

# BERICHT

*Reinhard Mehring*

## Verfassungslehre und politische Philosophie. Überlegungen zur philosophischen Revision des Verhältnisses

Politik wurde, wie jüngst erinnert<sup>1</sup>, an den Universitäten seit deren Anfängen mit gewissen, von der Politikgeschichte stark abhängigen Konjunkturen kontinuierlich gelehrt. Die Lehre von der Politik ging aus der Artistenfakultät hervor und wechselte dann lange zwischen den Fakultäten und Fächern hin und her, bis sie in der Bundesrepublik als eigenes, sozialwissenschaftliches Fach akademisch etabliert wurde. Wie schon Dolf Sternberger<sup>2</sup> zeigte, wirkt diese Geschichte in der Heterogenität der Politikbegriffe nach. Der Prozess der Ausdifferenzierung der rechts- und sozialwissenschaftlichen Staatsanschauung von der philosophischen Betrachtungsweise brachte diverse Begrifflichkeiten mit sich. Politik ist heute kein exklusiver Gegenstand eines Faches. So kann das Fach Politikwissenschaft die Theoriediskurse auch nicht für sich monopolisieren. Andererseits gibt es gewichtige Unterschiede zwischen der philosophischen und der sozialwissenschaftlichen Theorie der Politik und Ideengeschichte. Sie resultieren letztlich aus dem Unterschied zwischen einer normativ-praktischen Teilnehmer- und einer deskriptiven Beobachterperspektive. Philosophie begründet eine Teilnehmerperspektive, Rechts- und Sozialwissenschaften beobachten. Dies wird im Folgenden am Beispiel einer philosophischen Revision der Verfassungslehre verdeutlicht. Die Fragestellung entstammt der längeren Auseinandersetzung mit Carl Schmitt<sup>3</sup> und dem Interesse an einer philosophischen Revision seiner Kategorien. Ich beginne deshalb (I.) mit *Vorbemerkungen zum Ausgangspunkt bei Schmitt*. Dann folgen (II.) Überlegungen zur allgemeinen Aufgabe akademischer Philosophie, (III.) eine Begriffsbestimmung politischer Philosophie sowie (IV.) einige grundlegende Überlegungen zur philosophischen Revision. Dabei beschränke ich mich auf die *moralphilosophische Revision der Identifikation mit Politik. Als Kritik an Schmitt formuliert: auf die Klärung des moralischen Sinns seiner Rede von »politischer Existenz«*.

1 Wilhelm Bleek, *Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland*, München 2001.

2 Dolf Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt 1978.

3 Dazu vgl. Verf., *Carl Schmitt zur Einführung*, 2. Aufl. (Neufassung) Hamburg 2001; ders., »Max Weber und die deutsche politische Philosophie« in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 87 (2001), S. 31–43; ders. (Hg.), *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin 2003; ders., »Macht im Recht. Carl Schmitts Rechtsbegriff in seiner Entwicklung« in: *Der Staat* 43 (2004), S. 1–22.

## I. Schmitts verfassungstheoretischer Ansatz

Schmitt versteht unter einer Verfassungslehre, abgrenzend von der »Allgemeinen Staatslehre«, die verfassungstheoretisch reflektierte juristische Lehre vom positiven Verfassungsrecht des »bürgerlichen Rechtsstaats« Weimar<sup>4</sup> und möchte sie als Teil des öffentlichen Rechts in der Rechtswissenschaft gelehrt wissen. Das ist nicht selbstverständlich. Denn er entwickelt eine politische Rechtsgeltungslehre, deren Verhältnis zum positiven Verfassungsrecht durchaus problematisch ist. Schmitt führt die effektive Geltung der Vielheit einzelner Verfassungsgesetze auf tragende Grundentscheidungen zurück. Solche »Grundentscheidungen« sind konsequente politische Entscheidungen gegen konkrete Verfassungsalternativen. So meint Schmitt, dass sich die Bürger der Weimarer Republik sowohl gegen die Monarchie als auch gegen die Rätediktatur für die »konstitutionelle Demokratie« entschieden haben. Die Summe der politischen Grundentscheidungen nennt er die »Substanz« einer Verfassung. Schmitt relativiert die Rechtsgeltung der einzelnen Verfassungsgesetze gegenüber der »Substanz« der Verfassung und verpflichtet die Gesetzgebung und -interpretation verfassungsrechtlich auf die Bewahrung der »Substanz«. Verfassungspolitisch ist ihm diese »Substanz« sehr dehnbar. Besonders extensiv legt er die Weimarer Verfassung 1932 in »Legalität und Legitimität« aus, indem er gleich »zwei Verfassungen« im Verfassungstext entdeckt und das »Legalitätssystem des parlamentarischen Gesetzgebungsstaates« über Bord wirft, um den »Kern des zweiten Hauptteils« als »Versuch einer substanzhaften Ordnung«<sup>5</sup> seiner »inneren Folgerichtigkeit« nach zu entwickeln.

In der Schlüsselschrift »Der Begriff des Politischen«<sup>6</sup> entwickelt er seinen politischen Verfassungsbegriff unabhängig von positivrechtlichen Rücksichten. Bekanntlich bindet er das Bestehen einer »politischen Einheit« an die Unterscheidung von Freund und Feind. Politische Einheiten konstituieren sich demnach als Assoziationen einander befreundeter Bürger durch die Dissoziation und Abgrenzung von Feinden. Politische Freundschaft heißt dann die Einigkeit über den Verfassungskonsens konstitutiver Grundentscheidungen. Die politische »Daseinsweise« hat ihren »existentiellen Sinn« durch die »reale Möglichkeit« der Dissoziation in der Gefahr des »Ernstfalls« militärischer »Behauptung der eigenen Existenzform«. Schmitts Rhetorik des »Ernstfalls« verdeckt dabei das moralische Problem. Denn eine Ethik der Selbsterhaltung, wie Schmitt sie vertritt, kann zwar das Notrecht der »Tötungsbereitschaft« moralisch rechtfertigen - selbst Kant gesteht der »gewalttätigen Selbsterhaltung« die »subjektive Straflosigkeit«<sup>7</sup> zu; sie vermag aber die Forderung der »Todesbereitschaft« kaum plausibel zu machen. Zwar lässt sich die politi-

4 Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, München 1928.

5 Carl Schmitt, »Legalität und Legitimität« in: ders., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin 1958, S. 344.

6 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1963.

7 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt 1964, Bd. VII, S. 343.

sche Todesbereitschaft als Kalkül der Steigerung von Überlebenschancen auffassen. Schon Hobbes aber hat gesehen, dass dieses Kalkül vor der Alternative der Flucht versagt. Wenn Individuen die Chance zur Flucht haben, lässt sich ihre Todesbereitschaft durch eine *Ethik des bloßen Überlebenskalküls* kaum rechtfertigen. Deshalb hat Schmitts politische Ethik auch noch andere, unthematische Voraussetzungen. Sie setzt voraus, dass Bürger ein System der *Selbsterhaltung* als System der *Selbstbehauptung* moralisch affirmieren und deshalb im Ernstfall nicht nur für ihr nacktes Dasein kämpfen, sondern auch für ein Selbst, das sie behaupten wollen: für die *kollektive Identität einer »Daseinsweise« oder Lebensform*.

Hier ist wichtig, dass Schmitt die *moralische Identifikation von Individuen mit der politischen Existenz und Daseinsweise unthematisch voraussetzt*. Weil er als Verfassungsrechtler vom positiven Verfassungsgesetz ausgeht und auf die tragenden Grundentscheidungen zurückfragt, supponiert er die moralische Identifikation aus der Bereitschaft zur politischen Selbstbehauptung und diskutiert die moralische Problematik von Politik deshalb nicht philosophisch angemessen. Er thematisiert sie nur negativ als Politikum moralischer Dissidenz und optiert dabei antiliberal gegen die Freiheit des Individuums von der Politik. So kommt es beispielsweise dazu, dass er die Nürnberger Rassegesetzgebung von 1935 unter dem Titel »Die Verfassung der Freiheit«<sup>8</sup> zustimmend kommentiert. Dieser Titel ist ein zynisches Legitimationskalkül, weil Schmitt seine Semantik der Freiheit methodisch gar nicht vertreten kann. Er argumentiert aus der politischen Perspektive kollektiver herrschaftlicher Selbstbestimmung, nicht aber aus der moralischen Perspektive individueller Freiheit.

Schmitt vertritt nun zweifellos einen extremen Antiliberalismus. Aber ist seine - im Hobbes-Buch<sup>9</sup> besonders augenfällige - politische Denunziation des Politikums der Moralität, d. h. der individuellen Freiheit, nicht auch symptomatisch? Kennzeichnet den juristischen Diskurs nicht ein *methodischer Amoralismus*, der von eigenen moralphilosophischen Begründungen und Forderungen gegenüber dem rechtsdogmatischen Befund absehen muss? Kann der Jurist über die Freiheitlichkeit einer Verfassung im Rahmen seiner juristischen Methode philosophisch urteilen?

Das bestritten schon Kant und Hegel. Nach Kant kann der positive Rechtsgelehrte nur angeben, was »Rechters« sei, d. h. »was die Gesetze an einem gewissen Ort zu einer gewissen Zeit sagen und gesagt haben«<sup>10</sup>. Er hat aber kein metajuristisches Kriterium, über die Richtigkeit und Gerechtigkeit positiven Rechts zu entscheiden. Hegel erneuerte diese Kritik in der Einleitung seiner »Grundlinien der Philosophie des Rechts«<sup>11</sup> und forderte eine naturrechtliche Revision der Staatswis-

8 Carl Schmitt, »Die Verfassung der Freiheit« in: *Deutsche Juristen-Zeitung* 40 (1935), S. 1133-1135.

9 Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938.

10 Kant, *Metaphysik der Sitten*, aaO. (FN 7), S. 336; Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig 1934, S. 36, bezeichnet es ausdrücklich als »die spezifisch juristische Frage: was Rechters ist«.

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* in: *Theorie-Werkausgabe*, Frankfurt 1970, Bd. VII, S. 30 ff. (§ 2).

senschaft »aus dem Begriffe«<sup>12</sup> des »an und für sich freien Willens«<sup>13</sup>. Ich kann hier nun keine philosophische Freiheitslehre entwickeln, möchte aber gleichfalls die *Freiheitsperspektivik* als Forderung und Aufgabe politischer Philosophie gegenüber der Verfassungslehre, wie Schmitt sie vertritt, behaupten. *Die methodische Begründung der Selbsterfahrung individueller Freiheit ist die erste und wichtigste Aufgabe von Philosophie*. Politische Philosophie hat ihre genuine Aufgabe in der Auffassung von Herrschaft als Freiheit oder, anders gesagt, in der normativen Kritik einer politischen Ordnung unter dem Gesichtspunkt ihrer Freiheitlichkeit. Nur unter der Voraussetzung individueller Freiheit lässt sich von politischer Freiheit und resultierenden Organisationsleistungen wie sozialer Gerechtigkeit und Frieden überhaupt sprechen. Um von politischer Freiheit sinnvoll reden zu können, bedarf es eines philosophischen Begriffs individueller Freiheit, der Kriterien für die normative Beurteilung einer Herrschaftsordnung gibt.

Wenn die Freiheit derart ins Zentrum rückt, so ist damit nicht bestritten, dass die politische Philosophie ein ganzes Tableau von Begriffen zu klären hat. Es ist nur gesagt, dass die Freiheit des Menschen, Autor und Akteur, Subjekt seines Denkens und Handelns zu sein, die erste Voraussetzung ist, die Philosophie machen muss und zu begründen hat. Politische Philosophie geht vom praktischen Vermögen des Menschen aus, sich moralisch selbst zu bestimmen und politisch zu organisieren. Diese Verhältnisbestimmung von Moral und Politik unterscheidet sich von der juristischen Behandlungsweise.

Zwar ist die positive Rechtsordnung, wie die analytische Rechtstheorie (u. a. R. Dreier, R. Alexy) gezeigt hat, kein striktes Regelsystem des Rechts, das moralische Fragen ersetzt. Zwar rekurriert auch die juristisch versierte Rechtsfortbildung auf moralische Prinzipien. Sie konstruiert dabei aber den positiven Befund, dass diese Prinzipien dem Rechtssystem irgendwie inkorporiert sind, entwickelt eine »Dogmatik der Selbstverständnisberücksichtigung«<sup>14</sup> und verweist auf den kulturellen und politischen Prozess. Es gibt also, juristisch betrachtet, einen Souverän, der über die Legitimität handlungswirksamer moralischer Entscheidungen befindet. Nicht jede individuelle moralische Entscheidung, die zur Tat schreitet, ist verfassungskonform, sondern nur diejenige, die sich in den anerkannten Formen des politischen Prozesses bewegt. Auch unsere heutige Verfassungsordnung fürchtet das Politikum individueller Freiheit und limitiert die Formen des politischen Handelns. Damit werden sich aber selbstbewusste Individuen, die auf ihrer Freiheit bestehen, niemals gänzlich abfinden. Moralische Fragen sind Gewissensfragen, die sich Individuen von Recht und Politik letztlich nicht abnehmen lassen. Deshalb bedarf es über die analytische Rechtstheorie hinaus philosophischer Rekurse, um über die Freiheitlichkeit politischer Ordnungen moralisch begründet zu urteilen.

12 Ebd., S. 35 (§ 3).

13 Ebd., S. 87 (§ 33).

14 So Martin Morlok, *Selbstverständnis als Rechtskriterium*, Tübingen 1993.

*II. Die Begründung von Freiheit als Aufgabe akademischer Philosophie*

Bisher wurde gesagt, dass die Rechtswissenschaft von Freiheit nicht methodisch reden kann. Es wurde aber nicht näher diskutiert, warum es exklusiv die Philosophie sein sollte, die die Freiheitsrhetorik begründet. Gibt es keinen anderen Kandidaten der Verwissenschaftlichung von Freiheit? Zur Verdeutlichung: Es geht hier um die Klassifikation akademischer Diskurse. Diese Zuweisung zu bestimmten »Fächern« dient nur der Klärung methodischer Argumentationspflichten. Die Diskurse überlappen sich zwischen den Fächern. Interdisziplinäre Grenzüberschreitungen sind fruchtbar, wenn sich Wissenschaftler ihres Tuns methodisch bewusst sind. Man kann zwar philosophisch-systematisch direkt auf die Freiheitsvoraussetzung zugehen, die wir alltäglich machen. Wir unterstellen einander Freiheit, um uns als Subjekte unseres Denkens und Tuns zu verstehen. Aber ich bevorzuge hier die tentative Annäherung über das gängige Wissenschaftsverständnis, um die *Eigenart von Philosophie im Kreis der Wissenschaften in den Blick zu nehmen*.

Wie ist Wissenschaft möglich? Das ist letztlich eine philosophische Frage. Deshalb versteht sich Philosophie auch als »Wissenschaftslehre«, die über die Wissenschaftlichkeit (bzw. Unwissenschaftlichkeit, da Wandelbarkeit) der anderen befindet. Sie erschöpft sich dabei nicht in der Wissenschaftstheorie, d. h. in der methodologischen Klärung der Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften. Das können die einzelnen Wissenschaften heute meist besser, weshalb es ja auch eine von Rechtsphilosophie unterschiedene Rechtstheorie als Teildisziplin der Rechtswissenschaft gibt. Eher besteht die Wissenschaftslehre der Philosophie in der Begründung der Möglichkeit von Wissenschaft. Ein Zugang ist hier die Freiheitsvoraussetzung von Wahrheitsansprüchen.

Ich zitiere aus einem Lexikonartikel von Markus Willaschek: »Unstrittiger Ausgangspunkt der verschiedenen Wahrheitstheorien ist das sogenannte Äquivalenzschema: »Es ist wahr, daß p genau dann, wenn p«. Das bedeutet: Wenn man von einer beliebigen Aussage behauptet, sie sei wahr, dann ist die auf diese Weise gebildete Aussage unter denselben Umständen wahr oder falsch wie die Ausgangsaussage selbst.«<sup>15</sup> Daraus hat eine Redundanztheorie der Wahrheit gefolgert, »daß das Äquivalenzschema die Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks »wahr« vollständig erfaßt. Zu sagen, ein bestimmter Satz sei wahr, bedeutet nicht mehr, als diesen Satz selbst zu behaupten. [...] »Wahr« ist in logischer Hinsicht kein Prädikat«. Willaschek meint dazu: »Wenn aber der sprachliche Ausdruck »wahr« lediglich Ausdruck einer besonderen Form des Behauptens ist, stellt sich die Frage, warum wir einige Aussagen behaupten und andere nicht. Die naheliegende Antwort, daß wir einige Aussagen für wahr halten und andere nicht, steht der Redundanztheorie nicht offen.« Die Alltagssprache kennt also eine Wahrheitsfrage und es bedarf deshalb, so Willaschek, eines »Begriffs gerechtfertigten Behauptens«, um diesen Sprachgebrauch zu klären. Wissenschaft läßt sich als komplexes Verfahren ansehen, über die Wahrheit von Be-

15 Markus Willaschek, »Wahrheit« in: Peter Precht / Franz-Peter Burkard (Hg.), *Metzler Philosophie Lexikon*, Stuttgart 1996, S. 561.

hauptungen zu befinden. Jede Wissenschaft strebt nach Wahrheit und definiert ihre eigenen Wahrheitskriterien für ihre Aussagen über Objektbereiche. Eine Domäne der Philosophie ist dabei die reflexive Wendung der Wahrheitsfrage auf den Sprecher, der etwas für wahr behauptet. Nach Kant spricht man dafür üblicherweise von der eigenen erkenntnistheoretischen Aufgabe der Philosophie. Im 20. Jahrhundert wurde sie durch die sprachanalytische Wendung noch erweitert<sup>16</sup>. Philosophie unterscheidet sich also von den einzelnen Wissenschaften nicht durch ihre Wahrheitsorientierung - alle Wissenschaft geht auf Wahrheit -, sondern durch ihre eigene Aufgabe der *Begründung jener Sprecherkompetenz, die Wahrheitsdiskurse trägt*. Ein wissenschaftlicher Diskurs, der Wahrheitsansprüche erhebt, ist nur möglich, wo sich Menschen als freie Individuen verstehen. Menschen verstehen sich praktisch als vernünftige, freie Individuen, wenn sie sich überhaupt verstehen und dieses Selbstverständnis artikulieren können. Aus der Selbstgewissheit der eigenen Freiheit beanspruchen sie Wahrheit für ihre Aussagen. Wo sie nicht im eigenen Namen sprechen, wird Wahrheit nur uneigentlich in mythischer Rede beansprucht.

Dass *Philosophie im universitären Zusammenhang der Wissenschaften die Aufgabe hat, die individuelle Sprecherkompetenz als Möglichkeitsbedingung von Wahrheitsdiskursen zu begründen* - und in diesem Sinne alle Wissenschaft trägt -, hat für die Stellung und Aufgaben der *politischen Philosophie* - später wird genauer von Philosophie der Politik gesprochen - große Konsequenzen. Während die Rechts- und Sozialwissenschaften die politische Organisation von Herrschaft nur faktisch beschreiben, ist es nämlich dann die *genuine Aufgabe politischer Philosophie, eine Freiheitsperspektive in die Rechts- und Sozialwissenschaften einzuführen, politische Organisationen von Herrschaft auf ihre Freiheitlichkeit hin zu prüfen und Herrschaft als Freiheit darzustellen*. Dies unterscheidet politische Philosophie dann von der juristischen Verfassungstheorie und -lehre, die methodisch nicht befähigt ist, Herrschaft zugleich als Organisation von Freiheit aufzufassen. Dazu bedarf es eines philosophischen Begriffs von Freiheit.

Die *Freiheitspräsupposition der Wahrheitsorientierung* trägt einen weiten Philosophiebegriff, der die lebensweltliche Orientierung wie den wissenschaftlichen Diskurs umfasst und das professionelle Philosophieren auf die praktischen Orientierungsaufgaben im Alltag bezieht. Im Kernbereich der Philosophie wird nicht gerechnet, nicht experimentiert und auch nicht exegetisch kommentiert. Der Grundlagendiskurs der akademischen Philosophie ermittelt keine Daten und beschäftigt sich auch nicht nur mit den logisch-grammatischen Formen des Denkens, sondern bezieht die Ergebnisse einzelner Wissenschaften interpretativ auf die Selbstwahrnehmung der individuellen Freiheit. Die positiven Wissenschaften dagegen sind informativ. Ihre Grundlagendiskussionen sind vorwiegend methodologisch, greifen aber darüber hinaus. Deshalb haben auch sie einen philosophischen Impetus. Eine Opposition von Philosophie und Wissenschaft oder Wissenschaft

16 Dazu vgl. Herbert Schnädelbach, »Erkenntnis der Erkenntnis? - Eine Verteidigung der Erkenntnistheorie« in: ders., *Philosophie in der modernen Kultur*, Frankfurt 2000, S. 163-186.

und Besinnung ist überspitzt. Es muss eine Kommunikation zwischen den einzelnen Wissenschaften und der akademischen Philosophie geben<sup>17</sup>, wenn wissenschaftliche Aufklärung im weiten und anspruchsvollen Sinne philosophischer *Orientierung* überhaupt möglich sein soll. Philosophie ermöglicht diese Kommunikation durch die Einführung der Freiheitsperspektivik in die Wissenschaften.

Alltäglich erfolgt Orientierung praktisch mit jeder Lebensführung. Jeder Mensch, der sein Leben meistert, hat - laut landläufiger Rede - eine einigermaßen konsistente »Weltanschauung«. Eine Identifizierung jeder praktischen Orientierung mit Philosophie geht aber zu weit. Philosophie muss als eigene Methodik wissenschaftlicher Disziplinierung des Weltanschauungsimpetus begriffen werden, der mit der Orientierungsaufgabe gegeben ist. Sie darf dabei nicht so eng verstanden werden, dass sie die praktisch gegebene Orientierungsaufgabe und -leistung für sich zurückweist. Zu eng ist etwa ein Philosophiebegriff, der nur Logik und Wissenschaftstheorie zulässt und keinen eigenen Begriff von der praktischen Aufgabe des Philosophierens hat: wer - nach der Formel Herbert Schnädelbachs<sup>18</sup> - die denkende Orientierung im Bereich der Grundlagen des Denkens und des Erkennens nicht auf das Handeln bezieht. Philosophie vermittelt mit ihren eigenen Mitteln zwischen der Lebenswelt und den positiven Wissenschaften. Sie nimmt die Lebens- und Weltanschauungen des Alltags auf und rationalisiert sie synoptisch. Sie kritisiert das alltägliche Orientierungswissen und formuliert eine wissenschaftlich vertretbare Gesamtinterpretation. Wichtig ist hier: Den metaphysischen Impetus, den Griff nach der Ganzheit und Einheit, teilt Philosophie mit den Lebens- und Weltanschauungen des Alltags. Die kritische Wahrheitsfrage nach der Vertretbarkeit bestimmter Aussagen aber teilt sie mit den anderen Wissenschaften.

Die heute gängige Auffassung, Philosophie habe es irgendwie mit dem »Sinn des Lebens« zu tun, ist dafür passend. Im akademischen Jargon spricht man heute gerne vom »gelingenden« und »guten« Leben oder von der »Lebenskunst« als Grundfrage der Philosophie. Ein erstes Missverständnis betrifft dabei die Erwartung autoritativer Antworten auf gegebene Fragen. Dann verwechselt man Philosophie mit Offenbarungsreligiosität. Der sog. »Existentialismus« verlagerte das Gewicht dagegen auf das Fragen als »Frömmigkeit des Denkens« (M. Heidegger). Auch das ist steril und irrig. Vom Fragen lässt sich sinnvoll nur sprechen, wo Antworten erwartet werden. Die richtig gestellte Frage gibt schon die Richtung einer möglichen Antwort vor<sup>19</sup>. Man fragt, um Antworten zu bekommen. Zur Wissenschaftlichkeit der Philosophie gehört die Absicht auf Antworten. Der Verzicht auf explizite Antworten wäre schlicht albern.

17 Dazu vgl. Oswald Schwemmer, *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zur Kritik einer Abgrenzung*, Frankfurt 1990.

18 Herbert Schnädelbach definiert das Philosophieren als »die Tätigkeit der denkenden Orientierung im Bereich der Grundlagen unseres Denkens, Erkennens und Handelns« (»Die Philosophie und die Wissenschaften vom Menschen« in: ders., *Zur Rehabilitation des animal rationale*, Frankfurt 1992, S. 130).

19 Dazu vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl. Tübingen 1975, S. 344 ff.

Philosophie fragt nicht nur nach dem »Sinn des Lebens«, sondern antwortet auch. Frage und Antwort richten sich auf die Lebensführung des Einzelnen. Dessen philosophisches Fragen und Antworten bezieht sich auf den Sinn seines Lebens, d. h. auf die freiheitliche Gesamtorientierung seiner Lebensführung. Die gängige Rede vom »Sinn des Lebens« als Grundfrage der Philosophie nimmt also die Lebensdienlichkeit philosophischer Lehren, deren praktische Orientierungsfunktion, an. Philosophisch gehaltvoll sind solche Fragen und Antworten aber erst, wenn der eigene Lebenssinn, die individuelle Lebensführung, wissenschaftlich diszipliniert und verantwortet wird. Die Fragen müssen dafür methodisch und hinreichend komplex gestellt werden. Universitäre Kommunikation perfektioniert hier nur, was alltäglich gefordert ist. Was jedes Individuum mehr oder weniger anstrebt, eine selbst bestimmte und bewusste Lebensführung, gilt auch für Gesellschaften insgesamt. Beim Makroanthropos, beim groß geschriebenen Menschen, ist das Zusammenspiel von individueller Sinnorientierung, sprich: politischer Identitätsbildung, und Verwissenschaftlichung gesellschaftlicher Entscheidungsprozesse besonders deutlich.

Die Weltanschauungsphilosophie der Jahrhundertwende verschliff die Eigenart fachphilosophischer Orientierung gegenüber den Weisheiten des Alltags. Dilthey sprach in seiner »Weltanschauungslehre«<sup>20</sup> formelhaft von einem Zusammenhang von »Lebens- und Weltanschauung«, ohne das Verhältnis zwischen »Leben« und »Welt« hinreichend zu klären. Die Erinnerung an die Freiheitsperspektivik als Ausgangspunkt und Aufgabe des Philosophierens ist dagegen hilfreich, die Eigenart und Einheit von Philosophie akademisch zu bestimmen. Wissenschaft und Technik dienen der Steigerung individueller Handlungsmöglichkeiten. Sie sind Formen der »Befreiung« (E. Cassirer). Die Philosophie aber formuliert diese praktische Funktion wissenschaftlicher Aufklärung und verweltanschaulicht die positiven Wissenschaften um der freiheitlichen Orientierung willen. Der Weltanschauungsimpetus des philosophischen Diskurses resultiert aus der *Einführung der Freiheitsperspektivik in die Wissenschaften*. Dadurch bleibt der universitäre philosophische Diskurs an die Motive und Aufgaben lebensweltlicher Orientierung des philosophierenden Individuums rückgebunden. Der Begründungsanspruch<sup>21</sup> geht grundsätzlich aufs Ganze. *Eine eingehende Begründung von Freiheit ist nur im Rahmen umfassender Gesamtdeutungen möglich.*

### III. Begriffsbestimmung politischer Philosophie

Wenn es die Aufgabe von Philosophie ist, eine Freiheitsperspektivik und Orientierungsleistung umfassend zu begründen, hat dies erhebliche Konsequenzen für die praktische Philosophie und das Verhältnis von Verfassungslehre und politischer Phi-

20 Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Leipzig 1931, S. 26 ff.

21 »Begründung« meint hier nur, dass Individuen Argumentationspflichten auf sich nehmen, weil und wenn sie im eigenen Namen sprechen.

philosophie. Generell lässt sich - abweichend von der Begriffsgeschichte - *zwischen Theorie und Philosophie unterscheiden*. Theorien müssen sich empirisch ausweisen. Philosophie hingegen interpretiert Befunde auf die Begründung menschlicher Freiheit hin. Auf das Verhältnis zur Verfassungslehre angewendet: Durch ihren Bezug auf das positive Verfassungsrecht ist die *Verfassungslehre eine Theorie*. Im Ausgang von Schmitt heißt sie die verfassungstheoretische Reflexion positiven Verfassungsrechts in juristisch-praktisch lehrhafter Absicht. Sie *gehört zur Theorie der Politik* im weitesten Sinne. *Politik* heißt dabei sehr allgemein das gemeinschaftliche Streben nach herrschaftlicher (»staatlicher«) Organisation kollektiver Lebensansprüche oder *Vorstellungen*<sup>22</sup> von Freiheit. Eine *politische Einheit* ist eine Vergesellschaftung von Menschen mit dem gemeinsamen Willen, Politik zu organisieren und einen »Staat« zu bilden. Das *politische System, der »Staat«*, ist das rechtlich (muss nicht heißen: positivrechtlich) integrierte institutionelle Handlungssystem einer politischen Einheit. Die politische *Verfassung* hat die Funktion, einen Staat im Medium des Rechts zur Handlungsfähigkeit zu integrieren. Wenn Politik kollektive Vorstellungen von Freiheit institutionalisiert, dann lässt sich das *politische System* auch als *Form kollektiver Selbstbestimmung* über gemeinsame Lebensbedingungen bezeichnen.

Nimmt man eine praktische Orientierungsfunktion von Philosophie an, wonach die Lehre dem Leben dient und Philosophie letztlich die Lebensform des Gerechten meint, ist jede Philosophie ein politisch-praktisches Unternehmen<sup>23</sup>. Deshalb ist es sinnvoll, von diesem allzu weiten Begriff politischer Philosophie noch einen engeren zu unterscheiden. Politische Philosophie im engeren Sinne meint die philosophische Betrachtung der Politik und heißt fortan *Philosophie der Politik* als Teildisziplin akademischer Philosophie. Sie bezieht sich auch auf die beschreibende Theorie und die Praxis der Politik und bedarf der Kommunikation mit den Rechts- und Sozialwissenschaften. Die Philosophie der Politik umfasst deshalb die Theorie der Politik und beansprucht die Kompetenz zu moralischen Urteilen<sup>24</sup> über (gute oder böse) Politik. Eine solche Philosophie der Politik beschreibt die Regeln, Ziele und Strategien des politischen Handelns nicht nur, sondern bewertet sie auch moralisch. Sie urteilt nicht nur über technisch kluge und unkluge Politik, sondern auch über moralisch gute und schlechte Politik. *Philosophie der Politik* heißt dann *die philosophisch umfassend begründete, rechts- und sozialwissenschaftlich informierte moralische Kritik von Politik*. Eine solche Teildisziplin der Philosophie übernimmt ihre Grundlegung aus der Ethik und diskutiert das Verhältnis von Moral und Politik rechts- und sozialwissenschaftlich informiert. Man könnte sie deshalb auch politische Ethik im weiteren Sinne betreiben, schwächt damit aber die umfassenden philosophischen Begründungspflichten ab. Sie ist geschichtlich, weil die Formen der Politik sich wandeln. Schon deshalb erfordert sie ständig neue rechts- und sozial-

22 Weil die Freiheitsperspektivik zur Selbstbeschreibung politischer Akteure gehört, kann auch die Theorie der Politik sie als Ideengeschichte beschreiben, ohne damit in den philosophischen Begründungsdiskurs einzutreten.

23 Das betont jetzt Heinrich Meier, *Wozu Politische Philosophie?*, Stuttgart 2000.

24 Ich spreche hier nicht von praktischen Urteilen überhaupt, weil die Theorie der Politik über Strategien politischen Handelns technisch urteilen kann.

wissenschaftlich informierte Reformulierungen. Durch ihren rechts- und sozialwissenschaftlichen Bezug auf die Wandlungen von Recht, Staat und Gesellschaft eröffnet sie neue philosophische Fragestellungen. Mit der Ausdifferenzierung von Recht, Staat und Gesellschaft entstehen Teildisziplinen wie Rechts-, Staats- oder Sozialphilosophie, die als politische Phänomene auch im Rahmen einer weiten Philosophie der Politik zu behandeln sind<sup>25</sup>. Die *Philosophie* der Politik wird dabei als *Begründungs- und Anwendungsdiskurs* praktisch integral betrieben. So wird auch derjenige Philosoph einen Anwendungsdiskurs normativer Kritik von Politik (öffentlich oder privat) pflegen, der seine Grundlegungsarbeit von solchen Anwendungsfragen entlastet. Und Diskurse über Politik sind überhaupt nur dann philosophische Diskurse, wenn sie praktische Begründungsfragen beantworten.

#### IV. Politik als Form kollektiver Selbstbestimmung

Diese skizzenhaften und programmatischen Überlegungen suchten die Eigenart von Philosophie zwischen Lebenswelt und Wissenschaft eher metaphilosophisch von der Klärung geläufiger Vorverständnisse her zu erörtern. Es wäre aber unbefriedigend, keinen eigenen Ansatz zu wagen. Deshalb folgt abschließend ein Perspektivenwechsel und Schritt auf den Boden der Philosophie. Dabei ist weiterhin das Minimalziel im Blick, das moralische Pathos von Schmitts Rede von »politischer Existenz« zu klären.

Eingangs wurde gesagt, dass Schmitts Verfassungslehre die vorausgesetzte moralische Identifikation von Individuen mit einer politischen Einheit (und somit die politische Todesbereitschaft) nicht philosophisch angemessen erörtern kann. Eine philosophische Revision müsste hier die moralische Identifikation mit Politik ethisch diskutieren. Warum also identifizieren sich Individuen derart mit einer politischen Einheit, dass sie dafür im Ernstfall sogar zu sterben bereit sind? Faktisch mag eine solche rein politische Todesbereitschaft selten sein. Meist handelt es sich um den rationalen Egoismus eines Überlebenskalküls. Oder um quasireligiöse, gelegentlich gar das Pathologische streifende Aktionen (wie religiöse Rechtfertigungen suizidaler Terrorakte). Aber die politische Todesbereitschaft ist doch möglich. Warum also verstehen Individuen den Fortbestand der politischen Einheit derart als Teil ihres moralischen Selbstverständnisses, dass sie einen erwarteten Untergang der politischen Einheit um ihrer moralischen Integrität willen nicht hinnehmen und über-

- 25 Die Verfassungslehre ist mit ihrem weiten Verfassungsbegriff ebenfalls geeignet, den geschichtlichen Wandel von Recht, Staat und Gesellschaft zu erörtern. Allerdings erörtert sie ihn nur im verfassungsgeschichtlichen Zusammenhang. Als historische Rechts- und Sozialwissenschaft vermag sie keinen metahistorischen Geltungsanspruch zu begründen. Schmitt erörtert den Zusammenhang insbesondere als Geschichte politischer Souveränität. Es gehört hier zu seinen wichtigsten Einsichten, dass der »Ort der Souveränität« (H. Dreier) offen ist und die Formen politischer Einheit geschichtlich sind.

leben wollen? Man muss dafür philosophisch nach der Entwicklung und den Geltungsansprüchen eines moralischen Selbstverständnisses fragen.

*Ethik* heißt die Philosophie der *Verantwortung* des menschlichen Handelns. Verantwortung meint zunächst *Selbstverantwortung* der eigenen, selbst gesetzten Prinzipien und Regeln des Handelns. Individuen handeln, weil sie sich in ihrem praktischen Verhalten selbst bestimmen, d. h. Maximen ihres Handelns setzen können. Deshalb sind sie auch Akteure und Autoren ihrer *Lebensgeschichte*. Sie haben eine Lebensgeschichte hinter sich, wenn sie sich in ihrer Geschichte zu verstehen beginnen, und sie erzählen ihre Lebensgeschichte im Licht der Projektion und Rückprojektion eines *Selbstentwurfs*. Dieser Selbstentwurf antwortet auf die Aufgabe individueller Daseinsbewältigung mit einer *Idee möglichen gelingenden Lebens*. Um ihrer *Selbstauffassung als Akteure willen* übernehmen Individuen dann die Verantwortung für ihr ganzes Dasein. Sie heben dabei aus der Fülle einzelner Handlungen bestimmte lebensgeschichtliche Einschnitte und Entscheidungen hervor. Deshalb bezieht sich die *Selbstbestimmung* auf eine *Identität* und meint dann die *Selbstauffassung der eigenen Lebensgeschichte als Vollzug einer Identität*. Von einer selbstbestimmten Lebensführung sprechen wir schon, wenn es gelingt, eine Identität im Alltag einigermaßen zu disponieren. Identität<sup>26</sup> meint dann ein konstantes und konsistentes lebensgeschichtliches Selbstverständnis. Diese moralische Identität bildet sich dabei in der reflexiven Aneignung einer sozialen Praxis. Gesellschaften politisieren sich, wenn sie diese moralische Identifikation für ihre Zwecke mobilisieren.

*Aus dem moralischen Anspruch auf Selbstbestimmung resultiert deshalb ein Interesse an Politik*. Nicht die nackte Daseinsbehauptung, sondern die Selbstbehauptung im Sinne eines Anspruchs auf die Bewahrung und Entwicklung einer selbst bestimmten Identität stiftet ein Interesse an Politik. Weil Individuen an ihrer Selbstbestimmung moralisch interessiert sind<sup>27</sup>, *schätzen sie die Politik als Form kollektiver Selbstbestimmung über ihre Lebensbedingungen*. Die moralische Selbstauffassung legt ihnen die Idee politischer Selbstbestimmung nahe. Der Politik wird dabei zugetraut, *was das Individuum für sich allein nicht zu leisten vermag, um seiner Selbstauffassung als Akteur willen aber fordert*: die Macht zur Selbstbestimmung über Lebensbedingungen. Auch die Politik ist »Kontingenzbewältigungspraxis« (H. Lübke)<sup>28</sup>; sie ist eine Form kollektiver Selbstbestimmung über Lebensbedingungen. Es überfordert dabei die Politik, von ihr die Bewältigung aller natürlichen Kontingenzen zu erwarten. Dann sind die Erwartungen quasireligiös überspannt<sup>29</sup>.

26 Zur analytischen Präzisierung vgl. Norbert Meuter, *Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur*, Stuttgart 1995; Dieter Thomä, *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München 1998.

27 Das politische Geschichtsinteresse, das Interesse an der politischen Geschichte im Sinne der Geschichte wirkmächtiger politischer Entscheidungen, ist denn auch der Horizont allen Geschichtsinteresses.

28 Dazu vgl. Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986; vgl. jetzt ders., *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, München 2001.

Andererseits sollten die Erwartungen nicht zu niedrig angesetzt sein. Denn es bedarf hoher Ziele, um etwas politisch zu bewegen. Zwischen Politiküberforderung und -unterforderung sind die Unsicherheiten groß.

Zur Klarstellung: Es geht hier nicht um den sozialwissenschaftlichen Befund, ob Politik tatsächlich eine Form kollektiver Selbstbestimmung<sup>30</sup> über gemeinsame Lebensbedingungen ist. Sozialwissenschaftliche Politikanalysen verweisen immer wieder auf die geringen Handlungsspielräume und Gestaltungsmöglichkeiten der Politik. Es geht um die verbreitete *Erwartung an Politik*, über kollektive Lebensbedingungen zu verfügen. Die Antwort lautete, dass Politik als System der Selbstbestimmung moralisch affirmiert wird: als Rahmen und Teil der individuellen Selbstbestimmung und als Versuch, Lebensbedingungen gemäß gemeinsamer Vorstellungen von gutem Leben kollektiv zu organisieren. Daher bezieht Schmitts Rede von »politischer Existenz« ihr appellatives Pathos und ihren moralischen Sinn. Schmitt spricht auch deshalb von »Verfassungslehre«, um diesen normativen Appell in positivistischen Zeiten festzuhalten. Er fragt nicht nur danach, ob die Deutschen eine »substanzhaft« gute Rechtsverfassung haben, sondern ob sie - im Sinne Schmitts - auch in moralisch-politisch guter Verfassung sind. Nicht zuletzt um dieses altüberlieferten politisch-philosophischen Sinns willen ist seine begriffsstrategische Rede von »Verfassungslehre« (statt: Staatslehre) gewählt.

Für die Revision der Verfassungslehre liegen hier einige Konsequenzen nahe: Die Verfassung ist so zu regeln, dass sie als Versuch kollektiver Daseinsgestaltung aufgefasst werden kann. Die Adressaten der Politik müssen sich zugleich als deren Ak-

29 Dazu vgl. Henning Ottmann, »Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann« in: Volker Gerhardt (Hg.), *Der Begriff der Politik*, Stuttgart 1990, S. 169-188.

30 Individuelle Selbstbestimmung meint demnach (a.) die Zurechnung einer einzelnen Handlung auf einen Akteur; (b.) die Supposition einer ganzen Lebensführung als Möglichkeitsbedingung dieser Zuschreibung; (c.) die Betonung der besonderen Bedeutung bestimmter Handlungen für das Gelingen einer Lebensführung. Übertragen wir unseren Begriff der Selbstbestimmung auf politische Systeme: Politische Selbstbestimmung meint (a.) das politische Handlungssystem als Akteur. Es unterstellt ein Subjekt der politischen Entscheidung: einen Souverän. Die Bürgerschaft ist der Souverän, dem (b.) alles politische Handeln als Vollzug einer Politik im Sinne einer politischen Leitlinie oder Richtung zugerechnet werden kann. Die Bürger identifizieren sich praktisch mit der Summe aller politischen Entscheidungen nur, wenn und weil sie diese (c.) als Versuch des Vollzugs einer Identität wahrnehmen. Wie geht das? Bürger übersehen die politischen Entscheidungen nicht im Detail; sie urteilen aus der Wirkung und äußern ihre Zustimmung zu einer Politik letztlich in Wahlen. Der Rekurs auf Wahlen deutet Legitimität nur juristisch als Legitimation. Politische Legitimität geht aber in Legitimation nicht auf. Das »politisch existierende Volk« (Schmitt) kann dem Legitimationsmodus der Wahlen sein Vertrauen entziehen. In einer Normallage äußert sich die politisch legitimierende moralische Identifikation, d. h. die Affirmation der Freiheitlichkeit eines Systems, als das Vertrauen, dass die Bürger als Autoren der Politik in analoger Lage ähnlich entschieden hätten. Politik wird alltäglich als eine Macht der Entscheidung über kollektive Lebensbedingungen wahrgenommen, weil ihr die Macht zugerechnet wird, die eigenen Lebensbedingungen zu bestimmen. Politiker werden als die Macher gemeinsamer Lebensbedingungen angesehen.

teure und Autoren verstehen können. Politische Herrschaft muss aus der Perspektive der Individuen als »Verfassung der Freiheit« moralisch ernsthaft affirmierbar sein. Eine Option für eine bestimmte Staatsform ist damit noch nicht gegeben. Alle Staatsformen können als Organisationen von Freiheit betrachtet werden, soweit sich die Bürger mit der Politik ihres Staates identifizieren. Die Qualität der Herrschaft entscheidet: Vor jedem Urteil über die Staatsform steht das Urteil über den tyrannischen, die individuelle Freiheit tyrannisierenden Charakter der Politik. Freilich liegt damit auch die Antwort des Liberalismus nahe, Herrschaft rechtlich zu beschränken und die individuelle Freiheit zu schützen. Eine weitere Konsequenz ist die Demokratisierung der Gesetzgebung. Sie berechtigt und verpflichtet die Adressaten der Herrschaft, indem sie diese als Autoren der Gesetzgebung anerkennt. Philosophische Konstruktionen affirmierbarer Verfassungen missbrauchen politische Philosophie allerdings leicht als Legitimationsideologie.

Die institutionellen Konsequenzen des skizzierten normativen Politikbegriffs wären nun eingehender zu erörtern. Ein Missbrauch aber liegt jedenfalls mit Schmitts Rede von der »Verfassung der Freiheit« vor. Die diskriminierende Rassegesetzgebung der Nazis schloss es aus, dass sich die Adressaten dieser Gesetzgebung zugleich als deren Autoren verstehen konnten. Schmitt meinte mit hoffnungsvollem Unterton, dass »die Politik das Schicksal bleibt«<sup>31</sup>. Diese Formulierung ist etwas schief. Denn Politik ist nichts absolut Unverfügbares, sondern sie organisiert die Idee möglicher kollektiver Verfügung über gemeinsame Lebensbedingungen; sie ist der stete Versuch, die eigenen Lebensbedingungen kollektiv zu meistern. So ist sie eher eine Hoffnung als ein Schicksal. Die moralische Erwartung an Politik, über kollektive Lebensbedingungen verfügen zu können, folgt der Idee moralischer Selbstbestimmung. Individuen können ihren Anspruch auf Selbstbestimmung nur unter Bezug auf die Idee kollektiver politischer Selbstbestimmung über Lebensbedingungen sinnvoll vertreten.

31 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963, S. 77.