

Die Tugend, der Markt, das Fest und der Krieg

Über die problematische Wiederkehr vormoderner
Gemeinsinnserwartungen in der Postmoderne

HERFRIED MÜNKLER

1 GIER, GEIZ UND ‚NEUE BÜRGERLICHKEIT‘

Es war im evolutionstheoretisch grundierten Selbstverständnis moderner Gesellschaften nicht vorgesehen, dass man wieder auf die Vorstellungen von rechtem Maß und Anstand, Angemessenheit und Zurückhaltung zurückgreifen würde, um einen größeren Teil der wirtschaftlichen Eliten an den sozialmoralischen Zügel zu nehmen. Der Diskurs über Tugend und Laster, Maß und Maßlosigkeit gehörte der Vormoderne an, und die sozialwissenschaftlichen Theorien, von der Ökonomie über die Soziologie bis zur Politikwissenschaft, hatten versichert, dass institutionelle Arrangements und rechtliche Verfahren die Aufgaben übernommen hätten, die in der vor-modernen Gesellschaft von sozialmoralischen Regulationssystemen bearbeitet worden waren¹ – von der Beichte und der Gemeindedisziplin bis zu

1 Zu diesen sozialmoralischen Regulationssystemen gehörten sowohl das aristokratische Ethos, wie es Baldassare Castiglione paradigmatisch in seinem *Libro del Cortegiano* beschrieben hat (vgl. dazu Peter Burke: Die Geschichte des „Hofmann“. Zur Wirkung eines Renaissance-Breviers über angemessenes Verhalten, Berlin 1996), als auch die sehr genauen Verhaltenserwartungen, die das Leben der Handwerker, Bergmänner usw. bestimmten (vgl. Edward P. Thompson: Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt a.M./Berlin 1980). Auch das bäuerliche Zusammenleben war sozialmoralisch reguliert, etwa

den politischen Verhaltenslehren der Fürstenspiegel.² Und schließlich wurde auch der liberale Charakter der modernen Gesellschaft in Abhängigkeit davon beschrieben, dass sich Politik und Staat aus dem heraushielten, was längst zu einer Frage der individuellen Moral geworden war. Sicherlich ist dieser Rückzug der Tugenderwartung aus den Feldern von Staat und Gesellschaft nicht mit einem Mal und auf einen Schlag erfolgt, sondern schrittweise. Dabei hat es Avantgarden und Arrièregarden gegeben, liberale und mehr oder weniger konservative Sichtweisen, aber zuletzt haben doch die Liberalen und deren politische Verbündete die Marschrichtung vorgegeben, und die Konservativen sind deren Vorgaben gefolgt.

Aber dann brach im Jahre 2008 unter dem Eindruck der Banken- und Finanzkrise eine bis heute anhaltende, periodisch an- und abschwellende Gierdebatte los, in der eines der alten Laster, das in der Vormoderne eine wesentliche Rolle bei der adhortativen Steuerung der Gesellschaft gespielt hatte, die *avaritia*, die Habgier, zur sozialmoralischen Erklärung der Finanz- und Wirtschaftskrise avancierte. Die Mächtigen und Reichen, so die sich unter dem Eindruck platzender Finanzblasen schnell ausbreitende ‚Gierdebatte‘, hätten jedes Ziel und Maß verloren.³ Vor allem Banker und Manager gerieten in den Fokus der Kritik: Sie zeigten ein Zockerverhalten, bei dem sie mit dem wirtschaftlichen Schicksal der Menschen spielten, missachteten obendrein das Gebot der Nachhaltigkeit, und eigentlich gehe

in der Art, dass in Krisenzeiten familiäre und nachbarschaftliche Solidarität den Bewegungen der Marktpreise entgegenzuwirken hatte (vgl. dazu Giovanni Levi: Das immaterielle Erbe. Eine bäuerliche Welt an der Schwelle zur Moderne, Berlin 1986, bes. S. 75ff.).

- 2 Hierzu Hans-Otto Mühleisen/Theo Stammen (Hrsg.): Politische Tugendlehre und Regierungskunst. Studien zum Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit, Tübingen 1990; über die Verhaltenssteuerung des Herrschens durch die Gewissenserforschung in der Beichte vgl. exemplarisch Ernst-Albert Seils: Die Staatslehre des Jesuiten Adam Contzen, Beichtvater Kurfürst Maximilians I. von Bayern, Lübeck-Hamburg 1968.
- 3 Die ‚Gierdebatte‘, d.h. der Vorwurf, an den jüngsten Krisen der kapitalistischen Ordnung seien nicht systemische Ursachen, sondern die Maßlosigkeit einiger Wirtschaftssubjekte in maßgeblichen Positionen schuld, ist in mancher Hinsicht eine Umkehrung der ‚Neiddebatte‘, in der den Kritikern der Vermögensunterschiede vorgehalten worden war, die Motive ihrer Kritik lägen in persönlichen Neidempfindungen. Neid wie Gier sind gleichermaßen Laster (vgl. Wolfgang Sofsky: Das Buch der Laster, München 2009, S. 116ff. und S. 154ff.), aber nur Neid ist ein Gefühl (vgl. Christoph Demmerling/Hilge Landweer: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart 2007, S. 195-217), während Gier/Habgier habituelle Dispositionen sind.

es ihnen nur darum, ohne jeden Sinn fürs Gemeinwohl möglichst große Gewinne für sich selbst einzustreichen. „Akkumuliert! Akkumuliert! Das ist Moses und die Propheten“ – Marx' polemische Zuspitzung der handlungsleitenden Maxime im Kapitalismus scheint sich nun wirklich durchgesetzt zu haben.⁴ Dabei hatte sich Marx überhaupt nicht für die individuellen Verhaltensdispositionen der Kapitalisten interessiert und von deren Änderung auch keine Effekte für die gesellschaftliche Ordnung erwartet – im Unterschied zu Werner Sombart, dem ersten Historiker des Kapitalismus, der in der „Wirtschaftsgesinnung“ einen ausschlaggebenden Faktor des ökonomischen Geschehens gesehen hat.⁵ Marx dagegen wandte sich den systemischen Mechanismen zu, von denen er annahm, dass sie das individuelle Verhalten steuerten. Aber auch in der Wirtschaftssoziologie, von der, wie etwa bei Max Weber, die Entstehung des modernen Kapitalismus aus religiösen Einstellungen und Mentalitäten heraus erklärt wurde, spielten nicht Gier oder Habsucht die erklärende Rolle, sondern Askese und Disziplin, durch die, so Weber, das Akkumulationsstreben der Menschen verstetigt und deren Rückfall in eine neofeudale Wirtschaftsgesinnung verhindert wurde.⁶ Das ist die eigentliche Pointe der ‚Gierdebatte‘: dass sie auf die Vorstellungswelten der Vormoderne zurückgreift, indem sie eine moralische Disposition, die in der Vormoderne als Laster bezeichnet wurde, für die Krise der wirtschaftlichen Ordnung verantwortlich macht.

Aber es ist keineswegs bloß die Gierdebatte, in der sich die Wiederkehr einer sozialmoralischen Gesellschaftsdiagnostik und Verhaltensregulation manifestiert, sondern ebenso ist dies die Diskussion über eine ‚neue Bürgerlichkeit‘, die hierzulande seit etwa einem Jahrzehnt geführt wird und in der sich die Idee der Rückkehr eines sozialmoralischen Habitus äußert, in dem die Dispositionen des Bürgertums im 19. und frühen 20. Jahrhundert wieder aufleben⁷ – einer sozialen Figuration, die wie keine andere Schicht

4 Karl Marx: Das Kapital, Bd. 1, MEW, Bd. 23, Berlin 1968, S. 621.

5 Werner Sombart: Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, 3 Bde. in 6 Teilbden., Berlin 1902.

6 Max Weber: Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung, hrsg. von Johannes F. Winckelmann, Hamburg 1972, sowie Max Weber: Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, hrsg. von Sigmund Hellmann und Melchior Palyi, Berlin 1958, S. 300f.

7 Vgl. Heinz Bude/Joachim Fischer/Bernd Kauffmann (Hrsg.): Bürgerlichkeit ohne Bürgertum. In welchem Land wohnen wir?, München 2010.

der Gesellschaft die Verfolgung ihrer Eigeninteressen mit der Orientierung am Gemeinwohl verbunden hat und die soziale Trägerschicht des Gemeinsinns gewesen ist.⁸ Die ‚neue Bürgerlichkeit‘ wird als Rückgewinnung oder Wiederherstellung der sozialmoralischen Dispositionen des Bürgertums begriffen, ohne dass dies jedoch mit einer entsprechenden Rekonstruktion der einstigen sozio-ökonomischen Grundlagen des Bürgertums verbunden ist. Dies ist nicht bloß eine soziologische Beobachtung, für die man empirische Belege wie Gegenbeispiele beibringen kann, sondern damit sind auch politische Erwartungen verbunden. Das zeigt sich darin, dass die ‚neue Bürgerlichkeit‘ als Antwort auf eine als bedrängend wahrgenommene Herausforderung verstanden wird: die des Zusammenhalts einer Gesellschaft, deren zentrifugale Kräfte immer stärker werden. Bürgerlichkeit, alt oder neu, wird als sozialmoralisches Dispositiv der gesellschaftlichen Zentripetalität ins Spiel gebracht. Neid und insbesondere Gier werden dagegen als Faktoren einer Zentrifugalität begriffen, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt in Frage stellt und auf die Dauer zerstören wird.

Die konstatierte oder auch bloß imaginierte ‚neue Bürgerlichkeit‘ ist in der ihr zugeschriebenen Gemeinsinndisposition und einer generösen Offenheit für Gemeinwohlerfordernisse aber auch der Antipode zu einer den Unterschichten attestierten Wirtschaftsmoral unter dem Werbeslogan „Geiz ist geil“. Während die Gierdebatte im Gestus eigener Honorigkeit direkt an die Tugend- und Lastervorstellungen der Vormoderne anknüpft und diese wieder in Erinnerung bringt, wird in der Propagierung des Geizes das Verhältnis von Tugend und Laster umgekehrt und aus dem einstigen Laster⁹ eine Verhaltensdisposition gemacht, mit der jeder seine eigenen Interessen am besten und effektivsten verfolgt. Man könnte auch sagen: Das Wirtschaftsverhalten des rationalen Nutzenmaximierers wird in diesem und anderen Slogans („Ich bin doch nicht blöd“) im Lichte einer als altbacken erscheinenden Moral als Gestus der Rebellion dargestellt, bei dem es geradezu sinnliche Freude bereitet, wenn man ihn un-verschämt auslebt. Die Suche nach dem günstigsten Preis-Leistungsverhältnis, so wird suggeriert, werde gesellschaftlich immer noch als das Verhalten derer angesehen,

8 Dazu Manuel Frey: Vom Gemeinwohl zum Gemeinsinn. Das Beispiel der Stifter und Mäzene im 19. und 20. Jahrhundert, in: Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, Berlin 2001, S. 275-301.

9 Vgl. Sofsky, Das Buch der Laster, 2009, S. 128ff.

die sich nichts rechtes leisten können und darum auf das Billigste angewiesen sind. Dagegen meldet der Slogan entschiedenen Protest an: gegen die Vorstellungen von Status und Distinktion, gegen das System der „feinen Unterschiede“¹⁰ wird die Suche nach dem niedrigsten Preis als neues Wertesystem für die Cleveren propagiert, das der herkömmlichen Orientierung an einem Mittleren oder der gesellschaftlichen Erwartung des Angemessenen¹¹ entgegentritt und das Unterste (hier: den niedrigsten Preis) als das Lustvollste präsentiert. Die im Werbeslogan verheißene Lust erwächst dabei nicht nur aus dem eingesparten Geld, sondern auch aus dem Bruch mit der herrschenden bzw. als herrschend behaupteten Moral. Das wird deutlich in der Betonung der *körperlichen* Lust, die aus einer offensiven Präsentation des Geizes erwächst.

Nun lässt sich gegen diese Beobachtungen und ihre Deutung einwenden, dass es sich bloß um Werbeslogans handele; in ihnen poliere ein Elektro- und Elektronikdiscounter sein Image dadurch auf, dass er seinen Kunden Cleverness und Marktübersicht als antibürgerlichen Habitus attestiert, während den genuine Trägern bürgerlicher Werte eine altbackene und längst überholte Einstellung zugeschrieben wird. Diese traditionelle Bürgerlichkeit, so der Einwand gegen den gesellschaftsdiagnostischen Gehalt des Werbeslogans, sei ein bloßer Popanz, der aufgebaut werde, um der Sparsamkeit einen möglichst dummlichen Widerpart zu verschaffen und sie so zu entstigmatisieren. – Doch was auch immer die hinter der Werbestrategie stehenden Motive sein mögen: Im Slogan spiegelt sich eine Auseinandersetzung um die moralische Ordnung der Gesellschaft, ein Konflikt um die Beantwortung der Frage, ob für den Zusammenhalt der Gesellschaft das reibungslose Funktionieren der Marktmechanismen genügt oder ob dazu sozialmoralische Dispositionen der Bürger, zumindest bei einem relevanten Teil, unerlässlich sind. Dabei geht es nicht um Verfassungstreue und Rechtsliebe, also genuin *politische* Tugenden, die nach republikanischer Auffassung für eine demokratisch-partizipatorische Ordnung unverzichtbar sind, sondern um Gemeinsinn und Gemeinwohlorientierung als genuin *zivilgesellschaftliche* Dispositionen, also sozialmoralische Erwartungen, die

10 Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1982.

11 Dazu Herfried Münkler: Mitte und Maß. Der Kampf um die richtige Ordnung, Berlin 2010.

sich keineswegs bloß an die Elite, sondern an eine breite Mehrheit der Bürger richten.

Die bis ins 18. Jahrhundert zurückreichende Debatte über die Ersetzbarkeit sozialmoralischer Dispositionen durch institutionelle Arrangements ist die ideengeschichtliche Grundierung der aktuellen Auseinandersetzung zwischen der Beschreibung einer ‚neuen Bürgerlichkeit‘ und den damit verbundenen Erwartungen sowie den marktradikalen Parolen der Werbung, mögen sie nun „Geiz ist geil“ oder „Unterm Strich zähl’ ich“ lauten. Es ist dies eine Auseinandersetzung darum, welche Verhaltenserwartungen in der Gesellschaft hegemonial sind und wer über diese Erwartungen verfügt. Die Vorstellung einer ‚neuen Bürgerlichkeit‘ ist vor allem ein sozialmoralisches Projekt, bei dem es jenseits von Marktgesetzen und Rechtsordnung auf Werte und Normen ankommt, ohne die eine Gesellschaft selbstdestruktiv wird oder bloß noch soziale Kälte ausstrahlt. Diese sozialmoralische Erwartungsstruktur kann und will Markt und Staat nicht ersetzen, aber diese sollen komplementär ergänzt werden, was zu ihrem besseren, ebenso effektiveren wie humaneren Funktionieren beiträgt.¹²

Dass die ‚neue Bürgerlichkeit‘ sowie die Suche nach dem ‚Sozialkapital‘ einer Gesellschaft nicht bloß Chimären einiger Soziologen und Philosophen sind, zeigt sich paradigmatisch an der Zunahme des Stiftungswesens, dem beachtlichen Wachstum des Stiftungskapitals, aber auch der Bürgerstiftungen, über die nicht nur Geld, sondern auch persönliches Engagement in das Gemeinwesen eingebracht wird.¹³ Dabei sind Stiftungen keineswegs purer Gemeinsinn, also ein Verzicht auf Eigensinn zu Zwecken

12 Die Arbeiten Robert Putnams (*Making Democracy Work*. Civic Tradition in Modern Italy, Princeton 1993; ders.: *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000) drehen sich unter dem Begriff des „Sozialkapitals“ um die sozialmoralischen Ressourcen einer Gesellschaft und zeigen die Effizienzverluste, die Gesellschaften mit geringem Sozialkapital hinnehmen müssen. Der Kommunitarismus ist ein weiteres Projekt auf der Suche nach den sozialmoralischen Bindekräften einer Gesellschaft, das diese zu erhalten und zu stärken sucht; vgl. Walter Reese-Schäfer: *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt a.M. 1994.

13 Zur jüngeren Entwicklung des Stiftungswesens vgl. Helmut K. Anheier: (Hrsg.): *Stiftungen für eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft. Gedanken für eine Generation von Erben*. Beiträge zu einer Tagung der Wirtschaftsgilde e.V. und des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer in Deutschland e.V., Regionalgruppe Württemberg am 6. Juni 1998 in der Evangelischen Akademie Bad Boll, München 1998.

des Gemeinwohls. Im Gegenteil: Dem Staat wird ein Teil des Steuervolumens, über das er zur Erfüllung seiner sozialpolitischen Verpflichtungen verfügen könnte, entzogen, um unter der Dispositionsgewalt des Stifters und seiner Präferenzen zu verbleiben¹⁴ – und zwar über den Tod des Stifters hinaus, weswegen Stiftungen auch als ‚Diktatur der toten Hand‘ bezeichnet werden. Kurzum: Stiftungen sind eine juridisch konstruierte Verbindung von Eigeninteresse und Gemeinsinn, in der die persönlichen Präferenzen des Stifters und jene Aufgaben der Gemeinschaft, die der Staat *nicht* oder aus Sicht des Stifters *nur unzureichend* wahrnimmt, von der Zivilgesellschaft übernommen werden. Stiftungen sind Ausdruck der Sorge einzelner für das Gemeinwesen, und sie folgen darin gerade nicht den Antriebsmomenten der (kapitalistischen) Marktgesellschaft.¹⁵

Die ‚neue Bürgerlichkeit‘ und ein wachsendes Stiftungswesen sind in der Debatte über die sozialmoralischen Ressourcen moderner Gesellschaften die Antipoden der Gier- und Raffmentalität, die Bankern, Brokern und Managern attestiert wird. Versteht sich der Hinweis auf eine um sich greifende Gier- und Raffmentalität als sozialmoralisches Warnsignal, als Thematisierung einer Entwicklung, die gestoppt und umgekehrt werden muss, so werden ‚neue Bürgerlichkeit‘ und wachsendes Stiftungswesen als Indiz dafür ins Feld geführt, dass es keineswegs nur bergab geht, sondern in Konkurrenz zu einem wachsenden Egoismus auch Gemeinsinn und Gemeinwohlorientierungen im Wachsen begriffen sind. Ein erstes Resümee könnte also lauten: Es gibt durchaus Grund zu Besorgnis, aber keinen Anlass zur Panik: Was der Gesellschaft auf der einen Seite an sozialmoralischen Ressourcen abhanden kommt, wächst ihr auf der anderen Seite wieder zu. Die Verteilung verändert sich, aber die Gesamtbilanz bleibt stabil.

Im Weiteren soll es um die Beantwortung der Frage gehen, ob wir uns mit diesem Bescheid zufrieden geben können. Um das herauszubekommen, soll zunächst der Diskurs über die politische Tugend von der Antike übers Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit umrissen und dabei ein genauerer Blick auf die ideengeschichtliche Thematisierung von Krisen der sozialmora-

14 Dazu Herfried Münkler: Anstifter, Unruhestifter. Wie Stiftungen Veränderungen bewegen, in: Merkur 61 (2007) 3, S. 200-209.

15 Zur Geschichte des Stiftungswesens grundlegend Rupert Graf Strachwitz: Die Stiftung – ein Paradox? Zur Legitimität von Stiftungen in einer politischen Ordnung, Stuttgart 2010; zur Rolle von Stiftungen in der Zivilgesellschaft vgl. ebd., S. 163ff.

lischen Ausstattung einer Gesellschaft geworfen werden. Dabei ist zunächst freilich vonnöten, die Geschichtsvorstellung von Wachstum, Scheitelpunkt und Verfall politischer Ordnungen in Augenschein zu nehmen, also jene zyklischen Geschichtsmodelle zu thematisieren, die mit dem Tugenddiskurs aufs engste verwoben sind. Es kommt nämlich nicht von ungefähr, dass die Ablösung des Tugenddiskurses durch den Interessendiskurs¹⁶ etwa zu derselben Zeit erfolgt ist, als auch die zyklische Geschichtsauffassung durch das Modell eines kontinuierlichen Fortschritts des Menschengeschlechts abgelöst wurde.¹⁷ Nur in der genuin *politischen* Geschichte findet das Zyklenmodell bis heute Anwendung: Buchtitel über Aufstieg und Niedergang der großen Reiche sind nach wie vor en vogue,¹⁸ und das erst recht, seitdem sich viele fragen, ob wir gegenwärtig der Verlagerung des weltwirtschaftlichen Zentrums aus dem atlantischen in den pazifischen Raum beiwohnen und Zeugen des Aufstiegs Chinas und des Niedergangs Europas und der USA werden. Die publizistische Debatte ist durch solche Vorstellungen von Aufstieg und Niedergang geprägt. In der klassischen Politiktheorie hat dieses zyklische Geschichtsmodell eine zentrale Rolle gespielt, und als dessen Antriebsmoment wurde die politische Tugend bzw. deren Erosion herausgestellt. Damit eng verbunden ist die Frage nach der Selbsttranszendenz politischer Ordnungen; gemeint ist damit die Fähigkeit politischer Ordnungen, die Determination ihres Geschicks durch Zyklus oder Niedergang zu sprengen und zu überschreiten.

2 DIE ERNEUERUNG DER GESELLSCHAFT DURCH DAS EKSTATISCH-ORGIASTISCHE FEST

Wie uns Ethnologen und Religionstheoretiker belehren, waren die archaischen Gesellschaften von einer großen Sorge beherrscht: der des Alterns der Welt und vor allem des Alterns der sozialen Verbände, so dass es, woll-

16 Vgl. Hartmut Neuendorff: Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx, Frankfurt a.M. 1973.

17 Dazu Johannes Rohbeck: Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt a.M./New York 1987.

18 Am bekanntesten ist das Werk von Paul Kennedy: Aufstieg und Fall der großen Mächte. Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikt von 1500 bis 2000, Frankfurt a.M. 1987.

te man nicht dem Siechtum mit schließlichem Tod zum Opfer fallen, eines Regenerationsmechanismus' bedurfte, durch den die physische Welt und die soziale Ordnung verjüngt wurden und alles wieder von vorn beginnen konnte.¹⁹ Der Fortgang der Zeit wurde in diesen biologisch-organologischen Vorstellungen als Verfall und Ermattung begriffen, und im Unterschied zum Einzelmenschen, der sich dieser Entwicklung nicht entziehen konnte, wurde dem Sozialverband ein Neuanfang durch das Zurückdrehen der Zeit zugetraut.²⁰ Als Mittel zu dieser Selbsttranszendenz, zu diesem sozial initiierten kosmologischen Wunders, dienten Riten und Mythen, aber auch orgiastische Exzesse und Gewalteruptionen, die als Formen der Verjüngung und Erneuerung imaginiert wurden. All diesen Mechanismen der politischen und sozialen Regeneration war gemeinsam, dass in ihnen die sonst geltenden Gebote des Zusammenlebens auf den Kopf gestellt und durch einen regelrechten Zwang zur Verbotsübertretung abgelöst wurden. Diese archaische Vorstellung hat sich in den griechischen Dionysien oder den römischen Saturnalien bis in die antiken Gesellschaften und darüber hinaus in die des Mittelalters fortgeerbt, und man kann einen späten Nachklang dessen im rheinischen Karneval oder der alemannischen Fasnacht erkennen – zurückgenommen freilich auf ein Treiben, dem niemand im Ernste mehr eine sozial regenerative Funktion zuschreiben würde. In der spielerischen Erstürmung der Rathäuser und der Machtübernahme durch die Narren jedoch zittert noch etwas nach von der Idee einer Erneuerung durch die Umkehrung des Gewohnten und Regulären. Das zeitlich begrenzte Auf-den-Kopf-Stellen der sozialen Welt und der politischen Ordnung sollte die Energie verfügbar machen, die erforderlich war, damit die Gemeinschaft in einen neuen Lebenszyklus eintreten konnte. Es war ein Kraftholen für die Bewältigung der Ordnung durch deren zeitlich begrenzte Außerkraftsetzung. Insofern war die Idee der Erneuerung von Anfang an mit dem Versuch einer Ausnutzung des Paradoxen verbunden.

Die orgiastischen Feste der archaischen Gesellschaften waren freilich alles andere als Äußerungsformen gesellschaftlicher oder politischer Tu-

19 Exemplarisch Mircea Eliade: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Reinbek bei Hamburg 1966, S. 46ff. sowie ders.: *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. 1988, S. 48ff.

20 Zu modernen Varianten dieser archaischen Vorstellung vgl. Karsten Fischer (Hrsg.): *Der Neustart des Weltlaufs. Fiktion und Faszination der Zeitwende*, Frankfurt a.M. 1999.

gend; sie waren im Gegenteil Akte der Entfesselung und Durchbrechung der im Alltag herrschenden Formen der Selbstdisziplin. Dienten diese der Verbannung der Gewalt aus dem Innern der Gemeinschaft,²¹ so war das große Fest in der Form des Paroxysmus ein Sammeln von Kraft, um in einem neuen Zyklus den mit ihm verbundenen Anforderungen an Disziplin und Askese genügen zu können. Roger Caillois, George Bataille und René Girard haben das eingehend beschrieben²²: Die Immanenz der regulären Ordnung war, sollte sie stabil und dauerhaft sein, auf die zyklisch wiederkehrende Transzendenzinszenierung des großen Festes angewiesen, weswegen das Fest auch als ‚heilig‘ und seine Dauer als ‚heilige Zeit‘ begriffen wurden, inbegriffen die Meutengewalt und die Akte ritueller Opferung von Erstgeborenen, Königen und Sklaven.

Aber die Entfesselung der Gewalt war gefährlich, und deswegen musste sie in streng zu befolgenden Riten an die Transzendenz gebunden, dazu zeitlich begrenzt und dem Belieben derer entzogen werden, die sie praktizierten. Vor allem die Tötungsgewalt, von der, den mythischen Erzählungen zufolge, die stärkste Kraft der Erneuerung ausging, wurde in den Riten des Opfers einem strikten Reglement unterworfen. Nur wo die dem Heiligen verbundenen Verfluchungen ernst genommen wurden, konnte sich die Gemeinschaft den Exzess von Sexualität und Gewalt als Modus der Selbstregeneration leisten. Wohingegen die Furcht vor dem Heiligen schwand und frühe Formen der Aufklärung um sich griffen, durch die die Riten in Frage gestellt und die Selbstbindungen gelockert wurden, geriet das orgiastisch-ekstatische Fest zu einem Tanz auf dem Vulkan. Was es verhindern sollte, kam nun gerade zum Durchbruch: die innergesellschaftliche Gewalt, die Rebellion gegen die Ordnung, deren Umsturz und schließlich der Bürgerkrieg. Das Fest drohte zu entgleisen. Das Projekt der

21 Norbert Elias hat in seinem Werk *Über den Prozeß der Zivilisation* (2 Bde., Basel 1939, Frankfurt a.M. 1976) die Domestizierung und Sublimierung von Gewalt als Kernelement der Zivilisierung von Gesellschaften beschrieben. Entscheidend ist dabei die Verwandlung von Fremdzwang in Selbstzwang. Diesem Ansatz folgend, kann das Fest als eine zeitlich begrenzte Lockerung oder Aufhebung der Selbstzwangs angesehen werden – mit dem funktionalen Effekt, danach den Selbstzwang wieder umso konsequenter in Wirkung zu setzen.

22 Roger Callois: *Der Mensch und das Heilige. Durch drei Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen erweiterte Ausgabe* [1950], München/Wien 1988; Georges Bataille: *Theorie der Religion* [1947], hrsg. und mit einem Nachwort von Gerd Bergfleh, München 1997; René Girard: *Das Heilige und die Gewalt* [1972], Frankfurt a.M. 1992.

Erneuerung schlug, sobald sich erste Zweifel an der mythischen Evokation der Transzendenz und deren Vergegenwärtigung im Ritus ausbreiteten, um in einen Akt der Selbsterstörung. Gesellschaften, die auf soziale Regeneration durch das große Fest angewiesen sind, sind darum nicht säkularisierbar und aufklärungsfähig. Schon die ersten Anfänge von Aufklärung hebeln die Grundlagen dieser Gesellschaften aus und geben sie der Selbsterstörung preis. Das erklärt den heftigen Widerstand, den diese Gesellschaften gegen ihre Selbstaufklärung leisten: Sobald die funktionalen Effekte ritueller Selbstbindung durchschaut sind, haben sie ihre bindende Kraft verloren und können auch nicht durch Lug und Trug einer Priester- und Schamanenkaste aufrecht erhalten werden. Transzendenzschwund, gar Transzendenzverlust führten bei diesen Gesellschaften entweder in die soziale und politische Katastrophe, oder das Fest wurde zu einer Form der Unterhaltung, in der die potentiell rebellischen Schichten und Gruppen einer Gesellschaft ‚stillgestellt‘ wurden, wie das in den römischen Zirkusspielen und Gladiatorenkämpfen der Fall war. Zwar floss noch immer Blut, aber nicht mehr zu Zwecken der sozialen Erneuerung und politischen Revitalisierung, sondern als Abwechslung von einem tristen Alltag und als Ablenkung von Armut und Not.²³ Aus dem Akt der Erneuerung war ein Herrschaftsinstrument der Mächtigen geworden.

Die politische Tugend, die in den einschlägigen Texten von der Antike bis in die Frühe Neuzeit beschrieben und gepriesen wird, kann als eine säkularisationsresistente Kompensation für die Erosion der religiösen Riten beim orgiastisch-ekstatischen Treiben während des heiligen Fests begriffen werden. Die politische Tugend tritt an die Stelle des großen Festes. Sie ist kein Akt ekstatischer Erneuerung, sondern der Entschleunigung, wenn nicht gar des Anhaltens von Niedergang und Verfall. Bürgerschaftliche Tugend ist im Sinne von Norbert Elias eine Form der Verwandlung rituellen Fremdzwangs in habituell gewordenen Selbstzwang. Damit eröffnete sie die Möglichkeit, mit der Lockerung der Riten im Gefolge der ethnologischen Aufklärung im sechsten vorchristlichen Jahrhundert politisch umzugehen. Eine andere bestand darin, das Fest von allen sozialen und politischen Regenerationserfordernissen zu entlasten und es zum bloßen

23 Vgl. Paul Veyne: Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike, Frankfurt/New York 1988 sowie Tobias Wiedemann: Kaiser und Gladiatoren. Die Macht der Spiele in der Antike, Darmstadt 2002.

Statthalter der Transzendenz im Diesseits zu machen. Das war die Lösung, die das Christentum anzubieten hatte. Die aber war mit dem Preis verbunden, dass die Energie der Menschen von der Politik abgezogen und auf ein wie auch immer angelegtes Jenseits gerichtet wurde, wie dies die Kritiker des Christentums monierten. Niccolò Machiavelli etwa hat in der Ausbreitung des Christentums die Ursache dafür gesehen, dass es, wie er meinte, in der Antike mehr Republiken gegeben habe als in seiner Zeit.²⁴ Die Transzendenz hatte hier nicht nur die Immanenz entwertet, sondern überließ diese auch sich selbst. Sie war, so Machiavellis Diagnose zu Beginn des 16. Jahrhunderts, nicht länger Grund und Halt der bestehenden Ordnung bzw. als deren kurzzeitige Entfesselung ein Modus ihrer Regeneration, sondern die Ordnung der Welt war den christlich Tugendhaften gleichgültig, insofern die christliche Tugend nicht auf die politische Ordnung, sondern auf die Verlässlichmachung des Jenseits gerichtet war. Der subkutane Neopaganismus bei vielen frühneuzeitlichen Politiktheoretikern ist durch die Sorge um die politische Tugend als Lebenselixier der republikanischen Freiheit gespeist, und die Erosion der politischen Tugend durch die Trennung des Religiösen vom Politischen hat aus ihrer Sicht, um noch einmal Machiavelli aufzugreifen, die politische Welt den Bösewichtern ausgeliefert.²⁵ Der Diskurs über die Bindekraft der politischen Tugend war somit einer, der sich um die Relationierung von Transzendenz und Immanenz drehte. Zunächst aber noch einmal zurück zur Degeneration des großen Fests zum Bürgerkrieg.

3 DIE DEBATTE ÜBER DIE REGENERATION DER TUGEND IM KRIEG UND IHRE BEWÄHRUNG IM FRIEDEN

In seiner Darstellung des fünften Kriegsjahres im Ringen zwischen Athen und Sparta, einer der großartigsten und wichtigsten Textpassagen der politischen Theorie, hat der griechische Historiker Thukydides die Auflösung der sozio-politischen Ordnung in Kerkyra beschrieben, nachdem dort die Konkurrenz zwischen der demokratischen und der oligarchischen Partei in of-

24 Niccolò Machiavelli: *Discorsi*. Gedanken über Politik und Staatsführung, eingeleitet und erläutert von Rudolf Zorn, Stuttgart 1966, S. 172 (II, 2).

25 Ebd.

fene Gewalt umgeschlagen war.²⁶ Die Konflikte zwischen den sozialen Gruppen und politischen Parteien, die in der alten Ordnung durch das große Fest kanalisiert worden waren, eskalierten nun zum offenen Bürgerkrieg. Die siegreiche Partei der Demokraten, so Thukydides, habe jeden gemordet, den man für einen Gegner gehalten habe:

„Schuld gaben sie ihnen, daß sie die Volksherrschaft stürzen wollten, aber manche fielen auch als Opfer persönlicher Feindschaft, wieder andere, die Geld ausgeliehen hatten, von der Hand ihrer Schuldner. Der Tod zeigte sich da in jederlei Gestalt, wie es in solchen Zeiten zu gehen pflegt [...]. Erschlug doch der Vater den Sohn, manche wurden von den Altären weggezerrt oder dort selbst niedergehauen, einige auch eingemauert im Heiligtum des Dionysos, daß sie verhungerten.“²⁷

Es ist das Merkmal des Bürgerkriegs, dass das Heilige, welches Zuflucht und Asyl bietet, nicht mehr zählt.²⁸ Der Exzess der Gewalt durchbricht deren Begrenzungslinien, die solange verbindlich waren, wie die Riten das Fest durch das Faszinosum des Heiligen bändigten. Aber auch im großen Fest waren die Verbote – zeitweilig – außer Kraft gesetzt worden, und insofern lässt sich die These vertreten, innergesellschaftlichen Gewaltkonflikten komme eine dem Fest analoge Funktion zu: Wenn der Rausch der Gewalt verflogen sei und die Menschen sähen, was sie angerichtet hatten, werde die Ordnung wieder hergestellt, die Parteien versöhnten sich miteinander und für lange Zeit sei die Gemeinschaft durch die Erinnerung an die schrecklichen Ereignisse, die im Rahmen des Festes stattgefunden hatten, gegen Gewaltausbrüche im Innern gefeit.²⁹ Der Bürgerkrieg war danach bloß ein entfesselter Fest, und der in ihm erfahrene Schrecken führte zur Regeneration der politischen Tugend, deren Zerfall ja gerade im

26 Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges, hrsg. und übertragen von Georg Peter Landmann, München 1973, S. 244-253 (III, 69-85).

27 Ebd., S. 249f. (III, 81).

28 Ausdrücklich geht es hier um den innergesellschaftlichen und nicht um den zwischenstaatlichen Krieg. Soweit ich sehe, ist der Zusammenhang zwischen der Entgleisung des Festes und der Eskalation der Gewalt zum Bürgerkrieg weder in den sozial- noch in den kulturwissenschaftlichen Arbeiten zum Bürgerkrieg thematisiert worden. Vgl. etwa Heinrich-W. Krumwiede/Peter Waldmann: (Hrsg.), Bürgerkriege: Folgen und Regulierungsmöglichkeiten, Baden-Baden 1998 sowie Sabine Ferhadbegović/Brigitte Weiffen (Hrsg.): Bürgerkriege erzählen: Zum Verlauf unziviler Konflikte, Konstanz 2011.

29 In diesem Sinne Caillois, *Der Mensch und das Heilige*, 1988, S. 217ff. sowie Bataille, *Theorie der Religion*, 1997, S. 50ff.

Bürgerkrieg deutlich geworden war. Besser noch war es freilich, den Bürgerkrieg durch einen äußeren Krieg zu vermeiden, dem dieselbe sozialtherapeutische und tugendregenerative Funktion zugesprochen wurde. Die politische Tugend im Sinne einer Zurückstellung von Parteiinteressen gegenüber dem Gesamtinteresse und egoistischen Dispositionen gegenüber dem Gemeinwohl werde durch den Krieg im Sinne einer nach außen gekehrten Gewalt nachhaltig regeneriert und trage zu einem neuerlichen Aufstieg des Gemeinwesens bei. Hegel hat in seiner *Rechtsphilosophie* diesem Gedanken breiten Raum gegeben³⁰, und das ‚Augusterlebnis‘ des Jahres 1914, das nicht auf Deutschland beschränkt war, aber hier eine besonders intensive Form annahm, kann als eine Verbindung von Fest und Krieg begriffen werden.³¹

Thukydides hingegen war dezidiert nicht der Auffassung, dass dem Krieg eine dem Fest vergleichbare Funktion der sozialen Regeneration zukomme, und einer der Gründe dafür war für ihn die Erosion des Heiligen, die den Krieg im Innern vom großen Fest unterschied. Während das Heilige als das der politischen Gemeinde Unverfügbare im Fest bestätigt und aufs Neue verbindlich gemacht wird, wird es im Bürgerkrieg weiter aufgezehrt. Der Bürgerkrieg ist in dieser Sicht eine Folge von Transzendenzerosion, und er beschleunigt noch den Verlust der Transzendenz. „Untereinander verbürgte ihnen die Treue weniger das göttliche Recht als gemeinsam begangenes Unrecht“, heißt es bei Thukydides:

30 „Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt, Ernst gemacht wird, ist hiermit das Moment, worin die Idealität des *Besonderen ihr Recht erhält* und Wirklichkeit wird; – er hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn, wie ich es anderwärts ausgedrückt habe, ‚die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede versetzen würde‘. – [...] Daß die Idealität, welche im Kriege als einem zufälligen Verhältnisse nach außen liegend, zum Vorschein kommt, und die Idealität, nach welcher die inneren Staatsgewalten organische Momente des Ganzen sind, – dieselbe ist, kommt in der geschichtlichen Erscheinung unter anderen in der Gestalt vor, daß glückliche Kriege innere Unruhen verhindert und die innere Staatsmacht befestigt haben.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1967, S. 280f.)

31 Zum ‚Augusterlebnis‘ in Berlin vgl. Modris Eksteins: *Tanz über Gräben. Die Geburt der Moderne und der Erste Weltkrieg*, Reinbek bei Hamburg 1990, S. 93ff.

„Eide, falls noch irgendein Vergleich auf die Art bekräftigt wurde, waren geleistet in der Not, wenn beide sich nicht mehr anders zu helfen wussten, und galten für den Augenblick; wer aber bei günstiger Gelegenheit zuerst wieder Mut faßte, wenn er eine Blöße entdeckte, der nahm seine Rache lieber durch Verrat als in offenem Kampf, [...]“

Infolgedessen wurden die Laster freigesetzt, und keinerlei Tugend vermochte mehr ihre Wirkung zu blockieren. „Die Ursache von dem allem war die Herrschsucht mit ihrer Habgier und ihrem Ehrgeiz [...]“.³²

Der Bürgerkrieg stellt in Thukydides' Sicht also die sozialmoralischen Grundlagen der Ordnung nicht wieder her, sondern zerstört sie von Grund auf; er schafft nicht die Voraussetzungen für die Wiederherstellung des Friedens, sondern macht eine Rückkehr zum Frieden noch schwieriger:

„Denn im Frieden und Wohlstand ist die Denkart der Menschen und der ganzen Völker besser, weil keine aufgezwungenen Notwendigkeiten sie bedrängen; aber der Krieg, der das leichte Leben des Alltags aufhebt, ist ein gewalttätiger Lehrer und stimmt die Leidenschaften der Menge nach dem Augenblick.“³³

Der Krieg, so die Diagnose des griechischen Historikers, setzt nicht nur die gewaltlimitierenden und dadurch die regenerative Gewalt erst ermöglichenden Riten als Statthalter der Transzendenz außer Geltung, sondern konsumiert auch die Tugendhaftigkeit der Bürgerschaft, die sich in der Zeit des Friedens entwickelt hat, und setzt an deren Stelle das Ausleben unmittelbarer Impulse und Triebe sowie die Orientierung an kurzfristigen Interessen – kurzum: das Leben im Augenblick. Dieses Zusammenschnurren der Zeitperspektive, das Einklappen des Erwartungshorizonts auf den Erfahrungsraum, um es mit Reinhart Koselleck zu formulieren,³⁴ ist mithin typisch für Bürgerkriegskonstellationen.³⁵ Das sind nicht die Voraussetzungen, unter denen sich bürgerschaftliche Tugend entwickeln kann. Politische Tugend ist auf längere Zeiträume angewiesen, sie entfaltet sich in der

32 Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, 1973, S. 251f. (III, 82).

33 Ebd., S. 250 (III, 82).

34 Reinhart Koselleck: ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979, S. 349-375.

35 Vgl. hierzu die großartige Analyse des angolanischen Bürgerkriegs der 1970er und 1980er Jahre bei Ryszard Kapuściński: *Wieder ein Tag Leben. Innenansichten eines Bürgerkriegs*, Frankfurt a.M. 1984, bes. S. 90-94.

Dauer und nicht im Augenblick. Deswegen ist dieser Sichtweise zufolge nicht nur der Bürgerkrieg, sondern auch das große Fest kein Ort der politischen Tugend. Weder soziale noch bürgerschaftliche Tugend lassen sich durch das ekstatisch-organische Fest oder den Bürgerkrieg als Modi sozial-moralischer Regeneration stabilisieren oder erneuern. Allenfalls dem äußeren Krieg kann diese Funktion zukommen. In der politischen Theorie des 19. und 20. Jahrhunderts freilich haben das große Fest, das inzwischen nicht als Ekstase und Auflösung der Ordnung, sondern als feierliche Zusammenkunft der Bürger gedacht wurde,³⁶ und der Krieg (der freilich als ein zeitlich wie räumlich begrenzter Krieg entworfen wurde) um die Funktion des Tugendregenerators konkurriert. Und wenn man dem politischen Fest die Aufgabe zusprach, in Zeiten des Friedens und der Normalität einen im Jahresrhythmus wiederkehrenden Beitrag zur sozialmoralischen Selbstverpflichtung des Bürgers zu leisten, so war der Krieg die große Inpflichtnahme der Bürger in einer in jeder Hinsicht außergewöhnlichen und außeralltäglichen Situation.

In Thukydides' Sicht dagegen konnten beide, die Gemeinschaft im Zustand der Ekstase und die Bürgerschaft im Zustand des tödlichen Gemetzels, kein tugendhaftes Handeln hervorbringen, ja, sie konnten tugendhaftes Handeln nicht einmal honorieren. Ganz im Gegenteil: Thukydides beschreibt, wie sich die Identifizierbarkeit der Tugend, die semantische Unterscheidbarkeit von Tugend und Untugend, im Verlauf des Krieges mehr und mehr auflöste:

„Und den bislang gültigen Gebrauch der Namen für die Dinge vertauschten sie nach Willkür: unbedachtes Losstürmen galt nun als Tapferkeit und gute Kameradschaft, aber vordenkendes Zögern als aufgeschmückte Feigheit, Sittlichkeit als Deckmantel einer ängstlichen Natur, Klugheit bei jedem Ding als Schlawfrheit zu jeder Tat; tolle Hitze rechnete man zu des Mannes Art, aber behutsames Weiterberaten nahm man als ein schönes Wort zur Verbrämung der Abkehr.“³⁷

Üblicherweise werden diese Passagen dahingehend verstanden, dass die Semantik als Grundlage verständigungsorientierten Handelns der Dynamik

36 Vgl. Dieter Düding/Peter Friedemann/Paul Münch: Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, Reinbek bei Hamburg 1988 sowie Manfred Hettling/Paul Nolte (Hrsg.): Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert, Göttingen 1993.

37 Thukydides, Der Peloponnesische Krieg, 1973, S. 250f. (III, 82).

des Bürgerkriegs zum Opfer fällt. Die Bezeichnungen werden willkürlich, sie folgen den Parteiinteressen oder den gewalttätigen Aufwallungen der Menge. Die Semantik verliert ihre Transzendenz gegenüber der Jeweiligkeit und Augenblicklichkeit des Begehrens. Die Begriffe sind dann nicht mehr als rechtfertigende Bezeichnungen dessen, was man gerade will und tut. Im Umkehrschluss heißt das: Politische Ordnung gibt es nur dort, wo die Willkür des Augenblicks durch eine dem Einzelnen wie den Parteien unverfügbare, also transzendente Semantik getilgt worden ist. Die politisch unverfügbare Semantik dient als Statthalter der Zukunft in der unmittelbaren Gegenwart und zugleich als Anwalt der Gegenseite im eigenen Lager. Es gibt weder politische Tugend noch politische Vernunft ohne eine solche den Faktionen unverfügbare Semantik.

Einen Beleg für diese These liefert die Ermittlung der persönlichen wie politischen Tugenden (*aretai*) in Aristoteles' *Politik* sowie seiner *Nikomachischen Ethik*, wo die sprachlich genau bezeichneten Extreme möglichen Verhaltens die Orientierungsmargen bilden, zwischen denen, in der Regel in ihrer Mitte, das Verhalten gefunden wird, das dann als Tugend ausgezeichnet werden kann.³⁸ Tapferkeit ist danach die Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, Freigebigkeit die Mitte zwischen Geiz und Verschwendungssucht. Aber es geht nicht nur um das Finden der richtigen Tugend, sondern auch um deren zutreffende Bezeichnung, die eine unverzichtbare Orientierung bei der Suche nach dem Guten und Rechten ist. Dass sie in der Mitte zwischen den Extremen liegt, kommt nicht von Ungefähr: Nie ist diese Mitte stärker gefährdet als in Zeiten des Bürgerkriegs.³⁹ Die wohlgeordnete Verfassung bietet den Rahmen für eine auf längere Zeit angelegte Selbstdisziplinierung der Bürger, bei der diese ihr Verhalten durch die Beobachtung von Abweichung kontrollieren und korrigieren können. Die gute Verfassung macht solche Tugenden möglich, ist dabei aber auf eine zuverlässige Semantik angewiesen. Wenn dies gewährleistet ist, ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass tugendhafte Bürger in hinrei-

38 Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, übersetzt und hrsg. von Olof Gigon, München 1972, S. 96f. (II, 8); Aristoteles: Politik, übersetzt und hrsg. von Olof Gigon, München 1973, S. 153f. (IV, 11); dazu Münkler, Mitte und Maß, 2010, S. 82ff.

39 So berichtet Thukydides über die Bürgerkriegswirren in Kerkyra: „Und die Mittelschicht der Bürger wurde, weil sie nicht mitkämpfe oder aus Neid, daß sie davonkäme, von beiden Seiten her ausgemordet.“ (Der Peloponnesische Krieg, 1973, S. 252 (II, 82))

chender Zahl heranwachsen. Diese Vorstellung des Aristoteles wurde zur Grundlage der politischen Tugendmodelle, die durch ihre Zentrierung um die Tugend der Gerechtigkeit für die Verwirklichung des Gemeinwohls sorgen sollten – gleichgültig, ob einer, einige oder viele die Regierungsgewalt inne haben. Der Zustand, in dem sich diese Tugend entfaltete, war der Frieden, und die Aufrechterhaltung des Friedens war der Lohn für tugendhafte Politik. Ambrogio Lorenzetti hat das auf seinen drei Fresken in der Sala della pace des Palazzo Pubblico von Siena dargestellt.⁴⁰ An die Stelle einer sozialmoralischen Regeneration durch den Krieg tritt hier die offenkundig auf Dauer angelegte Verbindung von Gemeinwohlorientierung und Frieden. Der Frieden ist die Voraussetzung für die wirtschaftliche Prosperität der Stadt, die sich auf Lorenzettis Fresko über die Folgen der guten Regierung im regen Treiben in der Stadt und in der Sicherheit auf dem Lande zeigt; im Frieden sind immer wieder auch kleine Feste möglich, die im Reigen der jungen Frauen im Vordergrund des Freskos gezeigt werden, während die Herrschaft der Laster, wie das Fresko über die Folgen der schlechten Regierung zeigt, zu Gewalt im Innern und zu Verfall führen. An die Stelle der biologisch-organologischen Vorstellung von Alter und Verfall ist in der performativen Konstellation der Fresken – sie befinden sich in einem Raum, in dem die Sieneser Regierung tagte – die pädagogisch-adhortative Idee getreten: Tugenden verfallen nicht von selbst, sondern werden von den Regierenden missachtet; deswegen werden diese durch die Bilder zu tugendhaftem Regieren ermahnt. An die Stelle der Beobachtung von Mechanismen und Funktionen ist die Sorge um die Intentionalität der Regierenden getreten: Solange diese tugendhaft sind, sind Gemeinwohl und Gerechtigkeit gesichert.

40 Für eine Interpretation des Freskos und der in es eingegangenen aristotelischen Rechts- und Politikvorstellungen vgl. Hasso Hofmann: *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit*, München 1997 sowie Alois Riklin: *Ambrogio Lorenzettis politische Summe*, Bern/Wien 1996; für eine Klärung der politischen Aussage der Fresken durch ihren Vergleich mit dem Titelpupfer zu Thomas Hobbes' *Leviathan* vgl. Herfried Münkler: *Politische Bilder, Politik der Metaphern*, Frankfurt a.M. 1994, S. 50ff.

4 DIE ZYKLIZITÄT DER GESCHICHTE UND DIE REGENERATIVE FUNKTION DES INSTITUTIONALISIERTEN KONFLIKTS

Aber das aristotelische Modell einer an die Intentionalität der Regierenden gebundenen Tugend ist eines für krisenfreie Zeiten, das auf die beschriebene Herausforderung des zyklischen Niedergangs keine Antwort parat hat. Es ist ein Politikmodell, mit dem sich ein Stadtstaat möglichst lange im oberen Segment der Entwicklungskurve eines Gemeinwesens halten lässt, doch sobald die Erosionsprozesse der politischen und moralischen Ordnung in Gang kommen, ist er diesen tendenziell hilflos ausgeliefert. Die Schwäche dieses Modells ist, dass es alles auf die Tugenden der Regierenden setzt, aber keine Mechanismen zur Verfügung hat, die greifen, wenn diese Tugenden abhanden gekommen sind. Im Prooemium seiner Schrift *Über die Verschwörung des Catilina* hat der römische Historiker Sallust ein Alternativmodell geliefert, das vom Verfall der politischen Tugend ausgeht und Möglichkeiten auslotet, diesem Verfall entgegenzuwirken. Danach ist ein langer Frieden für die Tugend der Bürger bedrohlich, während das Vorhandensein eines äußeren Feindes und der von ihm ausgehende Zwang zur Anspannung aller Kräfte dem Tugendverfall entgegenwirken. Nach Gründung der Republik habe Rom immer wieder mit seinen Nachbarn im Krieg gelegen und das habe dazu geführt, dass „die Jugend, sobald sie wehrfähig war, im Feldlager unter Anstrengung das Kriegshandwerk“ erlernte und „mehr Vergnügen an prächtigen Waffen und Streitrossen [...] als an Dirnen und Gelagen“ hatte, so Sallust.⁴¹ Wenn man miteinander stritt, dann um den Ruhm und die Ehre, als erster am Feind gewesen zu sein und seine Altersgenossen an Heldentaten zu übertreffen. „Darin lag für sie Reichtum, darin guter Ruf und hoher Adel. Nach Anerkennung waren sie gierig, mit Geld freigebig, Ruhm wollten sie ungeheuer viel, an Reichtum nur den sittlich gerechtfertigten.“⁴²

Es sind die Siege, die von diesen Männern errungen wurden, und die durch diese Siege bewirkte Expansion der römischen Macht, in deren Folge es zur Tugenderosion in Rom kommt:

41 Sallust: Werke, Lat.-Dt. von Werner Eisenhut und Josef Lindauer, München/Zürich 1985, S. 15.

42 Ebd.

„Als sich aber der Staat durch ihre Anstrengung und Rechtlichkeit aufgeschwungen hatte, als mächtige Könige im Krieg bezwungen, wilde Stämme und große Völker gewaltsam unterjocht waren, Karthago, die Rivalin der römischen Macht, bis auf den Grund vernichtet war und nun alle Meere und Länder offenstanden, da begann das Schicksal (*fortuna*) zu wüten und alles durcheinanderzubringen.“⁴³

Mit dem Frieden halten nämlich die Laster, die Geldgier (*cupido pecuniae*), die Herrschgier (*cupido imperii*), die Habgier (*avaritia*) und die Ehrsucht (*ambitio*) in das Gemeinwesen Einzug. Was Thukydides als Folge des Bürgerkriegs angesehen hatte, wird von Sallust als Ergebnis eines langen imperialen Friedens angesehen:

„Seitdem der Reichtum allmählich Ehre einbrachte und Ruhm, Herrschaft und Macht im Gefolge hatte, da begann die moralische Kraft (*virtus*) zu erlahmen, Armut als Schande zu gelten, Redlichkeit als Böswilligkeit ausgelegt zu werden. Infolge des Reichtums riß dann bei der Jugend Genussucht (*luxuria*) und Habgier (*avaritia*) sowie Überheblichkeit (*superbia*) ein: man raubte, verschwendete, schätzte den eigenen Besitz gering, begehrte fremden, hielt Ehrgefühl und Sittlichkeit, göttliche wie menschliche Ordnung für belanglos, hatte keine Gewich-tungen und Maßstäbe mehr.“⁴⁴

Der Verlust der Maßstäbe und die Herrschaft der Laster werden von Sallust zwar nicht explizit auf einen Verlust der semantischen Ordnung zurückgeführt, wie das bei dem feinsinnigen Thukydides der Fall ist, aber in Sallusts Beschreibung des Sittenverfalls wird doch deutlich, dass die Benennung der Laster und Tugenden keine moralische Orientierungswirkung mehr hat. Die Folge dessen ist – auch in Umkehrung der Ursache-Wirkungsverhältnisse bei Thukydides – der Bürgerkrieg in Rom.

Was den Analysen von Caillois und Bataille zufolge in archaischen Gesellschaften das Fest war, ist bei Sallust der Krieg gegen äußere Feinde: Die Ehre, etwas für die Gemeinschaft zu tun, ist das höchste Ziel, und die Verlockungen des Reichtums kommen gegen sie nicht an. So wirken den zentrifugalen Tendenzen der Gesellschaft, dem Reichtum und den Lastern in seinem Gefolge, die Orientierung an Ruhm und Ehre als zentripetale Faktoren der gesellschaftlichen Ordnung entgegen. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht ist dieses Modell nicht zuletzt darum interessant, weil es, im

43 Ebd., S. 17f.

44 Ebd., S. 21.

Unterschied zur Moralphilosophie, nicht auf der Intentionalität des Handelns insistiert, sondern die funktionalen Effekte von Tugenden und Lastern ins Auge fasst: Nicht der gute Wille, sondern die positiven Effekte der äußeren Bedrohung sind letzten Endes ausschlaggebend. Ohnehin folgt Sallust bei seiner Thematisierung von Tugend und Laster nicht den Vorgaben der Moralphilosophie, sondern unterwirft sie einer Evaluation unter funktionalen Gesichtspunkten: Die Gier nach Ruhm und Ehre, die in seiner Sicht die Zentripetalität der Ordnung sicherstellt, ist schließlich keine Tugend, sondern eher deren Gegenteil. Der Krieg, der Streit, der Konflikt sind die Mechanismen, die den engen Rahmen des intendierten Guten überschreiten und das, was bei der Betrachtung des Einzelnen ein Laster ist, wird im Hinblick auf die politische Ordnung in ein gemeinwohlförderndes Verhalten verwandelt. Der Krieg, der, wie die Strategieanalytiker versichern, ohnehin ein Raum der Paradoxien ist,⁴⁵ wird zur Agentur der Versittlichung, und gleichzeitig kann er im Anschluss an Sallust als ein Mechanismus der Verjüngung und Erneuerung begriffen werden, der den Alterungs- und Erschlaffungsprozessen der Gesellschaft entgegenwirkt. Die Beobachtungs- bzw. Beschreibungsmodelle von Paradoxie und Funktionalität sorgen dafür, dass der Fortbestand des politischen Verbandes von dem sozialmoralischen Habitus der Regierenden wie der Bürger unabhängig gemacht und als ein Mechanismus zu deren Wiederherstellung gedacht werden kann.

Dieser hier paradigmatisch am Beispiel des Sallust entwickelte Gedanke ist von Machiavelli, diesem Theoretiker der politischen Paradoxie, aufgegriffen und weitergeführt worden. Dabei ist vorwegzuschicken, dass auch Machiavelli der Vorstellung von den selbstdestruktiven Effekten militärischer Erfolge und politischer Macht verpflichtet ist, also ebenfalls einem zyklischen Geschichtsmodell folgt, das nicht durch die Tugendhaftigkeit der Akteure gesteuert werden kann. In der Vorrede zum fünften Buch seiner *Istorie Fiorentine* schreibt er:

„In ihrem Kreislauf pflegen die meisten Staaten von der Ordnung zur Unordnung überzugehen, um dann von der Unordnung zur Ordnung zurückzukehren. [...] Denn Kraft erzeugt Ruhe, Ruhe Trägheit, Trägheit Unordnung, Unordnung Zerrüttung,

45 So Edward Luttwak: *Strategie. Die Logik von Krieg und Frieden*, Lüneburg 2003, S. 17ff.

wie hier wieder aus der Zerrüttung Ordnung entsteht, aus der Ordnung Kraft, aus der Kraft Ruhm und Glück.“⁴⁶

Dementsprechend attestiert auch Machiavelli dem Krieg eine verjüngende und erneuernde Funktion,⁴⁷ geht aber noch einen Schritt weiter, wenn er die Institutionalisierung des inneren Konflikts als politischen Jungbrunnen des Gemeinwesens begreift.⁴⁸ Die verfassungstechnische Institutionalisierung des Streits der Parteien soll als politische Regenerationsmaschine wirken und gleichzeitig dafür sorgen, dass dieser Streit nicht zum Bürgerkrieg eskaliert. An die Stelle dessen, was von Lorenzetti und seinen philosophischen Beratern der Tugend als Orientierungsrahmen der Regierenden zugeschrieben worden ist, tritt bei Machiavelli der in der Verfassung verankerte Konflikt. Er ist die institutionelle Garantie für die politische *virtù* der Bürger eines Gemeinwesens. Die Verfassungsordnung des institutionalisierten Konflikts der sozialen und politischen Gruppierungen ist darauf ausgelegt, die mit naturgesetzlicher Notwendigkeit auftretende Kraft des Zentrifugalen in Zentripetalität zu transformieren. Ethische Tugenden im Sinne einer Intendierung des Sittlichen und Guten spielen für Machiavelli hier keine Rolle, ja er beschreibt verschiedentlich sogar deren dysfunktionalen Effekte: die Großzügigkeit und Großherzigkeit eines Politikers hat zur Folge, dass er, um die Tugend der *magnificientia* finanzieren zu können, das Volk mit Steuern und Abgaben belegt, die auf Dauer viel lästiger sind, als seine gelegentlich erwiesenen Wohltaten angenehm waren. Deswegen ist es für ein Gemeinwesen besser, wenn sein Herrscher bzw. die Regierenden knausrig und geizig sind, statt großzügig und freigebig. Was im klassischen Tugendkatalog als Laster angesehen wurde, entpuppt sich

46 Niccolò Machiavelli: Geschichte von Florenz. Mit einem Nachwort von Kurt Kluxen, Zürich 1986, S. 285.

47 Dazu mit Nachweisen Herfried Münkler: Machiavellis Theorie des Krieges, in: Thomas Jäger/Rasmus Beckmann (Hrsg.): Handbuch Kriegstheorien, Wiesbaden 2011, S. 169-177.

48 In einer kühnen Wendung kehrt Machiavelli die bisher hinter der Mischverfassung stehende Vorstellungen von Interessenausgleich und Gewaltenteilung um, indem er die Zusammenführung von monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen als institutionalisierten Konflikt begreift, der dafür sorgen soll, dass die negativen Effekte des inneren Friedens nicht überhand nehmen.

unter Machiavellis funktionalistischer Betrachtungsweise als politische Wohltat.⁴⁹

Die Idee von der Produktivität des Konflikts als Alternative zu einer an den ethischen Tugenden der Elite hängenden Ordnung ist von modernen Konflikttheoretikern, wie Georg Simmel, Lewis Coser und Ralf Dahrendorf, aufgegriffen und weiterentwickelt worden. Nicht die zelebrierte Gemeinsinnigkeit der Elite und der Bürgerschaft, so deren Credo, sondern der Konflikt der Eliten mitsamt der daraus resultierenden Elitenzirkulation sorgt für die Stabilität wie Regenerationsfähigkeit einer Gesellschaft, jedenfalls dann, wenn er in geregelten Bahnen gehalten und auf Dauer gestellt, also institutionalisiert wird. Was die Riten für die Ordnung des Festes waren, sind hier die verfassungsmäßigen Grenzen, die der stets möglichen Eskalation des Konflikts entgegenwirken. Aber wie die Riten die ekstatische Umkehrung der Ordnung zwar begrenzen, aber nicht unterbinden sollen, so haben bei den Konflikttheoretikern die Institutionen die Aufgabe, die Konflikte zu regulieren, aber nicht zu verhindern. Riten wie Institutionen sollen also gleichzeitig zulassen und begrenzen. Sie wirken wie Kanäle, die dem Gemeinwesen neue Kraft zuführen und destruktive Energien entsorgen. Im Unterschied zur Ritualität ist die Institutionalität jedoch eine politische und gesellschaftliche Regulationsform, die nicht auf Transzendenz als Legitimationsreserve angewiesen ist; gegenüber dem großen Fest hat der institutionelle Konflikt den Vorzug, ohne Transzendenz auskommen zu können.

Der Konflikt dient im politischen Dauerbetrieb somit als Transzendenzdispensator, und das tut er, indem er kontinuierlich und zuverlässig politische Tugend generiert. Dabei bildet die politische Tugend den Rohstoff eines politischen Betriebs, der über funktionale Effekte gesteuert wird. Diese Form der politischen Ordnung ist also unabhängig von den guten Zielen und Absichten der Regierenden. In diesem Sinne ist der Konflikt sowohl ein Transzendenz- als auch ein Intentionalitätsdispensator: Er bringt tüchtige Menschen hervor, die aber keine im moralischen Sinn guten Menschen sein müssen. Das Wunder des Konflikts ist, dass sie dennoch als tugendhaft gelten dürfen. Der klassische Tugendkatalog wird außer kraft gesetzt, die Laster können sich entfalten – und indem sie dies tun, wird die

49 Niccolò Machiavelli: *Der Fürst/Il Principe*, übersetzt und hrsg. von Rudolf Zorn, Stuttgart 1972, S. 64ff.

Ordnung der Gesellschaft gestärkt und erneuert. Der Effekt des Konflikts ist, dass die Laster, teilweise zumindest, als politische Tugenden wirken. Freilich: Was für den Konflikt im Innern gilt, kann nicht auf den Krieg als große Form der Regeneration übertragen werden, denn ebenso wenig wie das Fest kann der Krieg auf Dauer gestellt werden. Er ist die Ausnahme von der Normalität des Friedens, wie das Fest das Außeralltägliche gegenüber dem alltäglichen Leben darstellt.

5 DAS SCHEITERN DES REVOLUTIONÄREN TUGENDPROJEKTS UND DIE NIEDERGANGSRESISTENTEN PROBLEMLÖSER MARKT UND VERFASSUNG

Was mit Konflikt und Krieg begonnen hatte, endete mit Markt und Verfassung, durchaus auch in Fortschreibung des Projekts, die Ordnung des Gemeinwesens vom Vorhandensein politischer und gesellschaftlicher Tugend unabhängig zu machen. Dagegen insistierte der jakobinische Strang der Französischen Revolution bis zum Thermidor auf der politischen Tugend gemäß der Vorstellung, dass ohne tugendhafte Bürger die Republik auf Dauer keinen Bestand haben werde. Der Sturz der Monarchie, das Ende der alten korrupten Despotenherrschaft, so wurde Robespierre nicht müde zu versichern, werde nur dann von dauerhaftem Erfolg gekrönt sein, wenn es gleichzeitig gelinge, die Tugend der Bürger wiederherzustellen. Alle Laster stünden auf Seiten der Tyrannen, und

„die Republik hat nur die Tugenden auf ihrer Seite. Die Tugenden sind einfach, bescheiden, arm, oft unwissend, zuweilen ungeschliffen; sie sind das Leibgedinge der Unglücklichen, das Erbteil des Volkes. Die Laster sind von allen Schätzen umgeben, mit allen Reizen der Wollust und allen Lockungen der Treulosigkeit geziert; sie werden von allen gefährlichen Talenten begleitet, die im Verbrechen geübt sind.“⁵⁰

In der revolutionären Situation, so Robespierre, braucht die Tugend Unterstützung im Kampf gegen die Laster, und diese Unterstützung bekommt sie

50 Maximilien Robespierre: Über die Prinzipien der revolutionären Regierung (25. Dezember 1793), in: Reden der Französischen Revolution, hrsg. und übersetzt von Peter Fischer, München 1974, S. 336.

durch den gegen die Anhänger der Tyrannei gerichteten Schrecken, den Terror: „So wie im Frieden die Triebfeder der Volksregierung die Tugend ist, so ist es in einer Revolution die Tugend und der Schrecken zugleich; die Tugend, ohne welche der Schrecken verderblich, der Schrecken, ohne den die Tugend ohnmächtig ist.“⁵¹

Robespierre konstatiert, dass die Tugend, nachdem so viele Menschen bereits aus Ehrsucht oder Geldgier von der Republik abgefallen und zur Konterrevolution übergelaufen seien, die einzig wirkliche Bastion gegen die Angriffe der Tyrannei sei. Deswegen müsse die Tugend durch die Politik des Terrors geschützt werden.

„Glücklicherweise ist die Tugend, trotz der aristokratischen Vorurteile, eine natürliche Eigenschaft des Volkes. Eine Nation ist wirklich verdorben, wenn sie allmählich ihren Charakter und ihre Freiheit verliert und von der Demokratie zur Aristokratie und zur Monarchie übergeht; dies ist der Tod des politischen Körpers nach einem hohen und abgelebten Alter.“⁵²

Gegen diese zum Tod des Gemeinwesens führende Entwicklung will Robespierre ankämpfen, und in diesem Sinne ist ihm die Revolution als exzessiver Tugendgenerator ein Mittel der Verjüngung und Erneuerung Frankreichs. Die Revolution ist ein großes Fest, aus dem das Gemeinwesen gestärkt und erneuert hervorgehen wird. Robespierres Revolutionsrhetorik versammelt die im republikanischen Diskurs enthaltenen Überlegungen zum Fest und zum Krieg und verbindet sie mit dem Prozess der Revolution. Im Mittelpunkt aber steht die Insistenz auf der bürgerchaftlichen Tugend.

Bei diesem Projekt konnte sich Robespierre auf so unterschiedliche Denker wie Montesquieu und Rousseau berufen, die beide die Tugend, *vertù*, als die unverzichtbare sozialmoralische Grundlage der Republik herausgestellt hatten. Ohne die Wiedergewinnung der Tugend werde sich die despotische Ordnung nach einiger Zeit von selbst zurückmelden, denn die Menschen strebten entweder nach Ruhe und Sicherheit und kehrten sich von der freiheitlichen Verfassung ab, weil diese ihnen zu viel Mühe und Engagement abverlange, wie Etienne de la Boétie in seinem großen Essay

51 Maximilien Robespierre: Über die Prinzipien der politischen Moral (5. Februar 1794), in: Reden der Französischen Revolution, 1974, S. 349.

52 Ebd., S. 347.

De la servitude volontaire erklärt hatte,⁵³ oder sie rebellierten gegen die tugendhafte Republik, weil diese in ihren Augen zu streng und zu langweilig war und keinen Spielraum ließ, den Lüsten zu folgen und die Triebe auszuleben. Das war die Funktion des großen ekstatisch-orgiastischen Festes gewesen, aber derlei war unter den Bedingungen der Tugendrepublik nicht möglich. Die republikanische Freiheit auf der Grundlage politischer Tugend und die liberale Freiheit der individuellen Selbstverwirklichung kollidierten hier miteinander. Die einschlägige Erzählung dazu stammt aus altrömischer Zeit; sie ist im Geschichtswerk des Titus Livius überliefert, und der Maler Jacques-Louis David, ein überzeugter Parteigänger der Revolution, hat sie zu Beginn der revolutionären Veränderungen gemalt.⁵⁴ In ihr wird das Gegenteil des großen Festes für verbindlich erklärt. Das Bindeglied ist einmal mehr Machiavelli, der die Erzählung aus der altrömischen Geschichte auf die prägnante Formel gebracht hat: Wer die Republik verteidigen will, muss die Söhne des Brutus töten.⁵⁵

Nach der Selbsttötung der Lucretia hatten Brutus und andere beherzte Männer den König Tarquinius Superbus und seine Familie aus Rom vertrieben und anstelle der Monarchie eine Republik errichtet. Das fiel leicht,

53 Etienne de La Boétie: Von der freiwilligen Knechtschaft, übersetzt und hrsg. von Horst Günther, Frankfurt a.M. 1980.

54 Neben dem Brutusbild von 1789 ist Davids *Schwur der Horatier* als ein weiteres Bild zu nennen, das die römische Geschichte aufruft, um über sie in die Gegenwart hineinzuwirken.

55 In den *Discorsi* ist Machiavelli (1966) mehrfach auf die Exekution der Brutus-Söhne zu sprechen gekommen. In I, 16 macht er als die größten Vorzüge der republikanischen Ordnung geltend, dass man in ihr „frei und ohne Sorgen sein Eigentum genießen kann, daß man nicht für die Ehre seiner Frau und seine Kinder zu bangen und nicht für seine eigene Person zu fürchten braucht“ (ebd., S. 58). Um eine solche Republik gegen ihre inneren Feinde zu sichern, „gab es kein durchschlagenderes, wirksameres, heilsameres und notwendigeres Mittel, als die Söhne des Brutus umzubringen“ (ebd.). In III, 3 kommt Machiavelli auf die Hinrichtung der Brutussöhne zurück und spitzt dies zu der Alternative zu: „Wer sich zum Alleinherrscher aufwirft und den Brutus nicht tötet, oder wer einen Freistaat (*repubblica*) gründet und die Söhne des Brutus nicht beseitigt, wird sich nicht lange halten.“ (ebd., S. 281) Machiavelli verweist darauf, dass die Republik Florenz, deren Beamter er gewesen ist, daran gescheitert sei, dass deren führender Politiker diesem Imperativ nicht genügt habe: Piero Soderini „glaubte, nach der Wiederherstellung der alten Regierung [der Republik] mit Geduld und Güte den Ehrgeiz, von dem die Söhne des Brutus erfüllt waren, überwinden zu können; doch er täuschte sich“ (ebd.). „So verlor er, weil er dem Brutus nicht zu gleichen wusste, gleichzeitig mit seiner Heimat Herrschaft und Ansehen.“ (ebd., S. 282)

weil die Königsfamilie nach zahlreichen Übergriffen und Gewalttaten unter den Bürgern keine Anhänger mehr hatte. Die eigentliche Herausforderung war dagegen die Verteidigung der Republik gegen diejenigen, die ihrer schon bald überdrüssig wurden.⁵⁶ Unter ihnen spielten die Söhne des Brutus eine wichtige Rolle. Als sie das republikanisch sittenstrenge Leben zunehmend als Einschränkung empfanden, trafen sie sich mit den Söhnen des gestürzten Königs Tarquinius außerhalb Roms, um ihr früheres abwechslungsreiches Leben wieder aufzunehmen, und schon bald konspirierten sie mit den Königssöhnen, um die gerade errichtete Republik wieder zu stürzen. Brutus, zu diesem Zeitpunkt Konsul, erfuhr davon. Er ließ seine Söhne festnehmen, zum Tode verurteilen, auspeitschen und anschließend hinrichten. Er stellte damit die Verpflichtungen gegenüber der Republik höher als die Vaterliebe zu seinen Söhnen. Und er war bereit, um des zu statuierenden Exempels willen seine Familie im Mannesstamm auszulöschen.

Politisch ging es dabei nicht einmal konkret um seine Söhne. Es musste vielmehr ein Exempel statuiert werden, das klar machte, dass die Republik sich zu verteidigen wusste; es ging um den Schrecken, der von der Hinrichtung der Brutussöhne ausging. Daran hat Robespierre angeknüpft, als er in seiner Rede *Über die Prinzipien der politischen Moral* vom 5. Februar 1794 davon sprach, die Tugend sei ohnmächtig, wenn ihr nicht der Schrecken zur Seite stehen würde: Wer die Republik schützen wolle, müsse die Tugend schützen, und dabei dürfe er auch vor Familie und Freunden nicht zurückschrecken. Diesem Grundsatz gemäß hat Robespierre die Guillotine arbeiten lassen. Er handelte im Horizont der klassischen Bildung, in den er durch seine Erziehung hineingestellt worden war.⁵⁷ Die Folge war der große *Terreur*, durch den die politische Tugend als unerlässliche Voraussetzung der Republik folgenreich desavouiert worden ist. Seitdem ist sie im politischen Diskurs ins zweite Glied zurückgetreten. In den liberal-demokratischen Verfassungen der westlichen Staaten spielt sie nur noch als Korruptionsresistenz politischer Eliten eine Rolle.

Der Verzicht auf die Tugend als Lebenselixier der Republik fiel um so leichter, als im Vorfeld der Französischen Revolution bereits Kompensa-

56 Livius: Römische Frühgeschichte, Bd. 1: Roms Königszeit und der Kampf um die Vorherrschaft in Mittelitalien, ausgewählt und übertragen von Josef Feix, München 1970 (Buch II, Kap. 5).

57 Vgl. Max Gallo: Robespierre, Stuttgart 1989, S. 27ff.

tionen ‚entdeckt‘ worden waren, die das Erfordernis der Tugend zumindest relativierten. Es waren dies der Markt und die Verfassung. Über den Markt bemerkt Adam Smith in seinem *Wealth of Nations*, er befördere das gemeine Wohl, selbst wenn alle nur ihr Eigeninteresse verfolgten: der Bäcker nur an sich selbst denke, der Brauer nur an sich selbst denke usw. Die Konkurrenzmechanismen des Marktes und der Ausgleich zwischen Angebot und Nachfrage würden wie durch eine unsichtbare Hand dafür sorgen, dass jeder seine Bedürfnisse befriedigen könne und so das allgemein Beste herauskomme.⁵⁸ Die Gemeinsinn-Zumutung war im Wirtschaftsleben nicht vonnöten, wenn man nur für das freie Spiel der Kräfte am Markt sorgte. Und wie war das in der Politik?

Vermutlich hatte Kant den auf das Erfordernis der Tugend abhebenden Einwand gegen die Erfolgchancen bei der Errichtung einer Republik schon viele Male gehört: „Es müsse ein Staat von *Engeln* sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären.“⁵⁹ Kants listiges Gegenargument lautet, es seien die selbstsüchtigen Neigungen selbst, die der als ohnmächtig gedachten Vernunft zur Hilfe kämen, und zwar dann, wenn es gelinge, die Kräfte der selbstsüchtigen Neigungen so gegeneinander zu richten, „daß eine die andere in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt: so daß der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenngleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird.“⁶⁰

58 Adam Smith: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, hrsg. von Horst Claus Recktenwald, München 1978, S. 17: „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, dass sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil.“ Das war das Programm zur Ablösung der letzten Reste der Moralökonomie durch die Marktökonomie.

59 Immanuel Kant: *Zum Ewigen Frieden*; in: ders.: *Werke*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1970, S. 223 (Hervorhebung im Original).

60 Ebd., S. 224. Kant folgt hier derselben Intention wie Machiavelli, aber während dieser die moralische von der politischen Tugend trennte, als er zeigte, dass Laster (wie der Geiz) politisch positive Effekte haben können, vermag Kant an einer klaren Semantik von Tugend und Laster festzuhalten, weil er die mit den Lastern (oder dem Bösen) verbundenen Effekte externalisiert und an den „Mechanism der Antagonismen“ in der Verfassung überweist. Im Unterschied dazu hat Machiavelli auf dem Erfordernis bürgerschaftlicher Tugend bestanden

Selbst mit einem Volk von Teufeln ist also eine Republik zu gründen, wenn dieser Mechanismus der Natur die Anlage der Verfassung bestimmt, vorausgesetzt nur, dass die Teufel Verstand haben, also ihre Interessen rational verfolgen und an der Maximierung ihres Nutzens orientiert sind. Das Erfordernis der Tugend tritt zurück, wenn die Verfassung gut und richtig geordnet ist. Es sind die institutionellen Arrangements des Marktes und der Verfassung, die vom altrepublikanischen Zwang zur Mobilisierung politischer Tugend als Voraussetzung republikanischer Freiheit entlasten. Es bedarf weder des Festes, noch des Schreckens, noch des Krieges als der großen Erneuerer, sondern nur des zuverlässigen Wirkens der Institutionen, damit die Republik Bestand hat.

Die Suggestivität dieser Überlegungen ist – neben der Unterstellung der Akteursrationalität – freilich dem Umstand geschuldet, dass die biologisch-organologische Semantik der Aufgabenbeschreibung durch eine mechanische Semantik ersetzt worden ist,⁶¹ so dass sich das Problem des Alterns und das Erfordernis der Revitalisierung nicht mehr stellen. Durch die Umstellung der Semantik (bzw. Metaphorik) ist ein Problem zum Verschwinden gebracht worden, mit dem sich die republikanische Theorie zuvor immer wieder beschäftigt hat: das Problem von Altern, Niedergang und Zerfall. Die mechanistische Semantik war gegen den Einbruch der Zeit immun. Allenfalls ging es um ein Nachjustieren der Mechanik, und im Notfall mussten verschlissene Teile ausgetauscht oder repariert werden. Damit war auch das Erfordernis von Transzendenz verschwunden, denn sowohl das Funktionieren als auch die Reparatur der Mechanik sind Vorgänge des Alltags, für die weder der Schauer des Heiligen noch die Idee der Unverfügbarkeit als Funktionsvoraussetzung vonnöten sind. War

und die Verfassung mit der Aufgabe betraut, für deren Reproduktion zu sorgen. Kant hingegen verabschiedet mit Blick auf die politische Ordnung das Erfordernis politischer Tugend.

- 61 Vgl. zum Übergang von biologisch-organologischen zu mechanischen Gesellschaftsmodellen Franz Borkenau: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* [1934], Darmstadt 1971 sowie Hendryk Grossmann: *Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 4 (1935), S. 161-231. Hans Blumenberg hat in mehreren Arbeiten (zuletzt *Quellen, Ströme, Eisberge*, hrsg. von Ulrich von Bülow, Berlin 2012) gezeigt, auf welche Weise Problemwahrnehmung und Problembeschreibung durch Semantik und Metaphorik beeinflusst werden. Bei der Beschreibung politischer Verbände als *Körper* oder aber *Maschinen* bzw. *Apparate* handelt es sich um Metaphoriken im Sinne Blumenbergs.

für Thukydides die Verwirrung der Semantik das Problem, so wurde die Umstellung der Semantik für Smith und Kant zu dessen Auflösung.

Ebenso wichtig wie die Umstellung der politischen Metaphorik von der Organologie auf die Mechanik war deren geschichtsphilosophische Rückendeckung, die Kant durch den Aufstieg der Fortschrittsvorstellungen gegenüber dem Zyklenmodell zugute kam. Damit nämlich war das Problem der Selbstdestruktion des erfolgreichen Aufstiegs, das seit Polybios und Sallust wie ein Damoklesschwert über der politischen Geschichtsschreibung hing, verschwunden. Fortschritt hieß, dass es einen kontinuierlichen Aufstieg des Menschengeschlechts zum Besseren gab und dass dieser Fortschritt nicht, wie in der Zyklen-theorie, die Ursache eines anschließenden Niedergangs war. Auch die Zyklen-theorie bestritt ja keineswegs, dass es Fortschritte und politische Aufstiege gab, aber sie sah darin die Ursache für anschließenden Niedergang und Verfall und dadurch war die Vorstellung eines kontinuierlichen und irreversiblen Fortschritts unmöglich gemacht. Ein solcher kontinuierlicher und irreversibler Fortschritt war im Europa des 18. Jahrhunderts zunächst für die Kultur- und sodann für die Wissenschafts- und Technikgeschichte gedacht worden; unter dem Eindruck der Französischen Revolution hat Kant die Fortschrittsidee dann auf die politische Geschichte übertragen.⁶² Das war ein weiterer Grund, warum sich für ihn das Problem des Verfalls und das Erfordernis der Regeneration nicht mehr stellte.

Im Großen und Ganzen hat die politische Geschichte des 19. Jahrhunderts in Europa gehalten, was das Fortschrittsparadigma des Liberalismus versprochen hat. Erst der Erste Weltkrieg hat diese Zuversicht erschüttert – sei es, dass er als Rettung aus dem ‚Sumpf des Materialismus‘ durch die Opferbereitschaft der in Helden verwandelten Bürger im Krieg gedeutet, sei es, dass er als ‚Rückfall in die Barbarei‘ begriffen wurde – mit der Folge, dass man sich auf die Zivilisierungsgewährleistung nicht verlassen konnte. Diese Zweifel wurden durch den Zusammenbruch der Weimarer Republik, die Nazi-herrschaft in Deutschland und den Zweiten Weltkrieg mitsamt dem Völkermord an den Juden weiter verstärkt. Nach dem Ende der als ‚Diktatur‘ oder ‚Tyrannei‘ bezeichneten Nazi-Herrschaft tauchte das aus der politischen Ideengeschichte vertraute Ensemble der

62 Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten, in: ders.: Werke, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1970, S. 357-360.

Erneuerung, Selbstreinigung und politischen Läuterung wieder auf, nur dass es nicht mehr im Kontext einer zyklischen Geschichtsauffassung gedacht wurde, sondern als Voraussetzung dafür, dass Deutschland wieder Anschluss an die zivilisierte Welt fand. Vor allem aber war es mit der Vorstellung eines einmaligen Zivilisationsbruchs verbunden und wurde nicht als ein repetitives Erfordernis politischen Lebens begriffen. Nach einiger Zeit setzte sich dann die Vorstellung durch, Bonn sei nicht Weimar (und auch Berlin würde es nicht werden), und so konnte die liberale Vorstellung vom kontinuierlichen Fortschritt oder zumindest doch der Erreichung eines festen und stabilen Zustands ohne selbstdestruktive Elemente wieder aufgenommen werden. Aber können wir uns auf die Versicherung einer solchen Stabilität, wenn nicht gar eines beständigen Fortschritts wirklich verlassen? Oder sind die Debatten über Gier und Geiz und das Projekt einer ‚neuen Bürgerlichkeit‘, von denen eingangs die Rede war, Indikatoren dafür, dass das Gespenst der Selbstdestruktion durch Erfolg, das doch eigentlich gebannt zu sein schien, zurückgekehrt ist?

6 DAS ERNEUETE ERFORDERNIS VON TUGEND UND GEMEINSINN UND DER EINBRUCH DES POPULISMUS IN DIE POLITISCHE ORDNUNG

Es hätte alles gut bleiben können, so erscheint es in der Retrospektive, wenn es nicht die Liberalisierung der Märkte, die Prozesse der ökonomischen Globalisierung, den Aufstieg Ostasiens, die Ausweitung Europas in alle Richtungen und vieles andere mehr gegeben hätte. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als hätten der Erfolg und sein Versprechen, dass die bislang beschrittenen Wege richtig seien und bloß energisch weitergegangen werden müssten, zu dem nunmehrigen Umschlag in wirtschaftliche und politische Krisen geführt. Und schon ist die alte Frage wieder da: Wer schützt die Institutionen, wenn sie in Notlagen außer Kraft gesetzt, Verpflichtungen relativiert und dem Eigeninteresse die Zügel freigegeben werden? Managergehälter, Bankerboni, plagiierte Dissertationen, korrupte politische Klassen – mit einem Mal stand die Frage der politischen Tugend wieder auf der Tagesordnung. Dort wird sie vermutlich sehr lange unbeantwortet stehen bleiben, denn sie ist nun nicht mehr bloß an autoritäre bzw. totalitäre Regime adressiert, sondern betrifft den demokratischen Rechtsstaat in seinem Kernbestand. Und damit ist auch das Problem der

Regeneration bzw. Revitalisierung wieder da, über das in der Geschichte des politischen Denkens mehr als 2000 Jahre nachgedacht worden ist. Legt man dieses Nachdenken zugrunde, so ist der Slogan „Geiz ist geil“ mehr als eine bloße Form geschickter Werbung, sondern Bestandteil eines Kampfes um die Deutungshoheit über die Semantik einer Gesellschaft. Womöglich ist es aber auch schon das Ergebnis dessen, dass die um den Eigennutz orientierten Gruppen bereits eine semantische Verwirrung angerichtet haben, die gesellschaftlich destruktive Folgen haben wird. Das bleibt abzuwarten.

Daneben gibt es aber noch ein mit der Erosion der politischen Tugend zusammenhängendes genuin politisches Problem: Es geht um das schwindende Engagement der Bürger in den politischen Parteien und seine Verwandlung in zivilgesellschaftliches Engagement, das im Unterschied zum politischen Engagement thematisch punktuell und zeitlich eng begrenzt ist: Auf der kommunalen Ebene sind inzwischen mehr Sitze in den Vertretungskörperschaften zu vergeben, als es Bewerber um diese Sitze gibt. Die Demokratie trocknet von unten her aus bzw. Profis treten an die Stelle von Amateuren. Der Anstieg des bürgerschaftlichen Engagements in der Zivilgesellschaft hat zu einem Rückgang des Engagements im politischen System geführt. Der Demokratie kommen zwar nicht die Demokraten, aber die zum politischen Engagement bereiten Bürger abhanden. In der Folge schottet sich die politische Klasse mehr und mehr ab, und Wahlen werden zu dem, als was sie die ökonomische Demokratietheorie schon immer gedacht hat: eine Auswahl zwischen zwei Produktanbietern.⁶³ Das ist im Wesentlichen eine Folge veränderter Engagementspräferenzen, bei denen die Orientierung an den eigenen Interessen zunehmend an die Stelle der Bereitschaft tritt, sich durchs Gemeinwohl konsumieren zu lassen. Damit steht die Frage nach der politischen Tugend wieder ganz oben auf der Tagesordnung. Das Projekt einer ‚neuen Bürgerlichkeit‘ ist eine der Antworten auf das Problem, aber insofern die ‚neue Bürgerlichkeit‘ selbst ein Element der Verwandlung genuin politischen in zivilgesellschaftliches Engagement ist, ist sie nicht nur Lösung, sondern auch Bestandteil des Problems.

63 Vgl. die Darstellung der Demokratie bei Joseph Schumpeter: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern 1950; Anthony Downs: *An Economic Theory of Democracy*, New York 1957.

Aber die Gier- und Geizdebatte, in der sich der neue Tugenddiskurs in Deutschland äußert, ist nicht bloß ein sozialmoralisches Aufbäumen gegen die sozio-ökonomischen Effekte des Finanzkapitalismus, dem man nur, selbst wenn man am Erfolg dessen zweifelt, innerlich zustimmen kann, sondern hat auch ihre politisch problematischen Seiten, die in einer Remoralisierung der Gesellschaftsanalyse und der damit verbundenen Politikvorstellungen ihren Niederschlag finden. Solange sich dies in einer wellenförmigen Stärkung und Schwächung kommunitarischer Ideen und Initiativen ausdrückt, ist dagegen nichts einzuwenden, im Gegenteil, aber das ändert sich, sobald der neue Tugenddiskurs zum Antriebsmoment rechts- wie linkspopulistischer Politikvorstellungen wird.⁶⁴ Nun lässt sich gegen eine alarmistische Dramatisierung dieser Herausforderung sicherlich einwenden, dass populistische Bewegungen immer auch einer Abschottung der politischen Klasse entgegenwirken und ein gerade in Demokratien unverzichtbares Gegengewicht zu einer sich ausdehnenden Bürokratie, Technokratie und Expertokratie darstellen. Insofern sind sie – auch – Formen demokratischer Revitalisierung. Dieses Argument zur Rechtfertigung zyklisch auftauchender Populismen kann durchaus an den klassischen Tugenddiskurs anschließen: Populistische Bewegungen und Parteien sind danach als Revitalisierungsformen der Demokratie zu begreifen. Aber wie das ekstatisch-orgiastische Fest, der äußere Krieg und der revolutionäre Schrecken ist auch der Populismus mit einer Reihe von Risiken verbunden, die aus den mit dem Tugenddiskurs verbundenen Gesellschaftsvorstellungen erwachsen.

Das Gesellschaftsbild des politischen Tugenddiskurses ist nämlich im Kern antagonistisch, indem es den Tugendhaften die Lasterhaften bzw., im frühneuzeitlichen Diskurs von Machiavelli bis Montesquieu und Rousseau, denen mit Tugend die ohne Tugend gegenüberstellt. Populistisch wird diese Gegenüberstellung dann, wenn die Tugend mit dem ‚Volk‘ und das Laster mit den Herrschenden, den Eliten, jedenfalls denen ‚da oben‘ verbunden wird. Das antagonistische Gesellschaftsbild wird dadurch moralisch aufgeladen und bekommt, sobald noch apokalyptische Untergangsszenarien ins Spiel kommen, einen ausgesprochen manichäischen Charakter.

64 Ich folge hier weitgehend den Überlegungen von Karin Priester: *Rechter und linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon*, Frankfurt a.M./New York 2012, bes. S. 205ff.

Die Gierdebatte sowie die mit ihr verbundene Attac-Organisation und die Occupy-Bewegung haben sich inzwischen unübersehbar in diese Richtung bewegt: Der großen Anzahl derer, die hart arbeiten und eher bescheiden leben, also den Guten und Tugendhaften, steht eine kleine Gruppe frivoler Nutznießer des Finanzkapitalismus gegenüber, die das Wirtschaftssystem mit List und Tücke für ihren ‚schamlosen Egoismus‘ ausnutzen und es obendrein zu ihrem Vorteil manipuliert haben. Die Gierdebatte gipfelt in der Aufforderung, ihrem ‚schamlosen Treiben‘ Einhalt zu gebieten, mit welchen Mitteln auch immer. Der publizistische Erfolg, den Stéphane Hessels kleiner Essay *Empört Euch!* erzielt hat,⁶⁵ zeigt an, in welchem Maße eine die Komplexität der Gesellschaft und die paradoxalen Funktionsketten der Politik berücksichtigende Analyse inzwischen von einem Moraldiskurs überlagert ist, der alles klar und überschaubar macht: Die für die Wirtschafts- und Finanzkrise sowie die daraus resultierende Verarmung und Verelendung Verantwortlichen sind identifizierbar und werden auch als solche benannt. Die Analyse von Paradoxien und funktionalen Verkehren ist durch eine Betrachtung überlagert worden, in der Ergebnisse unmittelbar auf Absichten und Pläne zurückgeführt werden können: Im Prinzip haben wir es danach mit einer Verschwörung korrupter, gemeinwohlaverser Eliten gegen das ‚gute Volk‘ zu tun. Aber inzwischen, so die Botschaft weiter, haben moralische Gegeneliten anstelle des desorientierten Volkes damit begonnen Widerstand zu leisten, der von demonstrativen Platzbesetzungen bis zu Sabotageaktionen reicht.⁶⁶ Sie legitimieren sich durch die politische Tugendhaftigkeit, die sie sich selbst attestieren.

Komplementär dazu sind die Tugendvorstellungen zu sehen, die in die Euro-Debatte und den Vorstellungen zur Bewältigung der Fiskalkrise in der Europäischen Union um sich gegriffen haben: Danach stehen den ‚fleißigen und sparsamen‘ Deutschen (und denen, die ihnen ähnlich sind) die ‚faulen und verwöhnten‘ Südländer gegenüber, die sich ihr *dolce far niente* von den anderen bezahlen lassen wollen, um bei sich selbst keine Abstriche machen zu müssen. Der Gegensatz von Tugend und Laster ist hier keiner von ‚Volk‘ und Elite, sondern einer nationaler Mentalitäten, die zur Erklärung der unterschiedlichen Entwicklung im Euroraum bemüht werden. Der von

65 Stéphane Hessel: *Empört euch!*, 5. Aufl., Berlin 2011.

66 Aufschlussreich ist hier das von einem „Unsichtbaren Komitee“ verfasste Pamphlet: *Der kommende Aufstand* [2007], Hamburg 2010.

diesem neuen Tugenddiskurs gemachte Lösungsvorschlag läuft darauf hinaus, dass die im Süden entweder umgehend so tugendhaft werden wie die im Norden oder beide sich voneinander trennen. Komplexe politische und ökonomische Fragen werden hier zu einfachen Absichten und Vorhaben. Politisches Handeln wird von diesem populistischen Tugenddiskurs unter Rechtfertigungs- und Handlungszwang gesetzt. Selbstverständlich ist darin immer auch der Appell an die nationalen wie europäischen Technokratien enthalten, sich mehr an den Erwartungen und Bedürfnissen der Bürger zu orientieren, aber der Gestus der Rebellion gegen die institutionelle Ordnung Europas ist in diesen Tugendpopulismus immer eingeschlossen. – Man kann in ihm aber auch eine durchaus angemessene Reaktion auf eine rein outputorientierte Form der politischen Legitimation sehen: die Hyper-trophie der Tugenderwartungen, mit denen die Politik zur Zeit konfrontiert ist, ist die ‚Strafe‘ für die Defizite an Inputlegitimationen, mit denen Europa gebaut worden ist.

