

Studienkurs
Politikwissenschaft

Christoph Horn

Politische Philosophie

4. Auflage



Nomos

Studienkurs Politikwissenschaft

Lehrbuchreihe für Studierende der Politikwissenschaft
an Universitäten und Hochschulen

Wissenschaftlich fundiert und in verständlicher Sprache führen die Bände der Reihe in die zentralen Forschungsgebiete, Theorien und Methoden der Politikwissenschaft ein und vermitteln die für angehende Wissenschaftler:innen grundlegenden Studieninhalte. Die konsequente Problemorientierung und die didaktische Aufbereitung der einzelnen Kapitel erleichtern den Zugriff auf die fachlichen Inhalte. Bestens geeignet zur Prüfungsvorbereitung u. a. durch Zusammenfassungen, Wissens- und Verständnisfragen sowie Schaubilder und thematische Querverweise.

Christoph Horn

Politische Philosophie

4., umfassend aktualisierte und erweiterte Auflage



Nomos



Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7560-3031-6 (Print)

ISBN 978-3-7489-5310-4 (ePDF)

Die Voraufgaben sind erschienen bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (wbg), Darmstadt.

4., umfassend aktualisierte und erweiterte Auflage 2025

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2025. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vorwort zur Neuauflage

Dieses Buch sollte seit dem ersten Erscheinen seine Leserinnen und Leser mit dem Grundwissen der Politischen Philosophie so weit vertraut machen, dass es zur selbständigen Weiterbeschäftigung mit klassischen und aktuellen Positionen befähigt. Es versucht, dieses Wissen nicht einfach additiv wiederzugeben, sondern es in einem möglichst nachvollziehbaren und geschlossenen Gedankengang Schritt für Schritt zu entwickeln. Ein weiteres Merkmal ist, dass ich versucht habe, in die Darstellung neben den grundlegenden systematischen Perspektiven auch immer die ideengeschichtlichen Hintergründe einfließen zu lassen.

Das Buch ist erstmals im Jahr 2003 bei der WBG in Darmstadt erschienen. In der Zwischenzeit hat sich die politische Landschaft in vielen Hinsichten grundlegend gewandelt: Die sozialen Medien haben die Gesellschaft stark verändert, und mit Blick auf die Digitalisierung und die Künstliche Intelligenz deuten sich weitere tiefgreifende Umwälzungen an. Wir haben eine Zeit der vielfachen Krisen erlebt: besonders der immer spürbarer werdenden Klimakrise, der Finanz- und Währungskrisen, der weltweiten Migrationsbewegungen, der Covid-Pandemie und eines Krieges in Europa. Zudem gibt es einen bedrohlichen Aufstieg des Populismus, der die liberalen Demokratien zerstören könnte. Die multilaterale Weltordnung, die bislang auf dem Völkerrecht beruhte, ist durch einen neuen Imperialismus gefährdet. In dieser Situation waren Ergänzungen und Aktualisierungen nötig, um das Buch hinreichend gegenwartsbezogen zu machen. Aber seinen Kern bildet nach wie vor das philosophische Grundgerüst, das mir noch immer angemessen scheint; auch hier habe Ergänzungen und Erweiterungen vorgenommen. – Für ihre intensive Mitarbeit danke ich Nicole Marczyk.

Bonn, im August 2025
Christoph Horn

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Was ist Politische Philosophie?	9
2. Grundlagen der Politischen Philosophie	16
2.1. Grundbegriffe der Staatslegitimation	16
2.2. Fünf klassische Modelle der Staatsbegründung	25
2.3. Politische Anthropologie	36
3. Legitime Staatsaufgaben	45
3.1. Das Problem des staatlichen Kompetenzumfangs	45
3.2. Institutionen, Macht und das Individuum	47
3.3. Aufgaben des Staates und Grenzen der Staatstätigkeit	53
3.4. Gewaltenteilung und Machtkontrolle	60
4. Staatsideen und Staatsutopien und Geschichte und Gegenwart	70
4.1. Die Krise der Demokratie und der Populismus	70
4.2. Die ältere Diskussion um Staatsformen und Staatsutopien	73
4.3. Philosophische Totalitarismus- und Demokratietheorien	83
5. Normative Leitideen der Politik I: Menschenrechte, Menschenwürde und Freiheit	97
5.1. Normativität gegen Regularität und Faktizität	97
5.2. Menschenrechte	99
5.3. Menschenwürde	107
5.4. Freiheit	109
6. Normative Leitideen der Politik II: Gerechtigkeit, Anerkennung und Toleranz	111
6.1. Gerechtigkeit	111

Inhaltsverzeichnis

6.2. Anerkennung	119
6.3. Toleranz	122
7. Kontexte des Politischen	126
7.1. Das Kontextproblem	126
7.2. Nationalstaaten, traditionelle Gemeinschaften und Minoritäten	127
7.3. Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern	141
8. Der Staat und seine Wirtschaftsform	148
8.1. Was legitimiert Eigentum?	148
8.2. Der Konflikt zwischen Marktprinzip und Sozialstaat	160
9. Der Staat unter den Bedingungen der Globalisierung	170
9.1. Weltweite Regulierungsdefizite	170
9.2. Zwei Probleme der Weltpolitik: Krieg und Armut	173
9.3. Wie lassen sich supranationale Probleme lösen?	185
10. Das Zeitalter der Digitalisierung und die Künstliche Intelligenz	192
10.1. Digitalisierung und ihre ethisch-politischen Probleme	192
10.2. Herausforderungen durch die Künstliche Intelligenz	198
Literaturverzeichnis	205
Personenregister	223
Sachregister	227

1. Einleitung: Was ist Politische Philosophie?



Überblick

Das Kapitel klärt den Unterschied zwischen „Politik“ als gesellschaftlichem Subsystem und „dem Politischen“ als öffentlicher Kommunikation über gemeinsame Angelegenheiten. Es diskutiert zentrale Staatsdefinitionen (Machiavelli, Weber, Jellinek) und grenzt die Politische Philosophie von Politikwissenschaft und Soziologie ab, wobei sie normative Grundlagenfragen behandelt und eng mit Moral-, Sozial- und Rechtsphilosophie verbunden ist. Historisch wird die Entwicklung von Platon bis Rawls nachgezeichnet, dessen *A Theory of Justice* einen normativen Paradigmenwechsel einleitet.

Ausgangspunkt der Politischen Philosophie ist der *Begriff des Politischen*. Der altgriechische Ausdruck „das Politische (*ta politika*)“ bezeichnet zunächst dasjenige, was sich auf die Stadt (*polis*) und ihre öffentliche Ordnung bezieht; *politês* ist das griechische Wort für den Bürger. Wir denken wohl zunächst an das, was man in modernen Gesellschaften „Politik“ nennt: also an das, was Berufspolitikerinnen und -politiker tun, wenn sie beraten, verhandeln, beschließen, verwalten, Amtsgeschäfte wahrnehmen, repräsentieren, in der Öffentlichkeit auftreten oder Ideen propagieren. Politik ist so betrachtet ein bestimmtes Subsystem einer Gesellschaft: Sie umfasst die Institutionen und Personen, die es mit öffentlichen Aufgaben zu tun haben (vgl. Weinacht 2014 und Zöller 2024).

Diesem Verständnis der Politik liegt etwas Allgemeineres zugrunde, das man „das Politische“ nennt. Das Politische lässt sich am besten als die Form der öffentlichen Kommunikation verstehen, bei der es um gemeinsame Angelegenheiten geht; traditionell ausgedrückt handelt es sich um eine allgemeine Beratung, die um den Prozess der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung in Fragen des Gemeinwohls kreist.

Das Politische in diesem Wortverständnis erhält seine besondere Ausprägung dadurch, dass Menschen Individuen sind: Sie haben unterschiedliche Perspektiven, Neigungen, Interessen, Talente, Persönlichkeitsmerkmale, Lebenspläne und Glücksvorstellungen. Eine freie Gesellschaft lässt diese Unterschiede zu und verleiht ihnen ein Medium im Politischen. Angelehnt an Hannah Arendt (1906–1975) kann man sagen, dass das Politische den gemeinsamen Raum des Miteinandersprechens und -handelns bezeichnet.

1. Einleitung: Was ist Politische Philosophie?

Hinzu kommt der Staatsbegriff. Staaten sind außerordentlich mächtige Institutionen. Sie beeinflussen das Leben von Individuen und Gruppen auf vielfältige und tiefgreifende Weise, sei es positiv, sei es negativ. Sie erheben Steuern und ziehen zum Militärdienst ein, gewähren innere Sicherheit, führen aber auch Kriege, verhängen Gefängnisstrafen, schützen oder verletzen die Grundrechte, organisieren das Schul- und das Gesundheitswesen oder erlassen tolerante oder diskriminierende Gesetze. Bei der Politischen Philosophie handelt es sich um denjenigen Teil der Praktischen Philosophie, der sich mit der Theorie staatlicher Organisationen und Institutionen befasst; in älteren Darstellungen findet man daher häufig den Ausdruck „Staatsphilosophie“.

Politische Philosophie wäre aber keine echte philosophische Teildisziplin, wenn sie den Staatsbegriff umstandslos und ohne weiteres Nachdenken zu ihrer Grundlage erklären würde. Menschen haben nicht zu allen Zeiten und in allen Kulturen in Staaten gelebt. Zwar ist es bemerkenswert, dass alle uns bekannten historischen Hochkulturen mit komplexen staatlichen Organisationsformen verknüpft waren. Das heißt aber nicht, dass dies immer so war und künftig so bleiben müsste; unser politisches Selbstverständnis könnte ja einer prinzipiellen Revision unterzogen werden.

Interessanterweise ist der Staatsbegriff erst in der frühen Neuzeit üblich geworden; wesentlich haben die Schriften des Niccolò Machiavelli (1469–1527) zur Durchsetzung des italienischen *lo stato* gegenüber den bis dahin gängigen lateinischen Ausdrücken *regnum*, *civitas*, *res publica* oder *imperium* beigetragen. Ob es in der vormodernen Welt überhaupt Staaten im strengen Wortsinn gegeben hat, ist eine Frage, die von einer angemessenen Staatsdefinition abhängt.

Wie aber lässt sich der Staat angemessen definieren? Max Weber (1864–1920) kennzeichnete Staaten als politische Herrschaftsagenturen, die innerhalb eines bestimmten geographischen Gebietes das Monopol der Gesetzgebung und der Ausübung von Zwangsmitteln innehaben (*Politik als Beruf*: 1919). Den beiden von Weber genannten konstitutiven Faktoren, dem Staatsterritorium und der Staatsgewalt, lässt sich mit Georg Jellinek (1851–1911) in seiner *Allgemeinen Staatslehre* (1900) als drittes Definitionselement das Staatsvolk hinzufügen. Folgt man neueren Darstellungen, so kann man als viertes Moment die äußere Unabhängigkeit ergänzen und dann präzisieren: [1] Staaten verfügen über ein eigenes Territorium. [2] Sie stützen sich auf eine Bevölkerung, die sich selbst reproduziert und in der mehr oder weniger enge soziale Bindungen bestehen. [3] Sie werden von einer einzigen Regierung geführt, die [a] über ein

Recht auf verbindliche, letztinstanzliche Weisungen und deren Durchsetzung verfügt, [b] sich dabei auf ein Justizsystem, eine Verwaltung sowie auf Polizei und Militär stützt, [c] ein Gewaltmonopol für sich beansprucht und [d] von der Bevölkerung als autoritativ anerkannt wird. [4] Staaten sind politisch unabhängig und werden von anderen Staaten als souverän anerkannt (vgl. Zippelius 2017).

Natürlich sieht man sofort, dass nicht alle Staaten sämtlichen genannten Kriterien genügen und dass viele ihnen nur graduell entsprechen. Auch liegt es auf der Hand, dass man einige der Definitionsmerkmale zwar als deskriptiv korrekt, aber als sachlich problematisch empfinden kann.

Politische Philosophie unterscheidet sich von Politikwissenschaft und Soziologie darin, dass sie selbst kein empirisches Material erforscht, sondern nur indirekt auf empirisches Material zurückgreift. Die Politikwissenschaft befasst sich mit den tatsächlichen Staats- und Regierungsformen im In- und Ausland, den politischen Ereignissen und Entwicklungen, den Parteien, politischen Institutionen und Organisationen und den politischen Überzeugungen in der Bevölkerung (wobei sie sich im Unterschied zum Fach Geschichte auf die Gegenwart und den zeitgeschichtlichen Nahbereich beschränkt). Die Soziologie erforscht die empirischen Aspekte des gesellschaftlichen Lebens, z.B. die soziale Stellung von Randgruppen wie Wohnungslosen oder Migranten, das Verhältnis der Geschlechter, die Entwicklung neuer Lebensformen oder aktuelle Tendenzen in der Jugendkultur. Thema der Politischen Philosophie sind dagegen die mit den Problemen von Politikwissenschaft und Soziologie verbundenen Grundlagen- oder Prinzipienfragen.

Dabei sollte sie natürlich die Erkenntnisse ihrer empirischen Nachbardisziplinen sorgfältig zur Kenntnis nehmen. Beispielsweise muss man in der Theoriebildung globale Phänomene wie das Bevölkerungswachstum, die Verstädterung oder die ökologische Krise im Blick behalten. Ignoriert werden darf ferner nicht, dass sich in den westlichen Industrieländern eine rasante Entwicklung hin zu einer Informations- und Wissensgesellschaft vollzieht, gerade in Zeiten der Digitalisierung und der Künstlichen Intelligenz (*artificial intelligence*). Binnenstaatlich ist beispielsweise zu berücksichtigen, dass in der Gegenwart die bürgerliche Kleinfamilie nicht mehr selbstverständlich ist, welche um ein vom Vater verdientes Familieneinkommen gruppiert war; stattdessen gewinnen neuartige Lebensformen an Bedeutung, die von alleinerziehenden Eltern und zeitlich befristeten Beziehungen geprägt sind. Auch sind heute die Mobilitätsanforderungen der Arbeitswelt so hoch, dass viel weniger intensive

1. Einleitung: Was ist Politische Philosophie?

lokale und regionale Bindungen möglich sind, als dies traditionell der Fall war. Auch die Pandemie scheint tiefgreifend auf die Gesellschaft gewirkt zu haben, wie sich an solchen Phänomenen wie der Tendenz zu Home-office und Videokonferenzen ablesen lässt.

Zudem spielen für die Politische Philosophie zahlreiche Querverbindungen zu anderen philosophischen Teildisziplinen eine große Rolle, besonders zu drei anderen großen Gebieten der Praktischen Philosophie: zur Moralphilosophie, Sozialphilosophie und Rechtsphilosophie. Mit allen Teilgebieten der Praktischen Philosophie hat die Politische Philosophie gemeinsam, dass es in ihr nicht allein um theoretische Grundlagenprobleme geht (wie dies für die Metaethik gilt), sondern zusätzlich auch um normative Perspektiven. Was bedeutet das? Normative Fragestellungen unterscheiden sich nicht dadurch von theoretischen, dass es die Ersteren auf direkte Handlungsanleitung abgesehen hätten, während Letztere mit einer kontemplativen Distanznahme beim Fragesteller verbunden wären. Handlungsempfehlungen zu geben (z.B. in der wissenschaftlichen Politikberatung) liegt in der Praktischen Philosophie zwar nahe, ist aber keine direkte Konsequenz ihres Vorgehens. Man kann an normativen Problemstellungen auch rein theoretisch interessiert sein. Um den normativen Blickwinkel auf die Welt vom deskriptiven abzugrenzen, empfiehlt es sich vielmehr, auf John Searles (1932–2025) Begriff der „Anpassungsrichtung“ (*direction of fit*) zurückzugreifen (wenn dieser auch eigentlich der Sprechakttheorie angehört). Mit dieser Anleihe bei Searle formuliert: Die theoretische Philosophie hat es mit der Realität in dem Sinn zu tun, dass sie gegebene Strukturen der Welt, unseres Erkennens, der Logik, der Sprache usw. untersucht (*Welt-auf-Geist-Ausrichtung*), während die Praktische Philosophie akzeptable, geforderte oder verbindliche Standards diskutiert, nach denen die Realität zu verändern wäre (*Geist-auf-Welt-Ausrichtung*). Thema der theoretischen Philosophie ist das für uns Gegebene, Thema der praktischen Philosophie ist das Kontrafaktisch-Normative, das Zu-Realisierende.

Politische Philosophie ist deutlich spezieller ausgerichtet als die Moralphilosophie oder Ethik. Zwar kennzeichnet es beide, dass sie in breitem Umfang (oder sogar hauptsächlich) normative Fragen aufwerfen. Während aber die Moralphilosophie auch individuelle ethische Probleme behandelt wie etwa „Wie soll jemand in dieser oder jener Situation handeln?“ und „Welches Leben soll ich führen?“, richtet sich die Politische Philosophie allein auf institutionenethische Probleme. Dennoch wirkt die Ethik in starkem Maß auf die Politische Philosophie. Von ihr bezieht sie ihre normativen Grundlagen (zur Moralphilosophie vgl. Horn 2018). Auch sozial- und rechtsphilosophische Überlegungen

bilden eine wichtige Basis. Die Sozialphilosophie geht weniger normativ als theoretisch-deskriptiv vor; sie behandelt die prinzipiellen Fragen der sozialen Realität: das Problem der Intersubjektivität, von Identität und Andersheit (Alterität), der Lebenswelt (z.B. des Arbeitslebens), der persönlichen Bindungen und Kontexte, die Probleme von Macht und Herrschaft oder der Epochenmerkmale der Moderne. Die Rechtsphilosophie diskutiert etwa die Frage nach den Quellen und den Konstituenten des Rechts, nach der Legitimität bestimmter Rechtsordnungen oder nach den Prinzipien der Strafjustiz. Offenkundig sind die Übergänge zwischen Politischer Philosophie sowie Sozial- und Rechtsphilosophie fließend (zur Sozialphilosophie Jaeggi/Celikates 2019).

Die Politische Philosophie muss sich mit einem prinzipiellen Problem auseinandersetzen, das sie innerhalb der philosophischen Disziplinen lediglich mit der Angewandten Ethik teilt. Sie ist durch das Dilemma charakterisiert, es sowohl mit idealer Normativität zu tun zu haben als auch mit der stark nicht-idealen politischen Alltagsrealität. Als eine philosophische Disziplin kann sie unmöglich auf eine Orientierung an stark kontrafaktischen Normen verzichten, auch wenn die Realität dem so sehr widerspricht wie z.B. im Fall der weltweiten Achtung der Menschenrechte. Es wäre demnach ein Missverständnis, die Idee der Normativität mit hochfliegenden utopischen Idealen zu verwechseln; das Normative ist nicht einfach das Wünschenswerte, sondern das „regulative Prinzip“, unter das unser Handeln in der politischen Realität verbindlich gestellt ist. Doch das normativ Beste ist in der Regel weit entfernt von dem unter gegebenen Umständen Besterreichbaren.

Es ist eine typisch politische Gedankenfigur, dass man von der Durchsetzung hoher Ideale pragmatischerweise absehen sollte, um vorläufig das Günstigste zu realisieren, was sich in einer gegebenen Situation erreichen lässt. Und nicht nur die politische Praxis, auch die Theorie muss sich daran orientieren, wenn sie es nicht bei einem „ohnmächtigen Sollen“ (wie Hegel dies ausdrückte) bewenden lassen will. Andererseits scheint es nicht von vorneherein ausgeschlossen zu sein, von allen Kontextbedingungen abzusehen und manche Fragen übergreifend zu behandeln. Legitim sind also sowohl ideale als auch nicht-ideale Theorien des Politischen.

Politische Philosophie und Angewandte Ethik gleichen sich noch in einem anderen Problempunkt: Sie entwickeln ihre normativen Grundlagen teils aus moralphilosophischen Prinzipien (*top down*), teils durch Auseinandersetzung mit der Erfahrungswelt (*bottom up*). Aus der ersten Perspektive betrachtet wendet sie diese Prinzipien lediglich an, während sie aus dem zweiten Blick-

1. Einleitung: Was ist Politische Philosophie?

winkel ein eigenständiges normatives Profil herausbildet. Handelt es sich bei Politischer Philosophie und Angewandter Ethik also um Anwendungsfelder allgemeinerer ethischer Grundsätze? Oder besitzen sie jeweils ganz eigene Herangehensweisen, Begriffe, Grundsätze und Prinzipien? Stark verkürzt gesprochen sind hier drei Ansätze möglich. Entweder (a) vertritt man einen normativen Universalismus oder Generalismus, der an der Existenz einheitlicher normativer Prinzipien für alle Wirklichkeitsbereiche festhält; dann wird man Politische Philosophie und Angewandte Ethik zu Applikationsfeldern allgemeiner Theorien erklären. Oder (b) man verteidigt einen Partikularismus oder Kontextualismus, nach dem sich sowohl in der Politischen Philosophie als auch in der Angewandten Ethik immer nur radikal fallbezogene, gemeinschafts- oder epochengebundene Grundsätze formulieren lassen; so gesehen käme es hauptsächlich auf die richtige Urteilskraft an. Ein mittleres Modell (c) könnte schließlich so aussehen, dass man ein „Überlegungsgleichgewicht“ (*reflective equilibrium*) aus generellen Prinzipien und speziellen Kontextbedingungen herzustellen sucht, dessen Ziel es ist, unseren in beide Richtungen gehenden Intuitionen gerecht zu werden.

Die Politische Philosophie kann auf eine große Vergangenheit zurückblicken. Fast alle klassischen Vertreter der Philosophie haben auch bedeutende Beiträge zur politisch-philosophischen Theoriegeschichte geliefert. Unverzichtbare Begriffe, Modelle und Phänomenbeschreibungen gehen auf Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham, Hobbes, Locke, Spinoza, Hume, Rousseau, Kant, Hegel oder Marx zurück. Für die gegenwärtige Fachdiskussion besteht deswegen eine wichtige Aufgabe in der Interpretation und argumentativen Rekonstruktion der Klassiker (vgl. Klosko 2011 und Goodin/Pettit 2019).

Demgegenüber fällt ins Auge, dass die politische Philosophie im 20. Jahrhundert von zwei Seiten her in Misskredit geriet. Ignoriert wurde sie zum einen von der phänomenologisch-hermeneutischen Schule, besonders von Husserl und Heidegger. Zumindest für Heidegger ist klar, dass er in seinem „seinsgeschichtlichen“ Denken sowohl die Praxisnähe als auch die normativen Aspekte der Politischen Philosophie ablehnen musste. Erst Heideggers Schülerin Hannah Arendt hat für eine gewisse Rückwendung zu politisch-philosophischen Problemstellungen gesorgt. Zum anderen wurde die Politische Philosophie in der logisch-empiristischen Tradition, im Wiener Kreis und bei Wittgenstein marginalisiert. Hierbei spielt eine zentrale Rolle, dass man politische Normativität entweder als subjektiv-expressives Phänomen auffasste oder als das unhintergehbare Sprachspiel einer Gemeinschaft deutete. Eine markante Ausnah-

meerscheinung bildete hier Karl R. Popper (1902–1994). Probleme eigener Art kennzeichneten das Verhältnis der Frankfurter Schule zur älteren Politischen Philosophie, besonders zu normativen Fragestellungen. Die Beschäftigung der Kritischen Theorie mit Totalitarismus, Kapitalismus, Aufklärung oder der Moderne, wie man sie etwa bei Max Horkheimer (1895–1973) und Theodor W. Adorno (1903–1969) findet, beruht nicht eigentlich auf einer normativen Absicht. Sie ist vielmehr von der Intention bestimmt, den grundlegenden Problemzusammenhang von Herrschafts- und Wirtschaftsform, Naturverhältnis, Subjektivität und Gesellschaft zu analysieren, an dem die Gegenwart in ihren Augen laboriert. Erst Jürgen Habermas (*1929) steht in dieser Tradition für eine Wiederaufnahme des älteren, normativ orientierten Theorietyps. In der angelsächsischen Welt wurden normative Perspektiven fast ausschließlich von Seiten des Utilitarismus entwickelt. Vor diesem Hintergrund liegt es auf der Hand, welche grundlegende Weichenstellung mit dem Erscheinen von *A Theory of Justice* (1971) des amerikanischen Philosophen John Rawls (1921–2002) verbunden war. Rawls sorgte für einen Paradigmenwechsel, indem er die normative Fragestellung wieder zur maßgeblichen Perspektive erhob, gleichzeitig aber anti-utilitaristisch argumentierte und die Politische Philosophie mit Überlegungen aus der Spieltheorie, den Wirtschafts-, den Sozial- und den Humanwissenschaften verband. Seit diesem Einschnitt hat sich die politisch-philosophische Diskussion erheblich pluralisiert und liberalisiert: Gegenwärtig finden Debatten zu fast allen grundlegenden (normativen und deskriptiven) Fragen der älteren oder jüngeren Theoriegeschichte statt.

2. Grundlagen der Politischen Philosophie



Überblick

Das Kapitel untersucht, warum Staaten notwendig oder legitim sind, und stellt verschiedene Begründungsansätze von Naturrecht, Utilitarismus und Vertragstheorien bis hin zu Liberalismus und Perfektionismus vor. Es zeigt, dass alle Modelle auf bestimmten Menschenbildern beruhen und moderne Ansätze versuchen, diese ohne starre Wesensannahmen neu zu fassen.

2.1. Grundbegriffe der Staatslegitimation

Ihrem Selbstverständnis nach sind Staaten *legitime* Herrschaftsverbände, während z.B. Räuberbanden, die einen Landstrich beherrschen, als illegitime Regenten betrachtet werden sollten. Die Basis- oder Ausgangsfrage der Politischen Philosophie lautet daher: Worauf stützt sich dieser Legitimitätsanspruch? Welche Gründe sprechen dafür, dass Menschen ihr Zusammenleben staatsförmig organisieren? Man kann dieses Problem in zwei Richtungen ausbuchstabieren. Zum einen lässt sich die Frage stellen, ob es pragmatisch sinnvoll ist, Staaten zu errichten: Welche menschlichen Eigenschaften lassen eine Staatserrichtung als wünschenswert erscheinen? Welche Vorteile bringt sie den Betroffenen? Welche alternativen Organisationsformen wären denkbar, und was spricht gegen diese? Könnte man nicht auf Staaten grundsätzlich zugunsten einer allgemeinen Anarchie verzichten (zur Anarchie vgl. Jun 2017 und Franks/Jun 2018)? Zum anderen kann man die Frage aufwerfen, ob es moralisch legitim, angemessen, ja vielleicht sogar geboten ist, Staaten zu etablieren. Ist es überhaupt zu rechtfertigen, dass Menschen über Menschen herrschen? Ist es hinnehmbar, dass Personen dem Zwangsregime von Institutionen, abstrakten Regelwerken und seelenlosen Bürokratien ausgesetzt sind? Was sollte an der Idee einer friedfertigen Herrschaftsfreiheit moralisch anstößig sein? Zunächst wirkt es keineswegs unplausibel, Staatlichkeit als einen fragwürdigen Macht- und Unterwerfungsmechanismus hinzustellen, als ein System menschlicher Konditionierung, Funktionalisierung und Instrumentalisierung.

Nennen wir den ersten Fragekomplex das *pragmatische* Grundproblem der Politischen Philosophie und den zweiten ihr *moralisches* Grundproblem. Scheinbar nahe liegend wäre es, auf diese Probleme mit Material aus der

Ur- und Frühgeschichte sowie der Ethnologie zu reagieren. So könnte man darauf verweisen, dass Staatlichkeit zu den Merkmalen gehört, mit deren Hilfe man historische Hochkulturen von archaisch-primitiven Zivilisationsformen unterscheiden kann (Mann 1986, 2012 und 2013). Auch die Ethnologie scheint empirisch zu belegen, dass allenfalls Kleingruppen ohne Institutionen sowie ohne einen Anführer, also *akephal* (führungslos), organisiert sein können (Service 1975). Größere Menschengruppen oder gar hochdifferenzierte Gesellschaften, mit denen wir es heute zu tun haben, lassen dagegen eine Staatsetablierung als unumgänglich erscheinen. Doch selbstverständlich ist die ganze Argumentationsrichtung zweifelhaft; eine historisch-empirische Argumentation gibt keinen geeigneten Aufschluss zur Lösung philosophischer Probleme.

In einer ersten Annäherung lassen sich zugunsten einer übergeordneten staatlichen Regelungskompetenz sowohl pragmatische als auch moralische Argumente ins Feld führen. Was die pragmatische Seite anbelangt, so existiert ein offenkundiger Regelungsbedarf in jenen Bereichen unserer geteilten Lebenswelt, in denen individuelles Handeln keine oder keine ausreichenden Wirkungen erzielt. Besonders ist hier an die Gewährleistung kollektiver Güter zu denken: sozialstaatlicher Leistungen, darunter solche des Gesundheitswesens oder Bildungssystems, bestimmter Kultur- und Freizeitmöglichkeiten, der Verkehrsinfrastruktur und ebenso an die Bewältigung kollektiver Herausforderungen wie der Probleme von Kriminalität, wirtschaftlicher Stagnation, Ressourcenknappheit oder Umweltverschmutzung. Erst recht auf verlorenem Posten stünden Individuen, die sich nicht staatsförmig zusammenschließen würden, gegenüber allen Formen von straff organisierten Wirtschaftsunternehmen, bewaffneten Verbänden, intoleranten Religionsgemeinschaften oder einflussreichen Interessengruppen. So betrachtet ist es die Aufgabe des Staates, die Interaktion individueller und kollektiver Akteure zu koordinieren, erwünschte Lenkungswirkungen zu erzielen und die betreffende Gemeinschaft nach außen zu verteidigen. Der Staat, zumal der der Neuzeit, ermöglicht mit seiner Regelungsleistung eine funktionale Differenzierung und Spezialisierung, die eine Berücksichtigung äußerst unterschiedlicher menschlicher Bedürfnisse, Wünsche oder Interessen gestattet.

Regel- und Rechtsdurchsetzung lässt sich jedoch nicht nur als eine funktionale, sondern auch als eine *moralische* Leistung begreifen. Nur Staaten vermögen sowohl Interessenkonflikte unparteilich-neutral zu lösen als auch Kriminalität oder Terrorismus rechtsförmig und nach reflektierten Prinzipien zu verfolgen und zu bestrafen. Vom moralischen Standpunkt aus noch wichtiger scheint der Aspekt einer Garantie der Grund- und Menschenrechte zu sein. Erst

2. Grundlagen der Politischen Philosophie

Staaten sind dazu in der Lage, menschlichen Individuen ein Recht auf Leben, Unversehrtheit, Freiheit oder Eigentum zu gewährleisten. Träte der Staat nicht als deren Garant in Erscheinung, so würde das Recht des Stärkeren, Listigeren, Einflussreicheren, Dreisteren usw. gelten.

Jedoch, ergibt es tatsächlich einen guten Sinn, Staaten und ihre tragenden Institutionen sowohl pragmatisch als auch moralisch zu beurteilen? Das pragmatische Urteil über eine Staatsordnung scheint problemlos zu sein, da Effizienzkriterien grundsätzlich einer Objektivierung zugänglich sind. Existiert jedoch so etwas wie ein übergeordneter moralischer Standard, nach dem man an Staaten moralische Maßstäbe anlegen kann?

Bereits seit zweieinhalb Jahrtausenden berufen sich Theoretiker auf moralische Standards zur Beurteilung von staatlicher Herrschaft, indem sie darauf verweisen, es gebe neben dem staatlich in Kraft gesetzten, positiven Recht zusätzlich ein überpositives, zeitlos und überall gültiges Naturrecht. Diese Naturrechtstradition ist in der Politischen Philosophie von erheblicher Bedeutung (vgl. Crowe 2019). Da der Naturbegriff in der Philosophie die beiden Grundbedeutungen des Vorfindlichen, des nicht von Menschen Hergestellten einerseits und des Wesentlichen oder Essentiellen andererseits aufweist, ist es nicht erstaunlich, dass solche Naturrechtspositionen entweder auf bestimmte natürliche Tatsachen oder aber auf Wesenseigenschaften verweisen, um daraus die besagten moralischen Standards zu gewinnen. Interessanterweise verwendeten die ältesten uns bekannten Vertreter solcher Naturrechtskonzeptionen diese Gedankenfigur überwiegend zur Staatskritik, weniger zur Herrschaftslegitimation. Sie verwiesen darauf, dass Staaten auf menschlicher Setzung beruhten und den Naturtatsachen gar nicht oder ungenügend entsprächen. Es handelt sich um die griechischen Sophisten, besonders Kallikles, Thrasymachos oder Antiphon (5. Jahrhundert v.Chr.), deren Staatskritik teils auf die Zurückweisung von Staatlichkeit überhaupt, teils auf die Verwerfung bestehender Staaten und teils nur auf ihre Verbesserung zielte. Es wäre sicherlich zu einfach, die sophistische Naturrechtskonzeption auf ein Plädoyer für ein „Recht des Stärkeren“ zu reduzieren. Richtig ist aber, dass man den Naturrechtsbegriff erst mit Aristoteles (384–322 v.Chr.) und den älteren Stoikern (3. Jahrhundert v. Chr.) mit der Vorstellung identifizieren kann, dass Staaten und ihre Gesetzgebung unter ein fundamentales Gerechtigkeitsgebot gestellt sind; man spricht hier von einem *Rechtsmoralismus*. Die rechtsmoralische Lesart des Naturrechts ist geradezu synonym mit dem Naturrechtsbegriff geworden. Zentrale historische Vertreter der Naturrechtstradition in diesem Wortsinn sind Cicero (106–43 v.Chr.), Augustinus (354–430), Thomas von Aquin (1225–

1274), Francisco Suárez (1548–1617), Hugo Grotius (1583–1645) sowie Christian Wolff (1679–1754) (dazu etwa Höffe 1987/³2002, Held 1991 und Crowe 2019). Von allen genannten Autoren werden Staaten aus dem Blickwinkel einer universalistischen Moral beurteilt.

Den naturrechtlichen Positionen stehen zahlreiche Formen des Rechtspositivismus gegenüber. Diese vertreten in unterschiedlichen Varianten die These, dass der Rechtsbegriff und die Rechtsgeltung unabhängig von moralischen und anderen Wertungen formuliert werden soll. Man spricht in diesem Zusammenhang von einer *Trennungsthese*, da Recht und Moral dem Rechtspositivismus zufolge voneinander separiert werden. Eine Extremposition geht auf Thomas Hobbes (1588–1679) zurück; danach ist es allein die Autorität des Herrschers, die legitimes Recht begründet. In der Gegenwart ist der Rechtspositivismus nicht mehr von solchen autoritätsbezogenen, sondern von funktionalistischen oder systemtheoretischen Ansätzen geprägt. In der sprachanalytischen Tradition wurde er besonders durch H.L.A. Hart (1907–1992) in seinem Werk *The Concept of Law* (1961) fortgeführt.

Idealtypisch betrachtet zerfallen Theorien der Staatslegitimation somit in zwei Lager: Man kann sich entweder für eine rechtsmoralische bzw. naturrechtliche oder aber für eine pragmatische, funktionalistische Staatsbegründung entscheiden. An diese Differenzierung lässt sich eine weitere wichtige Unterscheidung anschließen: Zur Rechtfertigung von Staaten kann man einen legitimatorischen oder normativen *Individualismus* oder einen entsprechenden *Kollektivismus* vertreten. Während ein normativer Individualismus methodisch beim Individuum ansetzt und dann auf irgendwelche Eigenschaften, Interessen oder Ansprüche verweist, die für Individuen ausschließlich (oder zumindest am besten) durch die Errichtung eines Staates gewährleistet werden können, betont ein normativer Kollektivismus die relative oder absolute Unselbständigkeit des Individuums und rechtfertigt die Staaterrichtung mit Blick auf das Kollektivwohl. Normative Individualisten behaupten, der Staat diene dem Individuum, normative Kollektivistinnen verweisen zur Staatsbegründung auf das Wohl des Ganzen. Varianten des normativen Kollektivismus sind daher alle diejenigen Ansätze, die mit ihrer Staatslegitimation auf irgendein umfassendes Ziel abheben, welches nur durch die Bildung eines Staates erreicht werden kann. So lässt sich etwa behaupten, dass es zur Ausbreitung einer bestimmten Kultur oder Religion, zur moralischen Zivilisierung oder zum Fortschritt der Menschheit der Staaterrichtung bedürfe. Das zu erreichende Kollektivwohl wird mithin so aufgefasst, als gebe es so etwas wie ein Großindividuum oder Supersubjekt, das die menschlichen Individuen transzendiert und das als der

2. Grundlagen der Politischen Philosophie

wahre Adressat aller politischen Bemühungen zu gelten hat, z.B. das Volk, Gott, die Geschichte oder die Arbeiterklasse. Gemäß dieser Denkform sind Menschen weniger wichtig als die vom Staat verfolgten großen Aufgaben und Ideen. Eine extreme Form des normativen Kollektivismus bildet der sogenannte *Organizismus*. Darunter versteht man eine politische Theorie oder Ideologie, nach der sich Individuen bestimmten kollektiven Zielen absolut unterzuordnen haben; diese Unterordnung wird häufig in das Bild vom Staat als einem Organismus gefasst, dessen Teile oder Glieder die Individuen sind.

Man kann mit Blick auf die Theoriegeschichte wie auf zeitgenössische Positionen mindestens drei Formen des normativen Individualismus voneinander unterscheiden (vgl. die siebenfache Unterscheidung in v.d. Pfordten 2001): 1. Ein perfektionistisch orientierter normativer Individualismus stützt sich auf die These, der Mensch besitze Eigenschaften oder Fähigkeiten, zu deren voller Entfaltung oder Perfektionierung es eines Staats bedürfe; der Staat bildet in dieser Konzeption eine notwendige Bedingung des gelingenden menschlichen Lebens. Wichtige ältere Vertreter dieses Modells sind Platon und Aristoteles, in der Gegenwart kann man ihm Autoren wie John Finnis und Martha Nussbaum zurechnen. 2. Ein vorteilsorientierter normativer Individualismus verweist darauf, dass die Staaterrichtung ein Gebot der Klugheit oder der strategischen Rationalität ist; seine historischen Hauptvertreter sind Hobbes und Spinoza, in der aktuellen Politischen Philosophie beispielsweise Robert Nozick, David Gauthier und Otfried Höffe. Und schließlich macht 3. ein natur- und vernunftrechtlich oder aber moralisch orientierter normativer Individualismus geltend, dass es ein göttliches Gebot oder eine Vernunftforderung gibt oder aber dass bestimmte moralische Überzeugungen oder Eigenschaften des Menschen existieren, welche die Etablierung eines Staates religiös verpflichtend, vernunftnotwendig, moralisch wünschenswert oder moralisch geboten erscheinen lassen. Historisch vertreten wurde diese Auffassung von Locke und Kant, in der Gegenwart wird sie (trotz ihrer Ablehnung der Natur- oder Vernunftrechtstradition) von John Rawls und Jürgen Habermas repräsentiert.

Mit einigem Recht lässt sich fragen, ob es richtig ist, Platon und Aristoteles in die Liste der normativen Individualisten einzutragen. Natürlich hängt diese Zuordnung von bestimmten interpretatorischen Voraussetzungen ab. Was zunächst außer Frage steht, ist der Umstand, dass Platon und Aristoteles einen anthropologischen Kollektivismus vertreten, also die Ansicht, dass Menschen auf Kooperation hin angelegte, soziale Wesen sind. Zudem ist unstrittig, dass beide Philosophen methodisch bei den Glücksinteressen des Individuums

ansetzen, um die Staatserrichtung zu begründen; insofern stehen sie für einen methodologischen Individualismus. Was nun dafür spricht, sie zusätzlich dem Lager des normativen Individualismus zuzuweisen, ist die Tatsache, dass keiner der beiden bereit wäre, das individuelle Glück für kollektive Interessen zu opfern (für Platon wird dies allerdings kontrovers diskutiert; vgl. Neu 1971 und Scott 2024; zu Aristoteles Kraut 2002). Unsere Zuordnung ergibt also dann einen klaren Sinn, wenn man als Unterscheidungsmerkmal zwischen normativem Individualismus und normativem Kollektivismus die Frage versteht, ob es eine Position verbietet oder erlaubt, das Glück, die Interessen oder gar das Leben von Individuen für das Wohl des Ganzen preiszugeben. Normative Individualisten erklären die individuellen Interessen zum Legitimationstest für Staaten, Kollektivisten das Erreichen übergeordneter Ziele oder das Gemeinwohl im vorher beschriebenen Sinn des Nutzens für ein vermeintliches Supersubjekt.

Legt man dieses Kriterium zugrunde, dann scheint es ratsam, die Utilitaristen eher der Gruppe der normativen Kollektivisten zuzuordnen. Unter *Utilitarismus* versteht man eines der grundlegenden Modelle von Moralphilosophie (dem es im Lauf seiner 200-jährigen Geschichte allerdings nie nur um individuelle ethische Fragen, sondern immer auch um die politisch-soziale Realität ging). Utilitaristen versuchen unsere moralisch-politische Intuition des Richtigen oder Guten mit dem Instrument von Folgenabschätzungen zu rekonstruieren. Für sie ist eine Handlungsoption X dann moralisch besser als eine Option Y, wenn wir erwarten können, dass X bezogen auf eine Gruppe von handlungsbetroffenen Personen mehr Nutzen oder Glück erzeugt als Y (oder Schaden und Leiden verhindert). Die Zuordnung der Utilitaristen zum normativen Kollektivismus lässt sich mit dem von ihnen vertretenen Substitutionsprinzip begründen: Danach kann man Nachteile bei der einen Person durch Vorteile bei der anderen kompensieren. Zwar ist es der individuelle Nutzen, das Glück jedes Einzelnen, das der Utilitarismus bei seinen Folgeabschätzungen ins Auge fasst; hierbei zählt niemand mehr oder weniger, sondern alle Individuen fallen gleichermaßen ins Gewicht. Aber Utilitaristen wären in extremen Fällen dazu bereit, die Interessen einer Person weitgehend oder gänzlich preiszugeben, sofern auf diese Weise ein größerer Nutzen bei anderen sichergestellt werden kann. Der Einzelne wird gleichsam nur als Messstation aufgefasst, an deren Zeigerausschlag man Nutzeneinheiten ablesen kann, welche sich dann mit denen anderer Stationen vergleichen lassen. Das Individuum bildet daher lediglich den methodischen Ausgangspunkt; sein Interesse steht nicht per se im Mittelpunkt — was für einen normativen Individualismus grundlegend ist.

2. Grundlagen der Politischen Philosophie

Andererseits wäre es falsch, Utilitaristen den Vorwurf zu machen, sie missachteten Individualinteressen zugunsten eines imaginären Kollektivs. (Näheres zum Utilitarismus s. unten S. 28–30.)

Eine weitere fundamentale Unterscheidung in Fragen der Staatslegitimation ist die zwischen *Liberalismus* und *Perfektionismus*. Der Liberalismus erklärt die Freiheitssicherung zum fundamentalen Staatsziel, der Perfektionismus die Erreichung irgendeines wünschenswerten („vollkommenen“) Zustands. Allgemein sind liberale Konzeptionen seit Locke und Kant dadurch gekennzeichnet, dass sie die Freiheit des Individuums ins Zentrum der Politischen Philosophie rücken. Sie legen den Akzent auf individuelle Rechte (besonders Menschenrechte, Bürgerrechte und politische Mitwirkungsrechte), auf das Toleranzgebot sowie auf die Herrschaft des Rechts in einem Staat. Prägnant formuliert interpretieren liberale Theorien den Staat als ein freiheitsfunktionales Instrument im Dienst des Individuums. Das bedeutet: Die staatliche Regelungskompetenz muss sich so weit erstrecken (darf aber auch nur so weit reichen), wie die Probleme gehen, die sich für die Freiheit der Staatsbürger ergeben können. Was den Liberalismus in der politischen Realität so überzeugend aussehen lässt, hat John Rawls in der viel zitierten Formel vom „Faktum eines vernünftigen Pluralismus“ (vgl. Rawls 1998: 13) zum Ausdruck gebracht. Nach Rawls' Ansicht darf man aus der Tatsache miteinander unvereinbarer Konzeptionen des guten Lebens in der modernen Welt keineswegs auf die Borniertheit oder Bosheit bestimmter abweichender Individuen oder Gruppen schließen; vielmehr lassen sich miteinander gänzlich inkompatible Auffassungen gleichermaßen als vernünftig ausweisen. Folglich soll der Staat in Glücksfragen nicht Partei ergreifen; er hat lediglich die äußeren oder formalen Bedingungen individueller oder gruppenspezifischer Glücksverfolgung sicherzustellen und für einen stabilen Grundkonsens zwischen den gesellschaftlichen Gruppen zu sorgen. Man kann die liberale Auffassung so zuspitzen: Die individuelle Freiheit, den eigenen Auffassungen, Vorlieben und Einsichten oder den Traditionen der eigenen Gruppe zu folgen, wäre auch mit dem möglichen Preis einer verunglückten Lebensführung nicht zu teuer bezahlt. Demgegenüber würde sogar die Aussicht auf ein gelingendes Leben keine Glücksdiktatur rechtfertigen – einmal unterstellt, eine Diktatur könnte überhaupt sinnvoll zum gelingenden Leben von Individuen beitragen.

Der direkte historische Gegenspieler des Liberalismus besteht in der Theoriefamilie des Perfektionismus. Diesem Ausdruck begegnet man auch in der Moralphilosophie; er bezeichnet dort Modelle, nach denen Individuen in ihrem Handeln bestimmte in sich wertvolle Ziele verfolgen sollten. In der

Politischen Philosophie versteht man unter Perfektionismus die Überzeugung, dass die Aufgabe des Staates in der Realisierung oder zumindest Begünstigung irgendeines Vollkommenheitsideals liegt. Historische Vertreter einer solchen Vorstellung vom Staatszweck sind keine geringeren Philosophen als Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Leibniz, Hegel, Marx oder Nietzsche. Näher betrachtet kann es sich um stark divergierende politische Vollkommenheitsideen handeln, die grob typisiert stets einem der folgenden vier Felder entstammen: Gemeint sein kann *erstens* die Förderung eines perfekten sozialen Zustands (etwa im Fall solcher Ideale wie gesellschaftliche Harmonie, Verzicht auf jegliches Privateigentum oder strikter Egalitarismus); *zweitens* die Herstellung einer vollkommenen Herrschaftsform (wie es bei den Idealen vom Philosophenkönigtum, der Theokratie oder der Herrschaft einer allwissenden sozialistischen Partei der Fall ist); *drittens* eine Perfektionierung der menschlichen Gattungsidentität (wie sie in den Idealen der Eugenik, des sozialistischen „neuen Menschen“ oder des Übermenschen bei Nietzsche zum Ausdruck kommt) und schließlich *viertens* die Förderung und Vervollkommnung der Bürger als Individuen – richtiger: bestimmter Charaktereigenschaften und Persönlichkeitsmerkmale individueller Staatsbürger. Die vierte Form von Perfektionismus scheint mit dem Liberalismus nicht streng unvereinbar zu sein, da beide Formen eines moralisch gewendeten normativen Individualismus sind.

Soweit einige Staatsbegründungen in schematisierter Form. Es gibt jedoch auch politische Theorien, die keinerlei Begründung dafür liefern, weshalb es Staaten geben soll; andere legen zumindest kein großes Gewicht auf solche Begründungen. So macht die Frage nach der Staatslegitimation etwa innerhalb des Marxismus wenig Sinn, weil man als klassischer Marxist einen Geschichtsdeterminismus verteidigt und den Staat nur als unvermeidliches Übel ansieht, welches für ein bestimmtes Durchgangsstadium im Verlauf der Herrschafts- und Sozialgeschichte der Menschheit charakteristisch ist. Für die Politische Philosophie von Karl Marx (1818–1883) ist es kennzeichnend, dass die politisch-soziale Wirklichkeit als ein notwendiges Geschehen beschrieben wird, dessen Stationen einer strengen Verlaufslogik folgen. Bestimmende Faktoren für diesen Verlauf sind die Herrschafts-, Eigentums- und Produktionsverhältnisse einer Gesellschaft. Marx versucht folglich, die historischen Faktoren herauszuarbeiten, die nach seiner Ansicht z.B. zwangsläufig zur Französischen Revolution führen mussten. Ebenso analysiert er die grundlegenden Entwicklungstendenzen seiner Zeit mit dem Ziel zu zeigen, dass es künftig zu einer Selbstaufhebung des Kapitalismus und zur proletarischen Revolution kommen

2. Grundlagen der Politischen Philosophie

werde. Menschliche Individuen, ihre Ideen, Einstellungen und Absichten sind hierbei deskriptiv und normativ irrelevant. Zwar ist der kommunistische Endzustand der Geschichte wünschenswert, aber Marx beschreibt ihn nicht so sehr als ein ersehntes Ideal, sondern als eine wissenschaftliche Prognose (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*: 1859; dazu Cohen 1987).

Ein illustratives Beispiel für einen Anti-Normativismus liefert auch Friedrich Nietzsche (1844–1900), der mit seinem politischen Denken auf eine dezidierte Form von nicht-moralischem Individualismus abzielt: Nicht der gewöhnliche Mensch stellt einen Zweck an sich dar, wohl aber der geniale Ausnahmensch. Nach Nietzsches Auffassung ist die hintergründige Realität hinter dem politisch-sozialen Alltagsgeschehen als eine Wille-zur-Macht-Dynamik zu charakterisieren, als ein Kampf, bei dem einzelne Kraftquanten miteinander um die Vorherrschaft ringen. Bei diesem Wettstreit setzen sich die starken Individuen durch, es sei denn, es gäbe eine Art von Verschwörung der Schwachen und Neidischen, wie dies in der abendländischen Zivilisation mit ihren Verfallsphänomenen Christentum und Sozialismus der Fall ist. Nietzsche plädiert demgegenüber für ein freies, nicht für ein moralisch reglementiertes Spiel der Kräfte. Sein Bild von Politik und Gesellschaft ist mithin keines, das sämtliche Personen für normativ maßgeblich erklärt, sondern eines, das die Interessen starker Individuen vor dem Hintergrund einer Machtdynamik heraushebt. Der Staat gilt vielmehr als ein künstlerisch geformtes Gebilde, das den Bürgern von einem militärischen oder politischen Genie aufgezwungen worden ist (Gerhardt 1996).

Ein Beispiel dafür, dass eine Staatslegitimation zwar entwickelt wird, aber wenig Aufmerksamkeit erhält, bietet Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Für ihn bildet der Staat einen Teil jenes historischen Verhängnisses, das den Menschen vom harmonischen Naturzustand wegführte und das den modernen moralischen Dekadenzzustand heraufbeschwor. Erst sekundär rechtfertigt Rousseau den Staat, indem er ihn als unentbehrliches Instrument zur Regulierung des modernen Verfallszustands darstellt. Rousseau möchte unter den ungünstigen Verhältnissen der Gegenwart staatliche Institutionen schaffen, welche sich zur Umwandlung des dekadenten, eigensüchtigen *bourgeois* in einen tugendhaften und kooperativen *citoyen* eignen sollen.

2.2. Fünf klassische Modelle der Staatsbegründung

Bislang haben wir lediglich einige philosophische Grundbegriffe und Grundpositionen zum Thema Staatslegitimation vorgestellt. Der vorliegende Abschnitt soll nun die wichtigsten Modelle der Staatsbegründung im Einzelnen vorführen. Die Konzeptionen, von denen auf den nächsten Seiten die Rede sein wird, unterscheiden sich von den zuletzt erläuterten Ansätzen von Marx, Nietzsche und Rousseau dadurch, dass sie dem Problem der Staatsbegründung ein deutlich höheres Maß an Beachtung schenken. In der Geschichte der Politischen Philosophie sind hauptsächlich fünf verschiedene Versuche einer Staatsbegründung unternommen worden. Entweder [a] behauptete man, der Mensch sei ein Wesen, das auf ein Leben in größeren Gemeinschaften hin angelegt sei; er bedürfe daher der Integration in einen Staat, und zwar im Sinn einer notwendigen (aber nicht hinreichenden) Bedingung der gelingenden Lebensführung. Man kann hier von einem *eudämonistischen* Modell sprechen; seine frühen Hauptvertreter sind Platon und Aristoteles. Oder [b] man vertrat die Ansicht, unsere moralischen Überzeugungen verlangten eine Güterverteilung, die zum größtmöglichen Nutzen der Verteilungsadressaten ausfalle; der Staat sei aber ein unentbehrliches Instrument dieser optimalen Güterdistribution. Natürlich ist hier vom *utilitaristischen* Modell die Rede. Eine weitere Möglichkeit besteht in der Überzeugung [c], eine staatliche Rechtsordnung liege im aufgeklärten Eigeninteresse jedes rationalen Akteurs. Es war besonders Thomas Hobbes, der Staatlichkeit in seinem *vertragstheoretischen (kontraktualistischen)* Modell auf der Basis strategischer Rationalität legitimierte. Oder man entwickelte [d] die Auffassung, jedem Menschen kämen bestimmte „natürliche“ Rechte zu oder Rechte, die mit seiner Vernunftnatur verknüpft sein sollen; der Staat sei das unentbehrliche Instrument zur Durchsetzung solcher grundlegenden Rechte. Man kann hier von einem natur- oder vernunftrechtlichen Modell sprechen; es gehört ebenfalls der vertragstheoretischen Tradition an. Maßgebliche historische Repräsentanten dieses Ansatzes sind John Locke und Immanuel Kant. Und schließlich [e] wurde behauptet, Staaten bildeten den konstitutiven Hintergrund für die Herausbildung einer eigenen Identität, da diese notwendig der Verankerung in einer gemeinsamen Tradition, in geteilten Werten und Überzeugungen bedürfe. Nennen wir dieses das *kommunitär-intersubjektive* Modell; man kann G.W.F. Hegel als seinen Hauptvertreter anführen.

[a] *Das eudämonistische Modell*: Platon und Aristoteles meinen übereinstimmend, dass Staaten für eine gelingende menschliche Lebensführung oder das

Sachregister

A

Amtsträger 39, 50, 51, 65, 75, 77
Anarchie, Anarchismus 16, 31, 33, 47, 81, 150, 189
Anerkennung 36, 40, 55, 92, 97, 98, 111, 112, 118–121, 134, 137, 140, 144, 147, 153, 166, 171, 187
Anthropologie 36–44, 161
Arbeit 34, 40, 48, 61, 85, 106, 141, 151, 152, 156, 161, 184, 196
Aristokratie 27, 78, 79, 83, 89
Armut 75, 166, 170, 173, 179, 183, 185
Aufklärung 15, 64, 131
Ausbeutung (siehe auch Unterdrückung) 52, 72, 117, 141, 144, 150, 165
Autokratie 77, 79
Autonomie 38, 46, 59, 62, 89, 91, 93, 104, 105, 109, 110, 112, 186, 201

B

Bedürfnisse (siehe auch Güter) 17, 27, 40, 41, 112, 116, 118, 155, 160
Bellizismus (siehe auch Krieg) 173
Bildung 19, 47, 58, 136, 139, 141, 143, 153, 186
Bürger 9, 23, 24, 27, 28, 45–47, 52, 56–58, 62, 64–66, 68–71, 73–76, 78–80, 86–88, 90–92, 95, 100–102, 105, 110, 113, 114, 117, 124, 129, 133, 134, 148, 153, 154, 168, 176, 180, 194
– Bürgergesellschaft (siehe auch Zivilgesellschaft) 65, 87, 164
– Bürgerrechte 22, 100, 101, 107, 123
– Bürgertugenden 38, 65, 75
– Staatsbürgerschaft 100, 107, 135, 137

C

Chancengleichheit 40, 111, 114, 115, 138

D

Deliberation (siehe auch Öffentlichkeit) 91, 92
Demokratie 27, 32, 64, 70, 71, 73–76, 78, 79, 87–93, 95, 96, 106, 115, 132, 133, 135, 191, 195, 197, 199
– direkte 73, 91
– repräsentative 90, 91, 95, 96
Demokratiethorie 79, 83, 86, 88–91, 93
Despotie 77
Differenzierung (funktionale) 17, 38, 47, 60

Differenzprinzip 114, 158, 159, 168
Digitalisierung 11, 192, 193
Diktatur 22, 67, 77, 185, 190
Diskriminierung 55, 120, 121, 127, 139, 142, 145
Diskurs (siehe auch Öffentlichkeit) 30, 92, 95, 146, 195

E

Egalitarismus 23, 81, 113, 118, 119, 153, 156–158
Ehe 97, 142–144
Eigentum (Besitz) 18, 23, 34, 35, 59, 100, 101, 115, 143, 148–159, 168, 174, 180, 182
Eigentumstheorie 151, 154, 155, 159
Entscheidungsprozess (politischer) 70, 76
Entwicklung 9, 11, 26, 39, 40, 43, 82, 101, 102, 105, 128, 154, 191, 196, 197, 199, 200
Erziehung 134, 143
Essentialismus 39, 41, 42, 84, 85, 146
– methodologischer 85
Etatismus 185
Ethik (siehe auch Moralphilosophie) 12–14, 146, 162, 163, 194, 198

F

Familie 26, 29, 36, 59, 121, 144, 167
Faschismus (siehe auch Totalitarismus) 83
Feminismus 142–146
Föderalismus 45, 62–64, 191
Freiheit 18, 22, 34, 35, 40, 57, 76, 78, 84, 86, 87, 93, 97, 98, 102, 104, 108–110, 112, 129, 132, 139, 140, 143, 148, 154, 159, 187, 194
Frieden 79, 127, 138, 170, 173, 174, 186, 198
Fürstenspiegel (siehe auch Amtsträger) 51

G

Gefangenendilemma (siehe auch Spieltheorie) 32, 183, 189
Gemeinwesen 36, 38, 45, 56, 97, 100, 110, 113, 148, 173, 176, 187, 195
Gemeinwillen 78, 79, 93
Gemeinwohl 9, 21, 64, 79, 86, 98, 162
Gender Studies (siehe auch Feminismus) 146
Generalismus (siehe auch Universalismus) 14
Generationen 45, 102, 140, 164, 186
Gerechtigkeit (allgemein) (siehe auch Ungerechtigkeit) 51, 76, 81, 84, 93, 111–119, 121, 122, 127, 129, 131, 133, 141, 145, 148, 152, 163, 168, 179, 201
– globale 119

Sachregister

- intergenerationelle 119
- politische 76, 119
- soziale, Verteilungs- (siehe auch Egalitarismus) 129, 131, 148, 158, 163, 179, 180
- Gerechtigkeitsbegriff 112, 118, 119, 163
- Gerechtigkeitsgefühl 66, 134
- Gerechtigkeitskonzeption 93, 131
- Gerechtigkeitsinn 39, 114
- Gerechtigkeitslehre 58, 97, 111, 113, 119, 121, 133, 135
- Gerechtigkeitsvorstellung 30, 113
- Gerichtsbarkeit 62
- Gesetzherrschaft, Gesetzesorientierung (siehe auch Legalismus) 78, 85
- Gesetzgebung 10, 18
- Gewaltenteilung 45, 60–62
- Gewaltmonopol 11, 55, 56
- Gleichheit (siehe auch Chancengleichheit, Egalitarismus, Ungleichheit) 29, 42, 74, 75, 87, 92, 93, 98, 108, 113, 115, 117–119, 133, 134, 137, 143, 144, 187
- Globalisierung 72, 170, 178
- Globalismus 185, 187, 188
- Globalstaat (siehe auch Internationale Staatenordnung) 35, 189, 191
- Grundrechte 10, 35, 91, 92, 100–103, 105, 106, 114, 124, 129, 159, 167, 198
- Güter 17, 28–30, 32, 35, 40, 56, 57, 59, 81, 106, 111–113, 116, 118, 119, 121, 134, 148, 150, 153, 154, 156, 159–161, 166, 173, 179, 182, 184

- H**
- Handlungsfähigkeit 59, 61, 104, 109, 154
- Harmoniemo­dell (siehe auch Anthropologie) 37
- Herkunftsgemeinschaft 128, 137
- Herrschaftsform 23, 32, 79, 81, 84
- Historizismus 83–85
- Homogenität (ethnisch) 128, 137
- Humanitäre Intervention 177, 178

- I**
- Ideal (siehe auch Utopie) 24, 26, 78, 94
- Idee des Guten 131
- Identität 13, 25, 27, 35, 36, 38, 53, 59, 84, 120, 128, 130, 132, 136, 140, 143, 145, 175, 186
- Ideologie 20, 72, 84
- Individualismus (allgemein) 19–21, 23, 24, 33, 54, 56, 104, 133, 191
- Inegalitarismus 113, 117
- Institutionen 9–11, 16–18, 24, 31, 40, 45, 47–49, 53, 55, 60, 63, 68, 72, 77, 97, 98, 100, 105, 106, 113, 122, 123, 137, 142–144, 148, 165, 172, 180, 181, 183, 185, 186, 188, 190
- Interessengruppen (siehe auch Lobbying) 17, 55, 71, 175
- Internationale Staatenordnung 185
- Intoleranz (siehe auch Toleranz) 38, 122, 123, 190

- J**
- Justiz 32

- K**
- Kapitalismus (siehe auch Marktwirtschaft) 15, 23, 48, 87, 88, 90, 160, 162, 163
- Kollektivismus 19–21, 83
- Kommunismus 135, 150
- Kommunitarismus 44, 129–131, 136, 146, 185, 186
- Konfliktmodell (siehe auch Anthropologie) 37
- Konkurrenzprinzip 39, 86, 160
- Konsequentialismus 29, 157
- Kontextualismus 14, 44, 118
- Kontraktualismus (siehe auch Vertragstheorie) 31, 33
- Kontrolle (Macht-) 60, 62–64, 83, 99, 164, 189, 197, 204
- Kooperation 20, 26, 33, 69, 87, 88, 113, 161, 168, 180, 189
- Krieg 10, 74, 119, 131, 170, 171, 173–177, 185, 187, 189
- Kriminalität 17, 56, 67, 138, 185, 194
- Kritische Theorie 15
- Kulturimperialismus 41, 117
- Kulturrelativismus 135
- Kultur (siehe auch Identität, Tradition) 17, 19, 42, 123, 128, 136, 138, 140, 162
- Künstliche Intelligenz 11, 192, 198, 201

- L**
- Lebenswelt 13, 17, 48, 131, 141, 161, 192, 196, 197
- Legalismus (siehe auch Gesetzherrschaftorientierung) 66
- Leistungsprinzip 75, 153, 158
- Liberalismus (politisch) 57, 110, 124
- Loyalität 31, 34, 46, 68, 75, 78, 132

- M**
- Macht 13, 16, 24, 38, 42, 45, 47, 50–53, 60, 61, 64, 73, 79, 83, 102, 124, 128, 133, 134, 141, 172, 176, 193

Machttheorie 52
Manipulation 51, 71, 72, 110
Marktwirtschaft 148, 157, 160–163
Marxismus 23, 48, 90, 110, 150
Masse 38, 137, 196
Medien 64, 72, 128, 142, 164, 192, 193
Mehrheitsprinzip 75
Menschenrechte 13, 17, 22, 57, 86, 97–101,
103–107, 112, 118, 142, 171, 180, 187
Menschenwürde 54, 67, 97, 98, 107–109, 132,
192, 201
Migration 181
Minderheiten 73, 117, 119, 122, 124, 126,
137–139
Monarchie 27, 54, 55, 74, 78
Monopol (siehe auch Gewaltmonopol) 10,
193
Moralphilosophie 12, 21, 22, 99, 111
Multikulturalismus 137

N

Nationalsozialismus (siehe auch Totalitaris-
mus) 83
Nationalstaat 127, 128
Naturrecht 16, 18, 31, 34, 66, 100
Naturzustand 24, 31, 32, 34, 35, 151, 153, 186,
188–190
Neorealismus 173, 185, 186
Normativität 13, 14, 36, 97, 98, 100, 119, 175
Nutzen 21, 25, 28–30, 49, 75, 117, 158, 164

O

Öffentlicher Vernunftgebrauch 64
Öffentlichkeit 9, 30, 33, 64, 65, 67, 92, 94, 164,
166
Oligarchie 27
Organisationen 10, 11, 40, 47, 63, 65, 87, 106,
140, 141, 165, 172, 173, 179, 194, 199
Organizismus 20, 83

P

Parlament, Parlamentarier 55, 61, 95, 96, 171
Parochialismus 129, 133
Parteien 11, 22, 23, 48, 65, 72, 83, 84, 86, 94,
95, 136
Partikularismus (siehe auch Kontextualis-
mus) 14, 64
Partikularstaat 35
Partizipation 64, 71, 87, 91, 95, 118
Paternalismus 41, 45, 46
Patriotismus 128, 129, 132, 133
Pazifismus (siehe auch Frieden) 51, 173, 174

Perfektionismus (politischer) 16, 22, 23
Pflichten (moralische, politische) 68, 99
Planwirtschaft 88, 160, 163
Pluralismus 22, 70, 84, 91, 124, 136
Populismus 70–72
Pragmatismus, pragmatisch 13, 16–19, 46, 47,
56, 63, 104, 122, 175
Privatheit 194
Propaganda (siehe auch Manipulation) 71,
83, 84, 195
Prozeduralismus 33

R

Rassismus 73, 83, 195
Rationalität 20, 25, 31–34, 37, 114, 159
– moralische 34
– strategische 20, 25, 31–33, 114, 159
Realismus (siehe auch Neorealismus) 173,
181, 190
Rechtsordnung 25, 34, 38, 54, 56, 110
Rechtspositivismus 19, 100
Rechtsstaat 54, 61, 64, 91
Regierung 10, 34, 55, 61, 62, 72, 74, 79, 89, 123,
175
Regierungsform 11, 86
Religion, Religionsgemeinschaften 17, 19, 48,
53, 54, 80, 81, 98, 121–125, 136, 138, 172
Republikanismus 73, 78, 79, 87, 91, 110, 133
Ressourcen 113, 115, 119, 161, 164, 180

S

Schleier des Nichtwissens 114
Sicherheit 10, 46, 56, 86, 134, 135
Sittlichkeit 36
Solidarität 62, 145, 161, 166, 167
Souveränität (siehe auch Volkssouveräni-
tät) 55, 56, 61, 63, 86, 90, 105, 171, 172,
174–176, 189
Sozialismus (siehe auch Kommunismus) 24,
58, 82, 87, 88
Sozialstaat 148, 160, 163, 181
Spieltheorie 15, 32
Staatsaufgaben 45, 54–57, 62
Staatsbegriff 10
Staatsbegründung 19, 25, 31, 33, 36, 120
Staatsbürgerschaft 100, 107, 135, 137
Staatserrichtung 16, 19–21, 31, 32, 34, 36, 38,
47, 154
Staatsform 26, 27, 70, 71, 73–79, 83
Staatsgewalt 10, 60, 99, 189
Staat (siehe auch Nationalstaat, Partikular-
staat, Rechtsstaat) 10, 17–20, 22–26, 28,
31–33, 36–38, 44–48, 53–57, 60, 62–64, 66,

Sachregister

- 68, 69, 75–81, 83, 84, 86, 87, 89, 91, 97,
99–102, 105, 106, 121, 124, 126, 127, 129, 139,
144, 148, 149, 151, 153, 162–164, 166, 168,
170, 172, 173, 175, 176, 178, 180–182, 185, 186,
189, 190, 194, 196
- Staatskritik 18, 36
- Staatslegitimation 16, 19, 22–25, 32, 35, 36, 129
- Staatstätigkeit 45, 46, 53, 107
- Staatsterritorium 10
- Staatsvolk 10, 137
- Staatsziele 22, 45, 62, 75
- Stabilität 78, 153
- Stalinismus (siehe auch Totalitarismus) 83
- Strafe (siehe auch Justiz) 53, 67, 75, 149
- Subsidiarität 62–64, 191
- Substitutionsprinzip (siehe auch Utilitarismus) 21
- Systemtheorie 98
- T**
- Technik 132
- Terrorismus 17, 56, 67, 170, 171, 176, 185
- Toleranz 75, 97, 111, 122–125, 167
- Totalitarismus 15, 46, 70, 83–85
- Tradition 14, 15, 19, 22, 25, 38, 47, 51, 55, 61,
73, 78, 79, 81, 82, 86, 100, 101, 104, 110, 114,
127, 128, 132, 136–138, 140, 141, 145, 149, 151,
163, 166, 179, 190
- Tugend (siehe auch Amtsträger, Bürgertugenden) 27, 28, 38, 43, 65, 87, 122, 130, 132,
162
- Tyrannis 27
- U**
- Umweltschutz 45, 165
- Ungerechtigkeit (siehe auch Gerechtigkeit) 68, 150, 156, 180, 182
- Ungleichheit (siehe auch Gleichheit) 113, 117,
119, 145, 157, 168, 182, 184
- Universalismus 14, 135, 136, 146, 188
- Unterdrückung 84, 117, 143, 144, 150, 170
- Unternehmen 47, 161, 165, 166, 178, 180, 183,
190, 193, 194, 201
- Urzustand 114, 115, 129, 158, 159, 187, 188, 190,
191
- Utilitarismus 15, 16, 21, 22, 28–30, 114, 130
- Utopie 81, 82
- V**
- Vereinte Nationen (UNO) 40, 66, 106, 107,
165, 170–172, 175–177
- Verfassung 27, 60–62, 66, 74, 100, 109, 110,
183, 187
- Vernunftrecht (siehe auch Naturrecht) 20, 25
- Verteidigung 54, 67, 82, 88, 92, 108, 132, 142
- Vertragstheorie (siehe auch Kontraktualismus) 16, 31
- Verwaltung 11, 50, 56, 99, 123, 134, 138, 193
- Völkerrecht 62, 171, 173, 185, 189
- Volk (siehe auch Herkunftsgemeinschaft, Staatsvolk, Volkssouveränität) 20, 55, 73,
78, 86, 88, 90, 93, 133, 137
- Volkssouveränität 55, 78, 79, 87, 91, 102
- Voluntarismus 33, 68, 77, 85
- W**
- Wahlen 86, 94
- Willkür 35, 99, 110, 159, 178
- Wissenschaftstheorie 89
- Wohlergehen 117, 167
- Wohlfahrtsstaat (siehe auch Sozialstaat) 29
- Wohlstand 81, 87, 160, 162, 183, 198
- Wohlwollen 75, 146, 166, 167
- Z**
- Ziviler Ungehorsam 45, 66–68
- Zivilgesellschaft 45, 65, 200
- Zustimmung 33, 34, 46, 61, 68, 69, 98, 114,
154, 189
- Zuwanderung (siehe auch Migration) 126
- Zwangsgewalt 35, 54, 55, 188, 191
- Zwei-Reiche-Konzeption 81