem Professor das freundschaftliche ‚Nein‘ anbietet. Dazu kam es Anfang 1933 im Kontext des neuen Buches von Karl Jaspers über Max Weber und der Frage nach dem Deutsch-Sein (vgl. Arendt/Jaspers 1993: 52). Als Jüdin blickt Arendt anders auf das Thema des Deutsch-Seins bei Max Weber – und auch bei Karl Jaspers selbst – und thematisiert den Widerspruch gegenüber ihrem Mentor in einem Brief. Genau darin sieht Nixon den Kipppunkt zur Freundschaft: „Jaspers was still very much her mentor, having taken over her doctoral supervision in 1926. However, by the early 1930s the relationship had begun to shift towards more akin a friendship. Paradoxically, one of the main factors influencing this shift was a disagreement between them – or, more specifically, Arendt’s honesty in making explicit their difference of viewpoint“ (Nixon 2015: 90). Das ehrliche ‚Disagreement‘ ist das Angebot der Freundschaft, das Arendt Jaspers macht. Nicht die Einigkeit, die Harmonie oder ein besonderes Entgegenkommen wird zum symbolischen Auftakt der Freundschaft, sondern ein Dissens. Für Arendt ist ein freundschaftliches ‚Nein‘, also der Ausdruck einer abweichenden Meinung, die Bedingung miteinander befreundet zu sein.

Auf diese Weise eine Beziehung anzubieten, kann nur deshalb gelingen, weil Arendts Nein kein objektives, moralisches oder logisches Nein ist, sondern ein persönliches. Sie sagt nicht Jaspers liege grundsätzlich falsch, sondern dass sie als Jüdin in diesem Thema „zur Distanz verpflichtet sei“ (Arendt 1993: 52). Arendt zeigt hier ihre ‚Doxa‘, ihr ‚Mir-scheint‘, ihre Meinung. Das Meinen ist eine Art des Sprechens, die keine Allgemeingültigkeit beansprucht, sondern sich ganz auf den persönlichen Standpunkt bezieht, von dem aus die Welt erscheint. Es handelt sich bei der Doxa um „die Erfassung der Welt, ‚wie sie sich mir eröffnet‘. Sie war also nicht subjektive Fantasterei und Willkür, sie war aber auch nicht etwas Absolutes und Allgemeingültiges“ (Arendt 2016b: 47). Es ist eine Art des Sprechens, die nicht beansprucht, für alle richtig zu sein, sondern nur für die Person, die sie äußert, und darum ist dieses Nein auch keines, das Jaspers Meinung völlig ablehnt, sondern lediglich perspektiviert. Insofern ist das Meinen ein der Pluralität angemessenes Sprechen, weil seine Geltung an die Person gebunden ist und durch andere Meinungen nicht grundsätzlich in Frage gestellt wird. Dadurch entsteht ein Nebeneinander verschiedener Meinungen, für und gegen die dann auch gestritten werden kann. Gerade unter Freunden führt eine solche Meinungsverschiedenheit aber in der Regel nicht in einen destruktiven Streit, denn Freunde wollen und müssen die Differenz nicht beheben, keine Entscheidung treffen oder zu einem klaren Ergebnis kommen. Freunde müssen die Differenzen nicht ausräumen, weil ihr Zusammensein keine Einheit braucht. „Es ist klar, dass diese Art von Dialog, die kein Ergebnis braucht, um bedeutsam zu sein, für Freunde am besten geeignet ist und bei ihnen am häufigsten vorkommt“ (ebd.: 50). Die verschiedenen Perspektiven müssen nicht von der strengen Logik auf Richtigkeit geprüft werden oder zu einem höheren, objektiv-wahreeren Standpunkt deliberieren, es ist für die Freunde schon genug, wenn sie zeigen wie ihnen die Welt erscheint. Indem Arendt darauf besteht, dass der Sinn eines solchen Gespräches selbst dann erfüllt wäre, wenn es ansonsten ganz und gar ergebnislos bliebe, markiert sie ihre strikte Ablehnung gegen jegliche Versuche das freundschaftliche Gespräch, instrumentell zu verstehen oder gar zu begründen. Der Sinn eines solchen ‚ergebnislosen‘ Gespräches besteht darin, dass sich die Freunde in einer Meinungsverschiedenheit kennenlernen. Man erfährt in diesen spielerisch-agonalen Diskussionen, wer man ist, weil man vor einem Publikum genötigt ist, sich selbst auf eine Perspektive festzulegen und diese zu begründen. Was hier unter Freunden geprobt wird, ist die Entwicklung und Aktualisierung einer Persönlichkeit. Sie entsteht wesentlich aus dem Versuch, im Zusammenspiel mit einem interpre-

tierenden Publikum etwas von sich und seinem einzigartigen Standort zu offenbaren und anderes zu verbergen. So verstanden zeigt der oft verschämt und entschuldigend gebrauchte Ausspruch, dass dieses oder jenes ‚bloß die eigene Meinung sei‘, seinen eigentlich selbstbewussten Sinn: Wer eine Meinung äußert, gibt sich damit eine Blöße, weil man sowohl sich als auch anderen zeigt, wer man als Person ist. Arendt verbindet also die freundschaftliche Meinungsverschiedenheit über den Personenbegriff mit dem delphischen ‚Erkenne dich selbst‘. „Nur dadurch, dass ich weiß, was mir scheint – nur *mir* allein, deshalb ist es für immer mit meiner konkreten Existenz verbunden –, kann ich je die Wahrheit begreifen“ (ebd.: 54). Durch das Aussprechen der Meinung offenbart sich die ‚Wahrheit‘, wer man als Person ist, und diese Möglichkeit der Selbsterkenntnis – unter den geschützten Bedingungen der Freundschaft – macht das ergebnislose Gespräch wertvoll. Arendt spielt in dieser Passage - in polemischer Absicht - mit den Begriffen Wahrheit und Meinung. Dabei ist mit ‚Wahrheit‘ hier nicht die absolute, philosophische Wahrheit gemeint; sondern eine individuelle Wahrheit, die sich in der philosophisch missachteten Meinung zeigt. Die Freunde sind bei diesem Gespräch das aktive Publikum, das als Zeuge fungiert und die offenbarte Person verbürgt und stabilisiert. In dieser Funktion wird auch ein konservativer Zug der Freundschaft sichtbar. Freunde sind bei Arendt keine Figuren, die das Handeln und die Veränderung motivieren, sondern eher um den Bestand besorgt sind. Damit steht Freundschaft mit einem problematischen Überschuss an Freiheit in Verbindung, den Arendt mit „alles ist möglich“ (Arendt 2013c: 811) umschreibt. Demnach gehen die größten moralischen und politischen Probleme von denjenigen aus, die sich völlig haltlos jederzeit neu erfinden können. Unter Freunden gilt hingegen ‚Quod licet Jovi non licet bovi‘ – wer ein bestimmter Jemand sein will, der darf nicht mehr alles tun (vgl. Arendt 2010: 121). Freunde sind also in diesem Arendt’schen Sinne eine stabilisierende Zeugengemeinschaft und Laboratorium der eigenen Person.

Mit dem Personenkonzept ist eine wichtige Eigenheit der Arendt’schen Freundschaftsidee angesprochen: Denn Personen brauchen Abstand, um in Erscheinung treten zu können. Nur auf Distanz können sie sichtbar werden und sie verschwimmen, sobald man ihnen zu nahekommt. Eine Person ist ein Oberflächenphänomen und diese Oberflächlichkeit muss durch Abstand respektiert werden. Persönlichkeit ist – um im Bild zu bleiben – wie eine Hülle des Menschen und wenn man ihr zu nah kommt, kann man durch diese Hülle der Persönlichkeit auf einen nackten Menschen blicken und ihn dabei in seiner ihm

selbst unverfügbaren Tiefe durchschauen. Auch diese tiefe Ebene hat ihren eigenen Liebreiz, aber dort kann keine einzigartige Persönlichkeit bestehen. Wer ganz durchschaut wird, der kann nicht mehr entscheiden, als welches *Wer* er in Erscheinung zu treten versuchen will und darum löst sich die Persönlichkeit in zu großer Nähe auf; man kann nicht mehr wählen was man zeigen will (vgl. Arendt 2011: 310).

Freundschaft formuliert also als ein wesentliches Charakteristikum gewisse Distanzansprüche, sie fordert „Respekt“ (ebd.). In der Freundschaft geht es nicht darum, sich in alle und die intimsten Karten blicken zu lassen, und darum wirkt Arendts Konzept von Freundschaft auch etwas reserviert. Freundschaft ist keine grenzenlose Nahbeziehung. Das wird auch in der Trauerrede deutlich, die Mary McCarthy – immerhin Arendts beste Freundin – zu ihrem Tod hielt. Darin bemerkte sie, dass Arendt zwar eine Meisterin der Freundschaft war, aber dennoch nicht wollte, „dass man sie *kannte*“ (McCarthy 2023: 101; Hervorhebung im Original). Das klingt aus dem Munde der besten Freundin erst wie ein Vorwurf, aber so ist es freilich nicht gemeint. Es ist Ausdruck des Respekts, den man vor Freunden einhalten muss, um der Persönlichkeit Platz zu lassen. Es ist dem Theater nicht unähnlich, bei dem jedes Stück auf einer Bühne oberflächlich präsentiert wird, und auch wenn man um die Oberflächlichkeit des Stückes weiß, sollte man nicht glauben, man käme dem Stück besser auf die Schliche, wenn man nur wüsste, wie es hinter der Bühne aussieht. Distanz und ein gewisses Maß an Verborgenheit ist kein Makel der Beziehung, sondern die Bedingung der Möglichkeit sich als einzigartige Persönlichkeiten zu begegnen, und diese Begegnung ist das spezifische ‚Geschenk‘ der Freundschaft.

3. Die Welt als *Phileton*

Freundschaft kann aber nicht nur die Erfahrung von Distanz und Differenz sein. Es braucht ein Bindeglied, durch das aus dem personalisierenden Meinungsstreit eine verbindliche Beziehung wird. Das Bindeglied einer Freundschaft nennt Arendt mit Aristoteles das *Phileton*, das eigentlich ‚liebenswertes Ding‘. Aristoteles bestimmt die Freundschaft als eine Beziehung, die nicht unvermittelt zwischen zwei Menschen besteht, sondern über ein Bindeglied gedacht ist. Diese Bindeglieder sind bei Aristoteles der Nutzen einer Freundschaft, die Lust oder idealerweise die Tugend. Dieses *Phileton* bestimmt maßgeblich die Architektur der

Freundschaft, die dadurch keine Paarbeziehung ist, sondern eine Dreiecksbeziehung“. Sie bezieht ein Drittes notwendig ein und eigentlich ist dieses Dritte dasjenige, worum es den Freunden geht. Bei einer Nutzenfreundschaft ist man beispielsweise mit einem Menschen befreundet, weil er einen Nutzen bringt, nicht aber weil er als Mensch darüber hinaus begehrenswert ist (vgl. Aristoteles 2020: 1156a15-20). Diesen Vorzug des *Philetons* vor dem Freund übernimmt Arendt. Bei ihr sind die Freunde vor allem an der Welt interessiert und nicht an dem Freund als Mensch. Der Freund stellt lediglich einen Zugang zur Welt bereit und deswegen können Freunde Distanz und Differenz zueinander aushalten.

Die Welt ist erstmal die Summe aller zwischenmenschlichen Angelegenheiten und liefert schlicht die Themen und Anlässe des freundschaftlichen Gesprächs. Freunde besprechen die Gesamtheit der weltlichen Dinge und positionieren sich mit ihren Meinungen zu und durch diese Themen. Dadurch eignen sich die Freunde diese Welt an, verleihen ihr Bedeutung und aus den Gesprächen und Diskussionen werden Geschichten, in denen die Personen eine Rolle spielen.

„Tatsächlich besteht Freundschaft zu einem großen Teil aus dem Sprechen der Freunde über Gemeinsames. Indem sie das tun, erhöht sich der Grad der Gemeinsamkeit noch. Sie artikuliert sich nicht nur deutlicher, sie entwickelt sich, sie weitet sich aus, und endlich wird sie im Laufe der Zeit und des Lebens zu einer kleinen Welt für sich, welche die Freunde sich teilen.“ (Arendt 2016b: 50)

Die Welt verbindet die Freunde mit einem geteilten Schatz an Geschichten, der von den Freunden bezeugt wird.

Die Welt ist aber nicht nur Thema der Freundschaft, denn was sie eigentlich so begehrenswert macht, ist die Möglichkeit in ihr auf eine spezifisch menschliche Art Heimat zu finden. Die Welt ist ein Ort der Pluralität, ein Ort an dem sich die Menschen in ihrer Verschiedenheit, Fremdheit und Einzigartigkeit begegnen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Welt sowohl vom Himmel als auch von der Erde, also vom Bereich des Göttlich-Metaphysischen wie auch der reinen Physik (vgl. Arendt 2018: 59 f.). Sowohl der Himmel als auch die Erde sind Orte, an denen der Mensch nur als einzelnes Wesen verstanden wird; zum Beispiel als Abbild Gottes, als prinzipielle Idee vom Menschen oder eben als biologisches Wesen. Sowohl im metaphysischen Bereich als auch im Bereich der Natur wird der Mensch immer als ein Einzelner gedacht. Die Welt ist im Gegensatz dazu der eigentliche Ort der Menschen im Plural, an dem sie sich auf spezifisch menschliche Weise begegnen können. Befreundet zu sein heißt darum, einen Zugang zu diesem

Raum der Verschiedenheit, zur eigentlichen Heimat der Menschen, bekommen zu wollen. Das Wunder der Freundschaft besteht also nicht darin, in dem Meer an verschiedenen Menschen auf der Welt einen zu finden, der einem gleicht – wie es beispielsweise Montaigne ausdrückt, wenn er die Freundschaft auf die Formel „Er ist ich“ (Montaigne 2000: 299) bringt –, sondern in der Erfahrung, dass diese Differenz zu einer Heimat für die einzigartige Person werden kann.

4. Die Treue zur Welt

Der Fokus der Freunde auf die Welt hat auch eine wichtige Implikation hinsichtlich der freundschaftlichen Loyalitäten. Freundschaft ist eine kritische Verbundenheit. Kritisch nicht gegenüber der Welt, aber kritisch gegenüber dem Freund, wenn er in Versuchung gerät, die Welt zu verraten. Der Freund, der als erstes ein Interesse an der Welt hat und erst in zweiter Linie an dem Freund, lässt es nicht durchgehen, wenn die Pluralität der Welt oder ihr faktischer Bestand an Geschichten geleugnet werden. Was nützt den Freunden sich eine Welt in Diskussion anzueignen und daran eine Persönlichkeit zu entwickeln, wenn diese Welt im verlogenen Handstrich umgedeutet werden könnte. Darum sind Freunde – mehr als alle anderen Beziehungen – der faktischen Wahrheit der Welt verpflichtet und so deutet Arendt auch die große Qualität der Freundschaft, nämlich die Treue. Ein treuer Freund ist vor allem wahrhaftig; er ist bereit die Wahrheit (auch gegen den Freund) zu verteidigen (vgl. Arendt 2016a: 38 f., 191).

Die Welt ist die *conditio sine qua non* der Freundschaft und darin besteht auch der Unterschied zur Liebe, bei der die Loyalität auf Seiten der Menschen liegt. Die Liebe ist für Arendt der Inbegriff der weltlosen Beziehung und damit das Gegenteil der Freundschaft. Die Welt wird von der Liebe ausgeblendet, denn dieser Differenzraum verstellt den Blick auf das Wesentliche. „Die Liebe verbrennt, durchschlägt wie der Blitz das Zwischen, d. h. den Welt-Raum zwischen den Menschen“ (ebd.: 372). Die Liebe – egal ob leidenschaftliche Liebe oder christliche Nächstenliebe – richtet sich ohne Ansehung der Person auf den Menschen und dafür ignoriert sie alle weltlichen Kontexte, die dem Menschen Persönlichkeit geben:

„Das heißt aber, daß der Scharfblick der Liebe gegen all die Aspekte und Qualitäten abblendet, denen wir unsere Stellung und unseren Stand in der Welt verdanken, daß

sie das, was sonst nur mitgesehen wird, in einer aus allen weltlichen Bezügen herausgelösten Reinheit erblickt. In der Leidenschaft, mit der die Liebe nur das Wer des Anderen ergreift, geht der weltliche Zwischenraum, durch den wir mit anderen verbunden und zugleich von ihnen getrennt sind, gleichsam in Flammen auf.“ (Arendt 2011: 309)

Aus dem Blick der Liebe wirken die unterschiedlichen Perspektiven eines Menschen auf dieses oder jenes Thema kleinteilig, selbst die konkreten Handlungen sind unbedeutend. In der Vergegenwärtigung der Tatsache, dass da ein geliebtes menschliches Wesen existiert, kann man die dann lächerlich wirkende Maske der Persönlichkeit durchschauen und dahinter den Menschen sehen, wie er ist. Menschen auf diese liebevolle, weltlose Art zu betrachten, macht den Blick wesentlich und lässt die Unterschiede klein und unbedeutend werden. Die weltliche Differenz wird „in der Liebe durchbrannt [...] und in der Freundschaft dauernd überbrückt“ (Arendt 2016a: 50 f.). Zwischen Liebe und Freundschaft besteht also ein grundsätzlicher Unterschied und auch wenn die Liebe natürlich im Privaten eine wichtige stabilisierende und schöne Erfahrung ist, so ist sie für Arendt im Bereich der menschlichen Angelegenheiten flach, weil sie nur gleiche Menschen kennt und verschiedene Personen übersieht.

Sich in liebevoller Harmonie, anstelle von freundschaftlicher Differenz, zu begegnen, ist eine gefährliche Verlockung, der man gerade in finsternen Zeiten, in denen die Welt feindselig erscheint, erliegen kann. Es ist viel leichter die Differenzen der Welt wegzuleugnen und sich auf eine weltlose Gleichheit zu berufen, aber damit verlieren die Freunde den Kontakt zur Welt und die Beziehung ihren konstitutiven Kern. Wie radikal Arendt das denkt, wird an einem Gedankenspiel aus der Rede zum Erhalt des Lessingpreises deutlich, wo Arendt selbst unter schlimmsten Umständen eine Flucht vor der Welt und ihrer Wirklichkeit verurteilt:

„So wäre es etwa unter den Verhältnissen des Dritten Reiches im Falle einer Freundschaft zwischen einem Deutschen und einem Juden nicht ein Zeichen von Menschlichkeit gewesen, wenn die Freunde gesagt hätten: Sind wir nicht beide Menschen? Damit wären sie der Wirklichkeit und der ihnen damals gemeinsamen Welt bloß ausgewichen; sie hätten sich nicht in der Verborgenheit und auf der Flucht vor ihr gegen sie gestellt. Im Sinne einer Menschlichkeit, welche die Wirklichkeit nicht wie den Boden unter den Füßen verloren hat, nämlich einer Menschlichkeit inmitten der Wirklichkeit der Verfolgung, hätten sie schon sagen müssen: ein Deutscher und ein Jude, und Freunde.“ (Arendt 2013d: 36)

Arendts Vorwurf ist, dass weltlose Homogenität zur Grundlage einer Beziehung gemacht wird, die nicht bereit ist die Realität der Welt anzuerkennen, die durchaus einen Unterschied zwischen Juden und Deutschen macht. Ohne die Anerkennung der Unterschiede in der Welt will Arendt die Freunde nicht für deren Menschlichkeit rühmen, sondern kritisiert deren Untreue gegenüber der Welt. Arendts Kritik ist harsch, aber sie will die Ignoranz gegenüber der Verschiedenheit nicht dulden, weil damit auch die Gegner der Diktatur ihren letzten Widerstand aufgeben, indem sie nicht an der Wirklichkeit festhalten. Die Anekdote zeigt die Tragik, die Arendt häufig mit dem Streben nach Liebe im Politischen zum Ausdruck bringt, denn das Ausweichen vor der Pluralität in die liebevolle Verschmelzung mit den Menschen kommt meist aus den besten Motiven. „Und gerade gegen diesen falsch verstandenen Humanismus, der Weltblindheit aus Menschenliebe propagiert, ist Arendt rigoros. Die anstrengende Herausforderung der Pluralität in der Welt darf nicht über die Abkürzung der friedlichen Homogenität des Menschseins umgangen werden“ (Terwiel 2024: 332). Weil aber die Versuchung dazu so hoch ist und die Motive scheinbar so edel, nennt Arendt die Liebe „die mächtigste aller antipolitischen Kräfte“ (Arendt 2011: 309 f.).

5. Angleichung und die Freude an der Pluralität

Neben dem *Phileton* als Strukturmerkmal der Freundschaft, bezieht sich Arendt auch bei der Beschreibung des politischen Wertes auf Aristoteles. Die große Leistung und politische Relevanz der Freundschaft besteht ihm zufolge in der Angleichung (*isasthenai*). Als Arendt Jaspers das Nein anbot, hat sie sich aus der hierarchischen Position auf Augenhöhe begeben und sich ihm dadurch angeglichen. „Der Prozess der ‚Angleichung‘ bedeutet natürlich nicht, dass die Freunde einander gleich werden, sondern vielmehr, dass sie gleichwertige Partner in einer gemeinsamen Welt sind – dass sie zusammen eine Gemeinschaft bilden“ (Arendt 2016b: 52). In der Welt, in der sich die Menschen per definitionem als Verschiedene begegnen, ist diese Angleichung nötig, denn wieso sollten die Menschen sonst je etwas anderes versuchen als die Vereinheitlichung der Differenz. Erst die Erkenntnis der Gleichwertigkeit erlaubt es, mit Verschiedenen zusammenleben zu wollen. „Diese ‚Angleichung‘ findet in allen Akten des Austausches statt – beispielsweise zwischen dem Arzt und dem Bauern – und beruht auf Geld. Die politische, nicht ökonomische Form der Gleichung aber ist die Freundschaft,

philia“ (ebd.: 51). Damit meint Arendt den Austausch an Meinungen, der unter Freunden ganz selbstverständlich geschieht und für jedes politische Gemeinwesen nötig ist. Durch Freundschaft wird der Sozialdemokrat nicht zum Konservativen, genauso wie Geld den Kunden nicht zum Verkäufer macht, aber es erlaubt das gleichwertige Miteinander in einer gemeinsamen Welt. Die abweichenden Meinungen zeigen den Freunden, dass sich diese gemeinsame Welt tatsächlich einem Einzelnen nie ganz erschließt und man die Hilfe der abweichenden Perspektive benötigt, um die Welt zu verstehen.

„Die Annahme war, dass sich die Welt jedem Menschen verschieden eröffnet, je nach seiner Stellung in ihr, und dass die ‚Gleichheit‘ der Welt, ihre Gemeinsamkeit (koinon, wie die Griechen sagten: allen gemein), ihre Objektivität (wie wir vom subjektiven Standpunkt der modernen Philosophie aus sagen würden) sich daraus ergibt, dass sich ein und dieselbe Welt jedem anders eröffnet und dass trotz aller Unterschiede zwischen den Menschen und ihren Stellungen in der Welt – und insofern ihren doxai, ihren Meinungen – ‚du und ich beide Menschen sind‘.“ (Ebd.: 47 f.)

Diese Erkenntnis der Gleichwertigkeit soll, positiv formuliert, eine Lust am Miteinander aus Interesse an der Welt provozieren oder negativ einen Stachel gegen allzu souveräne Versuche der Alleindeutung setzen. Vor allem Letzteres betont Arendt im Kontext der Freundschaft immer wieder. Sie formuliert eine klare Haltung gegen alle Ansprüche auf absolute Gültigkeit im Politischen. Denn eine Wahrheit über die Welt, die behauptet, von der Persönlichkeit eines Menschen unabhängig zu sein, „kann es für uns Sterbliche nicht geben“ (ebd.: 54). Man ist eben ‚nur‘ ein Mensch unter Menschen, nicht mehr und nicht weniger. Diese Erkenntnis kann man zähneknirschend zur Kenntnis nehmen, aber für Freunde besteht darin ein Grund sich zu freuen, denn gäbe es eine absolute Wahrheit über die Welt, dann wäre der freundschaftliche Meinungsstreit hinfällig und bedeutungslos, dann gäbe es schlichtweg keine Freundschaft. Deswegen haben Freunde eine echte Freude an der Pluralität und bekommen ganz beiläufig „die politische Einsicht *par excellence*“ (Arendt 2016b: 53; Hervorhebung im Original), nämlich dass man durch den streitlustigen Meinungs austausch die Welt besser versteht und mit den Fremden in eine fruchtbare, gleichwertige Beziehung treten kann.

Im modernen Verständnis des Politischen klingt eine solche Pluralitätsbeziehung wie eine maßlose normative Überforderung der Bürger, aber unter Freunden ist es ganz alltäglich gelebte und beinahe banale Praxis. Insofern ist Freundschaft eine Art Schule der Pluralität, in der man ganz selbstverständlich die Er-

fahrung macht, dass Pluralitätsbeziehungen möglich sind. Das macht Freundschaft zum relationalen Ideal eines „dissentiven Republikanismus“ (Straßenberger 2022: 479), der die Menschen im persönlichen Meinungsstreit über die öffentlichen Angelegenheiten in die Gemeinschaft integriert.

Literatur

- Arendt, Hannah, 2010: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2011: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2013a: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto. In: Dies., Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, hg. von Ursula Ludz, München / Zürich, 73–116.
- Arendt, Hannah, 2013b: Über die Revolution, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2013c: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2013d: Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, München, 11–46.
- Arendt, Hannah, 2016a: Denktagebuch 1950–1973, hg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, Band 1 und 2, München / Berlin / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2016b: Sokrates. In: Dies., Sokrates. Apologie der Pluralität, hg. von Matthias Bormuth, Berlin, 34–86.
- Arendt, Hannah, 2018: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, hg. von Frauke A. Kurbacher, Hamburg.
- Arendt, Hannah / Jaspers, Karl, 1993: Briefwechsel 1926 – 1969, hg. von Lotte Köhler / Hans Saner, München / Zürich.
- Aristoteles, 2020: Die Nikomachische Ethik, übersetzt und hg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg.
- Derrida, Jacques, 2002: Politik der Freundschaft, Frankfurt (Main).
- Eichler, Klaus-Dieter, 2006: Die Freundschaft der Politik. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie 2006/1, 5–24.
- Euben, Peter J., 2006: Arendt's Hellenism. In: Dana Villa (Hg.), The Cambridge Companion to Hannah Arendt, Cambridge, 151–164.
- Kohn, Jerome, 2016: In Hannah Arendts Seminar. In: Hannah Arendt, Sokrates. Apologie der Pluralität, herausgegeben von Matthias Bormuth, Berlin, 86–95.

- Llanque, Marcus, 2020: Arendts Politikverständnis und seine Relevanz für das 21. Jahrhundert. In: Doris Blume / Monika Boll / Raphael Gross (Hg.), Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert, München, 237–248.
- McCarthy, Mary, 2023: Abschied von Hannah (1906–1975). In: Hannah Arendt, Freundschaft in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing, hg. von Matthias Bornmuth, Berlin, 89–102.
- Montaigne, Michel de, 2000: Über die Freundschaft. In: Ders., Essais, Band 1, übersetzt von Hans Stilett, München, 258–304.
- Nixon, Jon, 2015: Hannah Arendt and the Politics of Friendship, London / New York.
- Nordmann, Ingeborg, 2015: Über die Liebe und die Räume der Freundschaft. In: Hannah Arendt, Wahrheit gibt es nur zu zweien, hg. von Ingeborg Nordmann, München / Berlin, 387–426.
- Slomb, Gabriella, 2019: As Thick as Thieves: Exploring Thomas Hobbes' Critique of Ancient Friendship and its Contemporary Relevance. In: Political Studies 67 (1), 191–206.
- Straßenberger, Grit, 2005: Über das Narrative in der politischen Theorie, Berlin.
- Straßenberger, Grit, 2022: Republikanismus. In: Wolfgang Heuer / Stefanie Rosenmüller (Hg.), Arendt-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung, Stuttgart, 442–447.
- Terwiel, David, 2024: Freundschaft als Beziehung zur Welt. Zu einem Schlüsselbegriff bei Hannah Arendt, Frankfurt (Main) / New York.
- Tömmel, Tatjana N., 2013: Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt, Berlin.
- Thürmer-Rohr, Christina, 2019: Anfreunden mit der Welt. Zum politischen Denken von Hannah Arendt. In: Dies., Fremdheiten und Freundschaften. Essays, Bielefeld, 53–68.

Kampf dem preußischen Obrigkeitsstaat. Verwaltungsföderalismus bei Remigranten aus den USA 1930–1960

Siegfried Weichlein

Der freiheitlich-demokratische Staat benötigt eine Verwaltung zur Ausführung seiner Gesetze. Deren Loyalität kann er jedoch nicht garantieren. Daraus ergibt sich ein theoretisches Manöver, das in der verwaltungswissenschaftlichen Literatur breit dokumentiert ist (vgl. Czerwick/Lorig/Treutner 2009): Wie entsteht eine demokratisch orientierte und verlässliche Verwaltung? Was kennzeichnet eine demokratische Verwaltung? Mit welchen Begriffen kann man eine demokratische von einer undemokratischen Verwaltung unterscheiden? Die historische Analyse beschränkt sich jedoch eher allgemein auf Westernisierung (vgl. Doering-Manteuffel 1999) und den Einfluss der Vereinigten Staaten in Politik und Gesellschaft. Verwaltung und Föderalismus nimmt sie dagegen kaum in den Blick, zumal diese beiden Gegenstände sowieso stark politikwissenschaftlich bearbeitet werden und nur selten das Interesse der Geschichtswissenschaft fanden (vgl. Weichlein 2019; 2021).

Dabei spielte die selbsterklärte apolitische und demokratieindifferente Verwaltung eine wichtige Rolle in der Krisengeschichte der Weimarer Republik. Der Apolitizismus und die antidemokratische Grundhaltung weiter Teile der preußischen Verwaltung zumal in den östlichen Landesteilen gingen Hand in Hand. In den Ländern und im Reich erhielt sich nach 1918 das hoheitliche Selbstverständnis der Verwaltung. Die Beamten hatten schließlich einmal im Amteid ein persönliches Treueverhältnis zum Monarchen, nicht aber zur Verfassung begründet. Im Mittelpunkt des Selbstverständnisses der Verwaltung stand die politische Herrschaft und die Anhänglichkeit an die Monarchie. Der einmal geleistete politische Eid galt weiter und verpflichtete die Beamten auf ein persönliches Treueverhältnis zum Monarchen. Weite Teile der Beamtenschaft blieben kaisertreu, auch als die Monarchien verschwunden waren. Das machte die Verwaltung im demokratischen Staat ortlos. Beispiele dafür fanden sich bereits im März 1920 während des Kapp-Putsches, als weite Teile der preußischen Verwaltung in den

östlichen Gebieten und zumal in Ostpreußen mit der Putschisten-Regierung in Berlin und nicht mit der gewählten Reichsregierung in Stuttgart sympathisierten und kooperierten. Dazu zählte auch der sozialdemokratische Oberpräsident August Winnig, der den Putsch zumindest zeitweise unterstützte. Auch in der Lehrerschaft und unter den Universitätsprofessoren, allesamt Beamte, waren demokratische Einstellungen spärlich gesät (vgl. Günther 2025).

Die autoritäre Prägung der Verwaltung war endemisch. Es fanden sich nur wenige Beispiele für ein demokratisch und republikanisch gesinntes Beamtentum, das nicht nur der autoritären Versuchung nach 1930 widerstand, sondern die Republik und die demokratischen Institutionen verteidigte. Die Versuche zur Demokratisierung der Beamenschaft, vor allen Dingen in Preußen, blieben in den Anfängen stecken. Sie erreichten lediglich die Spitzen der Verwaltung, vor allem dort, wo bis 1932 die Weimarer Koalition aus SPD, Zentrumspartei und Linksliberalen (DDP) regierte, wie in Baden und Preußen. In Preußen unterstand die Innenverwaltung dem bis 1932 sozialdemokratisch geführten Innenministerium (vgl. Ruck 2009).

1. Akteure

Und doch fanden sich Beispiele für ein demokratisches Beamtenethos vor 1933. Diese Beamten bildeten eine verschwindende Minderheit in der deutschen Beamtenschaft, die an der unpolitischen Tradition des technokratischen Sachverstands und der Obrigkeitstreue festhielt, so wie sie sie verstand. Man verhielt sich staats-treu und war demokratescheu. Aus dieser kleinen Gruppe demokratisch gesinnter Beamter ragten Fritz Morstein Marx in Hamburg sowie Arnold Brecht und Hans Simons in Berlin heraus. In seinen Lebenserinnerungen arbeitete Brecht das herrschende politische Klima im Reichsinnenministerium zwischen der überwältigenden Mehrheit von Demokratieskeptikern und den wenigen neu hinzugekommenen Demokraten heraus: „Was wir [Exponenten der Demokratie] sonst im Innenministerium vorfanden, waren zwar fast alles gut qualifizierte Fachbeamte, aber sie standen der Demokratie innerlich fern“ (Brecht 1966: 379). Arnold Brecht und Hans Simons vertraten die letzte demokratisch gewählte preußische Regierung vor dem Reichsgericht in Leipzig beim Prozess zum ‚Preußenschlag‘. Morstein Marx und Brecht gehörten zu den ersten Beamten, die nach dem Regierungsantritt Hitlers am 30. Januar 1933 ihren Arbeitsplatz verloren.

Morstein Marx nutzte eine akademische Einladung zur Emigration in die USA, wohin Arnold Brecht später auch auf Einladung von Alvin Johnson von der New School ging. Brecht und Hans Simons, der 1934 aus der Schweiz in die USA kam, arbeiteten an der New School for Social Research (vgl. Seckelmann/Platz 2017).¹

In den USA erlebten Morstein Marx, Brecht und Simons nicht nur eine andere Art der öffentlichen Verwaltung, sondern auch die tiefgreifenden Veränderungen des amerikanischen föderalen Systems im *New Deal*. Hier setzte der spätere Transfer des föderalen Verwaltungswissens an. Die kleine Emigrantenschar deutscher demokratischer Beamter kam aus einem föderalen System, das auf den Länderregierungen und -verwaltungen aufbaute. Der deutsche Föderalismus achtete zwar auf die Eigenständigkeit der Länder samt eigener Verfassungen, beteiligte sie jedoch an der nationalen Gesetzgebung durch den Bundesrat, ab 1919 den Reichsrat. In den Aushandlungsprozessen des Bundesrats und später des Reichsrates spielten die Länderverwaltungen eine hervorgehobene Rolle, weshalb man auch vom deutschen Verwaltungsföderalismus sprach. In ihm waren die Beamtenemigranten ausgebildet worden und hatten in seinen Institutionen gearbeitet. Auch die USA waren ein föderales System, allerdings mit stärker trennföderalen Kennzeichen. Das begann sich mit dem *New Deal* und dem *cooperative federalism* mit seiner stärkeren Koordination und Kooperation zwischen den Verwaltungen des Bundes und der Bundesstaaten zu ändern. Der *cooperative federalism* in den USA hat das Verhältnis zwischen der Union und den Einzelstaaten neu justiert (vgl. Beer 1973; Clark 1938; Corwin 1950).

Arnold Brecht, Fritz Morstein Marx, Hans Simons, Carl J. Friedrich, Ernst Fraenkel und andere können als Vermittler föderaler Erfahrungen und Ideen auf beiden Seiten des Atlantiks angesehen werden. Nach Hitlers Machtergreifung emigrierten sie in die USA. Bereits in Deutschland hatten sie Erfahrung im akademischen Raum vor 1933 gesammelt, Brecht an der Hochschule für Politik, Morstein Marx über seinen Lehrer Albrecht Mendelssohn Bartholdy, auf dessen Anraten er das Studienjahr 1930/31 als Stipendiat des Laura Spelman Rockefeller Memorial Fund an der University of Chicago verbrachte. In den USA wechselten sie beruflich ins akademische Leben, um später wieder beratend für die US-Politik tätig zu werden. In den 1950er Jahren kehrten beide nach Westdeutschland zurück. Arnold Brecht wirkte auf US-Seite an der Ausarbeitung der neuen

¹ Zu Hans Simons vgl. Heß 2017. Zu Fritz Morstein Marx vgl. Seckelmann 2014; 2017b; 2017c; 2018. Zu Arnold Brecht vgl. Krohn 2006; Ruck 2000.

westdeutschen Verfassung mit. Die prägende theoretische Erfahrung für diese Gruppe höherer deutscher Verwaltungsbeamter bildete die Reorganisation der US-Verwaltungen in den USA während des *New Deals*. Das ging auch in ihre Reflexionen der eigenen Weimarer Erfahrungen ein (vgl. Morstein 1934b; 1937; 1939a; 1939b; 1939c; 1940; 1941; Brecht 1937; 1940; 1943; 1944b).

Sie entwickelten theoretische Modelle, um ihre Erfahrungen in der öffentlichen Verwaltung zu beschreiben. Wie ließ sich ein traditionell hierarchisches Verständnis von öffentlicher Verwaltung in ein partizipatives und demokratisches Verständnis transformieren? Waren die Prinzipien von Hierarchie und Partizipation grundsätzlich widersprüchlich oder konnten sie miteinander in Einklang gebracht werden? Politik und Demokratie basierten in den USA auf der Gewaltenteilung. Die Kontroll- und Ausgleichsfunktion zwischen der nationalen Regierung in Washington und den *states* erforderte getrennte Verwaltungen. Das gefährdete die Demokratie nicht, sondern förderte sie im Ergebnis. Die deutsche Sichtweise hingegen konzentrierte sich auf die Einheit des Staates, eine kohärente Gesetzgebung und damit auf die Verschmelzung der Gewalten. Getrennte Verwaltungen konnten so betrachtet diese Einheit nur gefährden und stießen daher auf Skepsis. War dieser Widerspruch grundsätzlicher Natur oder war er den Umständen geschuldet?

Arnold Brecht und Fritz Morstein Marx können als ‚Ideenvermittler‘ angesehen werden. Morstein Marx, Brecht und eine Gruppe gleichgesinnter Migranten und Remigranten versuchten, die Kluft zwischen US-amerikanischer und westdeutscher Theorie der Verwaltung sowie zwischen den unterschiedlichen Föderalismuskonzepten zu überbrücken. Sie hatten sowohl deutsche als auch amerikanische Erfahrungen und arbeiteten mit Anpassungen und Kompromissen.

Als reflektierende Außenseiter und außenerfahrene Insider suchten sie Antworten auf systemische Fragen der westdeutschen Nachkriegspolitik: Wie konnte das Regieren in der Diktatur theoretisch verstanden und die Diktatur praktisch vermieden werden? Welche Rolle spielten dabei die Verwaltung und der Verwaltungsföderalismus? Wie stabilisierte die Verwaltung den demokratischen Staat? Wie konnte man den *new federalism* des *New Deal*, also die vertieften intergouvernementalen Beziehungen, an die Verhältnisse in Westdeutschland mit seiner autoritären Verwaltungstradition anpassen und auf sie übertragen? Wie sollte man die öffentliche Verwaltung in einer Demokratie organisieren und wie war dies in der Theorie abbildbar? Wie konnte man die Tradition des Korporatismus mit der des Föderalismus zusammenbringen? Brecht, Morstein

Marx und andere Remigranten gingen davon aus, dass die Erfahrungen der USA im *New Deal* für den demokratischen Wiederaufbau Westdeutschlands hilfreich sein konnten, hatten die USA doch in der Weltwirtschaftskrise keinen Systemwechsel vollzogen.

Fritz Morstein Marx und Arnold Brecht hatten diesen Weg der Verwaltung in die Politikwissenschaft auch biographisch zurückgelegt. Beide waren erfolgreiche Verwaltungsbeamte in der Weimarer Republik. Morstein Marx (1900–1969) stieg nach seinem ersten juristischen Staatsexamen 1922 in Hamburg zum jüngsten Regierungsrat Hamburgs auf. Dem akademischen Leben blieb er als Hilfskraft bei Mendelssohn Bartholdy am Institut für Auswärtige Politik in Hamburg verbunden. 1930/31 ging er für einen Gastaufenthalt an die Universität Chicago zu Charles Merriam und lernte dort den Behaviorismus kennen. Am 30. März 1933 versetzten ihn die Nationalsozialisten in den einstweiligen Ruhestand, weil er als Sozialdemokrat galt. Am 31. Oktober 1933 siedelte er in die USA über, um eine akademische Karriere zu verfolgen, die ihn 1934 als *Instructor* an das Department for Political Science in Princeton, 1936 als Assistenzprofessor an die Harvard-Universität und 1939 an das Queens College in New York führte. Von 1942 bis 1959 arbeitete er im Bureau of the Budget des US-Präsidenten. Nach einer Stiftungsprofessur in Princeton und dem Amt des *Deans* am Hunter College in New York City folgte er im Frühjahr 1962 einem Ruf an die Hochschule für Verwaltungswissenschaften in Speyer.

Arnold Brecht (1884–1977) war von 1921 bis 1927 Ministerialdirektor im Reichsinnenministerium, wo er die Abteilung 1 ‚Verfassung und Verwaltung‘ leitete. 1922 war er federführend beim Republikenschutzgesetz beteiligt und verfasste 1926 die gemeinsame Geschäftsordnung der Reichsministerien. Der deutsch-nationale Reichsinnenminister Walter von Keudell zwang ihn zum Wechsel ins preußische Staatsministerium, wo er auf der Seite Preußens die Verhandlungen zur Reichsreform leitete. Außerdem war er Hauptbevollmächtigter im Reichsrat und Mitglied des Verfassungsausschusses der Länderkonferenz. In dieser Funktion nahm er die Antrittsrede Hitlers im Reichsrat entgegen und ermahnte ihn in seiner Antwort, den von ihm geleisteten Verfassungseid einzuhalten und seine Geschäfte unparteiisch und gerecht gegen jedermann zu führen, was ihm seine postwendende Entlassung einbrachte. 1933 ging er an die New School for Social Research in New York, dem intellektuellen Zentrum des deutschen Exils. Dennoch setzte Brecht nach eigenen Worten „lange Zeit Hoffnungen in die Instrumente des Rechtsstaates“. Brecht wollte nicht akzeptieren, „wie

leichtthin die Nationalsozialisten alle etablierten Grundsätze missachteten“ (Brecht 1967: 278). Mit Arnold Brecht, Hans Staudinger und Hans Simons begannen dort drei ehemalige preußische Verwaltungsbeamte ihre universitäre Karriere an der Graduate Faculty for Political and Social Science. Brecht blieb an der New School mit einigen Unterbrechungen bis 1954.² Sein Weg vom höheren preußischen Verwaltungsbeamten zum Politikwissenschaftler wurde 1946 gekrönt durch das Amt des Vizepräsidenten der American Political Science Association. Er kehrte danach in die Bundesrepublik zurück.

Einerseits nötigte Brecht und Morstein Marx die Entlassung 1933 äußerlich zum Weg ins akademische Leben. Andererseits vollzogen beide diesen Wechsel auch innerlich und in ihrem theoretischen Ansatz nach, indem sie sich neue politikwissenschaftliche Ansätze aneigneten. Morstein Marx gehörte zu den Begründern der politikwissenschaftlichen Beschäftigung mit *Comparative Administration*. Methodisch übertrug er das sozialwissenschaftliche Paradigma des Behaviorismus, das er bereits 1932 bei Merriam kennengelernt hatte, auf die Verwaltung. Ihn interessierte das Verhalten der Verwaltung in Entscheidungsprozessen. Der Behaviorismus verwendete universalisierende psychologische und psychoanalytische Deutungen, was Morstein Marx für eine Theorie der Verwaltung nutzte. Er übersetzte den Begriff des *administrative man* mit „Verwaltungsmann“ (Morstein 1965), was zu seinem begrifflichen Markenzeichen wurde. Sein ‚Neuer Realismus‘ in der Verwaltungswissenschaft suchte einen konkreten Zugang zur spezifischen Verwaltung und beschrieb ihre institutionell-kulturelle Einbettung. Verwaltungen verstand Morstein Marx als kulturabhängige Personalkörper, was nicht nur die Belegschaft einer Verwaltung bezeichnete, sondern die Verwaltung selbst als eine lebendige, durch ihre spezifischen Institutionen und ihre Kultur geformte Einheit, deren Charakter und Leistungsfähigkeit maßgeblich vom Verhalten und Ethos der darin agierenden Menschen bestimmt wird (Morstein 1959: 7) Neben dem Behaviorismus nutzte er intensiv den Vergleich, also den Blick in fremde Verwaltungen, um die eigene besser zu verstehen. In die Bundesrepublik zurückgekehrt propagierte er die Vergleichende Verwaltungswissenschaft an der Hochschule für Verwaltungswissenschaften in Speyer (vgl. Morstein 1935a; 1942; 1957; 1965; 1967). Morstein Marx begann nach 1933 Kennzeichen des nordamerikanischen politischen Systems wie die *checks and balances*, die Gewaltenteilung, wertzuschätzen. Sie dienten der gegenseitigen Kon-

² 1953 wurde seine Nachfolge Karl Leibholz angeboten (vgl. Seckelmann/Platz 2017: 65).

trolle und Beschränkung der drei *branches of the government*. Dieses komplexe System wirkte der Sehnsucht nach dem starken Staat entgegen (vgl. Morstein 1934a; 1935b; 1939a).

Auch Arnold Brecht wurde in den USA vom Spitzenbeamten zum Politikwissenschaftler: professionell an der New School, inhaltlich durch die Rezeption der zeitgenössischen Ansätze der *political science*. Brecht arbeitete in erster Linie zu Verfassungstheorie, Föderalismus und politischer Methodologie. Methodisch setzte auch er auf den Vergleich als Erkenntnisinstrument. Er verglich den deutschen und den amerikanischen Föderalismus und setzte sich für eine föderale Ordnung in Westdeutschland nach 1945 ein, obwohl er das Scheitern des Föderalismus 1933 erlebt hatte. Mehr noch: Sein Weg in die amerikanische Politikwissenschaft führte ihn zur Wertschätzung des Föderalismus. Vor 1933 war Brecht als Preußens Vertreter in der Kommission zur Reichsreform noch für den Einheitsstaat eingetreten, um den Dualismus zwischen den Ländern und dem Reich zu überwinden und die Übermacht Preußens zu verringern. 1932 und 1933 aber brach die Reichsregierung den Einfluss der demokratisch gewählten preußischen Regierung und deren Einfluss im Reichsrat. Im Exil machte das für Brecht die Bedeutung der föderalen Machtverteilung und der verfassungsrechtlichen Bindung deutlich. Der Föderalismus schien ihm nach der Erfahrung von 1933 besser als der Einheitsstaat für demokratische Institutionen geeignet, um eine ‚ausgeglichene Machtverteilung‘ zu erreichen. Für ihn hatte die Übermacht Preußens wesentlich zum Scheitern der Weimarer Republik beigetragen. Eine föderale Ordnung auf der Basis etwa gleich großer Länder könne dem Problem der Zersplitterung begegnen und eine ausgeglichene Machtverteilung sichern (vgl. Holste 2006: 67).

1948 war Arnold Brecht, nachdem er als Berater für die US-Besatzungsbehörden gearbeitet hatte, Mitglied des Parlamentarischen Rates. Hier setzte er sich für die föderale Struktur des neuen westdeutschen Staates ein und dachte dabei an *safeguards*, also Sicherheitsvorkehrungen in der Verfassung, um antidemokratische Kräfte zu hindern, an die Macht zu gelangen. In seinen wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigte er sich darüber hinaus mit der Wechselbeziehung zwischen politischer Praxis und politischer Wissenschaft und öffnete sein Fach für die politische Beratung. Nach 1945 engagierte er sich in Deutschland für eine Politikwissenschaft sozialwissenschaftlicher Prägung, wie er sie aus den USA kannte. Er wirkte bei der Gründung der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft mit (vgl. Brecht 1943; 1944a; 1945; 1946a; 1946b; 1950; 1959; Unger 2006).

2. Felder

Brecht und Morstein Marx verfolgten ein gemeinsames Ziel: im Nachkriegsdeutschland den preußischen Obrigkeitsstaat zu bekämpfen und durch eine demokratische Verwaltung zu ersetzen, wie sie sie in den USA kennengelernt hatten. Die Lehren, die sie aus dieser Erfahrung gezogen hatten, wollten sie für den neuen westdeutschen Staat fruchtbar machen. Auf zwei Feldern lässt sich das genauer beobachten:

Die Remigration von Weimarer Beamten nach Westdeutschland nach 1945 führte zu einem Wissenstransfer im Verwaltungsföderalismus. Die westdeutsche Literatur zum kooperativen Föderalismus nach 1945 basierte auch auf Exilwissen. Der spätere Hamburger Bürgermeister Max Brauer lernte in den USA die Bedeutung der praktischen Psychologie für die Verwaltung und die Praktiken des Zugangs zum öffentlichen Dienst in den USA (und England) kennen, wo dieser seit langem über Eignungsprüfungen (Civil Service) erfolgte. Nach seiner Rückkehr aus dem amerikanischen Exil wirkte er an der Einführung psychologischer Einstellungstests in Westdeutschland mit. Die Exilanten und Remigranten Ernst Fraenkel, Carl Joachim Friedrich, Karl Löwenstein, Ferdinand Hermens, Fritz Morstein Marx und Arnold Brecht brachten eine neue Sprache mit, um den politischen Prozess zu beschreiben (vgl. Seckelmann 2017): Über Ernst Fraenkel fanden die Neopluralismustheorie, die ‚politische Kultur‘, ‚checks and balances‘, das ‚richterliche Prüfungsrecht‘ (judicial review) und die ‚öffentliche Meinung‘ (public opinion) Eingang in die westdeutsche politikwissenschaftliche und öffentliche Diskussion, durch Carl J. Friedrich und Fritz Morstein Marx die ‚public administration‘, durch Karl Köwenstein die ‚balance of power‘. Morstein Marx nutzte den Behaviorismus zur Untersuchung des Verwaltungsföderalismus, aber auch ‚scientific management‘, ‚Planung‘, ‚Stab- und Linienorganisation‘ und das Konzept des ‚arbeitenden Staates‘. Arnold Brecht beeinflusste Max Brauer mit dem Konzept des ‚civil service‘. Theodor Bonte, Leiter des Hamburgischen Prüfungsamtes für den öffentlichen Dienst, berichtete 1955 über die Anwendung psychologischer Personalauswahlverfahren auf Initiative des Hamburger Bürgermeisters Max Brauer. Brauer hatte die Bedeutung der praktischen Psychologie für die Verwaltung während seines Exils in den USA kennengelernt, wo der Zugang zum öffentlichen Dienst über Eignungsprüfungen erfolgte. Hier handelt es sich um ein „Musterbeispiel von Wissenstransfer durch einen Remigranten“ (Seckelmann 2017: 284). Mehr noch: Für Bonte entbehrte es nicht „einer

gewissen Tragik, daß auf diese Weise ursprünglich von deutschen Wissenschaftlern erarbeitetes Gedankengut [...] auf dem Umweg über das Ausland, wo man recht bald die ideelle, soziale und wirtschaftliche Bedeutung einer psychologischen Menschauslese auch in der Verwaltung erkannt hatte, nach Deutschland zurückfand“ (ebd.: 283). Bis in die konkrete administrative Praxis hinein beeinflussten US-amerikanische Vorbilder das föderale System der Bundesrepublik.

Die genannten Politikwissenschaftler ließen sich nicht auf Diskussionen über Staat, Staatsräson, Obrigkeit, Notstand und so weiter ein und folgten auch nicht der deutschen staatsrechtlichen Vorliebe für Fragen der Kompetenz und der Kompetenzkompetenz. Ihr Denkraum waren die Verfassungslehre und die Verwaltungs- und Politikwissenschaften.

In den USA war der Föderalismus längst zum Gegenstand der Politikwissenschaften geworden. Das machte sich nach 1949 auch in der Bundesrepublik bemerkbar. Zwei konzeptionelle Ansätze bestimmten nach 1949 das Nachdenken über den Föderalismus in Westdeutschland. Der ältere staatsrechtliche Ansatz konzentrierte sich auf Fragen der Hierarchisierung, der Zentralisierung und der Einheit (Paul Laband, Albert Hänel). Michael Stolleis hat das in seiner *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland* herausgearbeitet (Stolleis 1992; 1999). Daneben gewann ein neuer konzeptioneller Rahmen an Bedeutung, der sich aus dem transatlantischen Hin und Her föderaler Ideen ergab. Die Frage des Regierens machte aus dem Föderalismus ein Instrument der politischen Steuerung. Sobald der Föderalismus ein Objekt modernen Regierens bildete, rückte die öffentliche Verwaltung ins Zentrum der politischen und politikwissenschaftlichen Beobachtung. Mit dem Föderalismus wurde die Verwaltung zum Thema der Politikwissenschaft (Arnold Brecht, Fritz Morstein Marx, Carl J. Friedrich).

Die zwei Felder zeigen aufschlussreich den transatlantischen Ideenkreislauf. Er führte erstens zur Integration der Verwaltungswissenschaft in die Politikwissenschaft. Zweitens arbeitete die politikwissenschaftliche Beschreibung von Verwaltung und Verwaltungsentscheidungen jetzt mit Modellen der Organisationstheorie und des Behaviorismus.

2.1. Verwaltungswissenschaft als Teil der Politikwissenschaft

Ein vertieftes konzeptionelles Verständnis der öffentlichen Verwaltung hatte sich bis in die 1950er Jahre in der Bundesrepublik kaum durchgesetzt. Während der Staat, die Demokratie und sogar der Föderalismus in Westdeutschland akademi-

sche Aufmerksamkeit erhielten, behandelte man die öffentliche Verwaltung und Fragen bürokratischer Herrschaft kaum. Sie galt nicht einmal als legitimer Gegenstand akademischer Forschung. Verwaltungslehre war ein Teil der Vorbereitungskurse für neue Auszubildende im öffentlichen Dienst. Ihr Ansatz war deskriptiv (vgl. Seibel 2016).

Das begann sich gegen Ende der 1950er Jahre zu ändern. Die Ausbildung des höheren Verwaltungsdienstes in Deutschland wurde professioneller, was auch an neuen Institutionen lag. Bereits 1947 war in Speyer eine Verwaltungsakademie gegründet worden, um die Ausbildung des höheren Dienstes neu zu ordnen. In den 1960er Jahren verfolgte die Speyerer Akademie einen politikwissenschaftlichen Ansatz in der öffentlichen Verwaltung. Unter dem Einfluss von Fritz Morstein Marx konzentrierte sie sich auf die Verwaltungswissenschaft (im Singular!) als ihr Ausbildungs-, Fach- und Forschungsgebiet. Der künftige höhere Dienst der Verwaltungsbeamten lernte hier horizontale Koordination und vertikale Kooperation kennen, was sich vom Geist der Hierarchisierung, des Unpolitischen und der Dominanz von Jurisprudenz und Staatsrecht unterschied. Aus den USA zurückgekehrte Emigranten beförderten die Integration der Verwaltungswissenschaft in die Politikwissenschaft (vgl. Bauerkämper 2005).

Orte der Wissensvermittlung waren die Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer und die Universitäten Konstanz und Heidelberg, aber auch Gastprofessuren in Politikwissenschaft an der FU Berlin und in Marburg. Verwaltungswissenschaft reichte weit über die Rechtswissenschaft hinaus. Das Konstanzer Modell der Verwaltungswissenschaft war dezidiert interdisziplinär ausgerichtet und bezog Politikwissenschaft, Soziologie, Ökonomie, Rechtswissenschaft, Psychologie und Verwaltungsmanagement mit ein. Ziel war es, die normative Vermittlung von Verwaltungspraktiken durch empirische Forschung, systematische Verwaltungsanalyse, quantitative Methoden sowie sozialwissenschaftliche Modell- und Theoriebildung zu ersetzen. Auch ein neuer unpreußischer Stil zog jetzt ein. Verwaltungswissenschaft in Konstanz, aber auch im Umfeld von Morstein Marx und Carl J. Friedrich in Speyer und Heidelberg, kannte flache Hierarchien und interdisziplinäre Institute (vgl. Morstein 1967; 1969; Bogumil/Jann 2009).

Die begriffliche Neuausrichtung der Verwaltungswissenschaft verdichtete sich in einer neuen akademischen Disziplin: der vergleichenden Verwaltungswissenschaft, abgekürzt CPA (*Comparative Public Administration*). In einem seiner Artikel von 1961 legte Morstein Marx deren Credo offen: „Comparing is a means

toward understanding“ (Morstein 1961: 307). Er und andere Remigranten führten die CPA in die Ausbildung des deutschen höheren Verwaltungsdienstes ein.

Mehrere politikwissenschaftliche Lehrbücher, die in den USA geschrieben und später ins Deutsche übersetzt wurden, basierten auf diesem Ansatz der Verwaltungswissenschaft (vgl. Argys 1957; Barnard 1948; Blau 1956; Griffith 1959; Lawrence 1959; Waldo 1959; Whyte 1956). Westdeutsche politik- und verwaltungswissenschaftliche Institute verwendeten sie. Diese Lehrbücher gingen über Organisation und Struktur hinaus und analysierten die öffentliche Verwaltung als politische und gesellschaftliche Institution. Sie widmeten sich dem Verhalten der Beamten, dem *organisation man*, dem *administrative man* (Verwaltungsmann) und dem *career man* (vgl. Morstein 1960; Whyte 1956). Die theoretisch informierte Verwaltungswissenschaft hielt Einzug in Westdeutschland.

Auch in der Doktoratsausbildung entstanden transatlantische Gemeinsamkeiten. Carl J. Friedrich lehrte gleichzeitig in Harvard und an der Universität Heidelberg. Fritz Morstein Marx kam aus dem nahen Speyer, um ein gemeinsames Graduiertenkolleg für Doktoranden der Öffentlichen Verwaltung und der Politikwissenschaft zusammen mit Friedrich zu leiten. Die Beschäftigung mit der Verwaltung avancierte zu einem akademischen Gegenstand in Lehre und Forschung, was dem allgemeinen Trend zur Akademisierung der Berufe entsprach.

2.2. Organisationstheorie und Behaviorismus in der Verwaltungswissenschaft

Die Anwendung der Organisationstheorie auf die öffentliche Verwaltung begann in den 1930er Jahren. Das besondere Interesse von Morstein Marx innerhalb der Organisation galt den Entscheidungsstrukturen. Hoch im Kurs bei ihm stand die ‚herrschende Klasse‘ von Gaetano Mosca. Dessen *Elementi di scienza politica* von 1895 erschienen 1939 auf Englisch unter dem Titel *The ruling class*. Morstein Marx kommentierte mit Hilfe von Moscas Buch den ‚bürokratischen Staat‘:

„Specialization in the various political functions and cooperation and reciprocal control between bureaucratic and elective elements are two of the outstanding characteristics of the modern representative state. These traits make it possible to regard that state as the most complex and delicate type of political organization that has so far been seen in world history.“ (Morstein Marx 1939c: 465, zitiert nach Mosca 1939: 389)

Sowohl Morstein Marx als auch Mosca beobachteten eine ‚subtile Teilung‘ der modernen Staatsfunktionen in bürokratisch-kooperative und elektoral-repräsentative Elemente. Wie ließen sich diese Elemente miteinander in Einklang bringen? Als Antwort darauf entwickelte Morstein Marx sein Konzept der Kooperation: Zusammenarbeit fand zwischen den gewählten Organen und der Verwaltung, also zwischen bürokratischen und repräsentativen Elementen statt und nicht zwischen den Verwaltungen selbst. Moscas ‚herrschende Klasse‘ umfasste sowohl die gewählten als auch die administrativen Eliten. Sie bildeten im Wesentlichen ein einziges soziales und politisches Gebilde. Morstein Marx ging noch einen Schritt weiter. Kooperation und Koordination gingen über Verwaltungen und demokratisch gewählte Organe hinaus. Verwaltungs- und Wahlorgane waren für ihn Vermittler oder Broker zwischen Reichtum und Autorität, zwischen industrieller Bourgeoisie und politischer Autorität: „Where authority finds its most rational organization – rational in relation to the existing civilization – it is bound to exert a profound influence on the distribution and use of wealth“ (Morstein 1939c: 469). Das war im Wesentlichen der Ansatz des *New Deal*, der durch rationale Organisation Einfluss auf die Reichtumsverteilung nehmen wollte. Irrationalität war für ihn das Problem. Um den Wohlstand umzuverteilen, brauchte der Staat die Bürokratie. Die Aufgabe des bürokratischen Staates war es, „effecting a durable synthesis of private and public endeavor so as to retain the vitally important diversity of the social pattern“ (Morstein 1939c: 470). Die *ruling class* und mit ihr die Verwaltung besaß die Aufgabe, das Gleichgewicht zwischen privat und öffentlich, aber auch zwischen arm und reich zu erhalten.

Um das zu erreichen, waren für Morstein Marx Wissen und *scientific management* nötig. *City management* und Personalwesen hatte Morstein Marx 1930/31 bei dem Behavioristen Merriam kennengelernt und sich rasch angeeignet, wie übrigens auch Hans Simons. Am Public Administration Clearing House (PACH) beschäftigte er sich mit Wissensmanagement und wissenschaftlich angeleiteter Verwaltung. 1934 fertigte er für den Behavioristen Luther Gulick, den er über Merriam kannte, eine Untersuchung für die Commission of Inquiry on Public Service Personal an. Das Bureau of the Budget und die Abteilung von Don Stone, wo er von 1942 bis 1959 arbeitete, griff methodisch auf die von Charles Merriam und Harold D. Lasswell entwickelten Behavioralismus-Ansätze zurück. Seine Zeit dort bildete die praktische Fundierung seiner verwaltungswissenschaftlichen Theorie. Hier beschäftigte er sich mit modernen Führungsinstrumenten wie

Planungsstäben und der Organisation von Regierungszentralen. Behaviorismus und Scientific Management bildeten seine theoretischen Leitbegriffe.

Zusammen mit Carl Joachim Friedrich gehörte Morstein Marx zum sogenannten ‚Neuen Realismus‘ der *Administrative Sciences*, der auf allgemeine Prinzipien zugunsten der Analyse politikfeldspezifischer Regeln und Institutionen verzichtete. Hier verbanden sich die Erfahrungen eines Verwaltungspraktikers mit den Begriffen eines Politikwissenschaftlers. Morstein Marx brachte eine transatlantisch geprägte Wissenschaft nach Deutschland, die Max Webers Bürokratie-Theorie mit dem Behaviorismus verband. Die Übersetzung seiner Bürokratiestudie ins Deutsche sollte die amerikanische Forschung für die deutsche Verwaltungswissenschaft anschlussfähig machen (Morstein 1957). Morstein Marx wurde zu einem Wissensmakler im Sinne Christian Flecks beziehungsweise zu einem Agenten des Wissenstransfers. Sein in den USA bei Merriam, Laswell, Simons und anderen erworbenes Wissen ging in die Tradition vergleichender Verwaltungswissenschaft in der jungen Bundesrepublik ein (vgl. Fleck 2007).

Die Verwaltung sollte mit Max Webers Organisationssoziologie, dem Behaviorismus (insbesondere von Charles Merriam), den Managementlehren von Frederick Winslow Taylor und Henri Fayol (*Scientific Management*) sowie mit ökonomischem Gedankengut zur Effizienzsteigerung vertraut sein. Gleichzeitig setzte Morstein Marx auf Rückkopplungen mit der Verwaltungspraxis. Wissensmanagement funktionierte nach der Art eines *Think Tanks*. Dort gab es den interdisziplinären Austausch von ‚sachkundigen Beratern‘ der politischen Organe. Durch Wissensproduktion wurde Verwaltung zum ‚Informationslieferanten‘ für staatliche Entscheidungen. Nicht zufällig unterschied er als Verwaltungstypen Stab und Linie, oder *staff* und *rank and file*. Während im Stab Experten aus mehreren Verwaltungen ohne Hierarchiegefälle (und ohne Weisungsbefugnis anderen Beamten gegenüber) zusammenarbeiteten, herrschte bei den Linienbeamten Unter- und Überordnung mit Weisungsbefugnis vor. Der *staff* dagegen beriet die Entscheider (vgl. Morstein 1962; 1968). So hatte es Morstein Marx im Bureau of the Budget kennengelernt, das für ihn den Maßstab bildete. Eine wissensbasierte Verwaltung koordinierte das Regierungshandeln auf verschiedenen Ebenen. Dass sie das in konsensorientierter Kooperation tat, unterschied sie von den Diktaturen der Zwischenkriegszeit mit ihrer ‚Zwangskoordination durch ein Einparteiensystem‘.

Das wissensbasierte Verwaltungshandeln machte in Westdeutschland Schule. Der westdeutsche Kanzleramtschef Horst Ehmke, der sich lange in Theorie und

Praxis mit Kooperation beschäftigt hatte, gestaltete 1969 das Kanzleramt von Grund auf neu. Vorbild für die Neugestaltung des Bonner Kanzleramtes war das amerikanische Bureau of the Budget, das in der Washingtoner Administration eine Kultur der ressortübergreifenden Planung entwickelt hatte. Zumal die Abteilung für politische Planung im Bundeskanzleramt war mit dem Bureau of the Budget zu vergleichen (vgl. Seckelmann 2017: 95). Ganzheitlichkeit, Gesamtübersicht und strategische Planung waren nun die Gebote der Stunde. Ab 1969 war Egon Bahr für die Außenpolitik einschließlich der Beziehungen zur DDR und die Verteidigungspolitik zuständig, Katharina Focke koordinierte die Politik mit dem Parlament und war für die Bildungs- und Forschungspolitik verantwortlich. Alle anderen Politikbereiche wurden von Ehmke selbst koordiniert.

Rationalität bildete die Grundüberzeugung dieser Gruppe von Bundes- und Verwaltungsreformern sowohl in den USA als auch in Westdeutschland. Ein zentrales Element der rationalen öffentlichen Verwaltung waren Verfahren. Morstein Marx' Konzept der rationalen Verwaltung betonte die Verfahrensrationalität, die jeden Bürger gleichbehandelte. Verfahren – schrieb Morstein Marx – erfüllen die Forderungen nach Sachlichkeit und Regelmäßigkeit, die beide der Gerechtigkeit dienen (Morstein 1965: 67). Und sie fördern Akzeptanz und Legitimität, wie Niklas Luhmann, ein anderer Verwaltungswissenschaftler, später ausführte. Luhmann war von 1962 bis 1965 an der Akademie in Speyer tätig, wo er mit Morstein Marx und der modernen politikwissenschaftlichen Verwaltungslehre in Berührung kam (vgl. Luhmann 1964).

3. Fazit

Die Demokratisierung der westdeutschen Verwaltung und Beamtenschaft ist nicht aus den theoretischen Interventionen zweier Remigranten zu erklären. Andere theoretische Manöver und veränderte Kontextbedingungen waren wichtiger. Dazu gehörte das staatliche Ende Preußens, die Rekonfigurierung des westdeutschen Föderalismus in ähnlich große Einheiten, die restlose Delegitimierung des Zentralismus durch den Nationalsozialismus, aber auch durch das zunehmend sichtbare Modell in der DDR, und die veränderten Rahmenbedingungen des Kalten Krieges mit ihrem permanenten Druck zur Systemverbesserung und Modernisierung gegenüber dem Osten anstelle des Erweises nationaler Größe und Kraft.

Dennoch brachten die remigrierenden Verwaltungsbeamten-cum-Politikwissenschaftler Erfahrungen und Tendenzen auf einen begrifflichen Nenner, der in der westdeutschen Politikwissenschaft an Bedeutung gewann. Dazu gehören die wissensbasierte Verwaltung, die Betonung von Kooperation und Koordination in der Verwaltung, aber auch die Professionalisierung der akademischen Beschäftigung mit dem Thema Verwaltung in der Verwaltungswissenschaft und in der vergleichenden Verwaltungswissenschaft.

Der Sieg im Kampf gegen den Obrigkeitsstaat war das Ergebnis vieler Entwicklungen, Interventionen, Schauplätze und Manöver. Der Vorteil der Remigranten war, dass sie einen inneren und einen äußeren Maßstab besaßen, um diesen Wandel begrifflich auszudrücken. Zu diesem sich wechselseitig befruchtenden Innen und Außen gehörten deutsche und nordamerikanische Erfahrungen, vor allen Dingen aber die Erfahrungen als Verwaltungsmänner und Politikwissenschaftler.

Literatur

- Argys, Chris, 1957: *Personality and Organization. The Conflict Between System and the Individual*, New York.
- Barnard, Chester, 1948: *Organization and Management*, Harvard.
- Bauerkämper, Arnd, 2005: *Transatlantische Mittler und die kulturelle Demokratisierung Westdeutschlands 1945–1970*. In: Arnd Bauerkämper / Konrad Jarausch / Marcus M. Payk (Hg.), *Demokratiewunder. Transatlantische Mittler und die kulturelle Öffnung Westdeutschlands 1945–1970*, Göttingen, 11–37.
- Beer, Samuel H., 1973: *The Modernization of American Federalism*. In: *Publius* 3 (2), 49–95.
- Blau, Peter M., 1956: *Bureaucracy in Modern Society*, New York.
- Bogumil, Jörg / Jann, Werner, 2009 (Hg.): *Verwaltung und Verwaltungswissenschaft in Deutschland. Einführung in die Verwaltungswissenschaft*, 2., völlig überarbeitete Auflage, Wiesbaden.
- Brecht, Arnold, 1937: *Bureaucratic Sabotage*. In: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 189 (1), 48–57.
- Brecht, Arnold, 1940: *The Art and Technique of Administration in German Ministries*, Cambridge.
- Brecht, Arnold, 1943: *Limited-Purpose Federations*, New York.

- Brecht, Arnold, 1944a: On Germany's Postwar Structure. In: *Social Research* 11 (4), 428–440.
- Brecht, Arnold, 1944b: *Prelude to Silence. The End of the German Republic*, New York.
- Brecht, Arnold, 1945: *Federalism and Regionalism in Germany. The Division of Prussia*, New York.
- Brecht, Arnold, 1946a: *Democracy. Challenge to theory*, New York.
- Brecht, Arnold, 1946b: *Memorandum on Civil Services Reform in Germany*, New York.
- Brecht, Arnold, 1950: *German Civil Service Today*, Frankfurt (Main) (= Ders., 1951: *Das deutsche Beamtentum von heute. Überreicht durch die Deutsche Gesellschaft für Personalwesen e.V., o. O.*).
- Brecht, Arnold, 1959: *Political Theory. The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, Princeton.
- Brecht, Arnold, 1966: *Aus nächster Nähe Lebenserinnerungen, 1884–1927*, Stuttgart.
- Brecht, Arnold, 1967: *Mit der Kraft des Geistes. Lebenserinnerungen 1927–1967*, Stuttgart.
- Clark, Jane P., 1938: *The Rise of a New Federalism. Federal-State Cooperation in the United States*, New York.
- Corwin, Edward S., 1950: The Passing of Dual Federalism. In: *Virginia Law Review* 36 (1), 1–24.
- Czerwick, Edwin / Lorig, Wolfgang H. / Treutner, Erhard, 2009 (Hg.): *Die öffentliche Verwaltung in der Demokratie der Bundesrepublik Deutschland*, Wiesbaden.
- Doering-Manteuffel, Anselm, 1999: *Wie westlich sind die Deutschen? Amerikanisierung und Westernisierung im 20. Jahrhundert*, Göttingen.
- Fleck, Christian, 2007: *Transatlantische Bereicherungen. Zur Erfindung der empirischen Sozialforschung*, Frankfurt (Main).
- Griffith, Daniel E., 1959: *Administrative Theory*, New York.
- Günther, Frieder, 2025: *Verwaltungsstaat. Die Verwaltungskultur der deutschen Innenministerien 1919–1975*, Göttingen.
- Heß, Philipp, 2017: Hans Simons. (Fast) vergessener Aufbauhelfer der westdeutschen Demokratie. In: Margrit Seckelmann / Johannes Platz (Hg.), *Remigration und Demokratie in der Bundesrepublik nach 1945. Ordnungsvorstellungen zu Staat und Verwaltung im transatlantischen Transfer*, Bielefeld, 171–186.
- Holste, Heiko, 2006: Zwischen Reichsreform und »Preußenschlag«. Ministerialbeamter im Dienst der Republik. In: Claus-Dieter Krohn / Corinna R. Unger (Hg.), *Arnold Brecht, 1884-1977. Demokratischer Beamter und politischer Wissenschaftler in Berlin und New York*, Stuttgart, 56-82.

- Krohn, Claus-Dieter, 2006: Arnold Brecht: 1884–1977. Demokratischer Beamter und politischer Wissenschaftler in Berlin und New York, Stuttgart.
- Lawrence, Paul R., 1959: *Organizational Behavior*, Madison.
- Luhmann, Niklas, 1964: *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin.
- Morstein Marx, Fritz 1939: Bureaucracy and Consultation. In: *The Review of Politics*, 1 (1), 84–100.
- Morstein Marx, Fritz 1967: German Administration and The Speyer Academy. In: *Public Administration Review* 27 (5), 403–410.
- Morstein Marx, Fritz, 1934a: Gemeinwohl und Wirtschaftsfreiheit in den Vereinigten Staaten. In: *Verwaltungsarchiv* 39, 449–464.
- Morstein Marx, Fritz, 1934b: German Bureaucracy in Transition. In: *The American Political Science Review* 28 (3), 467–480.
- Morstein Marx, Fritz, 1935a: Comparative Civil Service Statistics. Germany. In: *The American Political Science Review* 29 (3), 451–455.
- Morstein Marx, Fritz, 1935b: Roosevelt's New Deal und das Dilemma amerikanischer Staatsführung. In: *Verwaltungsarchiv* 40, 155–213.
- Morstein Marx, Fritz, 1937: Germany's New Civil Service Act. In: *The American Political Science Review* 31 (5), 878–883.
- Morstein Marx, Fritz, 1939a: Bureaucracy and Consultation. In: *The Review of Politics* 1 (1), 84–100.
- Morstein Marx, Fritz, 1939b: Policy Formulation and the Administrative Process. In: *The American Political Science Review* 33 (1), 55–60.
- Morstein Marx, Fritz, 1939c: The Bureaucratic State. Some Remarks on Mosca's Ruling Class. In: *The Review of Politics* 1 (4), 457–472.
- Morstein Marx, Fritz, 1940: Totalitarian Politics. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 82 (1), 1–38.
- Morstein Marx, Fritz, 1941: Bureaucracy and Dictatorship. In: *The Review of Politics* 3 (1), 100–117.
- Morstein Marx, Fritz, 1942: Comparative Administrative Law. Political Activity of Civil Servants. In: *Virginia Law Review* 29 (1), 52–91.
- Morstein Marx, Fritz, 1957: *The Administrative State. An Introduction to Bureaucracy*, Chicago (= Ders., 1959: *Einführung in die Bürokratie. Eine vergleichende Untersuchung über das Beamtentum*, Neuwied).
- Morstein Marx, Fritz, 1960: The Mind of the Career Man. In: *Public Administration Review*, 20 (3), 133–138.

- Morstein Marx, Fritz, 1961: Administrative Regulation in Comparative Perspective. In: *Law and Contemporary Problems* 26, 307–328.
- Morstein Marx, Fritz, 1962: Sachverstand und Leitung in der amerikanischen Verwaltung und Wirtschaft. In: *Archiv des öffentlichen Rechts* 87 (N.F. 48) (2), 129–155.
- Morstein Marx, Fritz, 1965: Das Dilemma des Verwaltungsmannes (= Schriftenreihe der Hochschule Speyer 26), Berlin.
- Morstein Marx, Fritz, 1967: German Administration and The Speyer Academy. In: *Public Administration Review* 27 (5), 403–410.
- Morstein Marx, Fritz, 1968: Zum Ursprung des Stabsbegriffs in den Vereinigten Staaten, Köln.
- Morstein Marx, Fritz, 1969: Inventory of Administrative Study in Europe. The Speyer Conference. In: *Public Administration Review* 29 (4), 359–366.
- Mosca, Gaetano, 1939: *The Ruling Class*, New York.
- Ruck, Michael, 2000: Arnold Brecht und die Verfassungsentwicklung in Westdeutschland. In: Claus-Dieter Krohn / Martin Schumacher (Hg.), *Exil und Neuordnung. Beiträge zur verfassungspolitischen Entwicklung in Deutschland nach 1945*, Düsseldorf, 207–229.
- Ruck, Michael, 2009: Die „Demokratisierung“ des Verwaltungspersonals in Deutschland. In: Edwin Czerwick / Wolfgang H. Lorig / Erhard Treutner (Hg.), *Die öffentliche Verwaltung*, Wiesbaden, 89–112.
- Seckelmann, Margrit / Platz, Johannes, 2017 (Hg.): *Remigration und Demokratie in der Bundesrepublik nach 1945. Ordnungsvorstellungen zu Staat und Verwaltung im transatlantischen Transfer*, Bielefeld.
- Seckelmann, Margrit, 2014: „Mit seltener Objektivität“ Fritz Morstein Marx. Die mittleren Jahre (1934–1961). In: *Die öffentliche Verwaltung* 67, 1029–1048.
- Seckelmann, Margrit, 2017a: Die Geburt der Verwaltungswissenschaft aus dem Geiste der Demokratie. Fritz Morstein Marx. In: Carsten Kremer (Hg.), *Die Verwaltungsrechtswissenschaft in der frühen Bundesrepublik (1949–1977)*, Tübingen, 89–107.
- Seckelmann, Margrit, 2017b: Jurist im Porträt. Fritz Morstein Marx (1900–1969). Inspirator einer demokratischen Verwaltungswissenschaft. In: *Recht und Politik* 53, 207–215.
- Seckelmann, Margrit, 2017c: Mit Verständnis für den Verwaltungsmann. Fritz Morstein Marx; die späten Jahre (1961–1969). In: *Die öffentliche Verwaltung* 70, 649–668.

- Seckelmann, Margrit, 2018: Wieder gelesen: Fritz Morstein Marx. „Das Dilemma des Verwaltungsmannes“ (1965). In: *Administrory* 3 (1), 255–262.
- Seibel, Wolfgang, 2016: *Verwaltung verstehen. Eine theoriegeschichtliche Einführung*, Berlin.
- Stolleis, Michael, 1992: *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 2: Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft: 1800 – 1914, München
- Stolleis, Michael, 1999: *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 3: Staats- und Verwaltungsrechtswissenschaft in Republik und Diktatur 1914–1945, München
- Unger, Corinna R., 2006: Wissenschaftlicher und politischer Berater der US-Regierung in und nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Claus-Dieter Krohn / Corinna R. Unger (Hg.), *Arnold Brecht 1884–1977. Demokratischer Beamter und politischer Wissenschaftler in Berlin und New York* (Bd. 27), Stuttgart, 129–150.
- Waldo, Dwight, 1959: *Perspectives on Administration*, Tuscaloosa.
- Weichlein, Siegfried, 2019: *Föderalismus und Demokratie in der Bundesrepublik*, Stuttgart.
- Weichlein, Siegfried, 2021: Federalism, Regionalism, and the Construction of Spaces. In: Nadine Rossol / Benjamin Ziemann (Hg.), *The Oxford Handbook of the Weimar Republic*, 193–217.
- Whyte, William, 1956: *The Organization Man*, Harmondsworth.

Politische Rhetorik bei Tocqueville und Marx¹

Harald Bluhm

1. Exposition

Marcus Llanque ist als versierter Ideenhistoriker² und Polemiker bestens mit der Rhetorik vertraut, was sich unter anderem an seinem sehr instruktiven Text über „Rhetorische Räume“ (2012a) im *Historischen Wörterbuch der Rhetorik* ablesen lässt. Meine Auseinandersetzung mit Rhetorik geht zum Teil auf Leo Strauss und Albert O. Hirschman zurück (vgl. Bluhm 2002 und 2006). Aber erst als ich mich in jüngerer Zeit näher mit Tocqueville, Mill und Marx auseinandergesetzt habe, wurde mir klar, wie tief Rhetorik im Sinne des Einsatzes persuasiver Mittel in wissenschaftliche Texte eingelassen ist. Selbst für die Ökonomik, die sich gerne scientifisch als harte Wissenschaft versteht, hat Deirdre McCloskey das bereits seit Anfang der 1980er Jahre in einer Serie von Büchern überzeugend nachgewiesen.³ Die Ökonomik ist im Kern rhetorisch, wofür insbesondere berühmte Metaphern (unsichtbare Hand, Sperrklinken-/Tunneleffekte) und narrative Strukturen stehen. Überhaupt hat die Rhetorik inzwischen einen zentralen Stellenwert in der Beschreibung von Wirtschaft erhalten, wie die Schriften von Robert Shiller (2019) und Philipp Schönthaler (1999) belegen. Schließlich ist die in der Ökonomik seit Anfang der 2000er Jahre nahezu inhaltsleere Rede von Narration seit gut zehn Jahren in der Politik verbreitet.⁴ All das ist bisher von der politischen Ideengeschichte kaum wahrgenommen worden, allerdings wird im angelsächsischen Raum seit einiger Zeit von einem „rhetorical turn“ der *political theory* gesprochen (vgl. Gaonkar/Topper 2022–24; Ballaci 2018).⁵

¹ Ich habe die Vortragsform für die Skizze des komplexen Themas, die vieles nur andeuten kann, beibehalten.

² Dafür sind vor allem seine drei divergierend angelegten Bücher: Llanque (Hg., zus. mit Herfried Münkler) 2007 sowie Llanque 2008 und 2012b beredt Zeugnis.

³ McCloskey 1985; 1990: 24, 62 zur „rhetorical tetrad“ von „fact, logic, metaphor and story“.

⁴ Einen Überblick bieten Morgan und Stapleford 2023. Die narrativistische Wende in der Ökonomik erfolgte in den 2000er Jahren (vgl. Schönthaler 2016).

⁵ Norris 2017 betont die problematische Feindschaft vieler politischer Theorien gegenüber der Rhetorik, die aber selbst rhetorisch verfasst sind.

Die großen rhetorisch gestalteten Erzählungen jedoch stammen aus der Aufklärung und wurden durch Autoren des 19. Jahrhunderts, wie Tocqueville und Marx, in komplexe Fortschrittsnarrationen verwandelt, wobei der französische Analytiker auf Ambivalenz abstellt und der deutsche Dialektiker, den widersprüchlichen Charakter betont. Bei ihnen wird die soziale Erzeugung und politische Verwertung von Wissen zum Thema, und zwar der Zusammenhang von Wissen, Leidenschaften und Institutionen bei dem einen, von Wissen, Macht, Ökonomie und Ideologie bei dem anderen. In ihrer Aufklärung der Aufklärung wächst der persuasiv-rhetorischen Seite eine erhebliche Rolle zu, sollen doch zur gesellschaftlichen Selbstaufklärung interessengeleitete Vorurteile, emotive Verankerungen von Überzeugungen und Ideologeme erschüttert werden. Beide Autoren entwickeln vor der großen Verfachwissenschaftlichung, die am Ende des 19. Jahrhunderts einsetzt, Varianten von Politischer Wissenschaft, die sich der Politischen Ökonomik, Historiographie, Philosophie und weiterer aufkommender Sozialwissenschaften bedienen, aber – wie ich skizzieren werde – jeweils eine distinkte Rhetorik und politische Sprache entfalten.⁶

2. Rhetorik Politischer Wissenschaft

Will man die knapp aufgeführten Einsichten für die Deutungen von politischer Ideen- und Theoriesgeschichte fruchtbar machen, heißt das: Nicht nur einzelne Begriffe sind polemischer Art, sondern ganze politische Theorien, ebenso wie die Kritik an ihnen. Das gilt insbesondere für jene Theorien, die vor der akademisch-universitären Verfachwissenschaftlichung entstanden, wurden sie seinerzeit doch in ihrer gesamten Komposition adressatenspezifisch, aber keineswegs auf die akademische Community verengt, formuliert und auf die Veränderung von Überzeugungen der Leser ausgerichtet. Hinzu kommt der interventive Charakter der jeweiligen Diagnosen, Therapien und Prognosen.

Wenn man politiktheoretische Texte in diesem Sinn als rhetorische Texte begreift, dann reichen Formbestimmungen nicht aus, wie sie von literaturwissenschaftlicher Seite bzw. davon inspiriert unternommen wurden, da sie sich auf Genrebestimmungen einzelner Werke fokussieren (z.B. bei Frederic Jameson und

⁶ Rhetorik weit als persuasive Argumentation verstanden, ist für politische Sprache(n) generell wesentlich. Ich folge insgesamt meinem Ansatz aus Bluhm 2015.

Hayden White) und nicht die Vielfalt der Texte, rhetorischen Mittel und Ebenen berücksichtigen.⁷ Um weiterzugehen, ordne ich Tocqueville und Marx zunächst knapp in rhetorische Traditionen ein.

Tocqueville steht tief in der französischen Tradition der Moralisten und forciert den Blick dieser Verhaltensforscher und Aphoristen auf Ambivalenzen und Paradoxien. Mehr noch, er bereichert sie sozialwissenschaftlich um neue stilistische Mittel. Sein Zielpunkt ist die soziale Integration der modernen Gesellschaft, welche er als Voraussetzung für eine stabile, freiheitliche Demokratie begreift. Dem Integrationstheoretiker Tocqueville, der Konflikte keineswegs ignoriert, sondern sie in geregelter Form für sehr wichtig hält, steht der Konflikt- und Widerspruchstheoretiker Marx gegenüber. Er kommt aus der radikalen Vormärzrhetorik und setzt auf Konfliktverschärfung. Die prinzipielle Erweiterung der bloß begrenzten bürgerlichen Demokratie ist sein Thema. Wendet sich Tocqueville an alle literaten Schichten in Frankreich, ist der zentrale Adressat von Marx die seinerzeit außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft stehende Arbeiterschaft. Beide streben gesellschaftliche Selbstaufklärung an, für welche sie nicht nur Erkenntnisse bereitstellen, sondern für die sie sehr aktiv werben. Bei Marx ist es eine aus ersten Ansätzen zu entwickelnde und auszubauende plebejisch-proletarische Gegenöffentlichkeit. Der Deutungskampf erfolgt mithin in verschiedenen rhetorischen Räumen.

Divergenzen zwischen der Rhetorik von Tocqueville und Marx treten auch bei fundamentalen Evidenzsuggestionen hervor (vgl. Bluhm 2015: 45), womit als unumstößlich geltende Einsichten gemeint sind. Ebenso relevant ist, dass neue Begriffe bzw. der Bedarf nach ihnen häufig rhetorisch exponiert werden, wie etwa Tocquevilles „Tyrannei der Mehrheit“ durch die öffentliche Meinung bzw. die „neue Despotie der Industrie“ oder Marxens Charakterisierung des Kapitals als „sich selbst verwertender Wert“ zeigen. Beide Autoren räumen systematisch anonymen Kräften bzw. Strukturen einen großen Raum ein und loten zugleich Spielräume von Akteuren aus, wobei nicht nur kollektive Akteure wie Klassen in den Blick kommen. Vielmehr führen die besonderen Mischungen von Struktur- und Akteurstheorie zu neuen Ansätzen, wozu das Verständnis von Politik als Schauspiel, als dramaturgisches Handeln zählt.⁸

⁷ Damit sind die Ebenen von Diagnose, Therapie und Prognose gemeint, aber auch Strategien der Präsentation.

⁸ Dies kann ich wie anderes hier nur andeuten, vgl. dazu Bluhm 2001 und 2025 (i. E.).

Zugleich kennzeichnet Tocqueville und Marx ein reflexives Selbstverständnis als politisch aktive Autoren, die ihre Position sozialhistorisch und theoriegeschichtlich verorten. Eine markante Differenz ist, dass Tocqueville gerne das „Ich“ als Sprecher nutzt, und zwar v.a. dann, wenn er den Leser zur eigenen Urteilsbildung veranlassen will. In *Über die Demokratie in Amerika* (im Folgenden ÜDA) sagt er, wie ausgezählt wurde, 1.600 Mal „ich“ (vgl. Gordon 2019: 69). Er pendelt in seiner Erfahrungswissenschaft gekonnt zwischen Objektivität und Subjektivität. Marx hingegen vermeidet, wenn man von den oft sehr persönlichen Polemiken und Vorworten absieht, das „Ich“ als Sprecherposition. Er wendet sich an einen erst entstehenden, zu erweckenden kollektiven Akteur, sucht dem Proletariat seine in dessen Lebensbedingungen „vorgeschriebene Rolle“ objektiv zu erläutern, und zwar als Sprecher von Parteien, des Generalrates der Internationalen Arbeiter Assoziation, als Journalist und im Namen der Kritik der Politischen Ökonomie. Damit ist eine konstitutive und generelle Differenz in der Sprecher- und Adressatenauffassung markiert.

Tocqueville pflegt – insgesamt gesehen – eine Sprache und Rhetorik der Ambivalenz, die in ihrer Leitmetaphorik auf soziale Integration abzielt, aber auch Möglichkeiten von Regression einschließt. Marx hingegen entfaltet eine Sprache radikaler Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft und deren Scheinformen, deren Leitmetaphorik von Kampf, Antagonismen und revolutionärer bzw. konterrevolutionärer Wendungen getragen ist.

Einige weitere Punkte sind hervorzuheben. Beide Klassiker wenden sich gegen verselbständigte Abstraktionen wie Kollektivsingulare, aber sie sind zugleich Teil der Abstraktifizierung der Sprache und bringen neue, zu Schlagworten avancierende Begriffe (Demokratie, Klassenkampf) ins Spiel (vgl. Bluhm 2021). Tocqueville und Marx begreifen Politik zudem als inszeniertes Tun, sie situieren Politik im öffentlichen Raum, d.h. sie muss präsentiert und legitimiert werden. Mehr noch: Beide Autoren nutzen die Schauspielmetapher, um das ganze Spektrum an politischen Dramen abzubilden, die von der weltgeschichtlichen Tragödie über die platte Komödie bis zur anachronistischen Farce reichen. Sie setzen dies zu den zentralen strukturellen Wandlungsprozessen (der Verwaltung, der Demokratie, der Produktivkräfte) ins Verhältnis und halten das agierende Personal nicht für die Stückeschreiber, sondern für Schausteller in einem sich ereignenden Stück.

Darüber hinaus ist in den Blick zu nehmen, dass in diesem Rahmen ihre großen Texte dramaturgisch durchdachte Darstellungen sind. Diese Gemeinsamkeit speist sich auch aus einer Ähnlichkeit des Darstellungsmusters: Tocqueville folgt

dem Modell des „raconter et évaluer en même temps“, die mit jeder Stufe der Darstellung neue Dramen, Gefährdungen, Ambivalenzen hervortreten lassen kann.⁹ Marx, von Hegel geprägt, folgt im *Kapital* dem Modell der systematischen Einheit von Darstellung und Kritik. Auch hier wird auf jeder Stufe der Theorie (beim Aufsteigen vom Abstrakten zum konkreten Ganzen – der kapitalistischen Wirtschaft als Einheit von Produktion, Distribution, Zirkulation und Konsumtion) mit positiver Darlegung zugleich Kritik am gängigen Verständnis der bürgerlichen Ökonomie geäußert.

Gemeinsamkeiten zwischen dem Klassiker der Demokratianalyse und dem Kritiker der Politischen Ökonomie bestehen allerdings nicht nur bei den theoretischen Mitteln, sondern auch bei den Prognosen: Beide prognostizieren Ende 1847 / Anfang 1848 eine Revolution, jedoch mit divergierenden Erwartungen, die jeweils enttäuscht werden. Später sehen Tocqueville und Marx den Aufstieg der USA voraus. Letzterer will nach 1875 sogar sein *Kapital* umschreiben, weil es von der Voraussetzung ausging, England bilde den Fokus des Weltmarktes, was nicht mehr gelte. Tocqueville prophezeit eine Rivalität der kommenden Großmächte USA und Russland. Es ist vor allem die Eindringlichkeit ihrer Diagnosen und Therapien, die sie verbindet.

3. Tocquevilles Rhetorik der Ambivalenz in *Über die Demokratie in Amerika*

Die dominierende Narration bei Tocqueville ist die unaufhaltsame Ausbreitung der Demokratie, welche in divergierenden Varianten (freiheitlich, etatistisch) erfolgt und generell erheblichen Selbstgefährdungen ausgesetzt ist. Auf Letzteres bezieht sich die Leitmetaphorik, erkennt Tocqueville in der modernen Gesellschaft doch starke desintegrative Tendenzen in ihren Institutionen und einen massiven Individualismus, weshalb er therapeutisch auf den Erhalt bzw. die Reetablierung des „sozialen Bandes“ setzt – eine Metapher, mit der er nicht nur die Problematik visibilisiert, sondern auch stilbildend in der französischen Sozialwissenschaft wirkte.¹⁰

⁹ Vgl. Melonio 2005, die dort auch seine Sprache der Instabilität herausstellt.

¹⁰ Das baut v. a. Émile Durkheim (1988: bes. 111, 158, 228, 449) aus. Vgl. zu dieser Metaphorik Bluhm 2008.

Vor diesem Hintergrund entfaltet er eine Rhetorik der Ambivalenz, die auf nicht-intendierte Effekte von Handlungen und Institutionen bzw. Paradoxien abstellt.¹¹ Das klassische Beispiel ist das amerikanische Geschworenengericht, das auf der Seite der Richtenden wenig professionell ist, aber für eine Einbeziehung der Bürger in das juridifizierte politische System sorgt. Auch die Ambivalenz der Pressefreiheit wird von ihm betont. Sie sei ein Palladium der Freiheit, gestatte aber zugleich vielfach hinzunehmenden Missbrauch.¹² In Tocquevilles Erfahrungswissenschaft wird anschaulich argumentiert, wobei er den Leser stets über Vor- und Nachteile aufzuklären und in Verallgemeinerungen einzubeziehen sucht. Er zielt auf gesellschaftliche Selbstaufklärung und weiß, dass dazu gängige und vielfach emotiv verfestigte Annahmen wie affektiv besetzte Ideen (etwa die der Gleichheit gegenüber der Freiheit) infrage gestellt werden müssen.

In diesem Rahmen sind drei Innovationen bei seiner Fortsetzung der französisch-rhetorischen Linie hervorzuheben.¹³

Die erste Innovation ist, dass Tocqueville seine zentrale Einsicht auf besondere Weise präsentiert. Wenn er behauptet, dass die zunehmende Gleichheit der (politischen) Bedingungen sich in der Demokratie unaufhaltsam ausbreiten wird, und das nicht nur mit einem Werk der Vorsehung vergleicht, sondern auch davon spricht, dass ihn dies in einer Art religiösen Schauer erfasst hat (ÜDA 1: 14), dann impliziert das eine besondere Form von Objektivität. Es handelt sich um eine subjektivierte Objektivität, also eine Einsicht, der ein starkes seelisches Moment beigemischt ist. Das ist typisch für den erfahrungswissenschaftlichen Ansatz von Tocqueville. Darüber hinaus geht es um eine Evidenzsuggestion, denn von einer Gleichheit der Bedingungen in den USA, Frankreich und gar weltweit war seinerzeit noch viel weniger zu sehen als heute. Treffend kritisiert John Stuart Mill (1977: 55) seinen Zeitgenossen Tocqueville, dass die Arbeiter, Frauen und ethnischen Minderheiten in dessen Gleichheitsvorstellung ungenügend einbezogen seien.

Die zweite rhetorisch-darstellerische Innovation von Tocqueville ist, was seit einigen Jahrzehnten (zum Beispiel beim soziologischen Zeitdiagnostiker Ulrich

¹¹ Er steht – was hier nicht näher verfolgt werden kann – in der Tradition der Moralisten und von Rousseau – arbeitet eine eigene Sprache zur Analyse der Demokratie aus, der Meinungen, Sitten und Institutionen, die in ihr gängig sind.

¹² Umriss zu Tocquevilles Rhetorik finden sich auch bei Hereth 1979, 80 ff. Mehr bieten Guellec 2006; Welch 2003 und Zunz 2022.

¹³ Vgl. White 1994: 251–301; zur literarischen Form vgl. Shiner 1998, Wolin 2003 sowie zur rhetorischen Anti-Rhetorik Guellec 2016: 198 f.

Beck 1986) Szenarien genannt wird. Im Demokratiebuch beschwört er eine Reihe von Bedrohungsszenarien: entmündigender Staat, industrielle Despotie, Tyrannei der Mehrheit, gravierende Probleme zwischen ethnischen Gruppen. Diese Darstellungen haben eine aufrüttelnd dramatische Dimension und dienen als persuasives Mittel, um zum Einsatz für die Freiheit anzuregen, wobei man als Mittel auch das Gemälde bzw. „coup de oeil“ beachten sollte.¹⁴

Drittens werden neue Begriffe wie Individualismus¹⁵, industrieller Despotismus u.a.m. nicht nur geprägt, sondern auch mit den dramatischen Zeitdiagnosen verknüpft. Hier tritt eine andere Seite hervor. Die kraftvollen Texte, die vom Pathos des Neuen, einer neuen Wissenschaft der Demokratie auf Objekt- und Darstellungsebene, getragen sind, markieren häufig zugleich Schwellensituationen. Die alten Begriffe greifen nicht mehr richtig, aber neue sind noch zu prägen. Zur spezifisch subjektiven Objektivität des französischen Autors, der Ambivalenzen und Übergänge denkt, gehört, dass er diese Situationen akzentuiert, wenn er von neuem Despotismus und neuen Formen der Tyrannei spricht. Damit stellt er inhaltlich auf die wachsende sachliche und die abnehmende persönliche Abhängigkeit in der Moderne ab. Tocqueville (2003: 377) hat sich bekanntlich sozialhistorisch auf einer Schwelle verortet. Die Aristokratie sei noch nicht komplett untergegangen und die Demokratie noch nicht voll entfaltet. Aufgrund dieser Lagerung sei er zu objektiver, nicht parteiischer Erkenntnis des Alten und des Neuen in der Lage.

Ich könnte noch Tocquevilles bekannte Therapievorschläge zur Verwandlung von Frankreich in eine freiheitliche Demokratie, wie Parlamentarisierung, Federalisierung, Dezentralisierung der Verwaltung etc. pp. durchgehen. Sie alle betonen Ambivalenzen und zielen auf das Gespräch mit dem Leser und dessen Urteilsbildung ab. Entscheidend ist – wie erwähnt – die französische Tradition des „raconter et évaluer en même temps“, wodurch der erzählende Bogen vom „point de depart“, dem historischen Ausgangspunkt, in dem Vieles angelegt ist, bis zur Gegenwart bei sukzessiver Bewertung geschlagen wird (vgl. Gannett 2003: 26). Das macht Tocqueville so attraktiv, er kommt nämlich ohne abstrakte normative Maßstäbe aus, kann den Leser immer wieder einbeziehen. Der Adressat wird also

¹⁴ Zu Gemälde, Schauspiel und dem *coup d'oeil général* vgl. Wolin 2001: 146.

¹⁵ Das neuartige Wort akzentuierte den Verlust des sozialen Bandes (vgl. Tocqueville 1987, Bd. 2: 147–158). Später prägt Tocqueville (1978: 103) den Ausdruck „kollektiver Individualismus“ für den Gruppenindividualismus im Ancien Régime, der dem späteren problematischem Gleichheitsverstandnis Vorschub leistet.

nicht mit einer kompletten Theorie und einer fertigen Diagnose konfrontiert, sondern in einer schrittweisen Analyse und Bewertung der noch jungen und dynamisch sich entwickelnden amerikanischen Demokratie werden deren besondere und generelle Probleme aufgezeigt. Die Konkretheit und der Erfahrungsbezug sollen angemessenes Wissen ermöglichen und falsche Vorstellungen erschüttern.

4. Die Marxsche Rhetorik der radikalen Kritik und Konfliktverschärfung

Kennzeichen der Rhetorik im Vormärz – der politisch-theoretischen Debatten der Zeit zwischen 1830 und 1848 – sind Radikalität, Umkehrungen und vielfach Neuansätze. Auch Marx setzt, im Unterschied zum Vermittlungdenker Hegel, wie ein Teil von dessen Schülern frühzeitig auf radikales Denken und Handeln. Umkehr, Umstülpung und Verschärfung der Kritik sind die Stichworte. Die Umkehrmethode von Ludwig Feuerbach, der gegen den bei Hegel verselbständigten Geist Subjekt und Prädikat anthropologisch neu relationiert, macht Furore. Marx rückt bei den sich radikal gebenden und sich einander stets übertreffen wollenden sog. Junghegelianern rasch an die Spitze. Sprachlich-rhetorisch findet dies seinen schlagenden Ausdruck in den berühmten Chiasmen: „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen“ (MEW 1: 385)¹⁶ oder etwas komplexer: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie“ (ebd.: 391). – Marx will radikal sein, die Sache an der Wurzel packen und entwickelt bekanntlich eine Gesellschaftstheorie, die mit eigenen Kategorien alles von Arbeit und Eigentum her deutet.

Seine zentrale Evidenzsuggestion findet sich im *Manifest*. Dort heißt es: „Die proletarische Bewegung ist die selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl“ (MEW 4: 472). Das ist allerdings höchstens prospektiv treffend, denn weder für England noch Frankreich und erst recht nicht für Deutschland stellt das Proletariat 1847 eine Mehrheit der Bevölkerung dar. Die antizipative Unterstellung fungiert allerdings als Scharnier für das Ziel,

¹⁶ Alle Verweise aus Marx Engels Werke (MEW) mit Bandnummer.

da auf den Aufstieg des Bürgertums die Polarisierung der Klassegegensätze folgt, woran sich notwendig der Sieg des Proletariats anschließen wird.

Zum Umgang mit der politischen Sprache gehört bei Marx der Kampf gegen die Hypostasierung von Begriffen und Schlagworten zu wirkmächtigen Subjekten, etwa wenn er schreibt: „die Geschichte tut nichts“, sie „kämpft keine Kämpfe“ (MEW 2: 98). Für Marx hat die Hypostasierung von Begriffen in der bürgerlichen Gesellschaft oft eine sachliche Grundlage, ruht sie doch auf dem auf, was bei ihm seit 1844/1845 Verselbständigung der Verhältnisse heißt. Derartige Verhältnisse können nur in abstrakten Begriffen ausgedrückt werden, die deren ‚Eigenleben‘ bezeichnen und zugleich dekonstruieren. Im *Kapital* ist in diesem Sinne von „Monsieur le Capital und Madame la Terre“ als subjektgewordenen Strukturen die Rede, die zugleich eine Mystifikation der faktischen Verhältnisse sind (MEW 25: 838). Systematisch erfolgt allerdings eine Verschiebung: Überwiegt beim frühen Marx das handlungstheoretische Herangehen, so sind es später strukturelle Überlegungen. Das ist für die persuasive Präsentation der Kritik der Politischen Ökonomie wesentlich. Ich kann nicht detailliert auf das *Kapital* von Marx eingehen und meine rhetorisch-politische Lesart des Buches vorstellen, möchte aber festhalten, dass es trotz der enormen Differenzen zwischen dem großen Franzosen und dem Bärtigen aus Trier eine Gemeinsamkeit gibt. Die von Hegel übernommene Methodik einer Einheit von Darstellung und Kritik bei Marx erinnert an die Einheit von Erzählung und gleichzeitiger, aber eben nicht vorangestellter Bewertung bei Tocqueville. Marx will in seinem unvollendeten Hauptwerk über mehrere Bücher durch die Eiswüste der Abstraktionen zum konkreten Ganzen kommen. Wichtig ist zudem: Vom ersten Satz des *Kapitals* an ist die Kritik des Scheins präsent. Der Reichtum in Gesellschaften, in denen die kapitalistische Produktionsweise vorherrscht, „erscheint“ als ungeheure Warensammlung (MEW 23: 49); statt Individualität dominieren Sachen und verdinglichte Verhältnisse. Das narrative Finale des *Kapitals* ist dann das Akkumulationskapitel. Es thematisiert nicht nur das allgemeine, sondern das „absolute“ Gesetz der kapitalistischen Produktionsweise (MEW 25: 647). Was 1847 noch pure Evidenzsuggestion war, ist Marx 1867 zum unumstößlichen gesellschaftlichen Naturgesetz geworden: Mit dem Wachstum des Reichtums wächst nicht nur das Proletariat, sondern in vielen Formen auch die Überbevölkerung und das Elend (vgl. MEW 25: 673 ff., 790 f.). Marx bedient sich einer besonderen Form von Objektivität und sucht in diesem Sinne, die (scheinbare) Selbstbewegung der Strukturen des sich selbst verwertenden Wertes darzustellen. Auch die histori-

sche Coda zur Kolonisationstheorie, das letzte Kapitel von *Kapital* Band eins, ist, wie Frederic Jameson (2011) bemerkt hat, von besonderer Art. Es ist der Abschluss, der nach den grandiosen Steigerungen im Abschnitt über die unerbittliche geschichtliche Tendenz der Akkumulation des Kapitals, die einen Ausblick auf den Kommunismus bieten, eine besondere Objektivität verbürgen soll. Aber im Unterschied zu Tocqueville invisibilisiert sich Marx als Autor und so dominiert auch in der Darstellungsform das Gesetzmäßige. Zwar reflektiert er seinen Standort sozialwissenschaftlich, adelt aber die eigene, mit dem Proletariat und dem notwendigen Gang der Geschichte verbundene Autorposition zur einzig wissenschaftlichen. Hinzu kommt, dass die Sprache essentialistisch auf die objektiven Wesensbestimmungen in Differenz zum vorfindlichen Schein abzielt.

Das tragende Narrativ ist eine dialektisch-historische Fortschrittserzählung, bei der die kommende ausbeutungsfreie Gesellschaft mit dem Ende antagonistischer Konflikte den Zielpunkt bildet. In diesem Kontext stehen einige Furore machende Metaphern von Marx – etwa vom Fortschritt als „Götzen [...], der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trink[t]“ (MEW 9: 226) oder den Revolutionen als „Lokomotiven der Geschichte“ (MEW 7: 85), und viel Literatur gibt es zum Fetisch bzw. Fetischcharakter der Ware.¹⁷ Fast immer geht es dabei um Verkehrungen faktischer Verhältnisse und ideologische Scheinformen, die aufzudecken seien. Es muss allerdings herausgestellt werden, dass Marx eine „zweite“ Sprache zur Beschreibung der wesentlichen Verhältnisse (Mehrwert, Arbeitskraft, Ausbeutung etc.) schuf, die nicht an den oberflächhaften Scheinformen verbleibt. Diese Sprache fundiert die komplementäre agonistische Kampfmetaphorik, bei der es stets um Klassengegensätze, deren Verschärfung und Intensität geht. Dieses agonale Momentum befeuert seine Rhetorik – und wurde zu einem Keim des linksradikalen / kommunistischen Totalitarismus.

¹⁷ Hiebel 2019 untersucht nur die Metaphern im *Kapital*, an denen er sich entlang hangelt. Die Tragfähigkeit dieser Metaphern ist vielfach in Frage gestellt worden. So ist im Bild der Lokomotiven der Determinismus durch die Schienen unterstellt.

5. Conclusio

Die Forschungen zur Rhetorik bei Tocqueville und Marx reichen zwar weit zurück und sind zwischenzeitlich ein paar Mal intensiviert worden,¹⁸ aber es gibt kaum zusammenhängende Analysen, welche die Art der Theorie, das Genre der Texte, die Adressierungen systematisch in den Blick nehmen. Das ist jedoch enorm wichtig, wenn man Texte und deren politische Gehalte analysieren will. Nur dann kann man sie in die historischen Deutungskämpfe einordnen. Meines Erachtens sollte die politische Theorien- und Ideengeschichte sich nicht wie die Philosophen auf das bloß argumentanalytische Vorgehen kaprizieren, sondern Tocqueville und Marx als Protagonisten von Public Political Science begreifen. Dann kann man ihre schwungvollen Argumentationen, die Überzeugungskraft der Texte, die von einem Pathos des Neuen getragen sind, enträtseln.

Will Tocqueville vor allem seinen literaten französischen Landsleuten mitteilen, dass die Demokratie etwas anderes ist, als sie denken, und es von ihr in den USA eine freiheitliche Form gibt, so schwebt über Marxens *Manifest*, den Schriften zur 1848er-Revolution und dem Text zur Pariser Kommune die Annahme, dass eine ganz andere, postkapitalistische Gesellschaft kommen wird. Zeigt Tocqueville fein säuberlich für alle Institutionen der amerikanischen Demokratie (Pressefreiheit, Gewaltenteilung, Föderalismus, Geschworenengerichte etc. pp) Vor- und Nachteile auf und rekurriert dabei auf Erfahrungen wie Effekte, die oft als individuelle Einsichten präsentiert werden, bestimmt Marx die kommende Gesellschaft fast nur negatorisch, und alle künftigen Institutionen bleiben vage,¹⁹ weshalb auch keine Vor- und Nachteile vorkommen. Dem Denker der Ambivalenz, der allerdings seinen Fixpunkt (die zunehmende Gleichheit der Bedingungen) hat, den er mit Gewissheitssuggestionen abstützt, steht so der radikale Kritiker der kapitalistischen Gesellschaftsordnung gegenüber, der seine Grunderkenntnisse ebenfalls für evident ausgibt. Waren und sind sie konträr in der Anlage der Theorie, so können sie doch aus historischem Abstand auch als komplementär begriffen werden. Sie eint eine Form von öffentlich eingreifender politischer Wissenschaft, die vor der massiven Akademisierung und Differenzierung der sozialwissenschaftlichen Disziplinen liegt, die um die Wende zum 20. Jahr-

¹⁸ Vgl. außer den bereits erwähnten Interpreten zu Tocqueville Benoit 2004; Goldhammer 2006; Hereth 1979: 80–84; zu Marx Aune 1994 sowie einst wegweisend für die „neue“ Rhetorik Burke 1945 und 1950.

¹⁹ Das gilt auch für den als Metapher fungierenden Begriff ‚Assoziation‘ (vgl. Bluhm 2012).

hundert einen ersten massiven Schub erfuhr. Sie wenden sich mit ihrer Gesellschaftsaufklärung an ein breites Publikum, mischen dabei starke wissenschaftliche Orientierungen mit persuasiven Momenten. Auch ihre Neubeschreibungen der modernen bürgerlichen Welt und ihrer Struktur, Krisen und möglichen Entwicklungen sind als politische Interventionen zu begreifen. Die ausdifferenzierte Sozialwissenschaft hingegen versteht sich als „wertfrei“, ist aber durch ihre Diagnosen, Therapien und Neubeschreibungen der sozialen Welt ebenfalls politisch. Die Akademisierung hat heutzutage ein Ausmaß erreicht, das in vielen Fächern zu neuen Branchen wie Public Sociology oder Public History geführt, die in bestimmten Zügen den Klassikern des 19. Jahrhunderts ähneln.

Metaphorologische Coda

Abschließend möchte ich, da echte Würdigung Kritik einschließt, eine im Kontext mit den von Marcus Llanque erfolgreich geprägten Metaphern *Archiv* und *Arsenal*, die Funktionen der Ideengeschichte des politischen Denkens veranschaulichen, stehende Metapher variieren. Es sollte weniger vom *Gewebe*²⁰ der Diskurse gesprochen werden – das klingt etwas harmlos und ist unserer seit langem hochtechnisierten Welt wenig angemessen. Treffender könnte man von Energienetzen politiktheoretischer Diskurse sprechen, in denen mal schwache, aber oft spannungsreiche Ströme fließen. Wie kann man sich dann den Ideenhistoriker vorstellen? Das wird – wie bei allen Metaphern – etwas schief ausfallen, verdient dennoch ein wenig ausgemalt zu werden. Er ist eher selten ein Generator, also ein Ideenunternehmer, wie man in Anlehnung an Joseph Schumpeter sagen könnte, der aus der Rekombination mehrerer überkommener Ideen neue Energie erzeugt. Vielmehr und oft wirkt er in einer Art Umspannwerk, errichtet und pflegt dieses (durch Editionen und Kommentierungen), erhöht die Stromstärke oder Spannung, verwandelt Hochspannung, die nicht selten problematisch ist, in einfachen Starkstrom und speist ihn in neue Netze ein. Ein schwach werdender Gleichstrom hingegen wird mal verstärkt oder sogar in hochfrequenten Wechselstrom verwandelt (Interpretationswesen). Dies sind Varianten von politischer Theorie und Ideengeschichte, die Marcus Llanque gerne energisch be-

²⁰ Ich spiele auf den Untertitel und das Konzept von Llanque (2008) an. Man wird den Begriff des Archivs für das 21. Jahrhundert angesichts der Dominanz elektronischer Kommunikation entstauben und neu fassen müssen.

dient, aber die Wirkung hängt am Verteilernetz und den Rezipienten. Die Strombörse der Netzwerke (Publikationsmarkt samt Rezensionswesen) versucht Preise vorzugeben, aber da hier anders als bei elektrischem Strom selbst bei Dunkelflaute das Angebot recht groß ist, bleibt ihre Macht beschränkt. Mehr noch: Nicht selten werden neue Medien erst neben, später auch an der Strombörse tätig. Die Umspannwerke bleiben jedoch stets auf die ursprünglichen Impulse von Ideen und deren historische bzw. aktualisierende Rekonstruktionen sowie auf öffentliche Wahrnehmung und Resonanz angewiesen.

Literatur

- Aune, James Arnt, 1994: *Rhetoric and Marxism*, Boulder (Colorado).
- Ballacci, Giuseppe, 2018: *Political Theory between Philosophy and Rhetoric. Politics as Transcendence and Contingency*, London.
- Beck, Ulrich, 1986: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt (Main).
- Benoit, Jean-Louis, 2004: *Tocqueville moraliste*, Paris.
- Bluhm, Harald, 2001: Hannah Arendt und das Problem der Kreativität politischen Handelns. In: Harald Bluhm / Jürgen Gebhardt (Hg.), *Konzepte politischen Handelns. Kreativität - Innovation - Praxen*, Baden-Baden, 73– 94.
- Bluhm, Harald, 2002: *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin.
- Bluhm, Harald, 2006: Selbstsubversion als Methode? Hirschmans Denkstil. In: Ingo Pies / Martin Leschke (Hg.), *Albert Hirschmans grenzüberschreitende Ökonomik*, Tübingen, 175–194.
- Bluhm, Harald, 2008: Zement, Kitt, Klebstoff oder soziales Band - Jon Elsters Variation des Problems sozialer Ordnung. In: Ingo Pies /Martin Leschke (Hg.), *Jon Elsters Theorie rationaler Bindungen*, Tübingen, 73– 92.
- Bluhm Harald, 2012: Das Verständnis von Assoziation bei Alexis de Tocqueville und Karl Marx. In: Ders. /Karsten Fischer / Marcus Llanque (Hg.), *Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin, 243–266.
- Bluhm, Harald, 2015: Zur Analytik von Krisenrhetoriken. Metaframes, Narrative und Topoi. In: *Studia Philosophica* 74 (2) (= Über Krise und Kritik. Crise et critique), 39–54.

- Bluhm, Harald, 2021: Alexis de Tocqueville und Reinhart Koselleck. Der Wandel der modernen politischen Sprache. In: Manfred Hettling / Wolfgang Schieder (Hg.), Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten, Göttingen, 171–193.
- Bluhm, Harald, 2025: Das Dreigestirn – Alexis de Tocqueville, John St. Mill & Karl Marx. Studien zur Public Political Science im 19. Jahrhundert, Hamburg (i.E.).
- Burke, Kenneth, 1945: *A Grammar of Motives*, New York.
- Burke, Kenneth, 1950: *A Rhetoric of Motives*, New York.
- Durkheim, Emile, 1988: *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt (Main), 2. Auflage.
- Gannett, Robert T., 2003: *Tocqueville Unveiled. The Historian and his Sources for the Old Regime and Revolution*, Chicago.
- Goldhammer, Arthur, 2006: The Rhetoric of Hope and Fear in Tocqueville's Democracy. In: *The Tocqueville Review / La Revue Tocqueville* XXVII (2), 87–102.
- Gaonkar, Dilip Parameshwar / Topper, Keith, 2022–24 (Hg.): *The Oxford Handbook of Rhetoric and Political Theory*, Oxford (online work in progress noch keine Printausgabe).
- Gordon, Daniel, 2019: Tocqueville and Linguistic Innovation. In: Ders. (Hg.), *The Anthem Companion to Alexis de Tocqueville*, London / New York, 65–87.
- Guellec, Laurence, 2006: The Writer Engagé: Tocqueville and Political Rhetoric. In: Cheryl B. Welch (Hg.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Cambridge, 167–187.
- Guellec, Laurence, 2016: Tocqueville und die Literatur. In: Harald Bluhm / Skadi Krause (Hg.), *Alexis de Tocqueville. Analytiker der modernen Demokratie*, Paderborn, 189–204.
- Hereth, Michael, 1979: *Die Gefährdung der Freiheit in der Demokratie*, Stuttgart.
- Hiebel, Hans H., 2019: *Die Metaphern des Karl Marx. Eine etwas andere „Kapital“-Lektüre*, Hamburg.
- Jameson, Frederic, 2011: *Representing Capital. A Reading of Volume One*, London / New York.
- Llanque, Marcus / Münkler, Herfried, 2007 (Hg.): *Politische Theorie und Ideengeschichte. Lehr- und Textbuch*, Berlin.
- Llanque, Marcus, 2008: *Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse*, München / Wien
- Llanque, Marcus, 2012a: Rhetorische Räume. In: Gert Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 10: Nachträge, Sp. 1099–1126, Berlin / New York

- Llanque, Marcus, 2012b: Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart, München.
- Marx, Karl, 1972: Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien. In: MEW 9, 220–226.
- Marx, Karl, 1974: Das Kapital, Bd. 1. In: MEW 23, Berlin.
- Marx, Karl, 1975: Das Kapital, Bd. 3. In: MEW 25, Berlin.
- Marx, Karl, 1974: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848–1850. In: MEW 7, Berlin, 9–107.
- Marx, Karl, 1983: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW 1, 378–391.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich, 1980: Die Heilige Familie. In: MEW 2, Berlin, 3–223.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich, 1962: Die Deutsche Ideologie. MEW 3, Berlin.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich, 1974: Das Kommunistische Manifest. In: MEW 4, Berlin, 459–493.
- McCloskey, Donald N., 1985: The Rhetoric of Economics, Wisconsin (2. Rev. Edition 1998).
- McCloskey, Donald N. (später Deirdre) 1990: If You're So Smart. The Narrative in Economic Expertise, Chicago / London.
- Melonio, Françoise, 2005: „Une Sorte de Pascal politique“ Tocqueville et la littérature démocratique. In: Revue d'histoire littéraire de la France 105 (2), 273–284.
- Mill, John Stuart 1977: De Tocqueville on Democracy in America (1) (1835). In: John Stuart Mill, The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII – Essays on Politics and Society Part I, Toronto, 49–90.
- Morgan, Mary S. / Stapleford, Thomas A., 2023: Narrative in Economics. A New Turn on the Past. In: History of Political Economy 55 (3), 395–421.
- Schönthaler, Philipp, 2016: Porträt des Managers als junger Mann, Berlin.
- Shiller, Robert, 2019: Narrative Economics. How Stories go Viral and Drive Major Economic Events, Princeton / Oxford.
- Shiner, Larry E., 1988: The Secret Mirror. Literary Form and History in Tocqueville's Recollections, Ithaca / London.
- Tocqueville, Alexis de, 1978: Der alte Staat und die Revolution, München.
- Tocqueville, Alexis de, 1987: Über die Demokratie in Amerika, 2 Bde, Zürich.
- Tocqueville, Alexis de, 2003: Brief an Henry Reeves vom 22. März 1837. In: Françoise Mélonio / Laurence Guellec (Hg.), Tocqueville. Lettre choisies – Souvenirs – 1814–1859, Paris, 376–378.

- Welch, Cheryl B., 2003: Colonial Violence and the Rhetoric of Evasion. In: *Political Theory* 31 (2), 235–264.
- White, Hayden, 1991: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa* [1973], Frankfurt (Main).
- Wolin, Sheldon, 2001: *Tocqueville Between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton / Oxford.

III. Die Disziplin im Deutungskampf: Über Archiv und Arsenal (hinaus)

Von Weimar und Wien nach Berlin...

Präfigurative politische Ideengeschichte am Beispiel demokratischen Eigentums

Paul Sörensen

„Die Archivarbeit [...] erfolgt selten ohne eigene theoretische Interessen. Selten geht es bei der Politischen Ideengeschichte alleine um die historisch korrekte Rekonstruktion des politischen Denkens einer bestimmten Zeit; meist sind es besondere Probleme der Gegenwart des Rekonstruktors, die ihn dazu veranlassen, sich mit bestimmten Abschnitten der Geschichte des politischen Denkens zu beschäftigen und auch dort nur mit einer bestimmten Auswahl theoretischer Probleme und ihrer begrifflichen Bewältigung.“

(Llanque 2015a: 396)

„Friede den teutonischen Urwäldern! Krieg den deutschen Zuständen!“

(Marx 1843/44: 380)

1. Archiv und Arsenal als Folterkammer

Die *Politische Ideengeschichte* „archiviert das Kontinuum [politischer Theorien] und zugleich bereitet sie es als Arsenal für die weitere Theoriebildung vor“ – so lautet die Eingangssentenz zu Marcus Llanques bisherigem *opus magnum*, dem 2008 veröffentlichten, ebenso opulenten wie von stupender Belesenheit zeugenden Werk zum *Gewebe politischer Diskurse* (Llanque 2008a: 1). Sie ist, so eine weitere eingängige Formulierung, „zugleich *Archiv* und *Arsenal* des politischen Denkens“: „Als Archiv tradiert sie die Bestände politischen Denkens [...], als Arsenal stellt sie einen Fundus an Argumenten, Ideen und Modellen der Politik zur Verfügung“ (ebd.: 2).

Die in baulich-institutionelle Metaphern gekleidete doppelte Funktionsbestimmung erwies sich als derart anschaulich-suggestiv, dass sie Eingang in lexikalische Abhandlungen zur Methodik der Ideengeschichte fand (z.B. Straßenberger 2018), ihr ebenso selbstverständlich zustimmend wie beiläufig in ideengeschichtlichen Studien knapp die Referenz erwiesen wird (z.B. Oppelt 2014; Schulz 2018) oder sie unlänglich gar eine alliterative Erweiterung erfuhr (Haus 2023).

Auffällig bei alledem ist, dass trotz oder vielleicht gerade wegen der metaphorischen Suggestivkraft eine tiefergehende Beschäftigung ausblieb. Keine, die dem vom Verfasser mit den Metaphern Gemeinten *en detail* auf den Grund geht, kaum einer, der die mit den Metaphern scheinbar als evident erwiesene Auffassung von Ideengeschichte hinterfragt. Diesen Umstand kann man dem Schöpfer nicht anlasten, auch wenn dem ausgewiesenen Kenner der Rhetorik und ihrer Strategien (z.B. Llanque 2012a) womöglich eine gewisse Intention bei der Wahl solch suggestiver Metaphern unterstellt werden kann. Gehe es doch, wie er in einem den narrativen Formen der Politik gewidmeten Beitrag darlegt, beim Gebrauch von Metaphern gerade darum, einen „strukturierenden Deutungsrahmen“ zu etablieren, der im Erfolgsfall (des Rhetors) von den Rezipient*innen mehr oder weniger unhinterfragt „angenommen und umgesetzt“ (Llanque 2014: 25) werde. Umso eingängiger und einnehmender die ideengeschichtliche Programmatik veranschaulichenden Metaphern sind, umso apodiktischer sie zudem vorgetragen werden, umso weniger kontingent erscheint ihr Gehalt.

Narratologisch-rhetorisch und machtanalytisch betrachtet verwundert es dann auch nicht, dass auch Llanque selbst kein Aufhebens um eine explizite Abgrenzung oder Verhältnisbestimmung zu alternativen (dyadischen) Interpretationsangeboten der politischen Ideengeschichte macht, müssen diese doch als Konkurrenten verstanden werden (vgl. ebd.), die im strategischen Deutungskampf um das Wesen der Ideengeschichte womöglich besser totgeschwiegen, denn durch Aufmerksamkeit aufgewertet werden.¹ Ein naheliegendes Objekt des Abgleichs wäre ansonsten gewiss die von seinem Doktorvater Herfried Münkler allein oder mit wechselnden Adept*innen ins Feld geführte Darstellung der Ideengeschichte als *Archiv* und *Laboratorium* der Politikwissenschaft gewesen (vgl.

¹ Damit wäre neben dem von Herfried Münkler (2009) anempfohlenen Ermatten und Niederwerfen noch eine dritte, nicht zuletzt kräfteschonendere Vorgehensweise im Umgang mit konkurrierenden Theorieangeboten benannt. Für Hobby(kriegs)strategen ist das freilich keine neue Erkenntnis.

Münkler 2003 und u.a. Münkler/Rzepka 2015; Münkler/Straßenberger 2016).² Dazu weiter unten noch etwas mehr.

Durchaus verwunderlich ist angesichts der beflissenen Rezeption der Llanque'schen Doppelbestimmung der Ideengeschichte jedoch, dass auch diese höchstselbst in seinen Schriften verblüffend vage bleibt, sich nur äußerst sparsam dosierte Aussagen finden lassen, die noch dazu einige Uneindeutigkeiten und Ungereimtheiten aufweisen. Um nur einige offene Fragen aufzurufen³:

- Sind Archiv- und Arsenaltätigkeit Praktiken nur der Ideengeschichte oder auch der Politischen Theorie? Wie ist es um das Verhältnis von politischer Theorie zu politischer Ideengeschichte bestellt, firmiert Letztere doch mal als „Teil der Politischen Theorie“ (Llanque 2008a: 3; Hervorhebung d. A.), mal werden beide als nebeneinanderstehend vorgestellt, wobei sich die politische Theorie an der politischen Ideengeschichte „bedient“ (Llanque 2012b: 8; Hervorhebung d. A.), entweder „um eine dekorative Ausschmückung“ (Llanque 2006: 51) für ihre Abhandlungen zu erhalten oder „um ihre Gegenwarts- und Zukunftsfragen zu klären“ (Llanque 2012b: 8)?
- Handelt es sich bei Archiv und Arsenal um Entsprechungen zu der an anderer Stelle vorgenommenen idealtypisierenden Differenzierung von historiographischer „Geschichte des politischen Denkens“ einerseits und strategisch-instrumenteller „Ideenpolitik“ (vgl. Llanque 2006: 52) andererseits?
- In welcher Beziehung stehen spezifische methodische Arbeitsweisen der politischen Ideengeschichte zur Archiv- bzw. Arsenalfunktion? Ist bei-

² Selbiges gilt auch für die ‚Konkurrenz‘, die Llanques Duo nicht bzw. nicht explizit aufruft. Zwar taucht in Münkler/Straßenberger plötzlich neben dem Archiv und dem Laboratorium an einer programmatisch zentralen Stelle auch das Arsenal auf, als welches die politische Ideengeschichte „für die Politikanalyse“ fungiert, aber anders als die beiden Ersteren wird es nicht in Anführungszeichen und dadurch auch nicht als systematisch charakteristisch gesetzt (vgl. Münkler/Straßenberger 2016: 15 f.).

³ Studierenden, die ihre Qualifikationsarbeiten zu noch lebenden Autor*innen anfertigten, empfahl Marcus Llanque zu meiner Zeit im Kolloquium bei offenen Fragen oft, einfach mal Kontakt mit der betreffenden Person aufzunehmen, um eine Klärung herbeizuführen. Unvergessen in diesem Zusammenhang der Gesichtsausdruck einer Studentin, die zu einem Anruf in Silvio Berlusconi Abgeordnetenbüro aufgefordert wurde, um mehr über die Hintergründe zu dessen Herausgeberschaft einer italienischen Übersetzung von Napoleon Bonapartes Kommentaren zu Machiavellis *Il Principe* in Erfahrung zu bringen. Demgemäß nutze ich diesen Festschriftbeitrag, um ihn um einige Präzisierungen und die schon lange erwartete Methoden-Abhandlung zu bitten.

spielsweise die von Llanque verschiedentlich für sein Vorgehen reklamierte *genealogische* Methode (z.B. Llanque 2008b; 2017) eine Praktik des Archivs oder des Arsenal's?

- Spricht Marcus Llanque absichtsvoll mal von *politischer*, mal von *politikwissenschaftlicher* Ideengeschichte (so etwa in Llanque 2008a), oder geht er (wie z.B. in Llanque 2015a) davon aus, dass auch eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte unvermeidlich immer eine *politische* ist? Was aber grenzt dann eine politische politikwissenschaftliche Ideengeschichte von einer bloß politischen Ideengeschichte ab? Oder ist letztlich alles nur Ideenpolitik und machtbewährter Deutungskampf als Teil eines umfassenderen politischen Kampfes um Weltgestaltung, der sich manchmal den Namen Politische Theorie und/oder Ideengeschichte gibt?
- Handelt es sich bei Archiv und Arsenal um separierte Räumlichkeiten oder eher um eine Mehrzweckhalle? Während Münkler Archiv und Laboratorium dezidiert als räumlich geschieden einführt und infolgedessen auch die (wünschenswerte) Existenz zahlreicher Verbindungsgänge und -türen betont (vgl. Münkler 2003: 103), scheint es sich bei Llanque vielmehr um ein und denselben Raum zu handeln, den die einen als Archivare betreten, andere wiederum als Zeugkapitäninnen und *theory warriors* auf der Suche nach Waffen, um ihre (ideen)politischen Widersacher niederzuwerfen oder schlicht zu ermatten – wenn noch der unbedeutendste und langweiligste Text ausgegraben und das Arsenal zur Folterkammer wird.
- Schließlich stellt sich nicht zuletzt auch die Frage, wer das eigentlich ist, der diese Räumlichkeit als Archivarin betritt, und wer es ist, der sie als Arsenal aufsucht? Arbeiten beide Charaktere (auch) ideenpolitisch? Handelt es sich in beiden Fällen um Wissenschaftler*innen und falls ja, arbeitet die Archivarin gleichermaßen wissenschaftlich wie der Arsenalist? Oder ist nur der eine ein Wissenschaftler, die andere hingegen vielleicht eine Intellektuelle oder Politaktivistin? Oder ist jeder, der sich in das Gebäude begibt unweigerlich beides zugleich?⁴

⁴ Beim Weber-Liebhaber Llanque liegt die Vermutung nahe, dass die Archiv-Arsenal-Dichotomie idealtypisch zu verstehen ist, wenngleich er dies, anders als bei der Unterscheidung von Ideenpolitik und Geschichte des politischen Denkens (Llanque 2006: 53), nicht explizit so ausflaggt. Demzufolge wären in der realen ideengeschichtlichen (Forschungs-)Praxis stets Mischformcharaktere anzutreffen, mit je unterschiedlichen und mitunter variierenden Beimengungen der beiden Komponenten. In diese Richtung weist das diesem Text vorangestellten Eingangszitat, aber auch

Selbst wenn Llanque auch in der Frage wissenschaftlicher Weihen eine gewisse Zurückhaltung walten lässt, so scheint er im Archivarischen doch die wissenschaftlichere Praxis zu erkennen. Wie anders wäre es ansonsten zu verstehen, dass in seinem vor allem an Studierende gerichteten handlichen Einführungsbändchen zur *Geschichte der politischen Ideen* die Arsenal- im Unterschied zur Archivfunktion nur eine einzige positive Bestimmung erfährt und diese in einer negativen Klassifikation, nämlich ihrer *kritischen Korrekturbedürftigkeit*, besteht? Während diese, die Arsenalfunktion, „höchst selektiv“ agiere und dabei zu „vorschnelle[n] Interpretationen“ neige, ist es jene, die Arbeit der Archivare, die das „verhindert“ und als „kritisches Korrektiv“ (Llanque 2012b: 8) ein Bollwerk gegen marodierende Ideenpolitiker und geschichtsvergessene politische Theoretikerinnen (oder gar, *horribile dictu*, politische Philosophen) bildet.⁵

Weniger quellenbasiert belegbar, als kolloquiumspsychologisch und laienhermeneutisch unterstellt, mutet Llanque mir dementsprechend in seiner *Praxis* selbst auch eher als zum Archivarischen neigend an. Das freilich nicht, weil er die Ideenpolitik nicht beherrschte, sondern vielmehr von einer – womöglich verantwortungsethischen – republikanischen Gesinnung motiviert. Denn geradezu emblematisch scheint in Llanques Wirken als *Professor* der Politikwissenschaft oftmals ein Heller'sches Ethos des Berufsbeamtentums durch. Den ‚republikanischen‘ Beamten hatte Heller in einem von Marcus Llanque unlängst wiederentdeckten und zugänglich gemachten Vortragsmanuskript „eine gewisse politische Entsagung“ (Heller 2023: 139; dazu auch Llanque 2023) in ihrer Amtstätigkeit ins Portfolio geschrieben und einem solcherart *relativ entpolitisierten* und mit einer gewissen Lesart des Weber'schen Wertfreiheitspostulats amalgamierten Rollenverständnis fühlt sich mutmaßlich auch Llanque verpflichtet. Der gute Ideengeschichtler mag zwar ein archivarisches Faible für ideenpolitische Manöver haben, aber er betreibt nicht selber welche – und wenn doch, dann eher als Kritik

andere Stellen, wo bspw. die *auch* archivarisches-umgruppierende Tätigkeit des Arsenalisten zur Sprache kommt (z.B. Llanque 2008a: 2).

⁵ Über die eindringlichen Warnungen vor den Fallstricken der Arsenal-Praxis der Ideengeschichte gerät ab und an in ‚Vergessenheit‘, dass es zuvorderst ja die Archivare sind, die vor aller ideenpolitischen Indienstnahme des säuberlich geordneten Archivbestands durch Selektion (politische) Macht ausüben, indem sie bestimmte Texte in spezifische Regale stellen, Signaturen verleihen, Verschlagwortungen vornehmen und nicht zuletzt mit Argusaugen die Anlieferung neuen Materials in die hehren Hallen des politischen Denkens überwachen – was nichts anderes bedeutet, als mehr oder weniger *willkürlich* zu entscheiden, was als *politisches* Denken firmiert und sich infolgedessen überhaupt für die Aufnahme in den Bestand qualifiziert. Diesen Aspekt betont freilich auch Llanque an einer Stelle (vgl. Llanque 2015b).

im ‚akademischen Handgemenge‘ unter Kollegen. Oder anders formuliert: die Archivarbeit ist seine Profession, die Arsenalbesuche anderer sein Gegenstand.⁶

Zwar weist Llanque – wie im Eingangszitat pointiert formuliert – darauf hin, dass der archivarische Ideengeschichtler in seinem Tun immer auch von Problemen seiner Gegenwart motiviert sei, aber es bleibt im Dunklen, wie sehr seine „theoretischen Interessen“ und die ihn interessierenden „theoretischen Probleme“ (vgl. Llanque 2015a: 396; Hervorhebung d. A.) auf reale, *praktische* Politik verwiesen sind und ob ihr Studium als (Schützenhilfe zum) Eingriff in realpolitische Gegenwartskonstellationen verstanden oder lediglich als *l’art pour l’art* betrieben wird. Letzteres jedenfalls, glaubt man kundigen Stimmen, wäre geradezu radikal anti-münklerianisch (vgl. Bluhm/Fischer/Llanque 2011: IX), lautete doch bei Münkler die *laborative* Aufgabenbeschreibung politischer Ideengeschichte, dass diese „die Bestände des alten Wissens den Anforderungen neuer Fragen und Probleme“ (Münkler 2003: 104) auszusetzen habe. „Der Mehrwert“, so Münkler weiter, „den die politische Ideengeschichte über die Protokollierung des intellektuellen Handgemenges einer Epoche hinaus zu bieten hat, besteht in der Bereitstellung von Antworten, die nicht mit der Konstellation ihrer Zeit, in der sie formuliert wurden, obsolet geworden sind [...] und insofern auch heute noch Orientierung zu bieten vermögen“ (ebd.: 109; ähnlich Münkler/Straßenberger 2016: 16). Ohne einen solch engagiert-eingreifenden Zug, so Münklers noch weitergehende, resolute Bestimmung, komme der *archivarischen* Ideengeschichte gar keine Existenzberechtigung zu.

In der Einleitung der schlicht mit *Ideenpolitik* betitelten Festschrift zum 60. Geburtstags Herfried Münklers haben Harald Bluhm, Karsten Fischer und Marcus Llanque diesen Charakterzug treffend als „analytisch-*interventionistischen* Akzent“ benannt und sehen das Münkler’sche Laboratorium dadurch „zu einem regelrechten Arsenal politischen Denkens“ (Bluhm/Fischer/Llanque 2011: x; Hervorhebung d. A.) werden. Man weiß nun nicht recht, ob das Tätigkeitsprofil des *wissenschaftlichen* Ideengeschichtlers damit arsenalhaft ausgeweitet, oder Münkler kurzerhand zu einem ideenpolitischen Intellektuellen gemacht wird – was hier im Llanque’schen Sinne als (ein) *Gegenbegriff* zum verbeamteten Profes-

⁶ Auch hierbei verschwimmen immer wieder die Rollengrenzen und es ist bspw. nicht ganz eindeutig, ob es nun Llanque, der kritisch-korrigierende Archivar, oder vielmehr Llanque, der liberalismusaverse Ideenpolitiker ist, der Quentin Skinner und Philip Pettit in einem äußerst lesenswerten Beitrag als liberale Etikettenschwindler auf- und aus dem Republikanismusregal ausweist (vgl. Llanque 2015a).

sor, keineswegs aber als Diffamierung zu verstehen wäre. Sofern Münkler, was am naheliegendsten ist, mit einer solcherart übertitelten und eingeleiteten Festschrift jedoch als wissenschaftlicher Ideengeschichtler *und* als ideenpolitischer Intellektueller gewürdigt werden sollte, dann würde Llanques akademische Emanzipation weniger in der sonst häufig anzutreffenden *thematisch-sachlichen* Überwindung des Ziehvaters bestehen, sondern im vorgeblichen Fallenlassen der *Rolle* des Ideenpolitikers und des nicht nur als Untersuchungsgegenstand, sondern als eigene Waffenkammer verstandenen Arsenal.

Marcus Llanque liegt die Selbstbespiegelung (zumindest im öffentlichen Raum) nicht, weshalb diese hypothetischen Zuspitzungen wohl bis auf weiteres ungeklärt bleiben werden. Und womöglich ist die Ambiguität in den oben aufgeworfenen Fragen ja auch beabsichtigt, liegt ihm doch wenig ferner, als einen dogmatischen Llanqueismus zu etablieren, der sich und andere dauerhaft festlegt und ihnen die Möglichkeit nimmt, sich von der eigenen (wissenschaftlichen) Identität – neben der Kontingenz wohl eines der großen politischen Reizworte Llanques (dazu z.B. Llanque 2018) – zu entfremden (vgl. dazu Sörensen 2016: 413 ff.).

Produktiv gewendet könnte man die Ungereimt- und Ungeklärtheiten mit einem Vorschlag Frauke Höntzschs als *Unbestimmtheitsstellen* deuten, die nachgerade die Attraktivität und Klassizität von Texten begründeten (vgl. Höntzsch 2015a) – und die es zu bergen, anzueignen und kreativ zu besetzen gilt. Die Arsenalbegrifflichkeit ließe sich dementsprechend hervorragend auch zur Beschreibung einer *eingreifenden politikwissenschaftlichen* Praxis adaptieren, die angelehnt an meinen programmatischen Entwurf einer kritischen politischen Theorie der Präfiguration als *präfigurative politische Ideengeschichte* bezeichnet werden könnte. Worum es sich dabei handeln könnte und was eine solch präfigurative politische Ideengeschichte tun würde, möchte ich im Folgenden skizzieren und anschließend in sehr bescheidenen Maßen an einem Beispiel darzulegen versuche.

2. Was die Ideengeschichte sonst noch leisten könnte: Präfigurative politische Ideengeschichte

Was also wäre eine präfigurative politische Ideengeschichte und was würde sie tun? In meiner Forschungsprogrammatis für eine *kritische politische Theorie der Präfiguration* habe ich dieser die Beantwortung von vier spezifischen Leitfragen

im Zusammenhang der Beschäftigung mit ihrem Gegenstandsbereich, den Formen und Verfasstheiten überindividueller Ordnung, zugeordnet. Anders als herkömmliche politische Theorien sollte sie nicht nur Antworten auf die Fragen danach, *was der Fall ist* und *was dahinter steckt* geben, sich aber auch nicht, wie herkömmliche negativistische k/Kritische Theorien, auf die Beantwortung der zusätzlichen dritten Frage, *ob das denn notwendigerweise so sei*, beschränken. Vielmehr sollte sie darüber hinaus, viertens, Antworten aufzuweisen versuchen, *wie es denn anders und womöglich auch besser sein könnte*. Zu den befragenden Zügen kritischer Theorien tritt damit ein produktives, *welterschließendes* Moment hinzu, womit sodann nicht nur die Möglichkeit des Anders-sein-Könnens aufgewiesen wird, sondern zudem auch konkrete Formen und Gestalten des *Anders-seins* ausgelotet werden (vgl. Sörensen 2022).

In einem solchen, dezidiert auch utopistischen Unterfangen politikwissenschaftlichen Theoretisierens kann gerade auch die Ideengeschichte einen herausgehobenen Beitrag nicht nur zur Klärung der dritten, sondern insbesondere auch der vierten Frage leisten. Nicht nur kann sie einen wertvollen Beitrag zur *Entselbstverständlichung* vermeintlicher Selbstverständlichkeiten leisten, wie beispielsweise durch die methodisch ganz unterschiedlich operierenden Studien von Raymond Geuss, Wendy Brown, Carole Pateman, Charles W. Mills, C.B. Macpherson, Quentin Skinner oder James Tully vorgeführt wurde. Sie kann darüber hinaus geradezu mustergültig auch Beiträge für das *Wie es anders sein könnte* aufbereiten. Auch hierbei fungiert die Ideengeschichte als Archivarin, die konkrete historische Denkbewegungen, Experimente und Erfahrungen speichert, diese zugleich aber auch kritisch reflektiert und durch die Zeit transportiert, um sie gegenwärtigen und künftigen Kämpfen als Munition oder auch als Warnschild zur Verfügung zu stellen. Motiviert von gegenwärtigen oder erwartbaren Herausforderungen kann die Ideengeschichte in der Geschichte des politischen Denkens und der dokumentierten Praxis als Spürhündin auf Modellierungen und Praktiken alternativer Institutionalisierungsweisen angesetzt werden, ohne sich dabei von vornherein von einer Anachronismo-Phobie hemmen oder durch unplausible Neutralitätsdogmen Fesseln anlegen zu lassen.⁷

⁷ Die Verknüpfung mit politischen Kämpfen legt die unhintergehbare Nichtneutralität, sprich: Parteilichkeit, allen politikwissenschaftlichen wie politiktheoretischen Arbeitens (dazu z.B. Taylor 1975) explizit offen. Oder, Carl Schmitts Proudhon-Variation nochmals variierend: Wer politikwissenschaftliche Neutralität behauptet, will betrügen. Das gilt selbstverständlich auch für *alle* Ausprägungen der Ideengeschichtsschreibung, seien es die in *therapeutischer*, d.h. restaurativer, in

Auch wenn es zumeist ohnehin immer nur die anderen sind, die sich in den vielbeschworenen Elfenbeintürmen und Filterblasen aufhalten, gälte es dabei, eben weil die Zugänge zu den etablierten Archiven immer auch bereits herrschaftsförmig kanalisiert sind, die Witterung nicht nur in efeuumrankten Gelehrtenstuben und altehrwürdigen Bibliotheken aufzunehmen, sondern auch bei den politischen Theoretiker*innen der Straße, der Hinterhöfe und der Fabrikhallen, ebenso wie in Bierkellern, bei (post-)migrantischen Kulturvereinen und meinetwegen auch den nächtlichen Zusammenkünften lesender und dichtender Arbeiter*innen zu suchen. Nicht nur in die dicken Wälzer und Pergamentrollen wäre hineinzuschnuppern, sondern auch die Pamphlete, Anschläge und *Murals* zu betrachten, dem gesprochenen Wort und den tradierten Erzählungen zu lauschen – die *Oral History* oder auch so manch ethnologischer Zugang könnten dabei sicherlich Inspiration bieten.

Einem Hinweis Llanques folgend, dass sich die politikwissenschaftliche Ideengeschichtsschreibung von anderen disziplinären Zugängen durch ihre Fokussierung auf Institutionen auszeichne (vgl. Llanque 2008a: 1), könnte eine präfigurative politische Ideengeschichte gerade dadurch charakterisiert sein, dass sie ihren Fokus auf *Gegeninstitutionen* richtet, also nach institutionellen *Bauplänen für alternative Zukünfte* aus der Vergangenheit sucht, die in Vergessenheit geraten oder verdrängt worden sind, um sie für die Gegenwart neu zu adaptieren.⁸ Wenn man so möchte, wird mit dieser Ausrichtung lediglich die von Erik Olin Wright im *Real Utopias*-Projekt zugrunde gelegte Aufgabenstellung auf die Ideengeschichte übertragen (vgl. Wright 2010). In seiner grundsätzlichen Stoßrichtung ist dieses Anliegen freilich keineswegs völlig präzedenzlos, auch nicht in der gegenwärtigen Ideengeschichtsforschung. Verwandte deutschsprachige Auffassungen finden sich, wenn auch vage gehalten, beispielsweise in Dirk Jörkes Modell einer ideengeschichtlich fundierten Politikwissenschaft als *Möglichkeitswissenschaft* (vgl. Jörke 2012a),⁹ oder programmatisch pointiert bei Frauke

relativ entpolitizierter, d.h. status-quo-erhaltender, oder auch *sozialemanzipatorischer*, etwa radikal-demokratisch orientierter Absicht betriebenen.

⁸ Eine zumindest rudimentäre Typologie von Gegeninstitutionen habe ich in Sörensen (2024) versucht und auf der Tagung *Demokratische Gegeninstitutionen: Aktivistische Imaginationen politischer Zukunft* in Wien im Herbst 2024 vorgestellt.

⁹ In diesem Sinne könnte man wohl die Forschung des unlängst von Jörke editierten John McCormick (2023) deuten. Dessen *Sozialdemokratie mit Todesstrafe* will mit der von Machiavelli inspirierten Bergung von Volkstribunat und -gerichten zwar nicht das Klassenverhältnis an sich angehen, aber im Klassenkampf für etwas mehr Waffengleichheit sorgen. Für eine aktualisierte Form des

Höntzsch, die gängigen Formen der ideengeschichtlichen Forschung als Fragen nach dem *was war* bzw. *was sein soll* eine dritte, dezidiert *politisch-wissenschaftliche* Form des Fragens nach dem, *was sein kann* an die Seite stellt (vgl. Höntzsch 2015b sowie in Hidalgo/Höntzsch/Salzborn 2012: 192). Begrifflich anschlussfähig an Llanques Konzeption von Ideengeschichte als Arsenal, deren interventionistisch-engagierter *Tonalität* aber näherkommend, ist schließlich der Vorschlag von Massimiliano Tomba, der die Sammlung ideengeschichtlicher Bestände für ein „arsenal of possibilities“ postuliert, bestückt mit „juridical and political forms, with possibilities left unexplored or violently repressed“ (Tomba 2019: 219).¹⁰ In eben diesem Sinne und explizit auf den dialogischen Austausch mit politisch Handelnden sinnend (dazu Tully 2002), könnte eine präfigurative politische Ideengeschichte meines Erachtens frei nach Marx einen bedeutsamen Beitrag zur Selbstverständigung ihrer Zeit über die Kämpfe und Wünsche für eine andere, womöglich bessere Zukunft leisten. Im Folgenden werde ich eine solche präfigurativ-ideengeschichtliche Spurensuche an einem exemplarischen Themenfeld vorzunehmen versuchen.

3. Zwei Kochrezepte für die Garküche der Zukunft: O. Bauer und K. Korsch über Anstalten öffentlichen Eigentums

In den vergangenen Jahren ist die Institution des Privateigentums (wieder) vermehrt in den Aufmerksamkeitsfokus polit-aktivistischer wie auch einiger wissenschaftlicher Akteure geraten und als zentrales Triebmittel verschiedener sozialer, politischer und ökologischer Krisendynamiken problematisiert worden (z.B. Nuss 2019 bzw. Buller/Lawrence 2022). Im Bemühen um entsprechende Problemlösungen lautet eine gängige abstrakt-gegeninstitutionelle Antwort auf die mit dem Privateigentum aufgeworfenen Probleme und Herausforderungen: *Gemeineigentum*. Wo sie ins Feld geführt wird, entsteht jedoch oftmals der Eindruck, dass das bloße Schlagwort schon als Antwort genügt, womit einhergehen-

Volkströbunats plädieren jetzt auch Prinz/Westphal (2024). Jörke selbst hat diese Idee, von McCormick und Iris Young inspiriert, schon vor langem lanciert (vgl. Jörke 2012b).

¹⁰ Den Hinweis auf Tomba verdanke ich Sara Gebh, die mit ihrem Programm eines ideengeschichtlichen *kreativen Anachronismus* ein verwandtes Anliegen verfolgt. In ihrer pointierten Formulierung schlägt dieser Forschungsansatz einen aktivistisch-emanzipatorischen „Bogen über die Gegenwart hinaus zu möglichen Zukünften, zur Gestaltung politischer Verhältnisse“ (Gebh 2024).

de Ambivalenzen unter den Tisch fallen. Plakativ ausgedrückt wird lediglich die *Expropriation der Expropriateure* propagiert, nicht aber über den *Tag nach der Enteignung* nachgedacht. Hatte schon Karl Korsch zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine formelhafte Inhalts- und Phantasielosigkeit der Debattenbeiträge zur Gestaltung einer postkapitalistischen Wirtschaftsform beklagt (vgl. Korsch 1974), so kann mit Andrew Cumbers ein vergleichbares Urteil auch für den zeitgenössischen Commons-Diskurs gefällt werden, dem lange Zeit einzigen Feld einer nennenswerten sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit Eigentumsfragen (vgl. Cumbers, 2015: 62 f.). Der Demokratietheorie sowie der Mainstream-Politikwissenschaft im Ganzen kann ohnehin eine radikale Eigentumsvergessenheit attestiert werden, die nicht zuletzt durch die politikwissenschaftliche Abstinenz im ansonsten multidisziplinär aufgestellten DFG-Sonderforschungsbereich zum *Strukturwandel des Eigentums* in Jena und Erfurt sinnbildlich wird.

In dieses von politikwissenschaftlicher wie demokratietheoretischer Rat- und Orientierungslosigkeit gekennzeichnete Szenario vermag eine präfigurative politische Ideengeschichte gewinnbringend zu intervenieren, indem sie sich im Zusammenhang der konkreten Institutionalisierungsfrage eines *demokratischen Gemeineigentums* auf die Suche nach ‚Perlen‘ macht, die vergessen tief unter der Wasseroberfläche ruhen. Diesen Gedanken Hannah Arendts über das *dichteri-sche Denken* Walter Benjamins aufgreifend (vgl. Arendt 2001: 236), kann hierbei mit dem Gesprächsfeld ‚Weimar-Wien am Ende des Ersten Weltkriegs‘ ein für Marcus Llanque alles andere als unvertrauter Diskursraum als exemplarischer ‚Meeresgrund‘ dienen (statt vieler: Llanque 2016). Ganz anders als von Korsch noch wenige Jahre zuvor beklagt, ist die Phase im Nachgang der deutschen Novemberrevolution und des Zusammenbruchs der k. u. k. Monarchie vom Wirtschaftshistoriker Klaus Novy treffend als sozialisierungstheoretische „Stunde des ungebundenen Denkens und Projektierens“ (Novy 1978: 19) beschrieben worden. Wenn auch begrifflich und programmatisch umkämpft (so schon Heimann 1918/19; Weil 1921), so war Sozialisierung im zerfallenen deutschen Kaiserreich wie auch in Deutschösterreich die ‚Forderung des Tages‘, aus der sich in der Arbeiter*innenbewegung ebenso wie in Teilen des bürgerlichen Milieus ein lebhafter und von einer beeindruckenden institutionellen Phantasie zeugender Sozialisierungsdiskurs entspann. Dieser Eindruck stellt sich wohlgerne nicht nur für die Nachgeborenen ein, sondern stand auch den zeitgenössischen Beobachtern eindrücklich vor Augen. So sprach etwa der sozialistische Kommentator Otto Janssen in *Der Kampf*, dem Theorieorgan der österreichischen SDAP, von einer

Zeit der *Realutopismen* (vgl. Jenssen 1919) und Otto Neurath forderte nach seinem Intermezzo im bayerisch-räterepublikanischen Zentralwirtschaftsamt in selbiger Zeitschrift und ganz im Sinne einer kritischen politischen Theorie der Präfiguration die Etablierung einer „vergleichende[n] Utopistik“ (Neurath 1920: 224; ähnlich auch Pick 1920), um so der zukünftigen Realisation des Sozialismus Schützenhilfe zu leisten.

Unter den Debattanten sind es vor allem der österreichische Sozialdemokrat Otto Bauer und der deutsche Linkssozialist Karl Korsch, die mit ihren Sozialisierungskonzepten Beiträge vorlegen, welche auch für eine radikaldemokratietheoretisch interessierte, institutionensensible Ideengeschichtsschreibung von Bedeutung sind und gegenwärtigen Vergesellschaftungsdebatten Denkstoff bieten können. Beide sind, wie Erich Gerlach über Korsch schrieb, von der praktischen Absicht beseelt, eine „brauchbare Grundlage für die öffentlich-rechtliche Institutionalisierung des Sozialismus zu schaffen“ (Gerlach (1969: 9), der als dezidiert *demokratischer* Sozialismus gelten kann, insofern er auf die gleiche, solidarische Teilhabe der Verschiedenen am gesellschaftlichen Reichtum zielt.¹¹ Und beide praktisch bewegten Theoretiker schreckten weder davor zurück, „theoretische Zukunftsbilder“ (Bauer 1976a: 327) zu entwerfen, noch „Phantastereien, Träume“ (Korsch 1969: 73) zuzulassen.

War es in Bauers Fall die weit rezipierte Schrift *Der Weg zum Sozialismus* (1976b), die auch als Programmschrift der österreichischen Sozialdemokratie verstanden werden kann und maßgeblich die Tätigkeit Bauers als Präsident der Sozialisierungskommission prägte, so entstanden im gleichen Zeitraum aus Korsch's Feder eine Sammlung kürzerer Schriften zur Sozialisierungsdebatte (insb. Korsch 1969), die auch durch seine Erfahrungen als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der ersten Weimarer Sozialisierungskommission gespeist waren. Für mein Anliegen sind Bauer und Korsch vor allem deshalb von Interesse, weil beider Zielsetzung (auch) als *Demokratisierung des Eigentums* gelesen werden muss, der sie *institutionell* Form zu geben bestrebt sind.

¹¹ Eingedenk des von Bauer und Korsch verwendeten Vokabulars könnte man auch von einer demokratischen *Republikanisierung* bzw. *republikanischen* Demokratisierung der Ökonomie sprechen. So fordert Bauer bspw. explizit eine „republikanische Verfassung der Industrie“ (1976b: 108), bei Korsch findet sich eine republikanische Sprache etwa in der Gegenüberstellung von *Lohnsklave* und *Arbeitsbürger* (vgl. Korsch 1969: 54). Dieser Befund steht in gewissem Kontrast zur Diagnose Marcus Llanques, dass die Terminologie des Republikanismus als Spielart politischen Denkens „was not available to him [Hermann Heller; Anmerkung d. A.] or his contemporaries in German speaking countries at the time“ (Llanque 2019: 14).

Dass eine solche Vorstellung *demokratischen* Gemeineigentums keineswegs selbstverständlich war, verdeutlicht etwa der vielbeachtete Beitrag des Generalsekretärs der ersten Weimarer Sozialisierungskommission, Eduard Heimann, der die Sozialisierung als „ein rationales System organisatorischer Maßnahmen“ begreift, das „auf absolutistischem Wege dekretiert und durchgeführt“ (Heimann 1918/19: 582) werden könne. Im Hintergrund steht hierbei die Annahme, dass das durch die Sozialisierung zu gewährleistende Gemeinwohl letztlich vorpolitisch existent und folglich objektiv erkenn- oder berechenbar, am Tag nach der Enteignung ein von Interessengegensätzen bereinigter Zustand umfassender Harmonie erreicht sei, den es lediglich technisch optimiert top down zu administrieren gälte.

Eben diese Annahme teilen Korsch und Bauer nicht. Beide gehen vielmehr davon aus, dass auch die postkapitalistische Gesellschaft (zumindest) von einem bleibenden Konflikt zwischen Produzenten- und Konsumenteninteresse strukturiert sein wird. Ob diese These empirisch aufrechtzuerhalten ist, ist an dieser Stelle sekundär. Bedeutsam ist, *dass* Bauer und Korsch soziales Miteinander als *grundsätzlich konfliktiv* denken, dass also auch nach der Expropriation der Expropriateure keineswegs allseitige Harmonie herrsche. Gerade deshalb wird eine institutionelle Ausgestaltung des Umgangs mit Gemeineigentum erforderlich, die im besten Fall auch demokratischen Ansprüchen zu genügen habe, d.h. die gleiche, freie und solidarische Teilhabe der Verschiedenen an der Verfügung über das gemeinsame Eigentum gewährleistet. Wie Korsch pointiert herausarbeitet, könne dieser Anspruch weder durch staatssozialistische noch durch syndikalistische Sozialisierungsmodelle gewährleistet werden, da in beiden Fällen letztlich wieder Formen des Sondereigentums etabliert würden, das zu überwindende Privateigentum faktisch fortbestünde. Während im ersten Fall ein „Konsumentenkapitalismus“ drohe, sei im zweiten Fall ein „Produzentenkapitalismus“ die Konsequenz. Dementgegen gälte es, institutionell die Voraussetzungen einer „völlige[n] Unterordnung jeglichen Sondereigentums unter den Gesichtspunkt des gemeinsamen Interesses der Gesamtheit“ (Korsch 1969: 33) zu kreieren. Für Korsch sind dazu Aushandlungsarenen zu schaffen, in denen sowohl Vertreter*innen der Produzenten wie auch der Konsument*innen und des Staates als Eigner der vormals privaten Produktionsmittel ohne exklusive Verfügungsmacht präsent sind. So könne, wie es an anderer Stelle heißt, die Gewähr der *Kontrolle von unten* (Betriebe und Belegschaften) und der *Kontrolle von oben* (Konsumenten) synthetisiert und immer aufs Neue vermittelt (Staat) werden (vgl. Korsch

1969: 53). Bei eher geringfügigen Differenzen im Detail, findet sich diese drittelparitätische Ausgestaltung auch in Bauers Modellierungsvorschlag für die Verfügungsmodi sozialisierter Unternehmen (insb. Bauer 1976b: 96 ff.; auch 1976c: 712). Anders als Bauer, der sein sektoral und föderal differenziertes Sozialisierungsmodell sehr viel detaillierter ausbuchstabierte, dieses in ein präfigurativpolitisch-hegemoniesensibles Strategiekonzept eines *Positionskriegs* (vgl. Bauer 1976c: 849, 719) einbettete und sich als Präsident der Sozialisierungskommission auch an einer gesetzlichen Umsetzung versuchte, blieb Korsch über alles weitere im Vagen.

Allerdings bringt schon Korsch unter Bezug auf den politisch schwer zu verortenden Volkswirt und Politikwissenschaftler Albert Schäffle die Institution der Anstalt (öffentlichen Rechts) als spezifisch geeignete wirtschaftliche Selbstverwaltungsform zur Organisation von Gemeineigentum ins Spiel (vgl. Korsch 1969: 35), die den Staat zwar als formalen Gemeineigentümer setzt, die Ausgestaltung des Umgangs mit diesem Eigentum aber zwingend an die konfliktive Einbeziehung gesellschaftlicher Interessensparteien koppelt – womit die Anstaltsidee in Grundzügen demokratisiert und von einem Paradigma der Fürstensouveränität in eines der Volkssouveränität überführt wird.¹² In ihrer Zeit war – und blieb – dieser Vorstoß einer *Anstalt öffentlichen Eigentums* freilich unerhört. Die Idee einer demokratisierten Anstalt wurde bereits in der Frühphase der Weimarer Republik wieder verdrängt und auch in Bauers Österreich war ihr in Form der *gemeinwirtschaftlichen Anstalten* nur ein kurzes, unerquickliches Leben beschieden (vgl. Bauer 1976d; Gerlich 1980). Zwar wurde dieser ‚verlorene Schatz der Revolution‘ (Arendt) auch später vereinzelt nochmal in Splintern ans Tageslicht geholt, etwa in Hessen (vgl. Koch 1948 und dazu Winter 1974), aber weitestgehend war diese Idee einer institutionellen Form demokratischen Wirtschaftens verschütt gegangen.

¹² Schäffle hatte die *Veranstaltung* in einigen Büchern und Aufsätzen mit durchaus radikal antikapitalistischer, wenn auch nicht radikaldemokratischer Argumentation als Antwort auf die Frage postuliert, ob „Wirtschaftsanstalten des öffentlichen Rechts denkbar“ (Schäffle 1889: 664) seien. Schon Heimann hatte 1919 darauf hingewiesen, dass sein Modell vieles vorweggenommen habe, was dann in der Weimarer Sozialisierungsdebatte 1919 vorgetragen wurde.

4. Von Weimar und Wien nach Berlin... und immer weiter

Sind mit Bauer und Korsch zwar nur zwei Beiträge der überbordenden Debatte ihrer Zeit exemplarisch herausgegriffen, so erscheinen sie mir wie oben bereits angedeutet insofern präfigurativ-ideengeschichtlich besonders interessant, weil sie eine dezidierte Demokratisierung des Eigentums forcierten und mit der Anstalt auch institutionell zu *formieren* bestrebt waren. Das historische ‚Scheitern‘ der demokratisierten Anstaltsidee allein ist dabei für eine präfigurativ-politische Ideengeschichte kein negativer Qualitätsmarker oder gar ein analytisches Ausschlusskriterium. Vielmehr gilt es ihr ja gerade, vergessene oder verdrängte institutionelle Alternativen zu bergen und wieder ins Gespräch zu bringen und nicht zuletzt auch die um diese alternative Institutionalisierungsweise geführten (demokratiethoretischen) Debatten für zeitgenössische Adaptionen aufzubereiten und einzuspeisen.

Worauf Korsch und Bauer implizit einen Fingerzeig gegeben haben, ist der Umstand, dass es sich bei der Anstalt womöglich um eine jener Institutionen handeln könnte, die ein bisher noch nicht wahrgenommenes oder in den Hintergrund gedrängtes demokratisches Potenzial aufweisen, das zum Zwecke einer Demokratisierung der Demokratie nutzbar gemacht werden kann (vgl. dazu Marchart 2020). Ihre für Jurist*innen womöglich Unwohlsein bereitende Unbestimmtheit – so attestierte etwa der Rechtsprofessor und ehemalige CDU-Minister Rupert Scholz der Anstalt 1967 mit einem gewissen Schauer ein „Odium der definitorischen Unzulänglichkeit“ (Scholz 1967: 195) – birgt ein Demokratisierungspotenzial, das es in gegenwärtigen Kämpfen um das Gemeinsame ernst und aufzunehmen lohnen könnte

Die Aktivist*innen der Berliner Initiative *Deutsche Wohnen & Co enteignen* (DWE) haben – vielleicht unwissentlich – diesen von Korsch und Bauer zugepielten Ball unlängst aufgenommen und das institutionelle Fossil im Rahmen ihrer postindustriellen Vergesellschaftungskampagne (vgl. Hoffrogge 2023) für ein zeitgemäßes Anliegen in Stellung gebracht. Mit ihrem umfassenden Konzept für eine *Anstalt öffentlichen Rechts Gemeingut Wohnen* (vgl. DWE 2023) haben sie die in Deutschland gängige institutionelle Rechtsform radikaldemokratisch munitioniert und als Vehikel für demokratisch-freiheitliche Landgewinne in den stets mehr oder weniger latenten Auseinandersetzungen um Eigentumsverhältnisse ins Feld geführt (vgl. Sörensen 2024).

Im Rahmen eines kritisch-solidarischen Beziehungsverhältnisses (vgl. Sörensen 2022: 632 f.) kann eine präfigurativ-politische Ideengeschichte bei der historischen Vertiefung des Wissens um die Idee(n) demokratischer Anstalten öffentlichen Eigentums, deren Potenziale, Risiken und Geschichte(n) weitere Beiträge leisten. Denn offene Fragen, auch solche demokratietheoretischer Natur, bleiben auch im Berliner Laboratorium bestehen. Neben der stets virulenten Frage nach dem *Demos der demokratisierten Ökonomie* gälte es angesichts der ökologischen Herausforderungen unserer Zeit nicht zuletzt – demokratietheoretisch möglicherweise aufbauend auf der Korsch'schen Unterscheidung von Gemeineigentum und *wahrem* Gemeineigentum (vgl. Korsch 1969) – darüber nachzudenken, wie durch eine wie auch immer geartete, ökologisch gebrochene Demokratisierung ein *wirklich* wahres Gemeineigentum zu etablieren wäre, das a) rigoros auch die Sozialpflichtigkeit des Gemeineigentums einfordert und b) diese immer auch ökologisch interpretiert.

Mit Korsch und Bauer im Gepäck wäre daraus dann vielleicht institutionell eine Form *alterdemokratischen Eigentums* zu entwickeln, die letztlich auch eine attraktive Alternative zu einer ‚Ökodiktatur‘ darstellen könnte, wie sie der gut republikanisch denkende Marcus Llanque (vgl. Münkler/Llanque 1999) einst in einer Vorlesung nur halb im Ernst, gleichwohl aber zur Empörung des liberal gesinnten Teils der Studierendenschaft, ins Spiel gebracht hatte.

Literatur

- Arendt, Hannah, 2001: Menschen in finsternen Zeiten, München / Zürich.
- Bauer, Otto, 1976a: Bolschewismus oder Sozialdemokratie? [1920]. In: Ders., Werkausgabe Bd. 2, Wien, 223–358.
- Bauer, Otto, 1976b: Der Weg zum Sozialismus [1919]. In: Ders., Werkausgabe Bd. 2, Wien, 89–132.
- Bauer, Otto, 1976c: Die österreichische Revolution [1923]. In: Ders., Werkausgabe Bd. 2, Wien, 489–866.
- Bauer, Otto, 1976d: Die Sozialisierungsaktion im ersten Jahr der Republik [1919]. In: Ders., Werkausgabe Bd. 2, Wien, 199–222.
- Bluhm, Harald / Fischer, Karsten / Llanque, Marcus, 2011: Einleitung: Ideenpolitik in Geschichte und Gegenwart. In: Dies. (Hg.), Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin, IX–XIII.

- Buller, Adrienne / Lawrence, Mathew, 2022: *Owning the Future. Power and Property in an Age of Crisis*, London.
- Cumbers, Andrew, 2015: *Constructing a Global Commons in, against and beyond the State*. In: *Space and Polity* Vol. 19 (1), 62–75.
- DWE, 2023: *Gemeingut Wohnen. Eine Anstalt öffentlichen Rechts für Berlins vergesellschaftete Wohnungsbestände*, Berlin.
- Gebh, Sara, 2024: *Für einen kreativen Anachronismus*; www.theorieblog.de/index.php/2024/10/blogdebatte-fuer-einen-kreativen-anachronismus, 22.10.2024
- Gerlach, Erich, 1969: *Einleitung*. In: *Karl Krosch, Schriften zur Sozialisierung*, Frankfurt (Main), 5–14.
- Gerlich, Rudolf, 1980: *Die gescheiterte Alternative: Sozialisierung in Österreich nach dem Ersten Weltkrieg*, Wien.
- Haus, Michael, 2023: *Grundlagen der Politischen Theorie. Ein Überblick*. Wiesbaden.
- Heimann, Eduard, 1918/19: *Die Sozialisierung*. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 45, 527–590.
- Heller, Hermann, 2023: *Der Beamte im sozialen Volksstaat [1930]*. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 14 (1), 137–142
- Hidalgo, Oliver / Höntzsch, Frauke / Salzborn, Samuel, 2012: *Politische Ideengeschichte als Theorie der Politikwissenschaft*. In: *Politisches Denken. Jahrbuch 2012*, 175-200.
- Hoffrogge, Ralf, 2023: *Gemeineigentum als Krisenlösung*; <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1176984.ig-metall-gemeineigentum-als-krisenloesung.html>, 13.10.2023
- Höntzsch, Frauke, 2015a: *Die Unbestimmtheit der Klassiker*. In: *Walter Reese-Schäfer / Samuel Salzborn (Hg.), „Die Stimme des Intellekts ist leise“*. *KlassikerInnen des politischen Denkens abseits des Mainstreams*, Baden-Baden, 167–185.
- Höntzsch, Frauke, 2015b: *Für eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte*. In: *Helmut Reinalter (Hg.), Neue Perspektiven der Ideengeschichte*, Innsbruck, 75–89.
- Jenssen, Otto, 1919: *Der Zukunftsstaat*. In: *Der Kampf* 12 (4), 201–207.
- Jörke, Dirk, 2012a: *Politikwissenschaft als Möglichkeitswissenschaft*. In: *Olaf Asbach et al. (Hg.), Zur kritischen Theorie der politischen Gesellschaft: Festschrift für Michael Th. Greven zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, 39–51.
- Jörke, Dirk, 2012b: *Demokratiethorie ohne demos*. In: *Jürgen Nordmann / Katrin Hirte / Walter Ötsch (Hg.), Demokratie! Welche Demokratie? Postdemokratie kritisch hinterfragt*, Marburg, 139–158.

- Koch, Harald, 1948 (Hg.): Die Sozialgemeinschaften. Entwurf des hessischen Sozialisierungsgesetzes mit Begründung und einführenden Beiträgen der Mitarbeiter des Hessischen Wirtschaftsministeriums, Frankfurt (Main).
- Korsch, Karl, 1969: Schriften zur Sozialisierung, Frankfurt (Main).
- Korsch, Karl, 1974: Die sozialistische Formel für die Organisation der Volkswirtschaft [1912]. In: Ders., Politische Texte, Frankfurt (Main) / Köln, 17–21.
- Llanque, Marcus, 2006: Geschichte des politischen Denkens oder Ideenpolitik: Ideengeschichte als normative Traditionsstiftung. In: Harald Bluhm / Jürgen Gebhardt (Hg.), Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik, Baden-Baden, 51–70.
- Llanque, Marcus, 2008a: Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse, München / Wien.
- Llanque, Marcus, 2008b: Das genealogische Verhältnis der konstitutionellen Demokratie zur kosmopolitischen Menschenrechtsidee. In: Andre Brodocz et al. (Hg.), Bedrohungen der Demokratie, Wiesbaden, 311–333.
- Llanque, Marcus, 2012a: Rhetorische Räume. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 10: Nachträge, Berlin / New York, Sp. 1099–1126.
- Llanque, Marcus, 2012b: Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart, München.
- Llanque, Marcus, 2014: Metaphern, Metanarrative und Verbindlichkeitsnarrationen. Narrative in der Politischen Theorie. In: Wilhelm Hofmann et al. (Hg.), Narrative Formen der Politik. Berlin, 7–29.
- Llanque, Marcus, 2015a: Republikanismus als Alternative zum oder Variante des Liberalismus. Das Archiv der Politischen Ideengeschichte am Beispiel von Quentin Skinner und Philip Pettit. In: Olivier Agard et al. (Hg.), Kritikfiguren/Figures de la critique. Festschrift für Gérard Raulet zum 65. Geburtstag, Frankfurt (Main), 393–413.
- Llanque, Marcus, 2015b: Ideenpolitische Interventionen im Archiv der Ideengeschichte. Die diskursive Klassizität von Texten und ihr Kanon. In: Walter Reese-Schäfer / Samuel Salzborn (Hg.), „Die Stimme des Intellekts ist leise“. Klassikerinnen des politischen Denkens abseits des Mainstreams, Baden-Baden, 41–58.
- Llanque, Marcus, 2016: Politische Verbindlichkeit als Kernproblem der Weimarer Demokratiedebatte. In: Michael Dreyer / Andreas Braune (Hg.), Weimar als Herausforderung. Die Weimarer Republik und die Demokratie im 21. Jahrhundert, Wiesbaden, 39–56.

- Llanque, Marcus, 2017: Genealogie als ideengeschichtliche Methode und die Idee der Menschenrechte. In: Daniel Timothy Goering (Hg.), *Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven*, Bielefeld, 171–194.
- Llanque, Marcus, 2018: Identitätspolitik. Dimensionen eines vielschichtigen Konzepts. In: *Politikum* 4/2018, 4–13.
- Llanque, Marcus, 2019: Hermann Heller and the Republicanism of the Left in the Weimar Republic. In: *Jus Politicum. Revue de droit politique* 23, 13–30.
- Llanque, Marcus, 2023: Einleitung zum Wiederabdruck des Vortrags „Der Beamte im sozialen Volksstaat“ von Hermann Heller. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 14 (1), 129–135.
- Marchart, Oliver, 2020: Apologie des Etatismus. Vorschläge zur Behebung des institutionentheoretischen Defizits radikaler Demokratietheorie. In: Steffen Herrmann / Matthias Flatscher (Hg.), *Institutionen des Politischen*, Baden-Baden, 169–202.
- Marx, Karl, 1843/44: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Ders. / Friedrich Engels, *Werke*. Bd. 1, 378–391.
- McCormick, John, 2023: Machiavelli und der populistische Schmerzensschrei. Studien zur Politischen Theorie. Mit einem Nachwort von Dirk Jörke, Berlin.
- Münkler, Herfried, 2003: Politische Ideengeschichte. In: Ders. (Hg.), *Politikwissenschaft. Ein Grundkurs*, Reinbek.
- Münkler, Herfried, 2009: Niederwerfen oder Ermatten? Vom Kampf der Intellektuellen um die Hegemonie. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 4 (III), 5–16.
- Münkler, Herfried / Llanque, Marcus, 1999: Diktatur. In: *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, Bd. 13, Stuttgart, 851–863.
- Münkler, Herfried / Rzepka, Vincent, 2015: Die Hegung der Öffentlichkeit. Der Challenge-and-Response-Ansatz der politischen Ideengeschichte und die Genese des Liberalismus aus der Krise des Republikanismus. In: Helmut Reinalter (Hg.), *Neue Perspektiven der Ideengeschichte*, Innsbruck, 49–74.
- Münkler, Herfried / Straßenberger, Grit, 2016: Einführung in die Politische Theorie und Ideengeschichte, München.
- Neurath, Otto, 1920: Wirtschaftsplan, Planwirtschaft, Landesverfassung und Völkerordnung. In: *Der Kampf* 13 (6), 224–227.
- Novy, Claus, 1978: Strategien der Sozialisierung. Die Diskussion der Wirtschaftsform in der Weimarer Republik, Frankfurt (Main) / New York.
- Nuss, Sabine, 2019: Keine Enteignung ist auch keine Lösung: Die große Wiederaneignung und das vergiftete Versprechen des Privateigentums, Berlin.

- Oppelt, Martin, 2014: Zwischen Authentizität und totalitärem Terror: Charles Taylor liest Rousseau. In: Ulf Bohmann (Hg.), *Wie wollen wir leben? Das politische Denken und Staatsverständnis von Charles Taylor*, Baden-Baden, 21–39.
- Pick, Käthe, 1920: Wissenschaftlicher Sozialismus und Utopistik. In: *Der Kampf* 13 (5), 191–197.
- Prinz, Janosch / Westphal, Manon, 2024: The Tribune as a Realist Democratic Innovation. In: *Political Theory* 52 (1), 60–89.
- Schäffle, Albert, 1889: Trennung von Staat und Volkswirtschaft aus Anlass des jüngsten Arbeitsmassenausstandes im Kohlenbergbau. In: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 45 (4), 591–732.
- Scholz, Rupert, 1967: *Das Wesen und die Entwicklung der gemeindlichen öffentlichen Einrichtungen*, Berlin.
- Schulz, Daniel 2018: Materie oder Form? Rousseau und Kant in der bundesrepublikanischen Demokratietheorie. In: Marcus Llanque / Gérard Raulet (Hg.) *Geschichte der politischen Ideengeschichte*, Baden-Baden, 299–320.
- Sörensen, Paul, 2016: Entfremdung als Schlüsselbegriff einer kritischen Theorie der Politik. Eine Systematisierung im Ausgang von Karl Marx, Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis, Baden-Baden.
- Sörensen, Paul, 2022: Kritische politische Theorie der Präfiguration. In: *Politische Vierteljahresschrift* 63 (2), 613–637.
- Sörensen, Paul, 2024: *Anstalten machen! Zu Vorgeschichte und Gegenwart einer demokratisierbaren Institution... und einige gegeninstitutionentheoretische Überlegungen*, Wien (Ms.).
- Straßenberger, Grit, 2018: Politikwissenschaftliche Zugänge zur Ideengeschichte. In: Samuel Salzborn (Hg.), *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*, Stuttgart, 2–8.
- Taylor, Charles, 1975: Neutralität in der politischen Wissenschaft. In: Ders., *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt (Main), 14–64.
- Tomba, Massimiliano, 2019: Sanctuaries as Anachronism and Anticipation. In: *History of the Present* 9 (2), 217–232.
- Tully, James, 2002: Political Philosophy as a Critical Activity. In: *Political Theory* 30 (4), 533–555.
- Weil, Felix, 1921: *Sozialisierung. Versuch einer begrifflichen Grundlegung nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne*, Berlin-Fichtenau.

- Winter, Gerd, 1974: Sozialisierung in Hessen 1946–1955. In: Kritische Justiz 7 (2), 157–175.
- Wright, Erik Olin, 2010: Envisioning Real Utopias, New York / London.

„Gedanken, die sich selber nicht verstehen“ Zur utopischen Zitierbarkeit von Archiv und Arsenal

Adrian Paukstat

„Ein Wort zitieren heißt es beim Namen rufen.“

(Benjamin 1991b: 362)

1. Einleitung

Wie würdigt man einen akademischen Lehrer? Vor allem einen, der seinen Schülerinnen und Schülern stets die Freiheit gewährt, sich nicht in das Denkgestell einer von ihm angestrebten Schulbildung einfügen zu müssen? Vielleicht am besten dadurch, dass man zeigt, inwiefern sich das Denken des Lehrers, und sei es auch in vielfach gebrochener und wie immer weit von dessen Absichten entfernter Form, dennoch in dem des Schülers wiederfinden lässt, sodass Letzterer dem Denken des Ersteren vielleicht nicht in dessen Intentionen, wohl aber doch im *Sinn* seiner Ideen eine prekäre Treue hält.

In diesem Sinne sollen die folgenden Seiten Raum für ein kleines Gedankenexperiment bieten, dass darin bestehen wird, den Deutungszusammenhang, den Marcus Llanque aus den verschiedenen Quellen seiner *Politischen Ideengeschichte* konstruiert, aufzubrechen und neu anzuordnen. In besagtem Werk beschreibt Llanque diesen wie folgt:

„Überlegungen, den diskursiven Ansatz der Cambridge School mit der begriffsgeschichtlichen Forschung zu verbinden, die besonders in der deutschen Ideengeschichte zur Blüte kam und [...] zu einer Art Äquidistanz zu beiden Forschungsansätzen [führten]. [Auf Basis der] Leitidee, wonach trotz der schöpferischen Autonomie der Autoren alle Texte im Lichte eines aus diachronen wie synchronen Diskursen bestehenden Rezeptionskontinuums zu lesen sind“ (Llanque 2008: V).

Neben der Cambridge School und der Begriffsgeschichte, die auf den folgenden Seiten vor allem durch ihre Stammväter Hegel und Wittgenstein vertreten sein werden (nebst einem subtilen Auftritt Hannah Arendts), soll noch ein vierter Protagonist dieses Deutungszusammenhangs diskutiert werden. Zwar erscheint es hier höchst spekulativ und vielleicht nur bedingt philologisch haltbar, von einem maßgeblichen Einfluss auf Llanque zu sprechen, zumindest aber war Walter Benjamin als einer der Hauptprotagonisten eines verhinderten Dissertationsprojektes vorgesehen, welches wohl zu einem durchaus fortgeschrittenen Zeitpunkt abgebrochen wurde, schenkt man Llanques eigenen Aussagen über die umfangreichen Benjamin-Exzerpte, die im Zuge dieser Forschungen erstellt wurden, Glauben. Zwar tritt Benjamin daher, von einem Aufsatz im Frühwerk abgesehen (1996), wenn überhaupt nur *en passant* in den Schriften Llanques auf, dennoch werden bei näherer Betrachtung durchaus gewisse Resonanzen zwischen der *Politischen Ideengeschichte* und den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* wahrnehmbar. Nicht zuletzt, weil wohl auch Llanque die, gerade in unserer Gegenwart wieder schmerzhaft zeitgenössisch gewordene, Einsicht Benjamins teilen dürfte, dass: „Vergangenes historisch artikulieren [nicht] heißt [...], es erkennen >wie es denn eigentlich gewesen ist<. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt“ (Benjamin 1991d: 695).

Ziel der Auflösung und Neuordnung des besagten Deutungszusammenhangs ist es, eine Antwort auf die Frage zu finden, in welchem Verhältnis die Ideengeschichte zur politischen Theorie steht. Durch die Rekonfiguration der Quellen Llanques werde ich aus der methodischen Anlage der *Politischen Ideengeschichte* den Begriff einer utopischen Zitierbarkeit entwickeln. Dies dürfte zwar so nicht von Llanque beabsichtigt gewesen sein, aber selbstverständlich gilt auch für ihn selbst, was er über andere schrieb: „seine Selbstausslegung muss nicht das letzte Wort sein“ (Llanque 2008: 7).

2. Archiv und Arsenal

In seiner *Politischen Ideengeschichte* beschreibt Marcus Llanque deren Kerngehalt wie folgt:

„Politische Ideengeschichte ist [...] weitaus mehr als nur eine Doktrinengeschichte der Disziplin oder Sachwalterin ihrer Tradition. Sie ist zugleich Archiv und Arsenal des

politischen Denkens. Als Archiv tradiert sie die Bestände politischen Denkens der letzten 2400 Jahre, als Arsenal stellt sie einen Fundus an Argumenten, Ideen und Modellen der Politik zur Verfügung.“ (Llanque 2008: 2)

Wie Llanque an andere Stelle hervorhebt, folgt gerade aus dem *politischen* Charakter der Ideengeschichte, dass diese „kein historisches Fach rankeanischer Prägung [ist], in welchem jede Zeit für sich selbst betrachtet werden müsste“ (ebd.: 3). Llanque führt in diesem Kontext gerade deshalb die Begriffe „Archiv und Arsenal“ ein, um auf die Verflechtung der Kanonisierung von Texten (Llanque 2015: 45–48) mit der argumentativen Bezugnahme auf diese im Kontext politischer Auseinandersetzungen zu verweisen, mithin der Tatsache, dass die *Ideengeschichte* von der *Ideenpolitik* nicht getrennt werden kann (Llanque 2006: 53).

Konkret auf das Werk eines einzelnen Autors bezogen bedeutet dies, dass die Bedeutung seines Werkes nicht innerhalb der Grenzen jener Diskurskontexte, in denen es sich artikuliert und selbst verortet, fixiert werden kann. Marx' und Engels' *Die heilige Familie* ist nicht *nur* eine distinktionsbemühte Positionsbestimmung zweier Autoren im Kontext der Auslegungsdebatten der radikalen Schüler Hegels. Ebenso wie John Lockes *Two Treatises on Government* nicht *nur* der Versuch der Widerlegung einer Ableitung fürstlicher Souveränität aus der Allmacht Gottes ist. Und zwar zuvorderst deshalb nicht, weil „[d]ie Bedeutung eines Autors diachron betrachtet das Ergebnis seiner Rezeption [ist]“ (Llanque 2008: 8). Wäre dies nicht der Fall, würden Lockes *Treatises* heute ebenso dürftig rezipiert, wie Robert Filmers *Patriarcha*, also jenem Werk, dessen Widerlegung der wesentliche ursprüngliche Anlass für Lockes Text war.

Es ist zwar durchaus richtig, im Sinne der Cambridge School zu argumentieren, dass wir Locke keine politischen Ideen und Interessen – wie zum Beispiel einen wie auch immer gearteten „Liberalismus“ (Skinner 2009: 44) – zuschreiben können, die noch gar nicht existierten, als dieser seine Hauptwerke schrieb. Richtig ist dies jedoch nur in Bezug auf die empirisch-historische Person John Locke'. Diese ist aber nicht identisch mit den Texten, die sie verfasst hat, ebenso wenig wie mit deren Bedeutung. Es besteht ein Unterschied zwischen Locke, dem Autor, und ‚Locke‘ als Chiffre für einen Korpus von Texten. Wie John Locke, der Autor, ‚Locke‘, den Textkorpus, verstanden hat, ist keinesfalls zu vernachlässigen, aber ebenso wenig gebührt dem Autor eines Textes per se stets das letztinstanzliche Urteil über dessen Auslegung.

Für ein im emphatischen Sinne *politisches* Denken, dass mehr ist als nur das musealisierende Verwalten der althergebrachten Denkbestände, wäre ein solcher Zugang auch höchst kontraproduktiv, würde er doch den Wahrheitsgehalt eines jeden Denkens – sofern er an einem solchen überhaupt festhalten will – auf Ort und Zeit seiner Entstehung festnageln. An anderer Stelle und am Beispiel Hannah Arendts beschreibt Llanque eine sich hiervon abgrenzende Form der rezipierenden Aneignung als „Umgang mit dem ideengeschichtlichen Material, das sie [Arendt] zu einem theoretischen Argument formt, welches nicht historische Geltung beansprucht in der Rekonstruktion dessen, wie es dereinst einmal gewesen ist, sondern was sein Sinn ist“ (Llanque 2023: 91).

Dies impliziert, dass der „Sinn“ einer politischen Idee niemals nur *innerhalb* ihres Entstehungskontextes liegt. Mit Adorno gesprochen: „Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen“ (Adorno 2022: 218). Wahrheit im umfassenden Sinne, die über die bloße, kontextabhängige Richtigkeit hinausweist, können nur jene Ideen für sich beanspruchen, denen das Potenzial innewohnt, anders als von der Autorin im jeweiligen Werkkontext intendiert wahrgenommen zu werden. Dementsprechend ließe sich auch sagen: Ideen, die nicht größer sind als ihre Autoren, sind unwahr. Sie sterben mit ihren Autorinnen. Für sie gilt, was Hegel über das Einzelne im Gegensatz zur Idee sagte:

„Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht [...]. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus.“ (Hegel 1989: 368)

Was eine Idee zur *politischen* Idee macht, ist ihr konstitutiver Bezug auf politische Praxis. Der Sinn politischer Ideen besteht darin, dass diese politisches Handeln informieren und strukturieren. Letzteres ist notwendigerweise normativ verfasst. Es bezieht sich auf *Sollendes* und nur sekundär auf *Seiendes*. Es ist transformativen Charakters, da seine normative Ausrichtung Veränderung impliziert. Auch dort wo dieses transformative Moment konservativ, also im Modus einer Bewahrung des Bestehenden, narrativ geframed wird. Alles politische Handeln ist auf die *Modifikation* einer bestehenden politischen Ordnung gerichtet. Diese reicht von der revolutionären Umwälzung des Gesamtordnung bis hin zu den geringfügigsten und kleinteiligsten Gesetzesreformen. Die tatsächliche *bloße* Bewahrung des Bestehenden, bar *jedweder* transformativen Momente, ist nicht *Politik*, sondern *Verwaltung*. Das idealistische Moment ist somit der politischen Idee als

politischer Idee inhärent und selbst dort vorfindlich, wo die Möglichkeit einer Veränderung der Welt zugunsten einer Anpassung an deren Gegebenheiten rhetorisch in den Hintergrund tritt. So ist die politische Theorie Machiavellis gerade deswegen *politisch*, weil sich auch in ihr normative Sinnhorizonte finden, die sich vom Politischen nicht gänzlich subtrahieren lassen, ist doch der normative Bezugspunkt politischen Handelns auch bei Machiavelli eben nicht Macht um ihrer selbst willen, sondern liegt vielmehr im schillernd-unbestimmten Sinnhorizont einer zu erringenden „Gloria“ (Russel 1977). Dies impliziert, dass die Wahrheitsgehalte einer politischen Idee gar nicht in ihr selbst liegen können, bliebe sie so doch verwaltdend auf Seiendes vereidigt, hätte keinen normativ-transformativen Gehalt und wäre gar keine im eigentlichen Sinne *politische* Idee.

Die inhärent normative Verfasstheit der politischen Idee impliziert, dass ihre logische Konsistenz als Argument von einem Bezugspunkt getragen wird, der ein „Noch-nicht-Seiendes“ (Bloch 1985: 274) also *Zukünftiges* repräsentiert. Dieses erscheint im formallogischen und notwendig *präsentischen* Modus der Sprache selbst als bloße Leerstelle. Die theoretische Vernunft des bloßen Argumentes kann dieses nur anzeigen. Erst die praktische Vernunft einer handelnden Veränderung der Welt kann es beglaubigen, indem sie es hervorbringt.

3. Idee und Welt

Wie verhält sich dieser konstitutive Zusammenhang von Theorie und Praxis in der politischen Idee nun zu ihrer Geschichte? Der im engeren Sinne politische, weil normativ-transformatorische Gehalt einer politischen Idee bezieht sich auf ihre Funktion als Mittel und Medium politischer Praxis. Welche Funktion hat die Ideengeschichte für diese Ideenpolitik? Oder, in anderen Worten: wie genau wird das Archiv zum Arsenal?

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Geschichte einer jeden politischen Idee – z.B. jener der Demokratie – keine, sei es formallogische, sei es geschichtsteleologische, Einheit, sondern eine irreduzible Pluralität zum Teil äußerst widersprüchlicher Interpretationen bildet. Weder lässt sich die „Geschichte der Demokratie“ als bruchloses Entwicklungskontinuum mit dem (notwendigen) Zielpunkt heutiger liberal-parlamentaristischer, rechtsstaatlicher und gewaltenteiliger Vorstellungen von Demokratie erzählen, noch lassen sich auf formallogischem Wege notwendige und hinreichende Kriterien, jenseits derer ein Ge-

genstand schlechterdings nicht als „demokratisch“ verstanden werden könnte, angeben. Worin bestünden diese? Die meisten Kerngehalte dessen, was das politische Populärbewusstsein gegenwärtig mit „Demokratie“ verbindet (Rechtsstaat, Gewaltenteilung, Repräsentation), sind genealogisch jüngeren Datums als die demokratische Idee selbst und auch ein scheinbar so selbstverständliches Minimalkriterium wie „Wahlen“ (in welcher Form auch immer) unterhält ein bei näherer Betrachtung durchaus prekäres Verhältnis zu dieser. Ist das Los nicht viel eher geeignet eine „Herrschaft des Volkes“ zu begründen, als die zur Herausbildung von Funktionseleiten neigenden Wahlsysteme? Artikuliert sich „die Stimme des Volkes“ nicht viel eher in der öffentlichen Akklamation, wie im durch und durch privatistischen Akt der geheimen Stimmabgabe in der Wahlkabine?

Warum also sprechen wir angesichts dieser Pluralität von *einer* Idee? Wie kommt es, dass die durchschnittliche Ideengeschichte der Demokratie ein Narrativ ausformuliert, dessen Plot in der griechischen Antike beginnt und in der Gegenwart endet?

Eine denkbare Antwort auf diese Frage könnte bei Hegel zu finden sein, versucht doch sein Begriff der Idee genau diese Widersprüche zu vermitteln. Für Hegel ist die Idee „der adäquate Begriff, das objektiv Wahre oder das Wahre als solches. Wenn irgendetwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist“ (Hegel 2003: 462). Als solche konstituiert sie „die Totalität des Begriffes und der Objektivität“ (ebd.).

In diesem Sinne wäre die Idee der Demokratie nicht eine spezifische Konzeption von Demokratie und nicht einmal der Begriff der Demokratie im Allgemeinen, sondern die Einheit dieses Begriffs mit all seinen historisch spezifischen Ausprägungen. Für Hegel umfasst und vermittelt die Idee sowohl die subjektiven Formen des Geistes, d.h. sowohl begriffliche Verständnisse einer bestimmten Idee, als auch ihre objektiven Formen, d.h. ihre historisch spezifischen, entäußerten Formen im materiellen, institutionellen und kulturellen Sinne. Wenn Hegel also von *einer* Idee spricht, meint er die Entwicklungstotalität einer bestimmten Entität in all ihren Aspekten: subjektiv wie objektiv, normativ wie faktisch, im Denken wie in der Praxis. In diesem Zusammenhang kann nicht nachdrücklich genug betont werden, dass, wiewohl das Teleologische einen wesentlichen Aspekt der Idee darstellt, es Hegel hierbei dennoch nicht um eine deterministische Vulgärteleologie geht. Hegel betont, dass die Idee sich nicht als eine Art Endpunkt eines sich linear entwickelnden Prozesses realisiert. Vielmehr enthält der Prozess selbst die Idee im Sinne der Pluralität ihres eigenen Inhalts. In der Enzy-

klopädie erläutert Hegel diese Auffassung am Beispiel einer individuellen Biographie:

„Es kann hiernach auch gesagt werden, die absolute Idee sei das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht bloß als abstrakte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts zurückgegangen ist. Die absolute Idee ist in dieser Hinsicht dem Greis zu vergleichen, der dieselben Religionssätze ausspricht als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben.“ (Hegel 1989: 389)

Durch diesen Bezug auf Totalität inhäriert dem Begriff der Idee das Widersprüchliche. Jedoch sind diese Widersprüche nicht als Widersprüche zur Idee selbst zu verstehen – wie etwa eine Gegenüberstellung des Selbstverständnisses einer bestimmten Institution als „Demokratie“, mit dem „Ideal der Demokratie“ –, vielmehr ist der Widerspruch Teil der Idee, sie hat, so Hegel, „auch den härtesten Gegensatz in sich“ (Hegel 2003: 468). Es ist hierbei genau diese paradoxe Einheit, die die prozessuale Entwicklung einer Entität als Entwicklung begreifbar macht: „Die Identität der Idee mit sich selbst ist eins mit dem Prozesse“ (ebd.: 467). Entwicklung schlechthin existiert nur Kraft der Prämisse der Einheit in der Pluralität als Wahrheit der Idee, als Einheit von Normativität und Faktizität in ihr:

„Wahrheit im tieferen Sinn [besteht] darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identisch ist. Dieser tiefere Sinn der Wahrheit ist es, um den es sich handelt, wenn z. B. von einem wahren Staat oder von einem wahren Kunstwerk die Rede ist. Gegenstände sind wahr, wenn sie das sind, was sie sein sollen.“ (Hegel 1989: 369)

Wenn wir den Begriff der politischen Idee im Sinne Hegels verstehen, so impliziert dies zunächst, sie im Sinne einer Einheit, die sich nicht trotz, sondern gerade auf Basis ihrer irreduziblen Pluralität entwickelt, zu begreifen. Dies provoziert natürlich die Frage, was genau mit dem Postulat solcherlei Einheit analytisch gewonnen sei und führt uns über zur Cambridge School und ihrer Analyse politischer Ideen im Kontext Wittgenstein'scher „Sprachspiele“.

4. Sprechen und Zeigen

Der konzeptionelle Ausgangspunkt der Cambridge School ist die Vorstellung, dass politische Ideen als Äußerungen von und in einer Sprache betrachtet werden sollten (Pocock 1989: 12). Diese Auffassung wurde stark von den Anfängen der analytischen Sprachphilosophie und vor allem von den Arbeiten Ludwig Wittgensteins beeinflusst, demzufolge die „Bedeutung eines Wortes [...] sein Gebrauch in der Sprache“ (Wittgenstein 1971: 35) ist.

Dies bedeutet in erster Linie, dass jeder Sprecher, der intendiert, eine politische Idee zu artikulieren, damit eine Aussage übermitteln will, die a) innerhalb eines bestimmten sprachlichen Kontextes verständlich ist und b) durch bestimmte illokutionäre Gehalte auf bestimmte perlokutionäre Effekte jenseits der Sprache selbst abzielt. In diesem Sinne sind Sprachen untrennbar mit bestimmten Ensembles kollektiver Praxis oder Lebensformen verbunden, in denen sie ihre eigentliche Bedeutung erlangen. In Wittgensteins Worten: „[E]ine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen“ (ebd.: 20).

Die Verständlichkeit einer Äußerung hängt von ihrer Fähigkeit ab, Beziehungen zu allen vorangegangenen Äußerungen innerhalb eines bestimmten Diskurses und den mit ihnen verbundenen perlokutionären Akten herzustellen. Eine Aussage ist dann verstanden worden, wenn es ihr zumindest bis zu einem gewissen Grad gelingt, die intendierten perlokutionären Effekte bei anderen Sprechern hervorzurufen: „Wie aber unterscheidet der Beobachter in diesem Fall zwischen einem Fehler der Spielenden und einer richtigen Spielhandlung? – Es gibt dafür Merkmale im Benehmen der Spieler“ (ebd.: 42). Diese Form sprachlich vermittelter Intersubjektivität bezeichnete Wittgenstein als „Sprachspiele“ (ebd.: 17).

Unter diesen Prämissen erscheint eine Idee nicht als hermeneutisch aus dem einzelnen Text zu entschlüsselnde Substanz, sondern vielmehr als das Sprachspiel als Ganzes. Dies impliziert, dass sie nur auf Basis der Situierung ihres Ausgangstextes in einem bestimmten Diskurs und dessen intertextuellen Querverweisen zu anderen zeitgenössischen Texten und Handlungen verständlich ist. Der Versuch, den Sinn allein aus dem Text zu destillieren, ist daher zum Scheitern verurteilt, da er den Text künstlich von der einzigen Quelle seiner Bedeutung abschneidet: seiner intertextuellen Einbettung in die Sprachspiele und Lebensformen seiner Zeit.

Wie Quentin Skinner hervorgehoben hat, richtet sich eine solche pragmatistische Konzeption politischen Denkens in erster Linie gegen die Vorstellung einer

bestimmten politischen „Idee“ als einer Substanz, die von der konkreten intelligiblen Verwendung des jeweiligen Begriffs innerhalb eines bestimmten sozialen Kontextes zu unterscheiden wäre. Folglich lehnte die Cambridge School die Projektion zeitgenössischer Anliegen, Bedürfnisse und Ideen auf nicht-zeitgenössische Texte als unhistorisch und metaphysisch ab, da solche Lektüren eine kontext- und damit lebensformunabhängige Bedeutung der betreffenden Texte voraussetzen müssen (Skinner 2009: 39, 48 f.; Pocock 1989: 7). Wittgensteins schrieb in diesem Sinne in den *Philosophischen Untersuchungen*:

„Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen – ‚Wissen‘, ‚Sein‘, ‚Gegenstand‘, ‚Ich‘, ‚Satz‘, ‚Name‘ – und das Wesen des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? -- Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück“ (Wittgenstein 1971: 67).

Aufgabe der analytischen Sprachphilosophie, so Wittgenstein, müsse es sein „immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nach[z]uweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat“ (Wittgenstein 1989: 177). Dies konstituiert jedoch keinesfalls ein Existentialurteil über metaphysische Entitäten, sondern vielmehr einen Verweis auf die Grenzen der Sprache, denn: „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische“ (Wittgenstein 1989: 176). Das wesentliche Beispiel hierfür sind für Wittgenstein ethische Sätze. Da diese das schlechthin Normative darstellen, also sich per definitionem auf etwas, das *sein soll* und nicht auf etwas, das *ist* beziehen, können sie auch nicht unmittelbar auf die sprachliche darstellbare „Welt“ bezogen werden, die ja nach Wittgensteins Definition nichts anderes und vor allem nicht mehr als „die Gesamtheit der Tatsachen“ (Wittgenstein 1989: 4) darstellen kann. Daraus folgt:

„Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert [...]. [...] Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken. Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. Die Ethik ist transcendental“ (ebd.: 170).

Wittgensteins Unterscheidung von *Sprechen* und *Zeigen* enthält bereits einen subtilen Hinweis auf das Problem der andernorts getätigten binären Gegenüberstellung von Lebensform und Metaphysik. Dies zeigt sich besonders deutlich im Falle politischer Begriffe. Die Lebensform, in der diese intelligibel sind, ist die

politische Lebensform, deren Wesen darin besteht, dass die darin ausgedrückten Ideen und Begriffe sich konstitutiv auf politisches Handeln beziehen, also auf die normativ angeleitete Transformation der kollektiv verbindlichen Regel- und Werteordnung einer bestimmten Gesellschaft.

Im Kontext einer politischen Debatte ist es hierbei genau dieser normative Anspruch politischer Legitimationsbegriffe, der einen Referenzrahmen etabliert, innerhalb dessen das politische Sprachspiel als Sprachspiel überhaupt erst stattfinden kann. Der illokutionäre Akt, sich auf einen Legitimationsbegriff wie „Demokratie“ als normativen Wert in einer politischen Debatte zu beziehen, besteht in der Etablierung eines gemeinsamen Bedeutungshorizontes, der die Grundlage für jenen Anspruch auf Universalisierbarkeit bildet, welcher den konkreten Gehalt der jeweiligen politischen Aussage legitimiert. Wenn beispielsweise eine spezifische politische Forderung als „demokratisch“ legitimatorisch substantiiert wird, besteht der pragmatische Gehalt dieser Aussage darin, dass durch diese *Geste* zwischen den Sprechenden ein gemeinsamer Bezugsrahmen errichtet wird, der die Zustimmungsfähigkeit qua Verallgemeinerbarkeit der besagten Aussage suggeriert.

Hierbei konstituieren die besagten normativen Bezugspunkte und legitimatorischen Sinnhorizonte des Politischen metaphysische Aussagen, da der ihnen inhärente normative Geltungsüberschuss, als Ausdruck eines „Noch-nicht-Seienden“, begrifflich ausdrückt, was in Begriffen nicht aufgeht. Die wahre Bedeutung der Demokratie kann begrifflich umkreist werden und konstituiert als Drang utopischen Sollens die in allen Verbegrifflichungen dieser Art präsente motivationale Energie, ist aber mit dem Begriff selbst nicht einfach identisch. Stets bleibt hier eine residuale Leerstelle, dies jedoch nicht im bloß abstrakt-negativen Sinne eines „leeren Signifikanten“, sondern als *nihil privativum*: Fehlendes, das ex negativo auf die Möglichkeit seiner Erfüllung verweist. In den Kategorien analytischer Sprachphilosophie können diese legitimatorischen Bezugspunkte des Politischen somit als Ausdruck dessen verstanden werden, was Wittgenstein das „Unaussprechliche“ oder das sich zeigende „Mystische“ nannte. Gerade weil dieser Geltungsüberschuss den politischen Begriffen strukturnotwendig inhärent ist, existiert auch, anders als von Wittgenstein behauptet, kein Widerspruch zwischen der metaphysischen und der „alltäglichen Verwendung“ dieser Begriffe. Vielmehr beruht diese binäre Dichotomie auf einem Missverständnis, eben weil die politische Lebensform gerade *in ihrer Alltäglichkeit selbst* metaphysisch ist: Der Bezug auf metaphysische Gehalte ist im politischen Diskurs das Medium, in

dem sich die perlokutionäre Intention politischer Vergemeinschaftung vollzieht. Eine politische Artikulation ist nicht nur Teil eines Diskurses in dem rational mehr oder weniger überzeugende Argumente ausgesprochen werden, vielmehr enthält sie über das *Sprechen* hinaus immer auch Momente des *Zeigens*, eine Anrufung normativer Gehalte, deren Geltungsüberschuss das Begriffliche übersteigt, die aber gerade dadurch einen universalistischen Sinnhorizont zwischen den Sprechenden aufspannt, ohne den sich der Andere vom mutmaßlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments überhaupt nicht zwingen ließe.

In diesem Sinne repräsentieren politische Diskurse das exakte Gegenteil von Wittgensteins Diktum, dass wir beschweigen müssen, worüber wir nicht sprechen können. Politische Sprachspiele sind wesensmäßig abhängig vom *Zeigen* als dem *Sprechen* über das *Unaussprechliche*.

Der wesentliche Schnittpunkt zwischen Hegel, Wittgenstein und Llanques Kernbegriff „Archiv und Arsenal“ besteht hierbei im Ausgang von einer Totalität des Diskurses, die nicht auf eng umgrenzte unmittelbare Diskurskontexte reduziert werden kann. Die Artikulation spezifischer politischer Ideen ist konstitutiv abhängig vom „Archiv und Arsenal“ politischer Ideen, weil jede politische Artikulation nur durch einen Prozess der aneignenden Umbildung bestehender Ideen entsteht. Der semantische Gehalt einer solchen Artikulation liegt nicht in sich selbst, sondern beruht strukturell auf ihrer Verortung in einem immer schon etablierten und nie mit sich selbst identischen „Gewebe“ (Llanque 2008: 1) relationaler Bedeutung, das sich sowohl diachron als auch synchron entwickelt. Jeder Bedeutung Gehalt ist nur durch diese relationale Verortung innerhalb des besagten Gewebes *als Ganzem* intelligibel.

An dieser Stelle lohnt es, wieder auf Hegels Begriff der Idee zurückzukommen. Die in ihr ausformulierte Konzeption einer Totalität des Diskurses muss als performative Tathandlung, die politischen Aussagen zugrunde liegt, begriffen werden. Wird eine bestimmte Konzeption von Demokratie in den politischen Diskurs eingeführt, so hängt deren Rezeption davon ab, dass diese von den Rezipient*innen als Beitrag zum Diskurs über Demokratie erkannt wird und intelligibel ist. Diese Form der rezeptiven Intelligibilität ist der Hauptgrund dafür, dass Hegel darauf beharrt, Widersprüche als Aspekte innerhalb der Einheit der Idee und nicht als Widersprüche *zur* Idee zu behandeln. Nur aufgrund der Präsenz der Idee der Demokratie lassen sich Widersprüche überhaupt als solche artikulieren. Denn, so Hegel:

„Ganz ohne Identität des Begriffs und der Realität vermag indes nichts zu bestehen. Auch das Schlechte und Unwahre ist nur, insofern dessen Realität noch irgendwie sich seinem Begriff gemäß verhält. Das durchaus Schlechte oder Begriffswidrige ist eben damit ein in sich selbst Zerfallendes.“ (Hegel 1989: 369)

Wäre die Idee der Demokratie gänzlich abwesend, dann wäre die Behauptung, dass spezifische Institutionen oder soziale Verhältnisse „undemokratisch“ seien, ebenso sinnlos wie die Aussage „Meine Katze ist undemokratisch“.

In diesem Sinne setzt jeder Begriff der Demokratie die Idee der Demokratie, als Einheit aller Formen subjektiven und objektiven Geistes auf den sich die Sprecherinnen in der Artikulation ihrer Positionierungen zum Gegenstand referentiell beziehen *könnten*, voraus. Diese Pluralität bildet dennoch eine Einheit, weil die Debatte über Demokratie auf Seiten der Partizipierenden die apriorische Annahme notwendig impliziert, dass über den gleichen Gegenstand gesprochen wird. Diese Annahme ist ebenso notwendigerweise spekulativ, weil die normative Struktur des Debattengegenstandes „Demokratie“ bedingt, dass dieser nicht erschöpfend begrifflich dargestellt werden kann. Die apriorische, sprachpragmatisch notwendige Prämisse einer prinzipiellen Gegenstandskonkordanz *trotz* unterschiedlicher Auffassungen zum Gegenstand kann innersprachlich – wieder mit Wittgenstein gesprochen – nur *gezeigt*, nicht *gesagt* werden.

Diese Totalität der Idee der Demokratie ist somit eine prinzipiell offene und unabgeschlossene (es lässt sich nicht letztgültig definieren, was eine wahre Demokratie ist), dies jedoch nur vor dem Sinnhorizont ihrer prinzipiellen Abschließbarkeit, also der apriorischen Annahme, es lasse sich diskursiv-überzeugend und außerdiskursiv-realisierend eine wahre Demokratie herstellen, die jede Diskurspartizipation *pragmatisch impliziert*, die aber nur *politisch realisiert* werden kann.

5. Zitat und Geste

Wittgenstein und Hegel würden darin übereinkommen, dass das Wissen über eine Entität nur im Kontext ihrer Einbettung in das System und ihrer Wechselbeziehung zu allen anderen Elementen des Systems möglich ist. Das einheitsstiftende Moment des Systems ist – vor allem in politischen Systemen – ein Normatives, dessen paradoxe Struktur sich aus der Gleichzeitigkeit von faktischer Unabgeschlossenheit (es kann keine politische Debatte geben, wenn der Gehalt des

Demokratiebegriffes unzweifelhaft geklärt ist) und normativ intendiertem Abschluss (es kann keine politische Debatte geben, wenn wir nicht regulativ-pragmatisch annehmen, den Gehalt des Demokratiebegriffes klären zu können). In beiden Fällen droht jedoch die Konzentration auf Systematik, Einheit und Relationalität die Rolle zu vernachlässigen, die Risse, Brüche und Unterbrechungen im Kontext der Entwicklung politischer Ideen spielen.

In dem Maße, in dem politische Theorie von der Ideengeschichte abhängt, hängt sie auch von einer Praxis ab, deren inhärent disruptiver (im Gegensatz zu einheitsstiftender) Charakter oft übersehen wird: Dem Zitat. In seinem Essay über Brechts Konzept des epischen Theaters bemerkt Walter Benjamin, dass:

„das Unterbrechen eines der fundamentalen Verfahren aller Formgebung ist. Es reicht über den Bezirk der Kunst weit hinaus. Es liegt, um nur eines herauszugreifen, dem Zitat zugrunde. Einen Text zitieren, schließt ein: seinen Zusammenhang unterbrechen. Es ist daher wohl verständlich, daß das epische Theater, das auf die Unterbrechung gestellt ist, ein in spezifischem Sinne zitierbares ist.“ (Benjamin 1991g: 536)

In einem Nachlassfragment zum Aphorismus *Der destruktive Charakter* formuliert Benjamin dies noch deutlicher: „Einige machen die Dinge tradierbar (das sind vor allem die Sammler, konservative, konservierende Naturen), andere machen Situationen handlich, zitierbar sozusagen: das sind die destruktiven Charaktere“ (Benjamin 1991c: 1000).

Benjamin zufolge ist das Zitieren ein inhärent destruktiver Akt, da es etwas aus seinem bisherigen Kontext herauslöst. Diese Form der Zerstörung ist jedoch nur ein vorbereitender Akt für die Praxis der Konstruktion: etwas zu zerstören, um etwas Neues aufzubauen. Die Praxis des Zitierens ist also die Kunst, die Elemente des Diskurses auf konstruktive und destruktive Weise neu zusammenzusetzen.

Zur Konzeption einer Totalität des Diskurses wie wir sie bei Hegel und Wittgenstein vorfinden steht Benjamins Begriff des Zitierens in einem produktiven Ambivalenzverhältnis. Der Fokus auf der Dekonstruktion bestehender Sinnzusammenhänge wendet sich insofern gegen einen hegelschen Totalitätsbegriff, als dessen Immanentismus einer immer schon anwesenden und mit ihrer eigenen Prozessualität identischen Idee keinen normativ gehaltvollen Begriff von Emanzipation entwickeln kann, eben weil sie normative Gehalte nur als immer schon realisiert denken kann und dergestalt die Möglichkeit sozialer Transformationen hin zu genuin *neuen* sozialen Verhältnissen hintertreibt. So schreibt Hegel in der Enzyklopädie:

„Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur, die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sei. Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht.“ (Hegel 1989: 367)

Am Ende der großen Logik und im Rekurs auf das platonische Konzept der Anamnesis resümiert Hegel die Bewegung der absoluten Idee: „Dies Resultat hat nun als das in sich gegangene und mit sich *identische* Ganze sich die Form der *Unmittelbarkeit* wiedergegeben. Somit ist es nun selbst ein solches, wie das *Anfangende* sich bestimmt hatte“ (Hegel 2003: 566). Und weiter heißt es: „So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist“ (ebd.: 572). Omega ist Alpha. Fundamental *Neues*, also wesensmäßig von immer schon Dagewesenen Unterschiedenes kommt im mit sich selbst identischen Prozess nicht vor.

Hiergegen betont Benjamins Konzept des Zitierens den Bruch mit der Kontinuität des Bestehenden und Tradierten, ohne hierbei jedoch Tradition in der Präntention von Vorraussetzungslosigkeit aufzulösen. Vielmehr erscheint die recht verstandene Tradition als Medium des genuin Neuen, nämlich als Zitat und Interpretation, die sich als solche von der mutmaßlichen Ursprünglichkeit und dem Selbstverständnis des Tradierten produktiv ablösen.

Dennoch bleibt zu berücksichtigen, dass Benjamins Konzept des Zitierens auf seiner spezifischen Aneignung der Leibniz'schen Monadologie beruht, die wiederum von eben jenem platonischen Konzept getragen wird, das auch das Alpha und Omega von Hegels System markiert: der Idee. In seiner erkenntnistheoretischen Einleitung zum *Ursprung des deutschen Trauerspiels* schreibt Benjamin:

„Die Vertiefung der historischen Perspektive in dergleichen Untersuchungen kennt, sei es ins Vergangene oder ins Künftige, prinzipiell keine Grenzen. Sie gibt der Idee das Totale. Deren Bau, wie die Totalität sie im Kontrast zu der ihr unveräußerlichen Isolierung prägt, ist monadologisch. Die Idee ist Monade. Das Sein, das da mit Vor- und Nachgeschichte in sie eingeht, gibt in der eigenen verborgen die verkürzte und verdunkelte Figur der übrigen Ideenwelt, so wie bei den Monaden [...] in einer jeweils alle andern undeutlich mitgegeben sind. Die Idee ist Monade – in ihr ruht prästabiliert die Repräsentation der Phänomene als in deren objektiver Interpretation.“ (Benjamin 1991e: 228)

Totalität und Vereinzelung, Bruchstück und systematisches Ganzes werden so von Benjamin eines unproduktiven Antagonismus enthoben und treten in eine

dialektische Konstellation zueinander. Diese überwindet die panlogisch-präsentische Konzeption der Totalität bei Hegel, für den die Prozessualität der Idee nur die Selbstbespiegelung des eigentlich Immer-schon-Dagewesenen konstituiert und zugleich vermeidet sie das Abdriften in begriffslosen Relativismus. „Die Idee ist Monade – das heißt in Kürze: jede Idee enthält das Bild der Welt“ (ebd.). Und zwar vor allem deshalb, weil ihr Bruchstückcharakter dem Determinismus der Systematik den Möglichkeitscharakter entgegenhält. Der dem Geschichtskontinuum monadisch entrissene Gehalt sprengt dessen schicksalhafte Einheit auf, jedoch nicht um der Destruktion als Selbstzweck, sondern um der Möglichkeit willen, jene Totalität, die Hegel als immer schon Daseiende stipuliert, überhaupt erst zu stiften. Totalität wird in diesem Sinne nicht als präsentisch gegebenes Ganzes und somit nicht als *wirklich* verstanden, sondern als *möglich*. Für Hegel hingegen ist die Idee als „*Einheit des Ideellen und Reellen, [...] Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat*“ (Hegel 1989: 370; Hervorhebung im Original). Die Idee als Monade hingegen konstituiert die Kategorie Möglichkeit im Sinne eines *Kairos* aktiv intervenierender (aber eben auch ausbleiben könnender) Vervollkommnung. In genau diesem Sinne enthält gerade das dem System Entrissene die Wahrheit des Systems in sich, weil es das Entreißen ist, dass die Bedingung der Möglichkeit konstituiert, Gesellschaftlichkeit als mit sich versöhnte Totalität zu stiften. Als ein Ganzes, das wirklich eine Wahres wäre. Diesen *Kairos* meint Benjamin, wenn er in den Geschichtsthesen schreibt: „Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheueren Abkürzung die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit *der* Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht“ (Benjamin 1991d: 703).

Im *Kairos* ist die Menschheitsgeschichte als Ganze unendlich komprimiert präsent, weil in ihr die Möglichkeit den Sinn von Geschichte als Ganzer zu realisieren im Unendlichkleinen des einzelnen Handlungsmoments präsent ist. Das von der schöpferischen Interpretation des normativen Gehaltes politischer Ideen angeleitete politische Handeln, als genuin menschlicher Ausdruck kantischer Spontaneität, i.e. der Hervorbringung des genuin Neuen, birgt das Potenzial, besagte normative Gehalte zu verwirklichen und spannt so den Sinnhorizont der Möglichkeit auf, der (Ideen)Geschichte jenen Sinn zu geben, den die idealistischen Geschichtsmetaphysiken nur *denken*, nicht aber *verwirklichen* konnten:

„Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente

zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist.“ (Ebd.: 694)

Auf diese zur Befreiung säkularisierte Erlösung zielt auch Benjamins Allegoriebegriff im Trauerspielbuch ab. Die Pluralisierung von Sinnbezügen in der Allegorie profaniert das Bestehende radikal, spannt aber gerade durch die Negation von Metaphysik den metaphysischen Sinnhorizont auf:

„Dieser Umstand führt auf die Antinomien des Allegorischen [...]. Jede Person, jedes Ding, jedes Verhältnis kann ein beliebiges anderes bedeuten. Diese Möglichkeit spricht der profanen Welt ein vernichtendes doch gerechtes Urteil: sie wird gekennzeichnet als eine Welt, in der es aufs Detail so streng nicht ankommt. Doch wird, und dem zumal, dem allegorische Schriftexegese gegenwärtig ist, ganz unverkennbar, daß jene Requisiten des Bedeutens alle mit eben ihrem Weisen auf ein anderes eine Mächtigkeit gewinnen, die den profanen Dingen inkommensurabel sie erscheinen läßt und sie in eine höhere Ebene hebt, ja heiligen kann. Demnach wird die profane Welt in allegorischer Betrachtung sowohl im Rang erhoben wie entwertet.“ (Benjamin 1991e: 350 f.)

Aus der Negation bestehender Sinnzusammenhänge entsteht so die Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung von Sinn. Im Heraussprengen der Monade aus dem Verweisungszusammenhang des falschen Ganzen bleibt so die Hoffnung auf ein wahres Ganzes paradoxal präsent.

Das Zitieren als politischer Akt hat dergestalt als Tathandlung Teil an der Ausrichtung politischen Handelns auf die *res publica noumenon*. In jedem Zitat einer politischen Idee ruht die Hoffnung, den normativen Gehalt alles je Gedachten einzulösen, und zwar gerade dadurch, dass es durch seine Herauslösung aus bestehenden Sinnzusammenhängen auf neue Sinnzusammenhänge hin orientiert werden kann und den Diskurs- und Lebensformzusammenhang als Ganzen zu restrukturieren in der Lage ist. Hierin zeigt sich eine subtile Korrespondenz Benjamins mit Wittgenstein, betonen doch beide den metaphysischen Gehalt des Nicht-Begrifflichen im Begrifflichen. Was Wittgenstein in diesem Sinne als den diffusen und begrifflich nicht eindeutig fixierbaren Gehalt des „Zeigens“ im Gegensatz zum „Sprechen“ herausstellt, beschreibt Benjamin als den allegorischen Gehalt dessen, was er „Geste“ nennt. Insbesondere in seinen Auseinandersetzungen mit Kafka und dem epischen Theater Brechts nimmt der Begriff des Gestischen einen zentralen Platz ein. So schreibt Benjamin über Kafka, dass dessen Werk:

„einen Kodex von Gesten darstellt, die keineswegs von Hause aus für den Verfasser eine sichere symbolische Bedeutung haben, vielmehr in immer wieder anderen Zusammenhängen und Versuchsanordnungen um eine solche angegangen werden.“ (Benjamin 1991a: 418)

Auch im brechtschen epischen Theater erkennt Benjamin das gestische Motiv und bringt dies in unmittelbaren Zusammenhang zum Unterbrechungscharakter des Zitats: „Gesten erhalten wir um so mehr, je häufiger wir einen Handelnden unterbrechen. Für das epische Theater steht daher die Unterbrechung der Handlung im Vordergrund“ (Benjamin 1991g: 521).

In diesem Sinne ist das Sprechen durch das Zitat immer auch ein „Zeigen“ im Sinne Wittgensteins. Das Zitat ist Geste ebenso sehr wie Stütze des Arguments. Es transportiert begrifflichen Inhalt ebenso wie es Sinnhorizonte, die im Begrifflichen nicht aufgehen, im Zitieren als illokutionärem Akt anzeigt.

6. Schluss

In welchem Verhältnis steht nun die Ideengeschichte zur politischen Theorie? Zunächst einmal in keinem wesensmäßig anderen als jenem, in dem handelnde Akteure schlechthin zur Geschichte, als dem objektiver Geist gewordenen, vorfindlichen Gehalten kultureller, sozialer und politischer Tradition stehen. Auch für die politischen Theoretikerin gilt, dass diese „nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (Marx 1960: 115) denkt und schreibt.

Das Medium politischer Theorie ist der Kommentar, wo sie Neues schafft, tut sie das, bewusst oder unbewusst, nur durch die aneignende Umbildung des Tradierten hin auf Neues. In diesem Sinne ist sie in der Tat „Sprache“, weil ihre Ideen nur im „Gewebe“ relationaler diskursiver Verortung Wahrheitsgehalte beanspruchen können. Sie greift darin auf ein „Archiv“ zurück, dessen plurales Ausdeutungspotenzial es zugleich zum „Arsenal“ macht, denn die zitierende Nutzbarmachung des Inventars reproduziert eben nicht nur das Tradierte mitsamt seinem Kontext, sondern agiert immer auch disruptiv, indem es Ideen aus ihrem Kontext reißt und in neue Konfigurationen und Sprachspiele einfügt.

So repräsentiert die Ideengeschichte zugleich die Totalität der Idee, tut dies jedoch nicht im Sinne der bruchlosen Einheit des Systems, in welchem Omega letztlich immer doch Alpha ist, sondern sie weist als politische Sprache über sich

selbst hinaus, gerade weil im *Sprechen* über Ideen immer auch das *Zeigen* steckt, weil das *Argumentierende* immer auch vom *Gestischen* begleitet wird. Sie tut dies mit Notwendigkeit, da ihr eine Normativität unwiederbringlich eingeschrieben ist, die auf die handelnde Veränderung der Welt drängt, auf ein Novum, für das die Sprache noch keine Worte hat, weil es *noch nicht ist*, das die metaphysische Aufladung der legitimatorischen Zentralbegriffe des Politischen aber gestisch anzeigt. Dementsprechend artikuliert sich alles Neue im Vokabular des Alten, weil erst mit der Realisierung jener praktischen Veränderung, die die alten Worte nur vorscheinend anzeigen können, ihr normativer Gehalt realisiert und ihr Sinn erschlossen wäre:

„So übersetzt der Anfänger, der eine neue Sprache erlernt hat, sie immer zurück in seine Muttersprache, aber den Geist der neuen Sprache hat er sich nur angeeignet, und frei in ihr zu produzieren vermag er nur, sobald er sich ohne Rückerinnerung in ihr bewegt und die ihm angestammte Sprache in ihr vergißt“ (Marx 1960: 115).

In dieser letzten Sprache wüssten wir, was „Demokratie“, „Freiheit“, „Gleichheit“ oder „Gerechtigkeit“ wirklich sind und was alles je in diesen Begriffen Gedachte intendierte. Bis dahin bleibt uns nur das versucherische Herantasten an diese Gehalte, im demütigen Bewusstsein der unendlichen Fehlbarkeit dieser Versuche.

Literatur

- Adorno, Theodor W., 2022: *Minima Moralia*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Band 4, Frankfurt (Main).
- Benjamin, Walter, 1991a: Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: Ders., *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt (Main), 409–438.
- Benjamin, Walter, 1991b: Karl Kraus. In: Ders., *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt (Main), 334–367.
- Benjamin, Walter, 1991c: Notizen über den »destruktiven Charakter«. In: Ders., *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt (Main), 999–1001.
- Benjamin, Walter, 1991d: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders., *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt (Main), 691–704.
- Benjamin, Walter, 1991e: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Ders., *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt (Main), 203–430.

- Benjamin, Walter, 1991f: Was ist das epische Theater? (1): Eine Studie zu Brecht. In: Ders., *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt (Main), 519–531.
- Benjamin, Walter, 1991g: Was ist das epische Theater? (2). In: Ders., *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt (Main), 532–539.
- Bloch, Ernst, 1985: Das Prinzip Hoffnung. In: Ders., *Werkausgabe*. Bd. 5, Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1989: *Werke 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*, Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 2003: *Werke 6: Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt (Main).
- Llanque, Marcus, 1996: Politische Theorie in politischer Heimatlosigkeit. Walter Benjamin und Ernst Jünger. In: Wolfgang Bialas / Georg G. Iggers (Hg.), *Intellektuelle in der Weimarer Republik*, Frankfurt (Main), 105–119.
- Llanque, Marcus, 2006: Geschichte politischen Denkens oder Ideenpolitik. Ideengeschichte als normative Traditionsstiftung. In: Harald Bluhm / Jürgen Gebhardt (Hg.), *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik*, Baden-Baden, 51–69.
- Llanque, Marcus, 2008: *Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse*, München / Wien.
- Llanque, Marcus, 2015: Ideenpolitische Interventionen im Archiv der Ideengeschichte. Die diskursive Klassizität von Texten und ihr Kanon. In: Walter Reese-Schäfer / Samuel Salzborn (Hg.), „Die Stimme des Intellekts ist leise“. *Klassikerinnen des politischen Denkens abseits des Mainstreams*, Baden-Baden, 41–58.
- Llanque, Marcus, 2023: Hannah Arendt und das republikanische Verständnis der Unsterblichkeit. In: Ders. / Katja Sarkowsky (Hg.), *Die Politik der Toten. Figuren und Funktionen der Toten in Literatur und politischer Theorie*, Bielefeld, 91–119.
- Marx, Karl, 1960: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: Ders. / Friedrich Engels: *Werke*. Band 8, Berlin, 111–207.
- Pocock, John G. A., 1989: *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*, Chicago.
- Skinner, Quentin, 2009: *Visionen des Politischen*, Frankfurt (Main).
- Price, Russell, 1977: The Theme of Gloria in Machiavelli. In: *Renaissance Quarterly* 30 (4), 588–631.
- Wittgenstein, Ludwig, 1971: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt (Main).

Wittgenstein, Ludwig, 1989: Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt (Main).

Politische Ideengeschichte als Erfahrungsspeicher

Martin Oppelt

„Nicht durch Wissenschaft wird man ein Revolutionär, sondern durch Empörung. Danach erst füllt die Wissenschaft diesen leeren Protest und präzisiert ihn.“

(Merleau-Ponty 1966: 54)

1. In den Schützengräben der Politischen Ideengeschichte

Vor einiger Zeit haben Dirk Jörke und Christoph Held der im „Archiv und Arsenal“ (Llanque 2008) der Politischen Ideengeschichte als ‚radikal‘ gelabelten Demokratietheorie Chantal Mouffes (vgl. Marchart 2019) attestiert, in die „Lefort-sche Liberalismusfalle“ geraten zu sein und sich in dieser „verstrickt“ zu haben (Jörke/Heldt 2021).¹ Zu sehr stütze Mouffe sich seither auf liberale Autor:innen, womit sie sich einen „problematischen institutionellen Universalismus“ eingekauft habe, der in letzter Konsequenz gegen ihre eigene Absicht zu einer Versteigerung gesellschaftlicher Machtungleichgewichte führen müsse. Dabei habe insbesondere die Übernahme der für die Radikale Demokratietheorie wichtigen Lefort’schen Denkfigur der ‚leeren Mitte der Macht‘ Mouffe übersehen lassen, dass sich (liberale) Institutionenarrangements mit Bezug auf die theoretischen Vorlagen Claude Leforts nicht radikal verändern ließen. Diesen nämlich sei der Ausschluss der Massen von der Politik quasi von Beginn an eingeschrieben, Lefort sei letztlich selber ein verkappter Liberaler und seine radikaldemokratischen Anhänger:innen demgegenüber mit Blindheit geschlagen.

In Fortführung dieses Arguments identifizierten Julian Nicolai Hofmann und Dirk Jörke dann vermeintliche Strukturdefizite des radikaldemokratischen Diskurses als „Erblasten“ (Hofmann/Jörke 2022: 530) kontextvergessener Lefort-

¹ Teile dieses Abschnitts wurden in leicht veränderter Form auf dem *theorieblog* veröffentlicht (Oppelt 2024b).

Lektüren. Diese hätten zu einer „politischen Fehlbewertung“ (ebd.: 531) Leforts geführt und dessen „libertär-liberale Programmatik“ (ebd.) übersehen lassen. Leforts „affirmative[s] Interesse an Autor*innen des liberalen Kanons“, vor allem an der „liberal-aristokratischen Theorie“ (ebd.: FN 13) Tocquevilles, rückten ihn vielmehr in die Nähe revisionistischer Historiker. Mit seinem Engagement am *Centre Raymond Aron* habe Lefort schließlich am anti-marxistischen Projekt einer Gegengeschichtsschreibung, einer politischen Liberalisierung der republikanischen Tradition und einer Umdeutung der Französischen Revolution mitgewirkt und fortan für klassisch liberale institutionelle Arrangements geworben. Als zentraler Stichwortgeber sei Leforts liberale Institutionenskepsis damit in den Diskurs der Radikaldemokratie eingespeist worden, wo infolgedessen sein anti-staatlicher und anti-organisatorischer „Idealismus einer reinen Bewegungsdemokratie“ (ebd.: 550) zu einer allgemeinen Verweigerung gegenüber institutionellen Fragestellungen geführt habe. Die Radikaldemokratie könne sich folglich nicht (länger) folgenlos bei Lefort bedienen, sondern müsse eine „Neubefragung“ dessen „politisch fragwürdigen Erbes“ (ebd.: 551) vornehmen.

Die erhobenen Vorwürfe werfen wichtige methodische Fragen nach dem Verhältnis von Politischer Theorie und Ideengeschichte auf, wie es auf Initiative von Marcus Llanque in Augsburg unter dem Projekttitel „Das ideengeschichtliche Argument in der Politischen Theorie“ diskutiert worden ist und im Anschluss auch auf dem *theorieblog* Gegenstand einer Debatte war.² Die Versuche, Lefort als Liberalen zu ‚überführen‘ und ihn damit als Referenzautor für einen offensichtlich abgelehnten Diskurs zu diskreditieren (und über Bande damit den Diskurs selbst in gewisser Weise außer Gefecht zu setzen (vgl. Flügel-Martinsen 2025)), zeigen jedoch auch, inwiefern ein auf Strategien zur erfolgreichen Durchführung von Deutungskämpfen reduziertes Verständnis von politischer Ideengeschichte als Archiv und Arsenal mitunter zu „Rezeptionsblockaden“ (Oppelt 2016) führen kann. Wer – zugespitzt formuliert – politische Ideen und die Disziplin der Politischen Ideengeschichte allein im Register strategisch einsetzbarer und gegeneinander in Stellung zu bringender Waffensysteme begreift, schließt vielleicht (in einem ebenfalls politischen Akt) leicht(fertig) Begriffe, Texte und Theorien als un-politisch aus, weil sie vermeintlich nicht in die ebenfalls in Deu-

² „Getrennte Wege? Zum Verhältnis von Politischer Theorie und Ideengeschichte“: <https://www.theorieblog.de/index.php/2024/10/blogdebatte-getrennte-wege-zum-verhaeltnis-von-politischer-theorie-und-ideengeschichte/>.

tungskämpfen verbindlich durchgesetzte Sortierung des Archivs und Arsenalts passen.

Ich möchte im Folgenden ausgehend von der eben rekonstruierten Kritik illustrieren, wie der Begriff der ‚Erfahrung‘ und die *Politische* Phänomenologie von Leforts Mentor Maurice Merleau-Ponty ein solches Verständnis der Politischen Ideengeschichte nicht nur in Frage stellen, sondern zudem einen anderen oder erweiterten Blick auf diese ermöglichen. Dafür soll zuvor eine Rekonstruktion der Politischen Ideengeschichte als ‚Waffenspeicher‘ deren Erweiterung um das Register der Erfahrungen (vgl. auch Brodocz 2007) plausibilisieren und so einen Zugriff auf die Politische Ideengeschichte auch als ‚Erfahrungsspeicher‘ ermöglichen.

2. Politische Ideengeschichte als Archiv und Arsenal

Die Politische Theorie und Ideengeschichte arbeitet nicht nur zu Deutungskämpfen, also hegemonialen Auseinandersetzungen um das Politische und Soziale sowie um deren Konkretisierungen, sondern sie arbeitet diesen auch zu (vgl. Llanque 2007). Als sozialwissenschaftliche Disziplin sollte und kann sie gar keine „Position des Überflugs“ (Lefort/Gauchet 1990: 97) über der Gesellschaft und ihren Institutionen behaupten, sondern sie muss an deren Ausgestaltung ‚im Handgemenge‘ mitwirken, sich dieser Rolle bewusst sein und sie selbstkritisch reflektieren und ausüben.

Dieses (Selbst-)Verständnis einer dezidiert politischen Ideengeschichte wird dabei auf verschiedene Arten systematisierend umschrieben. So wird die Disziplin etwa nach ihren Funktionen charakterisiert und dafür in den Bildern eines ‚Lagerhauses‘ beschrieben, worin politische Probleme und deren Lösungen aufbewahrt würden (vgl. von Beyme 1969). Herfried Münkler fasst ihre Funktionen in das Bild des ‚Archivs‘, welches politische Ideen für die Nachwelt konserviere, sowie des ‚Laboratoriums‘, worin diese Ideen vor ihrer Anwendung in ‚realen‘ (sprich: politischen und nicht mehr nur akademischen) Kontexten auf ihre Brauchbarkeit hin getestet würden (vgl. Münkler 2003). Marcus Llanque hebt in seiner Systematisierung dagegen deutlich stärker auf den Kampf politischer Ideen um Deutungshoheit in gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen um Hegemonie ab und rüstete dafür den vermeintlichen ‚Reinraum‘ des Laboratoriums zu einem Arsenal um (vgl. Llanque 2008: 1 ff.; 2010; vgl. auch Salzborn 2015).

Die Vorstellung von objektiv ‚besten‘ oder ‚bestgeeigneten‘ Lösungen für gesellschaftliche oder politische Probleme als Bestand, Gegenstand oder Produkt einer politischen Ideengeschichte, wie sie das Bild des Laboratoriums zumindest evoziert, tritt damit hinter das Interesse an Kontexten und Bedingungen erfolgreicher ideenpolitischer Interventionen zurück. Sie ersetzt diese jedoch nicht vollständig, insofern dieses Interesse ja mit Blick auf den eigenen Einsatz in politische Interventionen verfolgt wird.

Somit ist die Politische Ideengeschichte diesem Verständnis nach nicht einfach angehäufter ver- beziehungsweise geerbter Besitzstand, sondern eine

„institutionell anerkannte und curricular sedimentierte hegemoniale Diskursformation, mit der die umstrittenen Grenzen des Sag- und Denkbaren in Bezug auf politische Wert- und Ordnungsvorstellungen befriedet werden sollen. Inhalte und Grenzen gehen aus diskursiv-politischen Kämpfen hervor, die als Kämpfe nie endgültig stillzulegen sind, insofern sie in breitere soziale und politische Konfliktkonstellationen eingebettet sind“ (Marchart 2016).³

Doch was genau da im Archiv und im Arsenal aktualisiert, kontextualisiert, verewigt, vergegenwärtigt, gelagert, konserviert, getestet, sortiert und dann in Deutungskämpfen zur Lösung von Konfliktkonstellationen angewandt wird, was also genau eigentlich *politische* Ideen sind (und was *nicht*), ist nicht selbsterklärend und vor allem ist eine Antwort auf diese Frage nicht ohne Konsequenzen für die konkrete Praxis politischer Ideengeschichtsschreibung.

3. Politische Ideen als Waffen im Deutungskampf

Laut Marcus Llanque hat die Politische Ideengeschichte ganz allgemein die „Geschichte des politischen Denkens“ zum Gegenstand, genauer: dessen geschichtliche Entfaltung und Entwicklung in synchroner und diachroner Perspektive. Dabei befasse sie sich mit Argumenten, die als Beitrag zur Sinnstiftung der Epoche, in welcher die Forscher:in selbst steht, gedeutet werden (Llanque 2006: 52). Die

³ Das Bild des Archivs *und* Arsenal sollte also nicht dahingehend missverstanden werden, dass es sich um einen vor- oder unpolitischen (Archiv) und einen politischen (Arsenal) Funktionsbereich handelt, was dann der Forscher:in eine Entscheidung oder Selbstverortung abverlangen könnte. Die Politische Ideengeschichte bietet letztlich *ein* Arsenal politiktheoretischer ‚Waffensysteme‘, die nach archivarischen Prinzipien gelagert, gelistet und gewartet werden (Oppelt 2016).

politische Ideengeschichte bereite also Argumenten einen „Geltungsraum“ (ebd.: 53) (und schließt andere aus diesem aus), der durch die Einbettung in Traditionsbestände über ihren Entstehungskontext hinaus Bestand hat (vgl. ebd.) und mit diesen wird dann möglichst zielgenau in politische Kontexte und Konstellationen interveniert.

Es sind dabei „Texte, die hier im Mittelpunkt stehen: Texte, welche die Bedingungen der Möglichkeit politischen Denkens reflektieren und das Verhältnis von Normen und Institutionen thematisieren“ (Llanque 2008: 3). Die Politische Ideengeschichte ist für Marcus Llanque damit ein Gewebe von Diskursen (vgl. ebd.: 8), „bestehend aus einzelnen Texten“ (ebd.: 9) und es geht ihr um deren Urheberschaft, Rezeption und Verhältnis zueinander in synchroner und in diachroner Perspektive (vgl. ebd.). Als Kontinuum biete sie so „einen schier unerschöpflichen Reichtum an Begriffen und Argumenten“ zur „Politischen Selbstausslegung des Menschen in seiner Zeit“ (ebd.). Auch wo „Ideen“ synonym zu „Theorien“ verstanden werden und die Politische Ideengeschichte „aus einem Kontinuum von Theoriedebatten“ besteht, sind „Texte politischer Theoretiker und ihrer Interpreten“ von Interesse, die sich „in Diskursen [formieren] und [...] sich in ideenpolitischen Konstellationen [bewegen]“ (Llanque 2012: 6). Die Disziplin der Politischen Ideengeschichte rekonstruiere also Debatten und kontextualisiere Texte, bette diese in entsprechende Diskurse ein und interpretiere sie als Reaktionen auf politische Ereignisse und Lösungsvorschläge für bestimmte Probleme (vgl. ebd.: 7).

Der Akt der Einbettung von Texten in Diskurse offenbare dann jene zwei Seiten des Archivs und Arsenal „an Argumenten und Modellen, derer sich die Politische Theorie bedient, um ihre Gegenwarts- und Zukunftsfragen zu klären“ und mittels der sich Opponent:innen „im gegenwärtigen Meinungsstreit mit Argumenten [...] rüsten“ (ebd.: 8). Die Plausibilität von Interpretationen, die sich als Bündelung von Argumenten in Textform niederschlagen, hängt dann ab von „geteilten Rationalitätsmaßstäben und geteiltem Problembewusstsein, vor dessen Hintergrund Autoren die Richtigkeit oder Wahrscheinlichkeit von Argumenten einschätzen“ (ebd.: 9).

Deutungskämpfe können dabei auch „innerhalb einer Idee“ (Llanque 2017: 174) stattfinden, wobei „[n]icht vermeintliche Fakten und Funktionen [...] im Vordergrund [stehen], sondern Interpretationen, die den Ideen und Begriffen nicht äußerlich sind, sondern ihren wesentlichen Bestandteil ausmachen“ (ebd.: 176). Ideen sind damit nicht „etwas Anderes als praktische Wirklichkeit, sie

ermöglichen sie“ (ebd.: 181). Um handlungsorientierend sein zu können, müssen Ideen dann zu einem möglichst präzisen Begriff konkretisiert werden, wobei wiederum auch Begriffe innerhalb einer Idee im Deutungskampf stehen (vgl. ebd.). Die jeweilige Praxis veranlasst entsprechend unterschiedliche begriffliche Konkretisierungen derselben Idee (vgl. ebd.: 182).

Versteht und betreibt man also Politische Ideengeschichte im Sinne von Marcus Llanque als Archiv und Arsenal, bewegt man sich notwendig in einem Begriffsfeld, das auf einem konfliktaffinen Verständnis des Politischen aufbaut und die Disziplin selbst als Frage nach dem Gewinnen oder Verlieren von Deutungskämpfen begreift. Ein solch ‚martialischer‘ Zugang kann dabei zu einer Überbetonung bis Vereinseitigung auf die (Allein-)Gültigkeit rationalistischer und technizistischer Vorstellung von (je nach Kaliber) Theorien, Begriffen oder Argumenten als Waffen (sprich: als politisch) tendieren, die es dann ‚nur‘ noch optimal gegeneinander in Stellung zu bringen und zur erfolgreichen Durchsetzung der je eigenen Interpretation zu nutzen gilt. Texte als kleinste formale Einheit im Archiv und Arsenal der Politischen Ideengeschichte werden dann als Träger dieser Waffensysteme und damit Speicher von Argumenten im Sinne von Lösungen (oder Lösungsvorschlägen), also von vorgefertigten im Sinne von vorinterpretierten Antworten auf gegenwärtige Problem- und Konfliktkonstellationen verstanden, die es dann freilich noch unter strategischen Gesichtspunkten zu rezipieren, erneut zu interpretieren und zu adaptieren oder – ganz dem Bild des *Deutungskampfes* verpflichtet – niederzuringen und in Bausch und Bogen zu besiegen und durch bessere Interpretationen oder Antworten zu ersetzen gilt.

Für dieses Vorgehen gibt es gute Gründe und es hat sich bewährt. Gleichzeitig kann ein solcher Zugang aber eben leicht übersehen lassen, dass es der Politischen Ideengeschichte nicht immer nur um *Antworten* gehen kann, sondern dass mitunter die *Fragen*, die ein Text stellt, von Bedeutung sind und das gerade mit Blick auf die von Marcus Llanque betonte Reflexion über die „Bedingungen der Möglichkeit politischen Denkens“ (Llanque 2008: 3). Ein rein martialischer Zugang hingegen schränkt diese Reflexionsleistung ein, wo er Ausschlüsse mit Blick auf das vornimmt, was als *politische* Idee (oder Theorie) überhaupt Eingang finden und entsprechend weiterverarbeitet werden kann. Eine Reduktion der Politischen Ideengeschichte auf ihren Status als Akteurin in Deutungskämpfen, wie sie sich aus Marcus Llanques Verständnis ja gar nicht notwendig ergibt, birgt damit die Gefahr, dass die Disziplin sich von ihrem Selbstverständnis als selbstkritischer Mitgestalterin politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse entfernt, wo sich

verfeindete Lager in ihren Schützengräben verschanzen und sich die Disziplin als Ganze in internen Stellungskriegen festfährt.

4. Noch einmal zurück in die Schützengräben

Die eingangs rekonstruierte Debatte um den vermeintlichen Liberalismus Claude Leforts kann entsprechend als Beispiel dafür dienen, wie sich Debatten mitunter auf die als Ergebnis kontingenter Deutungskämpfe etablierten Labels und Zuordnungen im Archiv und Arsenal versteifen und in der Folge Begriffe, Ideen oder Theorien als unpolitisch oder politisch irrelevant ausschließen.

Über seinen Referenzautoren Tocqueville, der sich als Liberalen einer neuen Art (vgl. Hidalgo 2023) verstanden hat, war auch Lefort bekannt, dass er „als theoretischer Vordenker des modernen politischen Liberalismus in Mode gekommen ist“ (Lefort 1990: 289). Diese Zuordnung aber lehnte Lefort explizit als für seine Belange uninteressant ab (vgl. ebd.). Er bewertete Tocquevilles Analysen zudem als „keineswegs unstrittig“ und attestierte ihm sogar „intellektuellen Widerstand (verbunden mit einem politischen Vorurteil) angesichts der Ungewissheiten der Demokratie“ (ebd.: 290).

Lefort ging es (unter anderem mit dem Verweis auf Tocqueville) vor allem darum, sich „von herrschenden und rivalisierenden Ideologien“ zu befreien (ebd.: 281), um so ein Verständnis des neuartigen Phänomens totalitärer Herrschaft zu ermöglichen, das seinen Ursprung im „Abenteuer der modernen Demokratie“ (ebd.: 288) nahm. Am für ihn vorläufigen Ende dieses Abenteuers wollte Lefort angesichts der Erfahrungen mit dem Phänomen des Totalitarismus also nicht als ehemaliger Trotzist und Anhänger des Marxismus einfach die Fronten wechseln und in welches feindliche Lager auch immer überlaufen. Sein Interesse galt vielmehr der Analyse der Bedingungen der Möglichkeit, vor dem Hintergrund einer geteilten *Erfahrung* der Welt (konkret: der Kontingenz als Charakteristikum und Grundbedingung moderner Gesellschaften) überhaupt verschiedene Antworten auf dieselbe Frage (der Demokratie) gegeneinander ‚in Stellung‘ bringen zu können.

Seine Gesprächspartner:innen wählte Lefort entsprechend nicht nach deren Uniform aus. Vielmehr interessierte ihn an den Denker:innen des frühen 19. Jahrhunderts vor allem das sich in ihren Schriften mit der Erinnerung an das Ereignis der Französischen Revolution abbildende „Gefühl eines Bruchs, [...] der

sich nicht auf das Feld der politisch, ökonomisch oder sozial genannten Institutionen beschränkt, sondern [uns] mit der Institution als solcher in Beziehung setzt“. Dieses Gefühl, „gleichgültig“ [!] wie es theoretisch oder politisch übersetzt wurde, vereinte „an einem Ende [den] Legitimist[en] de Maistre, an dem anderen [den] Sozialist[en] Leroux, und zwischen diesen beiden so einzigartige Denker wie Ballanche, Chateaubriand, Michelet oder Quinet. Sie alle sprechen die gleiche, zugleich politische, philosophische und religiöse Sprache“ (Lefort 1999: 31–32).

Was Lefort also an Tocqueville schätzte, war nicht etwa dessen ‚Liberalismus‘ als *Antwort* auf die Frage der Demokratie, sondern die Beweggründe, diese *Frage* überhaupt zu stellen und die daraus resultierende Analyse der demokratischen Revolution „im *Fleisch* des Gesellschaftlichen“ (Lefort 1990: 289; Hervorhebung im Original). Lefort gibt hier einen entscheidenden Lektürehinweis auf den Einfluss der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys, dessen Bedeutung für die Politische Theorie (nicht nur Leforts) kaum Beachtung findet (vgl. Dormal 2019). Er las also, so meine These, beeinflusst durch Merleau-Ponty Autor:innen, die im Rahmen einer *Politischen* Phänomenologie (vgl. Oppelt 2024a) einen Zugang zu *Erfahrungen* bieten, die dann erst ein Verständnis zum Beispiel für die permanente Gefährdung der modernen Demokratie durch die von ihr selbst geschaffenen Bedingungen der Kontingenz ermöglichen.

Mit Merleau-Ponty, so möchte ich im Folgenden Leforts Hinweis aufgreifend am Beispiel der dezidiert *Politischen* Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys argumentieren, kann man also einen Zugriff auf den Kanon der *Politischen* Ideengeschichte als ‚Erfahrungsspeicher‘ plausibilisieren. Es sind dann nicht unbedingt nur, aber im Falle Leforts und im Anschluss an ihn der Radikalen Demokratietheorie konkret die in und mit der Lektüre *wieder-holbaren* Erfahrungen der Ungewissheit und Unbestimmtheit, des Abenteuers der modernen Demokratie, die ‚am Ende‘ (Lefort) dieses Abenteuers nicht mehr unmittelbar zugänglich sind. Texte, welche die vermeintlich vor-politische Dimension der leiblichen ‚Erfahrung‘ oder von ‚Erfahrungen‘ im Allgemeinen reflektieren, können damit durchaus politische Relevanz erlangen, ohne bereits eine fertige Antwort oder Lösung bereit zu halten.

5. Politische Phänomenologie und Ideengeschichte als Erfahrungsspeicher

Maurice Merleau-Ponty gilt zwar als fester Bestandteil des Kanons der westlichen Philosophie, ob und inwiefern sein existenzialistisches und phänomenologisches Denken jedoch als *politisch* gelten kann und er damit zum Inventar des Archivs und Arsenal der Politischen Ideengeschichte zu zählen ist, ist mindestens umstritten. Nur selten wird Merleau-Ponty als politischer Autor oder politischer Theoretiker rezipiert (vgl. Coole 2001; 2003; 2007), sein Beitrag zur radikal-demokratischen Tradition wird ebenfalls wenig thematisiert (vgl. Mazzocchi 2015) und selbst die *Cambridge Companion* (vgl. Carman/Hansen 2005) führt nur zwei Beiträge zur Frage der Politik im Werk Merleau-Pontys.

Dies mag daher rühren, dass einflussreiche Poststrukturalisten wie Louis Althusser, Jacques Derrida, Gilles Deleuze und Michel Foucault die Phänomenologie im Allgemeinen und dann auch im Besonderen die Phänomenologie Merleau-Pontys für ihre angebliche Ich-Bezogenheit, ihren vermeintlichen Idealismus, ihren Subjektivismus und Humanismus als apolitisch brandmarkten und sie damit aus dem Archiv und Arsenal der Politischen Ideengeschichte ausschlossen. Wo Merleau-Ponty hingegen politisch gelesen wurde, diente dies mitunter seiner Diskreditierung als ernstzunehmendem philosophischem Denker. Dass er seine phänomenologischen Untersuchungen politischer Ereignisse ab einem gewissen Zeitpunkt auf die Analyse liberaler Institutionen repräsentativer Demokratien und deren freiheits- und emanzipationsförderndes Potential ausweitete, wurde zudem vor allem seitens ehemaliger marxistischer und trotzkistischer Weggefährten:innen als *liberal turn* missverstanden.

Maurice Merleau-Pontys erfahrungsbasierte Phänomenologie wurde jedenfalls nicht als politisch relevant erkannt oder anerkannt. Dabei sollte diese vor allem die binären politischen Positionierungen und damit zusammenhängenden Entscheidungszwänge aufbrechen, die aufgrund hegemonialer Deutungsmuster während des sogenannten Kalten Krieges und des Systemgegensatzes zwischen Kapitalismus und liberaler Demokratie im Westen und dem planwirtschaftlichen Parteikommunismus im Osten nicht nur Intellektuellen abverlangt wurden. Keineswegs also sollten die Phänomenologie und ihre zentrale Kategorie leiblicher Erfahrungen ein Rückzug in eine von der Politik befreite Sphäre reinen philosophischen Nachdenkens sein. Im Gegenteil ermöglichte sie es Merleau-Ponty, alle vermeintlichen Wahrheiten, Selbstverständlichkeiten und Selbstverständnisse

der westlichen Philosophie und Politik gerade in der konkreten Gestalt ihrer *liberalen* (Aus-)Prägungen radikal in Frage und damit auch sämtliche darauf gründenden Verständnisse von Individuum, Gesellschaft, Staat und Politik zur Disposition zu stellen.⁴ Was könnte politischer sein?

Merleau-Pontys Textsammlungen *Humanismus und Terror* (1966) und *Die Abenteuer der Dialektik* (1974) aber, die sich explizit dem Politischen widmen, werden immer noch entweder als politischer Fehlgriff bewertet, als im Vergleich zu seinem philosophischen Schaffen weniger wertvoll rezipiert (vgl. Coole 2003: 332) oder gleich ganz verschwiegen. Mitunter werden die *Abenteuer der Dialektik* noch als vermeintlicher Beweis der Abkehr Merleau-Pontys vom Marxismus und seiner Hinwendung zum Liberalismus angeführt (vgl. Plot 2012), als Möglichkeit „to see how Merleau-Ponty worked his way out of Marxism“ (Flynn 2007: 126), womit dann jedoch die konkreten Herrschaftspraktiken der Sowjetunion unter Stalin gemeint sind, denen Merleau-Ponty angeblich in *Humanismus und Terror* noch kritiklos die Treue gehalten habe.

Eine Ausnahme bilden Thomas Bedorf und Steffen Herrmann, die Merleau-Ponty als Vertreter einer *Politischen* Phänomenologie lesen (vgl. Bedorf/Herrmann 2020). Zudem heben sie die Verbindung zur radikalen Demokratietheorie seines Schülers Claude Lefort hervor. Bedorf (2020) etwa analysiert Merleau-Pontys Gebrauch des deutschen Begriffs ‚Stiftung‘ (vgl. Merleau-Ponty 2010) in Verbindung mit der Gründung von Institutionen und der Instituierung des Sozialen, die damit in der Dimension des Politischen im Unterschied zur Politik (vgl. Marchart 2007), also der radikalen Hinterfragung etablierter Institutionen und eines möglichen Bruchs mit der etablierten Ordnung angesiedelt ist (vgl. Bedorf 2020: 240). Diese Bedeutung von Stiftung sei unter anderen von Claude Lefort dann zum permanenten Offenhalten des Gesellschaft-gründenden Prozesses (vgl. Lefort/Gauchet 1990: 96) weiterentwickelt worden (vgl. Bedorf 2020: 241), was dann wiederum den Diskurs der radikalen Demokratietheorie maßgeblich beeinflusst hat (vgl. Norval 2001: 589).

Merleau-Pontys Phänomenologie lässt sich also durchaus (als) politisch lesen und das bereits in den dezidiert als politische Intervention verfassten, als solche aber eben kaum ernst genommenen Schriften *Humanismus und Terror* und *Die Abenteuer der Dialektik*. Hier entwickelte Merleau-Ponty ein Verständnis des

⁴ Auch an ihm geht damit, wie auch an seinem Schüler Claude Lefort, der Vorwurf, ein unkritischer Apologet des Liberalismus zu sein, weit vorbei.

Politischen auf Basis der Grundannahme intersubjektiver Koexistenz als *conditio humana*. Diese bedeutete für ihn die permanente Interpretation von und gleichzeitige Teilhabe an der Dialektik menschlichen Zusammenlebens, was zugleich die Analyse der Entstehung von Sinn aus eben dieser Koexistenz heraus ermöglicht, ohne dafür auf vorformulierte Theorien, also Lösungen oder Antworten im Archiv und Arsenal, zurückzugreifen. Gerade durch die Erfahrungen der Koexistenz konstituieren Menschen in der Verbindung mit ihren Mitmenschen immer schon das Soziale und das vor jeder verbindlich durchgesetzten Antwort auf die Frage nach Individuum, Gemeinschaft, Staat oder Politik.

Damit lässt sich eine jede bestehende Gesellschaft nach den Lebensbedingungen befragen und bewerten, die sie den in ihr lebenden Menschen bietet: „Eine Gesellschaft ist das wert, was in ihr die Beziehungen des Menschen zum Menschen wert sind“ (Merleau-Ponty 1966: 8). Somit versuchen phänomenologische Analysen für und mit Merleau-Ponty, zur „inneren Substanz einer Gesellschaft“ (ebd.) vorzudringen. Sie interessieren sich also für die erfahrbaren menschlichen Bindungen in ihr und nicht in erster Linie oder gar allein für die abstrakten Prinzipien, nach denen sie sich legitimiert und organisiert. So fragen sie dafür ebenso selbstverständlich nach den rechtlich verfassten Binnenverhältnissen wie nach der Art und Weise, in dieser Gesellschaft zu arbeiten, zu lieben, zu leben und zu sterben (vgl. ebd).

Politisch wird diese Art der Phänomenologie also, wo sie leibliche Erfahrungen der Lebensbedingungen in bestimmten Regimen an deren eigenen Ansprüchen und Selbstbeschreibungen misst. „Der Fluch der Politik“, so Merleau-Ponty, „ist, dass sie Werte in Tatsachen übersetzen muss“ (Merleau-Ponty 1966: 29). Angesichts des immer und notwendig scheiternden Versuchs der Überführung abstrakter Prinzipien in konkrete Politik und dann in erfahrbare Lebenswirklichkeit kann also eine so informierte Analyse und Kritik die Herausbildung von kollektivem Widerspruch befördern und damit zu einem Offenhalten des Politischen beitragen. Jede Reflexion sowie jedes anschließende politische Handeln erfordert damit aber, sich zunächst in den gemeinsamen Resonanzraum menschlicher Beziehungen, ihrer Erzählungen und ihrer Unternehmungen zu begeben, um dort die Anderen als Gefährten im immerwährenden Prozess der Selbstfindung wahrnehmen zu können (vgl. Merleau-Ponty 1974: 205).

Wo folglich weder liberales Individuum, noch sozialistisches Kollektiv Ausgangs- und Endpunkt der Analysen sein können, braucht es einen Zugang zu den zwischenmenschlichen Beziehungen, wie ein Regime sie tatsächlich ermöglicht

oder aber unterdrückt. Dies ist möglich über die *Erfahrungen* der Menschen und die unterschiedlichen Formen, in denen diese ausgedrückt und für die Nachwelt gespeichert werden. Die *Politische* Ideengeschichte folglich (auch) als einen Erfahrungsspeicher zu befragen, würde einen Zugang zu heute nicht mehr unmittelbar zugänglichen Erfahrungen und damit eine Verbindung mit den Problemkonstellationen ferner oder auch näherer Vergangenheiten ermöglichen. Diese könnten auf einer affektiven Ebene ‚zu den unseren gemacht‘, also mit gegenwärtigen Problemkonstellationen in Verbindung gebracht werden, was der Politischen Ideengeschichte schließlich die Möglichkeit böte, ihrem Anspruch nach (selbst-)kritischer Teilhabe an der Ausgestaltung politischer und sozialer Verhältnisse besser gerecht zu werden, wo sie Erfahrungen als politisch relevant ernst nimmt.

Literatur

- Bedorf, Thomas, 2020: Instituting Institutions. An Exploration of the Political Phenomenology of Stiftung. In: Thomas Bedorf / Steffen Herrmann (Hg.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, New York / London, 239–255.
- Bedorf, Thomas / Herrmann, Steffen, 2020 (Hg.): *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, New York / London.
- Brodocz, André, 2007 (Hg.): *Erfahrung als Argument. Zur Renaissance eines ideengeschichtlichen Grundbegriffs*, Baden-Baden.
- Carman, Taylor/ Hansen, Mark B. N., 2005 (Hg.): *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge.
- Coole, Diana, 2001: Thinking politically with Merleau-Ponty. In: *Radical Philosophy* 108, 17–28.
- Coole, Diana, 2003: Philosophy as Political Engagement: Revisiting Merleau-Ponty and Reopening the Communist Question. In: *Contemporary Political Theory* 2 (3), 327–350.
- Coole, Diana, 2007: *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-Humanism*, Lanham.
- Dormal, Michel, 2019: Zur Welt kommen. Politische Theorie mit Maurice Merleau-Ponty. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 10 (2), 151–168.

- Flügel-Martinsen, Oliver, 2025: Theoriepolitische Polemik im Gewand der Werkexegese. Eine Replik auf die Replik; <https://www.theorieblog.de/index.php/2025/03/theoriepolitische-polemik-im-gewand-der-werkexegese-eine-replik-auf-die-replik/>, 16.07.2025.
- Flynn, Bernard, 2007: The Development of the Political Philosophy of Merleau-Ponty: Humanism and the Rejection of Terror. In: *Continental Philosophy Review* 40 (2), 125–138.
- Hidalgo, Oliver, 2023: Liberalismus einer neuen Art. In: Oliver Hidalgo / Norbert Campagna / Skadi Siiri Krause (Hg.), *Tocqueville-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart / Weimar, 224–226.
- Hofmann, Julian Nicolai / Jörke, Dirk, 2022: Liberalismus oder Barbarei: Claude Lefort und die französische Totalismusdiskussion. In: *Leviathan* 50 (4), 529–556.
- Jörke, Dirk / Held, Christoph, 2021: Verstrickt in der Liberalismusfalle. Für eine machiavellistische Erweiterung der Mouffe'schen Demokratietheorie. In: Manon Westphal (Hg.), *Agonale Demokratie und Staat*, Baden-Baden, 23–46.
- Lefort, Claude, 1990: Die Frage der Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 281–297.
- Lefort, Claude, 1999: *Fortdauer des Theologisch-Politischen*, Wien.
- Lefort, Claude / Gauchet, Marcel, 1990: Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 89–122.
- Llanque, Marcus, 2006: Geschichte des politischen Denkens oder Ideenpolitik: Ideengeschichte als normative Traditionsstiftung. In: Harald Bluhm / Jürgen Gebhardt (Hg.), *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik*, Baden-Baden, 51–70.
- Llanque, Marcus, 2007: Das Politische: Grundmodelle des Politischen zwischen Ordnung und Konflikt. In: Ders. / Herfried Münkler, *Politische Theorie und Ideengeschichte*, Berlin.
- Llanque, Marcus, 2008: *Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse*, München / Wien.
- Llanque, Marcus, 2010: Hermann Heller als Ideenpolitiker. Politische Ideengeschichte als Arsenal des politischen Denkens. In: Ders. (Hg.), *Souveräne Demokratie und soziale Homogenität. Das politische Denken Hermann Hellers*, Baden-Baden, 93–116.
- Llanque, Marcus, 2012: *Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart*, München.

- Llanque, Marcus, 2017: Genealogie als ideengeschichtliche Methode und die Idee der Menschenrechte. In: Daniel Timothy Goering (Hg.), *Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven*, Bielefeld, 171–194.
- Marchart, Oliver, 2007: *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh.
- Marchart, Oliver, 2016: Ankündigungstext „Im Schatten des Kanons – Auf dem Weg zu einer alternativen politischen Ideengeschichte“. Workshop am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien am 02.12. 2016.
- Marchart, Oliver, 2019: Chantal Mouffe. In: Dagmar Comtesse / Oliver Flügel-Martinsen / Franziska Martinsen / Martin Nonhoff (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 372–377.
- Mazzocchi, Paul, 2015: *Politics à l'écart: Merleau-Ponty and the Flesh of the Social*. In: Martin Breugh / Christopher Holman / Rachel Magnusson / Paul Mazzocchi / David Penner (Hg.), *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France*, Toronto, 60–88.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1966: *Humanismus und Terror*, Frankfurt (Main).
- Merleau-Ponty, Maurice, 1974: *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt (Main).
- Merleau-Ponty, Maurice, 2010: *Institution and passivity: Course notes from the Collège de France (1954–1955)*, Evanston, Illinois.
- Münkler, Herfried, 2003: Politische Ideengeschichte. In: Herfried Münkler (Hg.), *Politikwissenschaft. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg, 103–131.
- Norval, Aletta, 2001: *Radical Democracy*. In: Paul Barry Clarke / Joe Foweraker (Hg.), *Encyclopedia of Democratic Thought*, London / New York, 587–594.
- Oppelt, Martin, 2016: Rezeptionsblockaden und Ladehemmungen im Arsenal der politischen Ideengeschichte. Die Rousseau-Rezeption im Kommunitarismus (Charles Taylor, Benjamin Barber). In: Gérard Raulet / Marcus Llanque (Hg.), *Geschichte der politischen Ideengeschichte*, Baden-Baden, 321–345.
- Oppelt, Martin, 2024a: Maurice Merleau-Ponty. Contingency, Conflict, and Coexistence. In: Steffen Herrmann / Gerhard Thonhauser / Sophie Loidolt / Tobias Matzner / Nils Baratella (Hg.), *The Routledge Handbook of Political Phenomenology*, London / New York, 97–107.
- Oppelt, Martin, 2024b: Reboot der Radikaldemokratie? Zur Kritik an Claude Leforts vermeintlichem Liberalismus; <https://www.theorieblog.de/index.php/2024/12/lefort-schwerpunkt-reboot-der-radikaldemokratie-zur-kritik-an-claude-leforts-vermeintlichem-liberalismus/>, 16.07.2025.

- Plot, Martin, 2012: Our Element: Flesh and Democracy in Merleau-Ponty. In: Continental Philosophy Review 45 (2), 235–259.
- Salzborn, Samuel, 2015: Kampf der Ideen. Die Geschichte politischer Theorien im Kontext, Baden-Baden.
- Von Beyme, Klaus, 1969: Politische Ideengeschichte. Probleme eines interdisziplinären Forschungsbereiches, Tübingen.

Gründeln statt Begründen. Politikwissenschaftliche als postmoderne Ideengeschichte

Frauke Höntzsch

Die Ideengeschichte selbst hat eine Geschichte, auch wenn diese selten einer Reflexion unterzogen wurde (Raulet/Llanque 2018: 9). Das Aufkommen der Ideengeschichte als Disziplin lässt sich als Reaktion auf die durch den Historismus behauptete Werterelativität und die damit verbundene Erfahrung der Diskontinuität verstehen.¹ Die Begründer der Ideengeschichte, Historiker wie Arthur Oncken Lovejoy oder Friedrich Meinecke, sahen die Leistung der neuen Disziplin – in Abgrenzung zur Dogmengeschichte – im Einbezug des historischen Kontextes. Allerdings hatten die Ideen dabei gerade die Funktion, angesichts der Erfahrung der Diskontinuität eine historische Kontinuität zu beweisen, anstatt verschiedene Lehrmeinungen unverbunden nebeneinander zu stellen. In der Vielfalt der historisch geprägten Lehrmeinungen sollte das Gemeinsame, die zugrundeliegenden Ideen, nachgewiesen bzw. gefunden werden (vgl. Lovejoy 1963; Meinecke 1957). Die für das postmoderne Denken² zentrale Annahme der Kontingenz der Erkenntnis ist hier, im Aufkommen der Geschichtswissenschaften und in Folge der Ideengeschichte, zwar bereits angelegt, ihr sollte durch die Erkenntnis überzeitlicher Ideen aber gerade entgegengewirkt werden.

Erst durch die aus der erkenntnistheoretisch gewendeten Erfahrung des Historismus erwachsende Infragestellung der Möglichkeit der Erkenntnis letzter Wahrheiten ist auch die Vorstellung überzeitlicher Ideen, die am Anfang dieser,

¹ Für die Herausbildung des Historismus als Reaktion auf die Erfahrung der geschichtlichen Diskontinuität, in dessen Folge die Werterelativität zur unhintergehbaren Voraussetzung des Denkens wurde, vgl. Wittkau 1992 und im Anschluss Höntzsch 2023, Kap. I.2.

² ‚Postmodern‘ verwende ich hier als Oberbegriff für post-fundamentalistische, -metaphysische, -essentialistische Ansätze, die bei allen Unterschieden gleichermaßen von der erkenntnistheoretischen Annahme der Kontingenz ausgehen, wodurch die Begründung politischer Ordnung bzw. die Legitimation von Herrschaft durch überzeitliche Wahrheiten hinfällig wird. ‚Postmodern‘ scheint als Oberbegriff geeignet, nicht nur weil er zum Ausdruck bringen kann, dass die Postmoderne in der Moderne angelegt ist, sondern auch weil er die Überschreitung verschiedener Denkweisen zusammenfassen kann.

durch die Erfahrung der Diskontinuität ausgelöst, Entwicklung stand, fragwürdig geworden. Besonders prominent kritisiert wurde sie durch die *Cambridge School* und in neuerer Zeit durch den Ansatz eines *serial contextualism*. Doch obwohl mit der Kritik an der Idee überzeitlicher Ideen die postmoderne Annahme der Kontingenz an die Ideengeschichte herangetragen wurde, geben auch diese Ansätze den Anspruch, in der Ideengeschichte normative Argumente für die politische Gegenwart zu finden, nicht auf. Das heißt auch diese Ansätze betreiben weiterhin *politische* Ideengeschichte. Eine Ideengeschichte, die die postmoderne Annahme der Kontingenz zum Programm macht und als solche zu einer wissenschaftlichen politischen bzw. zur *politikwissenschaftlichen* Ideengeschichte avanciert, ist dagegen bislang nur im Ansatz entwickelt (1.).

Eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte (vgl. Höntzsch 2015) als postmoderne Ideengeschichte auszuweisen und zu skizzieren, was das für ihren Gegenstand und ihren Anspruch im Umgang mit den Quellen bedeutet, ist das Ziel des vorliegenden Beitrags (2.). Für den veränderten Geltungsanspruch ideengeschichtlicher Quellen und den Umgang mit ihnen ist Hannah Arendts Bild des Perlentauchers ein geeigneter Ausgangspunkt (2.1), das gleichwohl überschritten werden soll bzw. unterschritten, insofern Arendt die ideengeschichtlichen Quellen für eine normative³ politische Theorie nutzt. An seine Stelle soll der Vorschlag treten, das *Gründeln* als Kernkompetenz einer postmodernen politikwissenschaftlichen Ideengeschichte zu verstehen, insofern es die Egalisierung der Bewertung ideengeschichtlicher Quellen und des Zugangs zu ihnen zum Ausdruck bringen kann (2.2). Auch eine postmoderne politikwissenschaftliche Ideengeschichte bleibt politisch, reflektiert diesen Umstand aber soweit als möglich und wendet ihn programmatisch (3.).

1. Von der Kritik zum Programm

Vertreter der *Cambridge School*, wie Quentin Skinner, haben zurecht den Anspruch einer als ‚philosophisch‘ bezeichneten Ideengeschichte, nämlich den Anspruch aus ideengeschichtlichen Texten „zeitlose Elemente“ in Form ‚universaler Ideen‘ oder sogar ‚überzeitlicher Weisheiten‘ von ‚universaler Anwendungsmög-

³ Arendts politische Theorie ist als normativ, nicht in einem inhaltlich, sondern in einem formal begründenden Sinn zu verstehen. Sie gründet in einer formalen Anthropologie des Menschseins, die begründet, warum es letzte Gründe im Politischen nicht geben kann (vgl. Höntzsch 2025).

lichkeit“ (Skinner 2010: 22 f.) zu extrahieren, infrage gestellt. So hält Skinner fest, „dass es unmöglich ist, zu erforschen, was ein klassischer Autor, besonders in einer fremden Kultur, tatsächlich *gesagt* hat, ohne von den eigenen Erwartungen beeinflusst zu werden“ (ebd.: 25; Hervorhebung im Original). So treffend diese Kritik ist, so zieht Skinner daraus nicht die volle erkenntnistheoretische Konsequenz. Nicht nur ist fraglich, ob vor dem Hintergrund der Infragestellung der Erkennbarkeit universaler Ideen aufgrund der gesellschaftlichen, historischen, kulturellen Bedingtheit des eigenen Denkens ein den ursprünglichen sprachlichen Kontext rekonstruierender Blick, wie ihn die *Cambridge School* vorschlägt, denkbar ist. Vor allem ist es in Anschluss an Skinners Kritik streng genommen nicht länger möglich, aus der Ideengeschichte normative Argumente für die eigene Gegenwart zu gewinnen, wie Skinner das selbst aber durchaus getan hat; etwa mit seinem „third concept of liberty“, das er als „neo-roman“ unmittelbar aus der ideengeschichtlichen Tradition gewinnt und unter anderem aus der Lektüre von Niccolò Machiavelli herleitet (Skinner 2002).

Auch andere Ansätze haben die Annahme überzeitlicher Ideen zurückgewiesen, ohne den Anspruch aufzugeben, in gegenwärtige Debatten zu intervenieren. Das besonders prominent von David Armitage formulierte Konzept einer „long-range intellectual history“ versucht erklärtermaßen eine methodische Annäherung von *intellectual history* und *longue durée* in Form eines seriellen Kontextualismus, dem es darum geht, „to produce longer-range histories which are neither artificially punctuated nor deceptively continuous“ (Armitage 2012: 499). Im Ergebnis führt das zu einer Rettung der ‚Ideen‘, nun aber kontextualisierend verstanden im Sinn von *ideas in history*, „to distinguish it from the distrusted and discredited ‚history of ideas‘ associated with Lovejoy and his acolytes“ (ebd.: 497). Doch auch der serielle Kontextualist wechselt, indem er aus der seriellen Kontextualisierung der Ideen auf die Gegenwart schließt (vgl. etwa Armitage 2018), vom Beobachter zum Akteur der transtemporalen Geschichte und müsste sich damit selbst zum Gegenstand seiner Forschung machen. Anders gesagt: Die Erkenntnis darüber, wie Ideen in der Geschichte kontextualisiert wurden, sagt noch nichts darüber, wie sie für die Gegenwart zu kontextualisieren wären, es sei denn man gewänne durch die Methode der seriellen Kontextualisierung die Idee selbst – das aber wollen die Vertreter der transtemporalen Geschichte gerade nicht.

Das heißt: Die genannten Ansätze formulieren mit der Zurückweisung überzeitlicher Ideen zwar die erkenntnistheoretischen Grundlagen für eine post-mo-

derne Ideengeschichte, ziehen aber daraus für das eigene Vorgehen nicht die volle Konsequenz und betreiben weiterhin *politische* Ideengeschichte.

Gleichwohl ist mit diesen Ansätzen bereits das spezifisch Politische der politischen Ideengeschichte angesprochen, das Marcus Llanque mit seiner Unterscheidung von ‚Archiv und *Arsenal*‘ besonders prägnant auf den Begriff gebracht hat. Schon Herfried Münkler hat mit der Unterscheidung zwischen ‚Archiv und Laboratorium‘ das Politische der Ideengeschichte und auch ihren politikwissenschaftlichen Mehrwert thematisiert. Doch der Begriff des ‚Laboratoriums‘ suggeriert (ob gewollt oder ungewollt) eine naturwissenschaftliche Neutralität, während das ‚Arsenal‘ gerade die Umkämpftheit dessen, was die Ideengeschichte archiviert und für den politischen Gebrauch zur Verfügung stellt, auf den Begriff bringt. Die Arbeit im Laboratorium ist so verstanden hochpolitisch, der Ideengeschichtler wechselt hier in die Rolle des Ideenpolitikers, der die bzw. bestimmte archivierte Theoreme auf eine spezifische Weise für die Gegenwart anreichert. Man muss nicht, könnte den Begriff des ‚Arsenals‘ aber folglich (auch) als Kritik an dem Umstand verstehen, dass das Laboratorium ein Ort normativer Theoriebildung ist, in dem der eigenen politischen Intervention durch den Rückgriff auf das Archiv ein objektiver Anstrich gegeben wird. Ideenpolitik ist so verstanden ein anderes Wort für normative politische Theorie, wobei die ideengeschichtliche Unterfütterung als Garant einer wissenschaftlichen Neutralität oder zumindest Informiertheit dienen soll.⁴ Das Arsenal hat demgegenüber einen bescheideneren Anspruch:⁵ Die Ideengeschichte „bereitet“ hier die Argumente nur für „die weitere Theoriebildung vor“ bzw. stellt sie „der Politik zur Verfügung“ (Llanque 2008: 1 f.) und interveniert so nicht selbst bzw. nur indirekt in den politischen Diskurs. Allerdings um den Preis, dass sie sich auf die archivarische als eine historiographische Funktion zurückzieht, auch wenn sie diese selbst als politisch und von der Theoriebildung kaum zu trennen versteht (vgl. u. a. Llanque 2015). Die Unterscheidung zwischen Archiv und Arsenal wie Laboratorium suggeriert *durch* die Unterscheidung eine Arbeitsteilung: zwischen einer historiographi-

⁴ „Ideenpolitik“ bringt laut dem Klappentext der Festschrift zu Herfried Münklers 65. Geburtstag „eine bestimmte Richtung der ideengeschichtlich orientierten Politischen Theorie auf den Begriff, für die besonders das Werk von Herfried Münkler steht. Die Theorie der Politik bedarf der *historischen Vergegenwärtigung*, um als Ideenreservoir für *zeitgenössische Problemlagen* dienen zu können“ (Bluhm/Fischer/Lanque 2011; Hervorhebungen d. A.).

⁵ Vgl. hier und im Folgenden für einen Vergleich beider Ansätze, insbesondere hinsichtlich ihres politischen Anspruchs und des Gedankens einer „akademischen Emanzipation“ Marcus Llanques von der „Rolle des Ideenpolitikers“ Paul Sörensens Beitrag in diesem Band.

schen (mehr oder weniger objektiven) Bereitstellung und der politischen Verwendung ideengeschichtlicher Quellen,⁶ wobei Letztere im Falle des Arsenalen anderen, sei es der politischen Theorie oder Praxis, überlassen wird.

Im vorliegenden Zusammenhang entscheidend ist, dass in beiden Fällen bei der Arbeit *im* Laboratorium wie *am* Arsenal das ideengeschichtliche Archiv genutzt wird, um politische Positionen zu begründen bzw. Begründungen bereitzustellen. Die ideengeschichtlichen Quellen dienen hier nach wie vor als autoritative Argumentationshilfe für die (Ideen)Politik. Dabei ist schwer zu sagen, ob die autoritative Qualität der verwendeten oder bereitgestellten Argumentationshilfen in der (vermeintlichen) Autorität der Quellen oder im (vermeintlich) privilegierten Zugang des Wissenschaftlers zu den Quellen begründet liegt. Für Herfried Münkler besteht der Mehrwert der politischen Ideengeschichte „in der Bereitstellung von Antworten, die nicht mit den Konstellationen der Zeit, in der sie formuliert wurden, obsolet geworden sind, sondern epochenübergreifende Relevanz besitzen und insofern auch *heute noch Orientierung* zu bieten vermögen“ (Münkler 2003: 109; Hervorhebung d. A.); auch wenn Marcus Llanque sehr viel stärker die Diskursivität der Ideengeschichte, die selbst Teil des Rezeptionsvorgangs ist, reflektiert, kommt der Ideengeschichte, die „als Kontinuum“ „für die Theoriebildung ein gewaltiges Erbe“ bietet, auch bei ihm eine autoritative Funktion zu: „Die *Struktur dieses Kontinuums zu bestimmen* ist die Aufgabe der politischen Ideengeschichte als wissenschaftliche Disziplin“ (Llanque 2008: 9; Hervorhebung d. A.). Die Ideengeschichte hat hier eine ordnende, bei Münkler eine orientierende Funktion – beide Verständnisse lösen sich, trotz der Reflexion des Politischen der politischen Ideengeschichte, folglich nicht völlig von der begründenden, autoritativen Funktion einer *politischen* Ideengeschichte.

2. Politikwissenschaftliche als postmoderne Ideengeschichte

In Abgrenzung zu diesen Ansätzen, die – trotz der Thematisierung des Politischen der *politischen* Ideengeschichte – selbst (Ideen)Politik betreiben bzw. munitionieren, macht eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte das Politische der politischen Ideengeschichte zu ihrem Programm.

⁶ Dazu passt, dass das Archiv laut Marcus Llanque „ein kritisches Korrektiv“ zur Arsenalfunktion bildet (2016: 8).

Eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte ist postmodern, insofern sie das Erkenntnisinteresse mit der Politikwissenschaft als Sozialwissenschaft teilt und in der Folge ideengeschichtliche Quellen nicht nur als je eine Möglichkeit, das Politische zu denken, unter anderen versteht, sondern daraus auch die Konsequenz für den Umgang mit ihnen zieht. Ihr Umgang mit ideengeschichtlichen Quellen ist politikwissenschaftlich, indem sie die verschiedenen Argumentationen nebeneinanderstellt, ihr Gegenstand ist nicht *die* Ideengeschichte, sondern politische Argumentationen *als* politische Argumentationen. Ihre Funktion ist weder eine orientierende noch eine ordnende, sondern eine aufklärende: Ziel ist es, über die Implikationen politischer Argumentationen *als* politischer Argumentationen aufzuklären, sprich ihre Prämissen und Konsequenzen offenzulegen.

Durch die Unterscheidung zwischen historiographischer Bereitstellung (Archiv) und politischer Verwendung (im Laboratorium bzw. als Arsenal) gerät aus dem Blick, dass die Ideengeschichte *gerade* in der Auswahl ihres Untersuchungsgegenstandes notwendig politisch ist. Das gilt auch für eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte: indem einzelne Forschende in der Auswahl politischer Argumentationen als politischer Argumentationen ein/ihr Verständnis des Politischen zugrunde legen (müssen) und insofern sie die jeweiligen Quellen aus einem Interesse an gegenwärtigen politischen Fragestellungen auswählen, sprich danach, was sie für gegenwärtige politische Fragestellungen für relevant erachten.⁷ Politisch sind im Verständnis einer politikwissenschaftlichen Ideengeschichte folglich nicht nur die ideengeschichtlichen Quellen als politische Argumente, sondern auch die ideengeschichtliche Arbeit, die auf sie als politische Argumente zugreift. Sie trägt diesem Umstand Rechnung, indem sie die Trennung zwischen historiographischer Bereitstellung und politischer Verwendung aufgibt und weder historiographisch noch politisch, sondern politikwissenschaftlich verfährt.

Die politikwissenschaftliche Ideengeschichte zielt nicht darauf ab, im Laboratorium „bekannte und bewährte Substanzen [...] mit neuen Ingredienzen an[zu]reicher[n]“ (Münkler 2003: 103; Hervorhebung d. A.) oder im Arsenal „einen Fundus an Argumenten, Ideen und Modellen der Politik zur Verfügung“ (Llanque 2008: 2; Hervorhebung d. A.) zu stellen. Anders als eine politische

⁷ Zu Systematisierungszwecken lässt sich die ideengeschichtliche Arbeit in einem politikwissenschaftlichen Verständnis so zwar in Bergung und Rekontextualisierung von Unbestimmtheitsstellen unterscheiden, das ist aber nicht im Sinne einer Trennung einer historiographischen und einer politischen Arbeit zu verstehen, vielmehr fällt beides in der ideengeschichtlichen Arbeit in eins. Was geborgen wird, ist immer von der Rekontextualisierung bestimmt (vgl. Höntzsch 2015).

Ideengeschichte bereitet sie vergangene politische Argumentationen nicht (primär) für die normative Theoriebildung auf, sie ist in der Offenlegung der Implikationen politischer Argumentationen selbst ein politiktheoretisches Unterfangen und politikwissenschaftliche Grundlagendisziplin. Ihr Geschäft ist nicht das Begründen, sondern – wie ich vorschlagen möchte – das Gründeln.

Was damit zum Ausdruck gebracht werden soll, lässt sich unter Rückgriff auf und in Abgrenzung zu Arendts Bild des Perlentauchers verdeutlichen. Auch wenn Arendt sich selbst nicht explizit als Ideengeschichtlerin versteht (wohl auch, weil sie von einem traditionellen Bild der *Ideengeschichte* ausgeht), betreibt sie doch der Sache nach Ideengeschichte und deutet ihre „Methode“ (Arendt 1998: 207) mit dem Bild des Perlentauchers zumindest an. Das nur angedeutete Vorgehen und seine hier unterstellten Verkürzungen erklären sich aus dem Umstand, dass die Ideengeschichte bei Arendt als Grundlage für eine normative Theoriebildung dient – es handelt sich um ‚Verkürzungen‘ also nur aus der Perspektive des Programms einer politikwissenschaftlichen Ideengeschichte.

2.1. Perlen aus der Tiefe

Arendts Blick auf die Ideengeschichte lässt sich, zunächst und vor allem mit Blick auf ihr Geschichtsverständnis, als postmodern bezeichnen, genau genommen mit Blick auf ihre Verneinung jeglicher Autorität der Geschichte.⁸ In ihrem Essay über Walter Benjamin hält sie fest: „Walter Benjamin wusste, daß Traditionsbruch und Autoritätsverlust irreparabel waren, und zog daraus den Schluß, neue Wege für den Umgang mit der Vergangenheit zu suchen“ (Arendt 2012: 244). Den Umgang mit den ideengeschichtlichen Quellen beschreibt Arendt dann in Anschluss an Benjamin bekanntermaßen wie folgt:

„Dem Perlentaucher gleich, der sich auf den Grund des Meeres begibt, [...] um in der Tiefe das Reiche und Seltsame, Perlen und Korallen, herauszubringen und als Fragmente an die Oberfläche des Tages zu retten, taucht er in die Tiefen der Vergangenheit, aber nicht um sie so, wie sie war, zu beleben und zur Erneuerung abgelebter Zeiten beizutragen. Was dies Denken leistet, ist die Überzeugung, dass zwar das Lebendige dem Ruin der Zeit verfällt, dass aber der Verwesungsprozess gleichzeitig ein Kristallisationsprozess ist; dass in der ‚Meereshut‘ [...] neue kristallisierte Formen und

⁸ „Arendt versteht das Politische als Ausdruck einer radikalen historischen Kontingenz, die nicht nur eine normative und ontologische Fundamentlosigkeit, sondern auch die durchgängige Machtverwobenheit politischer Institutionen, Akteur*innen und Praktiken bedeutet“ (Meyer 2020: 99).

Gestalten entstehen, die, gegen die Elemente gefeit, überdauern und nur auf den Perlen-
taucher warten, der sie an den Tag bringt.“ (Ebd.: 258)

Im Zuge der Historisierung des Denkens haben ideengeschichtliche Quellen für Arendt ihre Autorität verloren. In *Vom Leben des Geistes* bekennt Arendt mit Blick auf ihre „Methode“, sie sei „eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien [...] zu demontieren“ (Arendt 1998: 207). Das aber sei nur möglich, wenn man davon ausgehe, dass der Faden der Tradition gerissen sei. Die Vergangenheit und damit die ideengeschichtlichen Quellen haben die Verbindlichkeit, die Fähigkeit als Tradition zu verpflichten, den an sich normativen Charakter verloren. Arendt spricht von „eine[r] zerstückelte[n] Vergangenheit, die ihre Bewertungsgewißheit verloren hat“ (ebd.: 208; Hervorhebung im Original). Es kann also nicht darum gehen, die Vergangenheit, ‚wie sie war‘ zu beleben, es bleibt nur, ‚Fragmente herauszubrechen‘. Im Unterschied zur Überlieferung, der es eigen ist „das Vergangene zu *ordnen*, und zwar nicht nur chronologisch, sondern auch systematisch, nämlich das Positive vom Negativen zu sondern und das *Verpflichtende* und *Maßgebliche* herauszuheben aus der Masse unerheblicher oder bloß interessanter Meinungen, die auch vorkommen“ (Arendt 2012: 250; Hervorhebung d. A.), ebnet eine solcher Art verfahrenende Ideengeschichte diese (im substantiellen Sinn normativen) Unterschiede ein. Mit Benjamin spricht Arendt von der Leidenschaft des Sammlers, die „nicht nur unsystematisch [ist], sie grenzt ans Chaotische, [...] weil sie sich primär gar nicht an der Qualität der Gegenstände, die klassifizierbar ist, entzündet, vielmehr an seiner ‚Echtheit‘, an seiner Einzigartigkeit, die alle systematische Zuordnung sprengt“ (ebd.). Der Sammler zerstört den ursprünglichen Zusammenhang bzw. braucht sich, weil ihm der Traditionsbruch diese Arbeit bereits abgenommen hat, „gleichsam nur zu bücken [...], um seine kostbaren Bruchstücke aus dem Trümmerhaufen des Vergangenen herauszulesen“ (ebd.: 251). Entsprechend eignet sich auch Arendt, wie sie etwa mit Blick auf die ‚Vita activa‘ darlegt (Arendt 2002: 26 f.), Bruchstücke an, ohne ihre historische Bewertung zu übernehmen, – für ihre politische Theorie, die in ihrem Verständnis anders als politische Philosophie keinen Wahrheitsanspruch erhebt; die aber zugleich anders als eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte über das Aufzeigen der Prämissen und Konsequenzen politischer Argumentationen hinausgeht.

Arendt geht zwar nicht von überzeitlichen Ideen aus, aber von zeitlosen Gedanken. Sie setzt die Zeitlosigkeit erklärtermaßen nicht mit Ewigkeit gleich, sie entspringt vielmehr, so Arendt, aus dem Zusammenprall von Vergangenheit und Zukunft, während die Ewigkeit ein Grenzbegriff ist, der sich nicht denken lässt, weil er den Zusammenbruch aller zeitlichen Dimensionen bedeutet (vgl. Arendt 1998: 206). Die fortdauernde Gegenwart spricht den Bruchstücken keinen Wert an sich zu, aber doch eine Selbstständigkeit, eine kontextlose Existenz: „Und wenn ich es auch nicht für das ‚Land der Wahrheit‘ halte, so ist es doch gewiß der einzige Bereich, in welchem sich das Ganze des eigenen Lebens und sein Sinn [...], wo dieses ungreifbare Ganze sich als reine Kontinuität des Ich-bin offenbaren kann, als fortdauernde Gegenwart inmitten der ständig sich wandelnden Flüchtigkeit der Welt“ (ebd.: 207). Jede Generation, jedes neue Menschenwesen muss laut Arendt den Pfad des Denkens neu entdecken und mühsam bahnen (vgl. ebd.: 206): „Dieses kleine zeitlose Gebiet mitten im Herzen der Zeit läßt sich, anders als die Welt und die Kultur, in die wir hineingeboren sind, nicht vererben und in der Tradition weitergeben“ (ebd.). In dieser „zeitlosen Zeit“ können „die Menschen zeitlose Werke schaffen [...], um mit ihnen ihre eigene Endlichkeit zu transzendieren“ (ebd.). Es handelt sich gleichwohl um eine metaphorische, tastende Annäherung an den Ort des Denkens, die „nur auf dem Gebiet der geistigen Erscheinungen Gültigkeit haben“ (ebd.: 205) kann.

Arendt appelliert, mit der Tradition nicht zugleich die Vergangenheit zu verlieren und die Fähigkeit, sich im Reich des Unsichtbaren zu bewegen (vgl. ebd.: 22): „Daß man mit ihnen [den Bruchstücken] überhaupt etwas anfangen konnte, das verdanken wir dem zeitlosen Pfad, den das Denken in die Welt von Raum und Zeit schlägt“, wer sich in der Demontage versuchen will, möge „nicht das ‚Reiche und Merkwürdige‘, die ‚Korallen‘ und ‚Perlen‘ zerstören, die vielleicht nur als Bruchstücke zu retten sind“ (ebd.: 208). Arendt will das Gedachte als Gedachtes im Sinne des Denkens als Tätigkeit retten, ohne es inhaltlich zu bewerten oder wiederzubeleben. Sie schreibt den Bruchstücken, den Perlen und Korallen, keine inhaltliche Autorität zu, doch besteht „das einzige Zeugnis davon, was Denken als Tätigkeit denen bedeutete, die es als Lebensform gewählt hatten, in dem [...], was man heute ‚metaphysische Trugschlüsse‘ nennen würde“, diese „enthalten die einzigen Hinweise darauf, was Denken denen bedeutet, die es betreiben“ (ebd.: 22). Sie sind kostbar und zeitlos als Ausdruck des Denkens als Tätigkeit. Das Abtreten der Metaphysik und Philosophie bietet dabei laut Arendt den Vorteil, dass wir „unbelastet und ungeleitet von jeder Tradition, die Vergang-

enheit mit neuen Augen sehen und damit an einen ungeheuren Schatz unbearbeiteter Erfahrungen herankommen, ohne an irgendwelche Behandlungsvorschriften gebunden zu sein“ (ebd.). „An die Stelle des verpflichtenden Wahren“ tritt mit Blick auf die Funktion ideengeschichtlicher Quellen „das in irgendeinem Sinne Bedeutende, Sinnträchtige“ (Arendt 2012: 246).

2.2. Gründeln im flachen Gewässer

Im Zuge der Historisierung des Denkens haben ideengeschichtliche Quellen wie gezeigt für Arendt ihre Autorität verloren. Doch wenn Arendt von dem ‚Reichen und Seltsamen‘, den ‚Perlen und Korallen‘ spricht, die an die Oberfläche ‚gerettet‘ werden; ebenso, wenn sie davon ausgeht, dass der Verwesungsprozess ein ‚Kristallisationsprozess‘ sei, in dessen Zuge ‚neue kristallisierte Formen und Gestalten entstehen‘, die für die Nachwelt ‚überdauern‘, so ist darin eine Wertung impliziert, auch wenn Arendt den Fragmenten inhaltlich keine Autorität zuspricht und sie sich entsprechend aneignet: Perlen und Korallen sind kostbar, der Kristallisationsprozess ist eine Veredelung, das Überdauern verweist auf die Zeitlosigkeit. Arendts ‚Methode‘, ihr Umgang mit den ideengeschichtlichen Quellen, macht vor dem Hintergrund ihrer politischen Theorie Sinn. Eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte dagegen kann zwar in eine normative Theoriebildung übergehen und wird dann notwendig gänzlich zur politischen Ideengeschichte, muss es aber nicht, ihr theoretischer Modus ist ein anderer. Der Unterschied einer politikwissenschaftlichen zu einer politischen Ideengeschichte, auch wo sie sich in ihrem Blick auf die Verbindlichkeit bzw. Nicht-Verbindlichkeit ideengeschichtlicher Quellen einig sind, liegt im *Umgang* mit den ideengeschichtlichen Quellen. Die politikwissenschaftliche Ideengeschichte trifft keine Aussagen darüber, was war, noch was sein soll, sie zeigt, indem sie ideengeschichtliche Quellen als politische Argumentationen versteht, was sein kann.⁹

Arendt formuliert mit ihrer politischen Theorie gewissermaßen die Voraussetzungen für eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte, indem sie eine formale

⁹ Vgl. für das theoretische *Potenzial* der Ideengeschichte Höntzsch 2015; einen ähnlichen Gedanken formuliert auch Paul Sörensen im Rahmen seiner „Kritischen politischen Theorie der Präfiguration“, die durch die Erweiterung der befragenden Züge kritischer Theorien um „ein „welterschließendes Moment“ die „Möglichkeit des Anders-sein-Könnens“ ausweist, gleichwohl darüber hinausgehend „zugleich auch Gedanken über konkrete Formen und Gestalten des Anders-seins“ anstellt, also ein normatives Element enthält, wo sie immer gleichzeitig fragt „Wie könnte es anders/besser sein?“ (2022, 621; erste Hervorhebung d. A., zweite im Original).

Begründung für die Annahme der Kontingenz formuliert (vgl. Höntzsch 2025). Das Bild des Perlentauchers dient der metaphorischen Umschreibung der dieser spezifisch – formalen – normativen Theorie zugrundeliegenden Annahme, dass die Tradition ihre Autorität verloren hat, das in der Vergangenheit bereits Gedachte als Gedachtes aber von Interesse ist, das man nicht wiederbeleben, aber sich aneignen kann. Mit Blick auf eine so erst möglich werdende politikwissenschaftliche Ideengeschichte, die vor dem Hintergrund der Annahme der Kontingenz ideengeschichtliche Quellen als politischen Argumentationen versteht und analysiert, muss das Bild des Perlentauchers abgewandelt werden. Ich schlage dafür das Bild des Gründels im flachen Gewässer vor, das sich nicht nur – in Anschluss an Arendt – von inhaltlich begründenden Ansätzen der *politischen* Ideengeschichte abgrenzt, sondern zugleich die Konsequenz aus Arendts Überlegungen zieht, indem es – anders als das Bild des Perlentauchers – sowohl den Zugang zu den ideengeschichtlichen Quellen egalisiert als auch ihre Bewertung, sie also als gleichwertig, als gleichermaßen *politische* Argumente, behandelt.

Der/die politikwissenschaftliche Ideengeschichtler/in taucht nicht in schwer zugängliche Tiefen, auf den Grund des Meeres, er/sie gründelt im flachen Gewässer. In die Tiefsee können nur diejenigen hinabtauchen, die einen Tauchkurs absolviert haben, so sie die Voraussetzungen dafür mitbringen – ob sie Perlen finden, ist damit noch nicht garantiert. Den Kopf unter die Oberfläche stecken mag nicht jede/r, aber es ist doch jederzeit möglich. Es setzt zunächst nicht viel mehr voraus als eine gewisse Neugier – auch wenn die Augen sich an die veränderten Sichtverhältnisse werden gewöhnen müssen, ohne hier je ungetrübt sehen zu können, und die Orientierung und Bergung des am Seegrund Aufzufindenden folglich der Übung bedarf. Eine postmoderne politikwissenschaftliche Ideengeschichte egalisiert den Zugang, nicht in dem Sinn, dass die ideengeschichtliche Arbeit voraussetzungslos wäre, aber in dem Sinn, dass sie neben der Neugier nicht mehr als der Bereitschaft bedarf, einzutauchen, sich einzulassen und damit der vertieften Auseinandersetzung und folglich Zeit und Übung. Schaut man vom Boot aus durch die Wasseroberfläche auf den Grund, sieht man bei trübem Wasser wenig, bei ruhigem Wetter die oberste Schicht, deren Konturen schon bei leichtem Wellengang verschwimmen. Wer den Kopf ins Wasser steckt, kann nicht nur Schlagworte, sondern auch argumentative Zusammenhänge sehen.

Der/die politikwissenschaftliche Ideengeschichtler/in taucht nicht nach Perlen und Korallen der Tiefsee, die einen Kristallisationsprozess durchlaufen haben, er/sie gründelt im Sediment. Das Sediment, der Bodensatz umfasst nicht nur

das, was der Betrachter für Schätze halten mag, sondern sämtliche Ablagerungen. Diese mögen für die Formulierung einer normativen politischen Theorie uninteressant sein, für eine wissenschaftliche Betrachtung gegenwärtiger politischer Argumentationen aber sind sie gleichermaßen relevant. Was sich am Grunde eines Gewässers abgelagert hat, ist von der Beschaffenheit der jeweiligen Umgebung abhängig; Regen und Zuflüsse transportieren kleinere oder größere Partikel von außen in das Gewässer. Bei unruhigem Wetter, etwa bei Sturm und Gewitter, sprich in Zeiten der Krise, gesellschaftspolitischer Umbrüche, wird der Seegrund aufgewirbelt, Sedimentschichten werden aufgewühlt, geraten durcheinander, so dass andere Argumente nach oben gespült werden, an Relevanz gewinnen. Holt man das ein oder andere zur näheren Betrachtung an die Oberfläche, erscheint es notwendig in einem anderen Licht, dem Licht des gegenwärtigen Kontextes, der sich durch die Augen des/der Betrachtenden je unterschiedlich darstellt, wodurch sich zugleich unterscheidet, was als ‚kostbar‘, auch was als ‚einzigartig‘ und ‚echt‘ erscheint. Das, was man findet, ist nicht zeitlos, nicht kontextlos, es ist und bleibt Teil menschlicher Realität. Der Mehrwert liegt so verstanden darin, dass man mit Hilfe ideengeschichtlicher Quellen gegenwärtige politische Positionen durch die Analyse der zugrundeliegenden Argumentationen und ihren Implikationen, erhellen kann – unabhängig von ihrer Bewertung.

3. Das Politische einer postmodernen Ideengeschichte

Eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte ist eine postmoderne Ideengeschichte, die die sozialwissenschaftliche Annahme der sozialen Situiertheit aller menschlichen Erkenntnis, die Annahme der Kontingenz der Erkenntnis, zum Programm macht. Sie ist, indem sie auf Grundlage eines politikwissenschaftlichen Erkenntnisinteresses operiert, in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung zeitgenössisch: nicht nur weil sie, angeleitet von zeitgenössischen gesellschaftspolitischen Fragestellungen, zeitdiagnostisch verfährt, sondern auch in dem Sinn, dass sie in erkenntnistheoretischer Hinsicht einem politikwissenschaftlichen als einem sozialwissenschaftlichen Erkenntnisinteresse folgend die politischen Argumente als gleichwertig – als gleichermaßen politisch – versteht und *als* solche untersucht. Ideengeschichte kann so verstanden als Grundlage normativer Theorie dienen, ihr ist aber ein theoretisches Potenzial, jenseits normativer oder empiri-

scher Theoriebildung, eigen: Sie zeigt, was sein kann, und ist so verstanden politikwissenschaftliche Grundlagendisziplin.

Die politikwissenschaftliche Ideengeschichte zielt auf die Offenlegung von politischen Argumentationen als politischen Argumentationen,¹⁰ auch wenn der/die einzelne Ideengeschichtler/in beim Gründeln notwendig selektiv verfährt. Das heißt politisch ist und bleibt auch die politikwissenschaftliche Ideengeschichte in der Auswahl der untersuchten Argumentationen, aber, anders als die politische Ideengeschichte, nicht im Umgang mit ihnen. Zwar ist die politikwissenschaftliche Ideengeschichte politisch auch mit Blick auf die auch in ihrem Rahmen vorgenommene Systematisierung – in Form der Gleichordnung – ideengeschichtlicher Quellen, und den damit verbundenen aufklärerischer Anspruch. Allerdings, und darin liegt der entscheidende Unterschied zur politischen Ideengeschichte: nicht in einem inhaltlichen, sondern in einem formalen Sinn. Die politikwissenschaftliche Ideengeschichte verfolgt ein emanzipatives Anliegen, indem sie die Implikationen gegenwärtiger politischer (auch: ideenpolitischer) Argumentationen offenlegt, ohne, das Positive vom Negativen zu sondern und das Verpflichtende und Maßgebliche herauszuheben aus der Masse unerheblicher oder bloß interessanter Meinungen, die auch vorkommen⁶.

Die postmoderne Ideengeschichte hat folglich nicht nur selbst eine Geschichte, die nicht notwendig als Fortschritt zu verstehen ist, gleichwohl sie an vorherige Verständnisse anknüpft, sondern ist auch selbst nur *ein* theoretisches, ihrem Anspruch nach metatheoretisches, Argument unter anderen und damit ein durch sie selbst nie völlig zu begreifender Teil des Politischen und seiner Geschichte.

Literatur

Arendt, Hannah, 1998: Vom Leben des Geistes, München / Zürich.

Arendt, Hannah, 2002: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München / Zürich.

Arendt, Hannah 2012: Walter Benjamin. In: Dies. (Hg.), Menschen in finsternen Zeiten, München / Zürich, 195–258.

¹⁰ Vgl. dazu exemplarisch die Systematisierung anthropologischer Argumente im politischen Denken in *Der Mensch als politisches Argument* (Höntzsch 2023).

- Armitage, David, 2012: What's the Big Idea? Intellectual History and the Longue Durée, *History of European Ideas* 38 (4), 493–507.
- Armitage, David, 2018: *Civil Wars. A History of Ideas*, New Haven.
- Bluhm, Harald / Fischer, Karsten / Llanque, Marcus, 2011: Einleitung: Ideenpolitik in Geschichte und Gegenwart. In: Dies. (Hg.), *Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin, IX–XIII.
- Höntzsch, Frauke, 2015: Für eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte. In: Helmut Reinalter (Hg.), *Neue Perspektiven der Ideengeschichte*, Innsbruck, 75– 89.
- Höntzsch, Frauke, 2023: *Der Mensch als politisches Argument. Für eine politikwissenschaftliche Anthropologie*. Bielefeld.
- Höntzsch, Frauke, 2025: Das Menschsein und der Mensch. Die formale Anthropologie der Kontingenz und die Möglichkeit politischer Emanzipation. In: *Leviathan* 53 (2).
- Llanque, Marcus, 2008: *Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse*, München / Wien.
- Llanque, Marcus, 2015: Ideenpolitische Interventionen im Archiv der Ideengeschichte. Die diskursive Klassizität von Texten und ihr Kanon. In: Walter Reese-Schäfer / Samuel Salzborn (Hg.), „Die Stimme des Intellekts ist leise“. *Klassikerinnen des politischen Denkens abseits des Mainstreams*, Baden-Baden, 41–58.
- Llanque, Marcus, 2016: *Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart*, 2. Auflage, München.
- Lovejoy, Oncken, 1936: *The Great Chain of Being. A Study of a History of an Idea*, Cambridge / London.
- Meinecke, Friedrich, 1957: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, hg. und eingeleitet von Walther Hofer, München.
- Meyer, Kathrin, 2020: Hannah Arendt. In: Dagmar Comtesse / Oliver Flügel-Martinsen / Franziska Martinsen/ Martin Nonhoff (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 98–106.
- Münkler, Herfried, 2003: Politische Ideengeschichte. In: Ders. (Hg.), *Politikwissenschaft. Ein Grundkurs*, Reinbek, 103–131.
- Raulet, Gérard / Llanque, Marcus, 2018: Einleitung. In: Dies. (Hg.), *Geschichte der politischen Ideengeschichte*, Baden-Baden, 9–20.
- Skinner, Quentin, 2002: A Third Concept of Liberty. In: *Proceedings of the British Academy* 117, 237–268.

- Skinner, Quentin, 2010: Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte. In: Martin Muslow / Andreas Mahler (Hg.), *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*, Frankfurt (Main), 21–87.
- Sörensen, Paul, 2022: Kritische politische Theorie der Präfiguration. In: *Politische Vierteljahresschrift* 63 (2), 613–637.
- Wittkau, Anette, 1992: *Historismus: zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen.

Politische Ideengeschichte ist ein politisches und politiktheoretisches Unterfangen, insofern sie unter Rückgriff auf Archiv und Arsenal (Marcus Llanque) in politische Diskurse interveniert. Politische Ideengeschichte beobachtet und betreibt so verstanden politiktheoretische Manöver. Der vorliegende Band beschäftigt sich mit dem spezifisch politischen Moment der politischen Ideengeschichte: Mit den politischen Deutungskämpfen in und um Archiv und Arsenal sowie deren Verhältnis zueinander.

