

Unterdrückung durch Beglückung

Eine liberale Revision der
politischen Philosophie

Ulrich Steinvorth



Ulrich Steinvorth

Unterdrückung durch Beglückung

Eine liberale Revision der
politischen Philosophie

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4335-5

ISBN eBook 978-3-7873-4336-2

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Stücker, Ettenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Huxleys <i>Brave New World</i>	11
2. Agrippas Fabel und zwei Politikmodelle	13
3. Das antike Politikverständnis	16
4. Die Willensprämisse	21
5. Warum dies Buch nicht kürzer ist	29
Teil I: Das ökonomische Modell	39
6. Kulturkrise?	39
7. Wittgensteins Gnosis	46
8. Heideggers deutsches Dasein	56
9. Poppers Fallibilismus	66
10. Rawls' rekonstruktiver Infallibilismus	73
11. Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze	79
12. Rawlskritiken	85
13. Mulligans Meritokratie	94
14. Selbsteigentum	102
15. von Platz' Entfremdung	112
Teil II: Das politische Modell	117
16. Rawls' Selbstachtung	117
17. Walzers Gerechtigkeitssphären	126
18. Lockes Liberalismus	134
19. Webers Sphärenbegriff	140
20. Handlungs- und sphärenimmanente Vollkommenheit	151
21. Reale und idealtypische Wertsphären	156

22. Die Bedeutung autotelten Handelns	168
23. Bodins Souveränität	177
24. Wie Locke zum Demokraten wurde	186
25. Was begründet der Gesellschaftsvertrag?	196
26. Menschenrechte und Volkssouveränität	204
27. Glokalität statt Nationalität	213
28. Kontroll- statt Willensdemokratie	221
29. Eine subsidiäre Räte­demokratie autoteler Beamter	229
30. Identität und Globalisierung	238
31. Können Selbstideale repressionsfrei sein?	245
32. Was die Autotelienorm verlangt	250
33. Wie die Autotelienorm zu begründen ist	261
34. Von der Nation zur Wertsphäre	273
35. Liberale Identität und Öffentlichkeit	283
36. Warum prometheische Scham falsch und wozu Disziplin gut ist	293
Literatur	301

*Les utopies apparaissent bien plus réalisables
qu'on ne les croyait autrefois.*

Nicolas Berdjajev im *Préface* zu Huxleys
Brave New World

Vorwort

Die politische Philosophie unterscheidet sich von anderen Themenfeldern der Philosophie durch die deutlichere Diskussionsbedürftigkeit ihres Gegenstands, der Politik, und durch ihre sachliche und historische Einheit. Ihre späteren Autoren kommentieren die früheren und machen sie zu Klassikern. Ästhetik, Moralthorie und Epistemologie empfangen ihre Studenten mit einem dissonanten Chor dunkler Antworten auf unklare Fragen. Die Fragen der politischen Philosophie scheinen dagegen klar: Was ist Politik, wozum geht es in ihr, wozum sollte es gehen; wozum besteht ihre Gerechtigkeit oder Legitimität? Auf diese Fragen geben ihre Klassiker, Platon und Aristoteles, Hobbes und Locke, Rousseau und Kant, Hegel, Marx und Rawls verschiedene, aber verständliche Antworten, die die jeweils letzte Generation politischer Philosophen erneut bedenkt und den veränderten Gesellschaften anpasst.

Doch die leichtere Zugänglichkeit der politischen Philosophie hat einen Haken. Sie erschwert den Bruch mit Annahmen, die man schon immer machte. Sie scheinen bewährt oder doch nicht einfach ersetzbar, mögen sie auch problematisch sein. Zu den anerkannt problematischen Annahmen gehört die Erwartung, Politik könne als Angelegenheit einer Nation statt nur als die der gesamten Menschheit erörtert werden. Die Moralthorie glaubte nie an diese Möglichkeit, und die Ökonomie ließ sie früh fallen. Politische Philosophen erkennen zwar an, Politik müsse global sein, glauben aber wie Rawls, auf nationaler Ebene beginnen zu können. Dadurch stärken sie den Nationalismus und vernachlässigen die öffentlichen Anliegen, deren Entdeckung, Erörterung und Bewältigung Aufgabe der Politik und heute nur global möglich sind. Eine ebenso lieb gewordene wie fatale Annahme ist der Glaube, Politik sei legitim, wenn ihr die Mehrheit der Betroffenen zustimmt. Dies ist das Dogma der Volkssouveränität.

Die folgenden Ausführungen entwerfen eine politische Philosophie, die die Dogmen der Volkssouveränität und der Beschränkbarkeit der Politik auf eine Nation verwirft und dennoch demokratisch und liberal ist. Das ist unmöglich, sagen Sie? Ich wäre Ihnen

dankbar, wenn Sie Ihren Unglauben in Neugier verwandeln könnten! Der Romanautor Aldous Huxley hielt die Legitimierung der Politik durch das Volk für falsch und ihre Beschränkung auf Nationen für unmöglich und blieb doch liberal und demokratisch. Sollte das Philosophen unmöglich sein? Philosophie ist weniger unterhaltsam als ein guter Roman, aber sie kann unmissverständlicher die Gründe und Folgen liebgewordener Irrtümer zeigen.

Ich brauchte lange, um zu verstehen, warum die Dogmen der Volkssouveränität und der Beschränkbarkeit der Politik auf eine Nation falsch und welche konstruktive Ideen für einen reformierten Liberalismus in Aristoteles' Begriff der *autarkeia* und Max Webers Begriff der Wertsphäre verborgen sind. Geholfen haben mir dabei vor allem Fragen von Studenten in Vorlesungen und Seminaren, die ich in verschiedenen Erdteilen zur politischen Philosophie gehalten habe, und Einwände von Kollegen, besonders meines Freunds von der juristischen Fakultät, Hans Peter Bull. Ich danke auch Esther Neuhann, die eine frühere Fassung dieses Buchs gelesen und klug kommentiert hat, und den Personen aus nichtwestlichen Zivilisationen, die meinen Horizont erweitert haben, vor allem Yumin Ao.

Hamburg, Dezember 2022

Einleitung

1. Huxleys *Brave New World*

Einer der ersten Autoren, die auf die Gefahren des Dogmas der Volkssouveränität und ihr Potential zur Rechtfertigung krassen Unrechts hinwiesen (ohne von einem solchen Dogma zu reden), war Aldous Huxley. In seinem Roman *Brave New World* (1932) beschreibt er eine Gesellschaft, in der eine Minderheit mit Hilfe moderner Techniken die Mehrheit in einen Zustand versetzt, den sie selbst als Glück und als Grund versteht, der Politik ihrer politischen Führer zuzustimmen. Unterdrückung durch Beglückung war zwar schon immer ein Erfolgsrezept für Herrscher. Aber in Huxleys Roman ist die Technik ein Werkzeug, nicht nur die Umwelt unsren Wünschen, sondern Wünsche und Willen der Beherrschten denen der Herrschenden anzupassen.

Huxley verstand seinen Roman als Fabel (1958/2000: 7,10 et al.), die von der heutigen Politik erzählt, zu der er »ever more effective methods of mind-manipulation« rechnete, mit deren Hilfe zwar »elections, parliaments, Supreme Courts and all the rest« erhalten bleiben. Aber die

underlying substance will be a new kind of non-violent totalitarianism. All the traditional names, all the hallowed slogans will remain exactly what they were in the good old days. Democracy and freedom will be the theme of every broadcast and editorial – but democracy and freedom in a strictly Pickwickian sense. Meanwhile the ruling oligarchy and its highly trained elite of soldiers, policemen, thought-manufacturers and mind-manipulators will quietly run the show as they see fit. (2000: 86)

Nicht der böse Wille der Herrschenden führt zum sanften Totalitarismus, sondern die moderne Technik, eine der größten Leistungen unsrer kreativen Vernunft. Ihr blinder Gebrauch vernichtet das Selbst, das wollen könnte, denn, wie Hannah Arendt (1973: 457) in ihrer Analyse des harten Totalitarismus sagte, wir sind nur »condi-

tioned reflexes, ... marionettes without the slightest trace of spontaneity«. Ein sanfter Totalitarismus aber ist deshalb leicht möglich, weil wir auf ihn nicht vorbereitet sind:

Everything in our background has prepared us to know and resist a prison when the gates begin to close around us ... We take arms against such a sea of troubles, buttressed by the spirit of Milton, Bacon, Voltaire, Goethe and Jefferson. But what if there are no cries of anguish to be heard? Who is prepared to take arms against a sea of amusements? To whom do we complain, and when, and in what tone of voice, when serious discourse dissolves into giggles? What is the antidote to a culture's being drained by laughter? ... our philosophers have given us no guidance in this matter. (Postman 1989/2005: 156 f.)

Unsre Philosophen haben uns durch ihr Dogma der Volkssouveränität irregeführt. Die Bürger in Huxleys *Schöner neuen Welt* halten die Politik, die ihnen ihr Selbst raubt, für gerecht; die Leser halten sie für abscheulich; die meisten Philosophen ebenso, aber nach der vorherrschenden Philosophie ist legitim, was die Zustimmung der Regierten findet. Der Abscheu Huxleys und seiner Leser vor seiner *Schönen neuen Welt* ist mit dieser Legitimitätsidee unvereinbar. Wie können wir besser vorbereitet sein? Wir sollten erkennen, dass ein Widerspruch zwischen den bekannten Eingangsformeln gerichtlicher Entscheidungen, *Im Namen des Volkes* und *Im Namen des Gesetzes*, besteht. Dieser Widerspruch führt zur Grundfrage dieses Buchs, was Politik ist und was sie sein sollte; was sie eigentlich ist.

Die Frage wurde oft gestellt und beantwortet. Wir müssen die früheren Antworten mitbedenken, um zu verstehen, wie der harte und der sanfte beglückende Totalitarismus möglich wurden. Die Geschichte der politischen Philosophie erschlägt uns jedoch durch die Fülle ihrer Aussagen. Für ihr Verständnis brauchen wir einen Filter, der das für unser heutiges Interesse Relevante vom Irrelevanten trennt. Als solchen Filter gebrauche ich die Frage, ob man Politik ökonomisch verstand oder nicht.

Das ökonomische Politikmodell, das heute vorherrscht, begünstigt Huxleys schöne neue Welt, da es wie die beglückten Bürger

Politik an ihren ökonomischen Leistungen misst. Doch das dem ökonomischen entgegengesetzte Modell, das man daher vorziehen möchte, leidet unter der Schwäche, das spezifisch politische Nicht-ökonomische nicht geklärt zu haben. Eine Fabel, die älter ist als Huxleys Fabel, erhellt die Bedeutung der Unterscheidung zwischen ökonomischer und nichtökonomischer Orientierung.

2. Agrippas Fabel und zwei Politikmodelle

Der römische Historiker Titus Livius (–59 – +17), mit Kaiser Augustus befreundet (Tacitus, Annalen 4.34.3), berichtet in seiner Geschichte Roms von einem Streit zwischen Plebejern und Patriziern im Jahre 494 v. Chr., fünfzehn Jahre nach der Vertreibung des letzten Königs von Rom. Als ein Teil der Plebejer Rom verlassen hatte und Roms Ende drohte, entsandten die Patrizier den Konsul Agrippa, der den Plebejern die Fabel vom Bauch und den Gliedern erzählte. Die Glieder werfen dem Bauch vor, nichts zu tun, als zu genießen, und führen ihm keine Nahrung mehr zu, bis sie selbst hungern. Da erkennen sie die Dienste des Bauchs und versorgen ihn wieder. Auch die Plebejer verstanden und kehrten nach Rom zurück. Doch sie nahmen nicht, wie die Fabel erwarten lässt, ihre alten Dienste auf, sondern setzten in Verhandlungen das mächtige Amt der Volkstribune durch (*Ab urbe condita* 2,32,8–12).

Livius hält den Plebejern und Patriziern seiner Zeit, ein halbes Jahrtausend nach Agrippa, eine Moral vor, die Ernst Bloch (1970: 172 ff.) »eine der ältesten Soziallügen« nannte. Denn die Fabel vom Bauch und den Gliedern – weit verbreitet (Peil 1985: 199), auch der legendäre Fabeldichter Äsop erzählte sie – macht einen politischen Verband zu einem Organismus und seine Mitglieder zu seinen Organen, obwohl die Mitglieder Organismen sind und der Staat ihr Organ. Ich nenne die Vorstellung, eine politische Assoziation sei ein Organismus und kein Organ, die *Willensprämisse*. Sie ist auch heute noch wirksam. Mit ihrer Hilfe kann Livius seinen und uns Zeitgenossen des 21. Jahrhunderts auf die Frage auch dieses Buchs, wozu Politik da ist, antworten: dazu, Individuen mehr zu geben, als sie ohne eine politische Assoziation hätten. Doch was ist dies Mehr? Ist es ökonomisch?

Livius unterstellt, Plebejer und Patrizier erwarteten vom politischen Verband, von Rom, eine Verbesserung, aber möchte zeigen, dass die erwartete Verbesserung nicht nur ökonomisch ist. Auch die Plebejer, so Livius, halten Rom nicht nur für den Ort, mehr Brot sicherer zu essen, sondern für den, etwas zu sichern, was nicht in der Sicherung ökonomischer Interessen aufgeht, etwas, was den Menschen auf eine Ebene hebt, auf der er für Bedeutenderes lebt als für sein individuelles Wohl; für etwas spezifisch Politisches, das politischen Gehorsam, politische Loyalität und sogar Enthusiasmus fordern kann. Dies Spezifische scheint Livius im Bild des politischen Organismus, der Willensprämisse, andeuten zu wollen.

Die politische Philosophie der Neuzeit misstraute der Annahme eines spezifisch politischen Höheren, das von den Individuen das Opfer ihres Lebens fordern kann – *dulce et decorum est pro patria mori*, es ist süß und ehrenvoll, fürs Vaterland zu sterben, wie Livius' Zeitgenosse Horaz (*Carmina* 3,2,13) dichtete –, und hielt ökonomische Interessen für das entscheidende Motiv für politische Assoziationen. Die Willensprämisse und der von ihr nahegelegte Patriotismus aber überlebten dies Misstrauen. Ein Ziel dieses Buchs ist zu zeigen, dass politische Assoziationen tatsächlich dem Leben eine über das Ökonomische hinausgehende Bedeutung geben, dass aber die Willensprämisse und jeder mit ihr assoziierte Nationalismus falsch sind, ein milder Patriotismus ebenso wie Chauvinismus und Faschismus.

Die Alternative zwischen ökonomischer und politischer Orientierung, vor die Livius die Plebejer gestellt sieht, kehrt in der Geschichte der politischen Philosophie als Konkurrenz zwischen dem ökonomischen und dem politischen Politikmodell wieder. Das ökonomische Modell setzt der Politik das Ziel, ökonomische Vorteile zu vermehren und die Lasten politischer Verbände, Steuerzahlungen und andre Gehorsamspflichten, gerecht zu verteilen. Der politischen Philosophie macht es zur Aufgabe, erzwingbare Normen zu begründen, und erwartet ihre Begründung von einer Vereinbarung – dem »Gesellschaftsvertrag« – zwischen Partnern, die ihr Interesse an Nutzenmaximierung eint, in einer Zweckrationalität, heute dargestellt in der Spieltheorie, die schon Patrizier und Plebejer aus Agrippas Zeit leitete. Ihre Regeln der Zusammenarbeit sind die Normen der Gerechtigkeit. Heute vertritt John Rawls das

ökonomische Politikmodell mit größter Plausibilität; er steht daher im Mittelpunkt des ersten Teils dieses Buchs.

Das politische Modell herrschte in der Antike vor. Nach ihm geht es in der Politik um Herstellung und Schutz von Handlungsweisen, in denen Menschen spezifisch politischen Interessen folgen. Politik ist gut für etwas, das es ohne sie nicht gäbe: die *politika*, wie Aristoteles, die *res publica*, wie Cicero, die öffentlichen *Anliegen*, wie ich das nenne, was es erst durch Politik gibt. Den Nutzen aller, das Gemeinwohl, zu maximieren und das durch Zusammenarbeit Gewonnene gerecht zu verteilen, sieht das politische Modell zwar auch als ein Anliegen, aber öffentlich wird es nur als Anliegen der Politik, privat verfolgt man es auch außerhalb der Polis im *oikos*, dem privaten Haushalt, dem die Ökonomie ihren Namen verdankt. Livius' Plebejer und Patrizier mögen Nutzenerwägungen gefolgt sein: eine *Polis*, ein *politischer* Verband, wurde ihre Koexistenz erst, als es um öffentliche nichtökonomische Anliegen ging.

Auf den ersten Blick können sich die Anhänger des ökonomischen Politikmodells von Livius' Bericht bestätigt sehen. Denn blieben Plebejer und Patrizier nicht zusammen, um ihren Nutzen zu maximieren, vor allem, um nicht den militärischen Angriffen benachbarter Poleis hilflos ausgeliefert zu sein? In der Tat wird in den Anfängen Roms das wichtigste Motiv für das Zusammenbleiben von Plebejern und Patriziern der militärische Schutz gegen ähnliche politische Verbände gewesen sein. Zwar verwies schon Adam Smith, einer der wichtigsten Fürsprecher des ökonomischen Modells, auf das ökonomiewidrige Potential des Kriegs, als er bemerkte, »the one thing more important than opulence is defense« (Creveland 2017: 39). Doch das römische Reich, in dem Livius schrieb, hatte keine äußeren Feinde mehr zu fürchten.

Nicht in der Kriegsführung sah jedenfalls Livius das spezifisch Politische, sondern, wie Augustus und andre Zeitgenossen, in dem, was nur Rom bieten konnte: Künste, Literatur und Philosophie, die die Römer an den Griechen bewunderten und in denen sie ihnen nacheiferten; eine Technik, vor allem zur Unterstützung des Militärs, in der sie die hellenistischen Reiche und die Karthager übertrafen, und einen internationalen Handel, der nur unter ihrem Schutz möglich war. Sie fanden etwas, wofür erst Max Weber den Begriff lieferte: Wertsphären, in denen man Dingen wie Künsten

und Wissenschaften um ihrer selbst willen nachgeht, die aber den Schutz der Politik verlangen. Als solche Schutzmacht wollten Livius und Augustus Rom rechtfertigen. Daher folgten sie einem politischen Politikmodell.

3. Das antike Politikverständnis

Die neuzeitlichen Vertragstheoretiker dagegen folgten dem ökonomischen Modell. Sie entsprachen damit der Auffassung der neuzeitlichen Wissenschaft, nach der alle Wesen durch ihre Eigenschaften kausal prädestiniert sind. Den Menschen sahen sie wie alle übrigen Lebewesen durch das Streben nach Selbsterhaltung vorherbestimmt, das beim Menschen dank seiner Intelligenz längerfristige Planung und Nutzenmaximierung einschließt. Diese Sicht verfestigte sich zu der Parole, der Mensch sei *homo oeconomicus*, und zur Hoffnung, alles Geschehen aus möglichst wenigen Gesetzen, vielleicht sogar nur einem allumfassenden Naturgesetz, einer *Theory of Everything*, einer *ToE*, abzuleiten (zu deren Kritik: Nagel 2012: 42).

Trotzdem konnte sich die Neuzeit in ihrem Politikverständnis nicht allzu verschieden von dem der Antike verstehen, weil Cicero, die Autorität für antike und neuzeitliche Theoretiker, den Staat (*res publica*) in seiner Schrift *De re publica* (wörtlich Über die öffentliche Sache) definiert als »*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*«, als »Verbindung einer durch den Konsens des Rechts und die Gemeinsamkeit des Nutzens vereinten Menge« (1,39, meine Übersetzung). Diese Definition findet auch heute Beifall. Aber man versteht die Rechts- und Nutzengemeinschaft überwiegend als ökonomisch bestimmt. Was jedoch Plebejer und Patrizier zu ihrem »*coetus*«, ihrem Zusammengehen, brachte, so hätte vermutlich Cicero gesagt, war mehr als eine ökonomische Gemeinsamkeit. Für diese Auffassung konnten er und Livius sich auf Aristoteles berufen.

Aristoteles unterscheidet die Polis von der Familie und dem Dorf durch ihre *autarkeia* (*Pol.* I 1, 1252b30). Diese Autarkie ist keine ökonomische Unabhängigkeit, denn für die Ökonomie sorgt der *oikos*, der Haushalt (*Pol.* 7, 1326b26 ff.), die der Ökonomie den

Namen gab. Autark versteht Aristoteles als das, »was für sich genommen das Leben wünschenswert und ohne Mangel macht« (NE 1097b15). In der Autarkie der Polis ist das Handeln sich selbst genug. Was aber heißt das? Autarkie wird meist als Bedingung des Glücks (Aristoteles' *eudaimonia*) verstanden (etwa Kenny 1992: 23 f.), nicht als ein vom Glück unabhängiges Ziel. Aber in seiner *Politik* geht es Aristoteles um Klärung dessen, was das Leben der Polis dem Leben im Haushalt oder im Dorf voraussetzt, nicht um das, was das Leben von Individuen gut macht (nach Aristoteles ihre *eudaimonia*). Die Autarkie der Polis gibt dem Leben eine Qualität, die grundsätzlich unabhängig von Glück ist. Nicht autark ist das Leben, das nur solchen Zielen folgt, die man auch außerhalb der Polis verfolgt: Nutzen, Reichtum, Macht. Das Handeln dagegen, das nur in der Polis möglich ist, ist autark in dem Sinn, dass es sein Ziel in sich selbst enthält und Selbstzweck ist, wie das Handeln in Kunst und Wissenschaft, ein Handeln, das Livius und Augustus vermutlich als Sinn und Zweck des Römischen Reichs betrachten wollten. Obwohl Aristoteles das Handeln in der Polis als »gut leben« – *eu zen* – (Pol. 1252b29) vom bloßen Leben außerhalb der Polis unterscheidet, besteht das Gute dieses Lebens nicht in Annehmlichkeit, sondern darin, dass es seinen Zweck in sich enthält.

Für solches Handeln fand der Aristokrat Aristoteles Beispiele im Leben seiner Standesgenossen. Sie feiern und philosophieren, jagen und machen Politik, nicht wie Kaufleute, um Geld, oder wie soziale Aufsteiger, um Macht zu gewinnen, sondern aus Leidenschaft für die Sache, ohne weiteren Grund. Aristoteles hatte einen Standesdünkel, der auch auf seine Idee politischer Autarkie abfärbte. Er fand das Muster der Autarkie jedoch nicht nur unter Aristokraten, sondern auch im Olymp. Dessen Götter handeln aus bloßer Lust an den Handlungen, die sie vergöttlichen. Apoll steht für Handlungen der Kunst, Athene für die Wissenschaft und den disziplinierten Krieg, Ares für den Krieg (s. genauer Creveld 1991: 92), Artemis für die Jagd, Hephaistos für das technische Erfinden, Aphrodite für die Erotik; jeder Olympier für eine Handlung, die ihren Zweck in sich selbst enthält.

Die olympischen Götter verkörpern die Autarkie, die die Sterblichen in der Polis erreichen können. Aristoteles' Theologie wird oft nur nach seinen Aussagen über Gott, den unbewegten Beweger

seiner *Metaphysik*, verstanden. Daher übersieht man, wie Richard Bodéüs (1992) zeigte, seine Übereinstimmungen mit alltäglicheren Annahmen der Griechen über die Götter.

Aristoteles reformiert jedoch die Ideen von Autarkie. Ruhm war etwas, wofür Aristokraten leben wollten, aber im Streben nach Ruhm tut man Dinge nicht mehr um ihrer selbst willen (NE 1, 1095b24). Auch den Krieg erkennt Aristoteles nicht als autarkes Handeln an, was er für viele Helden bei Homer, aber auch sonst oft genug gewesen ist (Creveld 1991: 226). Denn für die Vernunft dient der Krieg der Sicherung des Friedens und ist kein Selbstzweck (NE 19, 1177b9) – eine Annahme, der Philosophen gern folgten, die aber der Vernunft mehr Ehre tut, als sie tragen kann. Der Politik jedenfalls geht es zuerst um Autarkie (NE 1, 1097b9 ff.), nicht Gerechtigkeitsdurchsetzung. Gerechtigkeit ist eine erfreuliche Folge der Autarkie; sie setzt sich durch, wenn Bürger autark handeln.

Mit der *autarkeia*, so impliziert Aristoteles, erreicht der Mensch sein *telos*, den Sinn und Zweck seiner Existenz. Erst in der Polis können wir durch die nur in ihr mögliche gesellschaftliche Arbeitsteilung unsre spezifischen Fähigkeiten entdecken und betätigen, die vielfältigen Fähigkeiten des *logos*, des Vernunft-, Sprech- und Wollensvermögens, die kein Tier besitzt und deren Betätigung typischerweise autark ist. Weil *autarkeia* Arbeitsteilung und Tausch voraussetzt, folgt die Polis zwar auch ökonomischen Interessen. Aber das spezifisch Politische in ihr ist ein Handeln, das seinen Zweck in sich enthält.

Um Aristoteles' Politikmodell von der Assoziation zur ökonomischen Autarkie und von andren die Antike kennzeichnenden Bedingungen zu befreien, ersetze ich den Begriff der Autarkie durch den der *Autotelie* und nenne Handlungen, die man wie eine olympische Gottheit um ihrer selbst willen tut, *autotel*. Zu autotelischen Handlungen rechne ich auch die Aufmerksamkeitszustände, in die uns das Lesen von Romanen oder Abhandlungen, das Hören von Musik oder das Sehen eines Dramas, aber auch Liebe und Hass versetzen können, da sie in autotelischen intellektuellen und emotionalen Tätigkeiten bestehen.

Das Wort »autotel« hebt hervor, dass die Handlungen ihr Ziel, *telos*, in sich selbst, *autos*, haben. Mit diesem Wort übernehme ich den Begriff, den eine wachsende Literatur von Psychologen

(Csikszentmihalyi 1990), Literaturkritikern (Winters 1947) und Sporttheoretikern (Giamatti 1989, Warwitz 2021) für eine Handlungsweise gebrauchen, die Csikszentmihalyi als »flow« bekannt machte. Ich stütze mich nicht auf ihre Aussagen; ein Zitat soll jedoch schon eine Besonderheit autotelen Handelns hervorheben:

An autotelic person needs few material possessions and little entertainment, comfort, power, or fame because so much of what he or she does is already rewarding ... such persons ... depend less on external rewards that keep others motivated to go on with a life of routines. They are more autonomous and independent because they cannot be as easily manipulated with threats or rewards from the outside. At the same time, they are more involved with everything around them because they are fully immersed in the current of life. (Csikszentmihalyi 1997: 117)

Diese Beschreibung trifft autoteles Handeln jedoch nur bedingt. Sie trifft nicht seine Eigenart, handlungsimmanente Vollkommenheitskriterien zu enthalten und intrinsisch motiviert zu sein. Gerade für die Politik, für deren Idealtyp ich autoteles Handeln annehme (Abschn. 21), lässt sich oft schwer entscheiden, ob ihr Ziel im oder außerhalb des Handelns liegt; ob es auto- oder *heterotel* ist. Das Kriterium ist, ob das Handeln intrinsisch motiviert ist, d. h. dem der idealtypischen Politik immanenten Ziel folgt. Ist das Handeln heterotel, so ist es *extrinsisch* motiviert. Wir werden sehen (Abschn. 20 u. 36), wie wichtig die intrinsische Motivation für das autotele Handeln ist. Auch *Ziele* nenne ich autotel und heterotel, je nachdem, welche Art Handlungen sie anstreben. Auto- und heterotele Handlungen sind leicht daran zu unterscheiden, dass heterotele Ziele wie Glück und Geld sich im Gegensatz zu autotelen Zielen durch verschiedene Handlungen erreichen lassen.

Aristoteles zeichnete als autark das Handeln aus, durch das sich die Polis vom *oikos* unterscheidet. Hätten seine Nachfolger diesen Ansatz weiterentwickelt, wäre unsere Geschichte vielleicht besser verlaufen. Dass dies nicht geschah, gehört zum Unglück, das der langsame Untergang der Polis für die Welt bedeutete, der zu Aristoteles' Zeit begonnen hatte und den schon Thukydides beklagte. Mit der Polis ging der Sinn für autoteles Handeln unter. Heterotele

Ziele wie das Überleben, Macht und Reichtum wurden vorherrschend. Aristoteles selbst trug zum Vergessen autotelen Handelns bei, da er der Politik die Aufgabe zuwies, das gute Leben zu ermöglichen. Obwohl er autarkes Handeln zum guten Leben zählte, galt nun ein gutes Leben als Ziel der Politik, das man nicht als autark verstand. Sein Verweis der Politik auf die Sicherung des guten Lebens fand Gefallen in Islam und Christentum, weil die Religiösen das religiöse Leben als das gute Leben betrachteten.

Als aber Europa in den nachreformatorischen Religionskriegen unterzugehen drohte, erkannten, wie ich ausführen werde (Abschn. 23 und 24), politische Philosophen es als das dringendste öffentliche Anliegen, die Politik von der Vorherrschaft der Religion zu befreien. Sie sprachen dem Fürsten auf einem Territorium das alleinige, auch religiöse Instanzen ausschließende Recht auf Gesetzgebung zu, die sogenannte Souveränität. Als Aufgabe der Politik durfte nicht mehr das gute Leben zählen, da Religionsvertreter beanspruchten, darüber mehr zu wissen als der Fürst. Aufgabe der Politik sollte nun nur noch das sein, was der Fürst für richtig hielt, da die politischen Philosophen voraussetzten, sein Machtinteresse werde für das Überleben seines Staates und damit gegen den Untergang eintreten, der den europäischen Staaten von den Religionskriegen drohte.

Aristoteles' politisches Politikmodell wurde museal. Das ökonomische Politikmodell war ein Weg, die Politik als unabhängig von der Religion und ihren Annahmen zu erkennen. Wie allen rationalen Menschen geht es nach diesem Modell auch dem Fürsten um die Nutzenmaximierung seiner Fürstenstellung, zu der sein Staat gehört; er wird ihn nicht um eines vermeintlichen ewigen Seelenheils willen vernichten. Nutzenerwägungen verbinden die Menschen zur Anerkennung nicht zuerst von Gerechtigkeitsnormen, wie Rawls und die andren Vertragstheoretiker des 20. Jahrhunderts glaubten, sondern zur Anerkennung der Souveränität der Fürsten, ihres alleinigen Gesetzgebungsrechts. Darin stimmten im 17. Jahrhundert die Gesellschaftsvertragstheoretiker mit ihren absolutistischen Vorgängern überein.

Das ökonomische Politikmodell drängte sich der westlichen politischen Theorie auch deshalb auf, weil der Westen von zwei Gewalten, einer geistlichen und einer weltlichen Macht, beherrscht