

Zweitens ist durch den praktischen Rechtfertigungsgedanken die Gesamtbegründbarkeit einer wissenschaftlichen Theorie erweitert und damit die Möglichkeit einer im angebbaren Sinne gesellschaftlichen Verortung wissenschaftlicher Tätigkeit zumindest angedeutet worden.

Drittens – und dies scheint mir ein wesentlicher Vorzug zu sein – werden im Rahmen der jeweils geforderten Sprachgrundlegung semantische Probleme gesehen und im Prinzip auch gelöst, die bei der analytischen Wissenschaftstheorie bislang in keiner Weise die ihnen gebührende systematische Aufmerksamkeit gefunden haben; darunter ist namentlich das Problem hervorzuheben, wie sich den Eigentermen einer Wissenschaftssprache Bedeutung verleihen läßt, ohne hierzu schon bedeutungsvolle Ausdrücke einer anderen Sprache (und damit die Lösung eben dieses Problems) voraussetzen zu müssen.

Dem stehen folgende Einschränkungen bzw. Desiderate gegenüber: auf dem Gebiet der Sprachgrundlegung bleibt *erstens* völlig ungeklärt, ob die konstruktivistischen Trainingsverfahren die einzigen akzeptablen Verfahren sein sollen, und ob *zweitens* diejenigen Inhalte, auf die sie angewendet werden, ebenfalls die einzigen akzeptablen Inhalte sein sollen. Denn es lassen sich zunächst ohne Schwierigkeit andere als die vom Deutschen Konstruktivismus bevorzugten Verfahren etablieren, von denen man leicht zeigt, daß sie trotz größerer Liberalität und Eleganz den methodologischen Forderungen einer korrekten Sprachgrundlegung genügen.²³ Ferner ist vom metatheoretischen Standpunkt aus nicht zu sehen, auf welche Weise Verfahren per se die Bevorzugung bestimmter Lehrstücke – seien dies die intuitionistische Logik, die Euklid-Geometrie, die Newton-Physik oder was immer – implizieren könnten. Schließlich ist, falls man in diesem Zusammenhang den Rechtfertigungsgedanken für die genannten Theorien ins Feld führen möchte, mit Nachdruck darauf aufmerksam zu machen, daß das Vorhaben, diese oder andere Theorien im konstruktivistischen Sinne gesamt-zu-begründen (also dahingehend, daß deren inhaltliche Rechtfertigung relativ zu einem dem Vernunft- und Moralprinzip aller Betroffenen genügenden Beschluß *nachgewiesen* wird), bislang nicht durchgeführt, sondern nur im Rahmen bildungssprachlicher Reflexionen als durchführbar behauptet worden ist.

Darüber hinaus wäre im Interesse möglicher Zusammenarbeit beider Schulen die konstruktivistische Einsicht wünschenswert, daß auch eine Gesamtbegründung im beschriebenen Sinne *prinzipiell nicht zum Abschluß gelangen kann*: denn da für jede Sprache, in welcher über die Rechtfertigung einer Sprachgrundlegung entschieden werden soll, ebenfalls eine ihrerseits *gerechtfertigte* Sprachgrundlegung erforderlich wäre, läßt sich ein diesbezüglicher Regreß nicht verhindern.

Die Republik des Handelns Zu Ernst Vollraths Politischer Philosophie

Von Klaus HARTMANN (Tübingen)

In den letzten Jahrzehnten haben viele Philosophen ihr Interesse auf das Handeln, auf Handlungstheorien und Entwürfe für eine Politische Philosophie auf Handlungsbasis konzentriert. Eine wichtige Richtung knüpft an die Sprechakttheorie und gelangt zu einer lebensweltlichen Kommunikationstheorie; eine andere – gekennzeichnet durch den Namen

²³ Vgl. Friedmann, Kritik konstruktivistischer Vernunft, Kap. 3.

Hannah Arendts – sucht durch nähere Bestimmung des Handelns eine Erneuerung des Verständnisses der politischen Demokratie.

In den Kontext dieser zweiten Richtung hat sich Ernst Vollrath mit seinem Buch *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft* und einer Reihe von Aufsätzen¹ eingeschaltet. Man kann von einem systematischen Theorievorschlag für die Politische Philosophie sprechen, dem, wie verspätet oder verfrüht auch immer – letzteres angesichts eines neu angekündigten Buches mit dem Titel *Weltlichkeit und Erfahrung. Grundlegung einer hermeneutischen Logik der Urteilskraft* – Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte.

Vollrath stellt in Anknüpfung an Hannah Arendt das Handeln als eine dem politischen Bereich zugeordnete Tätigkeit in den Mittelpunkt.² Er sieht sich in seinem Buch nun gleich eingangs mit dem Problem konfrontiert, von welchem theoretischen Ansatz aus das Handeln gefaßt werden könne. Die vorliegenden Ansätze – der ontologisch-normative, der mit Platon und Aristoteles belegt wird; der analytisch-empirische, der sich bei Hobbes findet; und der dialektisch-kritische, der zur Hegelschen „Großtheorie“ und zum Marxismus Bezug hat (Rekonstruktion, 9 u. ff.) –, sie alle verfehlen für Vollrath das Handeln, weil in ihnen das politische Phänomen einer objektiven Theorie unterworfen wird, und das heißt, daß Handeln mit Sein verwechselt oder identifiziert wird. Dagegen gehe es beim Handeln nicht um Folgerungen aus dem Sein, sondern um Bedingungen für Handeln wie andere Handelnde oder Umstände. Bedingtheit mache „den phänomenalen Charakter wirklichen Handelns“ aus (10). Soll nun Theorie, ja Politische Philosophie³ möglich sein, so wird sie nicht objektiv sein dürfen. Sie wird es mit der Phänomenalität des Handelns – was als Gegensatz zur Objektivität gilt – aufnehmen müssen.

Bevor die Kantische, wenn auch uminterpretierte Urteilskraft als Lösung eingeführt wird, wird zunächst die bisherige *klassische Behandlungsart* des Handelns genauer vorgenommen. Vollraths Kritik daran (37–48) resümiert sich in der These, daß die philosophische oder, wie es auch heißt, wissenschaftliche Theorie unter der Nötigung zu Einigung und Einigkeit stehe und zum Prinzip die Selbstidentität und Selbstidentifikation habe. Damit würden Regeln für den Bereich des Handelns nach diesem Gesichtspunkt geltend gemacht; eine Einstimmigkeit des Handelns mit sich selbst, eine Selbstidentität des handelnden Subjekts, werde unterstellt, während es im politischen Bereich vielmehr um Herbeiführung einer Übereinstimmung mit

¹ Die Rekonstruktion der Urteilskraft (Stuttgart 1977) (zitiert mit Kurztitel oder, bei eindeutigem Bezug, mit bloßer Seitenzahl). Einschlägige Aufsätze: Kants Kritik der Urteilskraft als Grundlegung einer Theorie des Politischen, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. II (2. Sonderheft der Kant-Studien 1974) 692–705; Politik und Metaphysik, in: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, hrsg. von A. Reif (Wien 1979) 19–58 (= Vollrath 1979 a); Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens, ebd. 59–84 (= Vollrath 1979 b); Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft, ebd. 85–121 (= Vollrath 1979 c); Eine Fehlinterpretation – und was ihre Folgen sind. Zu den politischen Implikationen von K.-O. Apels Wittgenstein-Interpretationen, in: Philosophisches Jahrbuch 87 (1980) 149–163 (= Vollrath 1980); Ein philosophischer Begriff des Politischen, in: Neue Hefte für Philosophie 21 (1982) 35–46 (= Vollrath 1982 a); Probleme der Konstitution einer Philosophie des Politischen im deutschen Sprachraum, in: Philosophisches Jahrbuch 89 (1982) 225–246 (= Vollrath 1982 b); Politische Theorie – Politische Wissenschaft – Politische Philosophie, in: Zeitschrift für Politik 29 (Neue Folge) Heft 2 (1982) 117–131 (= Vollrath 1982 c).

² Vgl. zum Handeln H. Arendt, *Vita activa* (Stuttgart 1960) §§ 1 u. 24–26. Handeln ist ein Drittes neben Arbeit und Herstellen. Ebd. Kapitel III, IV u. V. Zu einer differenzierteren Sicht der Zuordnung von Handeln und politischem Bereich siehe unten.

³ Zur Bemühung, Politische Philosophie im Unterschied zu ‚political science‘ neu zu etablieren, siehe Vollrath 1982 a, b u. c. In eins damit gibt Vollrath, besonders in 1982 c, eine kritische Sichtung der anglo-amerikanischen Positionen.

anderen Menschen gehe. Die Fehlleitung der Theorie wird mit einem *metaphysischen* Denken in Zusammenhang gebracht, das für Vollrath eine Sache der Vergangenheit ist.⁴ Ob wissenschaftlich oder metaphysisch, objektive Theorie des Handelns und des politischen Bereichs sei nicht zu erreichen.⁵

Auf dem Wege zu einer positiven Bestimmung des Handelns wird dies abgehoben von *Praxis* in ihrer ontologischen Deutung (54–62). Vollrath möchte sowohl eine finale wie eine motivationale, also letztlich kausale Deutung ablehnen. Die Meinung ist hierbei, daß eine *kausale* Auslegung der Praxis dem Handeln nicht gerecht werde, erscheint Praxis doch als Akzidenz eines Subjekts = Substanz. Weiter soll gelten, daß die klassische *temporale* Auslegung des Handelns an einer Kontinuität der Abläufe orientiert sei, während Handeln als Unterbrechung von natürlichen oder quasi-natürlichen Prozessen aufzufassen sei (60). Schließlich wird die *modale* Auslegung des Handelns, wonach Handeln Möglichkeiten verwirkliche, kritisiert. Statt dessen soll gelten, daß Handeln Möglichkeiten, nämlich neues Handeln, eröffne. Handeln sei Anfangenkönnen,⁶ habe einen Charakter der Möglichkeit, „den es als *Handelnkönnen* niemals zugunsten einer endgültig realisierten Wirklichkeit verlieren darf, weil das sein Ende als Handeln bedeuten würde“ (61). Im Verlauf des Buches wird der Akzent gleichermaßen auf *Anfangenkönnen* und *Fortsetzen* gelegt (so schon Vollrath 1974, 699). In einer Zusammenfassung erscheint das Handeln in seiner Phänomenalität gekennzeichnet durch Konditionalität und Faktizität oder näher, nach einer skurrilen, sich von Kant herschreibenden Systematik (64–71) bestimmt durch Fatalität (Nichtverfügung über Bedingungen, die auf andere Menschen zurückgehen), Kontingenz (Nichtzurechenbarkeit von Bedingungen für das Handeln), Situativität (Bedarf eines Spielraums, innerhalb dessen naturhafte Bewegungen unterbrochen werden) und Partikularität (Hervortreten der Einzelheit des Handelnden, Fehlen eines Subjekts in Allgemeinheit).

Man meint, *existenzphilosophische Thesen* wiederzuerkennen; damit steht aber in Konflikt, daß es ja nicht um *existenziale*, also apriorische Auslegung (Entwurf ‚des‘ Daseins auf seine Möglichkeit in eins mit Faktizität), sondern um Auslegung auf der Ebene der Phänomenalität gehen soll (so sehr eine solche wiederum nur allgemein sein kann). Mag eine existenziale Auslegung den Gegenstand phänomenalen Handelns durch Rückbezug auf das Subjekt (als dessen Ermöglichung) deuten, so muß man fragen, ob das für eine Auslegung des phänomenalen Handelns auch gelten kann, ob also gelten kann, daß Handeln nicht in einer geschaffenen *Wirklichkeit* Erfüllung und Abschluß findet. Vollrath sagt zwar, daß Handeln, wie es Anfang hat, so auch Ende habe (26), sieht in ihm aber doch eine den Menschen als solchen bestimmende Möglichkeit; Fertigwerden mit etwas, Haben des Erreichten, Erlöschen von Handeln, Zuständlichkeit, bis Gelegenheit für neues Handeln eintritt, treten zurück gegenüber der *Ermöglichung von Möglichkeit*.⁷ Es scheint – einmal

⁴ Es heißt: „Das metaphysisch wie auch immer verstandene Sein hat abgedankt.“ (48)

⁵ Zur Parallele der Metaphysik-Kritik bei H. Arendt siehe Vollrath 1979a. H. Arendt argumentiert, daß die Metaphysik einen Begriff von Praxis – als Machen – herausstellt, der dann den Vorrang des Herrschaftsthemas bedingt. Dies eigentlich bedauert sie. Siehe H. Arendt, *Vita activa* § 31. Vollrath supponiert seine eigene Analyse. Sie ist vorbereitet in seinem Buch: *Die These der Metaphysik* (Wuppertal-Ratingen 1969).

⁶ Vgl. H. Arendt, *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart* (Frankfurt a. M. o. J.) 167; dies., *Über die Revolution* (München o. J.) 274; Vollrath 1979a, 42 u. 47; 1979b, 68.

⁷ Vollrath bezieht die Rede vom Erlöschen mit Marx auf den Produktionsprozeß, der für ihn jedoch nicht, wie bei Marx, „im Produkt erlischt“ (MEW 23, 195; Rekonstruktion, 26), sondern sich immer wieder erneuert und sowohl anfangslos als endlos ist. Der Produktionsprozeß oder das Herstellen ist so Gegenstück zum Handeln, von dem ja (phänomenal) gilt, daß es Anfang und Ende hat; es muß, um das

ganz abgesehen davon, inwiefern sich Handeln von anderen Tätigkeiten unterscheidet –, daß eine Verquickung von existenzialer und phänomenaler Position vorliegt, die auf die Insinuation hinausläuft, phänomenales Handeln wolle Handeln als solches möglich machen, wolle Handelnkönnen perpetuieren, weil sonst das Ende seiner Existenzialität gekommen wäre.⁸

Vollraths Modalauslegung ist bedeutsam, weil mit dem Gedanken der Möglichkeit, die sich das Handeln eröffne, gleichzeitig die *formale Analyse* eingeführt, also das Materiale, der Zweck, das Ziel des Handelns weggenommen wird, so daß nur noch von pluralem Handeln als solchem die Rede zu sein braucht. Es ist aber offensichtlich eine *Fehlbeschreibung*, wenn Handeln ohne Berücksichtigung von Inhalten als phänomenal gilt. Würde eine methodisch geklärte, also phänomenologische Beschreibung nicht Entwurf, Zweck, Ziel, neues Ungenügen, neuen Entwurf – dies alles plural und existenziell-konkret – darbieten?⁹ In Vollraths Ansetzungen liegt dagegen, daß hier etwas nicht objektiv Faßbares vorliege, nämlich das plurale Handeln, zu dem eine Vielfalt von Meinungen gehört. Es ist, so scheint es, nicht mehr so sehr die Bedingtheit des Handelns, als die Vielfalt von Handlungen und Meinungen, derentwegen es um formal beschriebene Phänomenalität des Handelns geht.¹⁰

Die plural Handelnden bilden für Vollrath eine *Republik*.¹¹ Sie bedeutet „eine Vereinigung einer Menge von Menschen, bei welcher das Handeln von Menschen gemäß der phänomenalen Struktur des Handelns selbst das Prinzip der Stiftung und Bewahrung dieser Vereinigung ist“ (74). Wenn nun die Republik auf dem „Handlungsgeflecht von Menschen in seiner Phänomenalität“ beruht (75), so soll sie mit der Urteilskraft in Zusammenhang gebracht werden, die, so scheint es, am Zusammenschluß beteiligt ist. Es ist hierbei wohl etwas vorschnell, die Urteilskraft als Klugheit gegenüber Menschen bei gegebener Meinungsvielfalt mit dem Recht als Einrichtung zugunsten eines Zusammenhaltes von Menschen in Zusammenhang zu bringen, wie Vollrath dies unter Berufung auf J. Harrington tut (75). Immerhin deutet sich darin an, daß Vollrath, anders als Hannah Arendt, den Machtaspekt im Zusammenschluß der Handelnden eher wenig betont.¹²

Handelnkönnen aufrechtzuerhalten, jeweils neu beginnen. Handeln ist insofern nicht Prozeß, der es übergriffe, so scheint es. (H. Arendt stimmt übrigens dem Erlöschen des Produktionsprozesses im Produkt durchaus zu. Siehe *Vita activa*, 228. Zum Verhältnis von Arbeit und Herstellen ebd. 338 Anmerkung 37. Dazu Vollrath 1979 a, 38.)

⁸ Wir können es hier auf sich beruhen lassen, wieweit dieser Einwand auch bei H. Arendt einen Anhaltspunkt hat. Statt ein Handeln, um Handeln möglich zu machen, zu fordern, betont sie gerade den Prozeßcharakter des Handelns und sein Wachsen durch Vervielfältigung seiner Konsequenzen, *Vita activa*, § 32, wie auch die Stiftung von Bezugsgeweben und dargestellten Geschichten, ebd. § 25. (Mit „enacted stories“ hat die englische Fassung hier den besseren Ausdruck. *The Human Condition* [New York 1959].) Siehe auch unten zu Handeln und Miteinander bei H. Arendt.

⁹ Vgl. die Deutung des Gemeinten in Sartre, *L'être et le néant* (Paris 1943 u. ö.) 145–147. Sartre ist, was das Verhältnis von Struktur und Inhalt angeht, durchaus unsicher. Vgl. K. Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres* (Berlin 1963) 72f.

¹⁰ Auch bei H. Arendt ist der Ausgang bei der Phänomenalität nicht durchsichtig. Wichtig scheint ihr der Erscheinungsraum der politischen Phänomene in der Welt, ihre Öffentlichkeit und die Tatsache, daß sie nicht kausal rückführbar, sondern vielmehr ‚incidental‘ sind. *Vita activa*, § 28; Vollrath 1979 a, 34; 1979 b, 65 und bes. 68f.

¹¹ Rekonstruktion, 74, 77, 80f., 166 u. ö.; Vollrath 1979 b, 66. – Bei H. Arendt ist die Republik etwas Konkreteres: Ihre Gründung ist Ziel und Ende einer Revolution. Über Revolution, 171. Interessant ist die Idee einer „Elementarrepublik“, ebd. 360, die die eigentlich politisch Engagierten einer Republik umfaßt. – Es versteht sich, daß Vollraths Republikbegriff angesichts seiner Grundsätzlichkeit nicht auf den Revolutionsgedanken bezogen ist.

¹² Etwa Rekonstruktion, 30. H. Arendt bejaht die Macht im menschlichen Miteinander, *Vita activa*,

Vollrath verfolgt die Urteilskraft als Vehikel zur Deutung des pluralen Handelns in der *Geschichte*. Hier finden sich reizvolle Funde und Analysen. Zunächst behandelt er Aristoteles (85–98, vgl. schon 36 f.), an dem bemängelt wird, daß die Phronesis – also das Gewünschte – nicht an ihr selbst das Handeln fundiert, sondern in den Zwecken und Zielen eine ontologische Deutung des Handelns voraussetze. Originell ist Vollraths Eingehen auf eine Tradition der *Lehre vom Geschmack*, die von Gracián über Bouhours, Boileau und Dubos bis zu Shaftesbury verfolgt wird (99–113; vgl. schon Vollrath 1974, 703). Es ist, als ob die Urteilskraft in ihrer politischen Funktion für das republikanische Miteinandergehen der Menschen, wenn auch noch in einer naiven, vorkantischen Form, dort konstituiert worden wäre. Auf den Geschmack oder den (vom Geschmack her angebahnten) common sense (110ff.) ist die öffentliche Sphäre als ‚free government‘ gegründet; auf common sense beruht die Stiftung und Bewahrung der Vereinigung einer Menge von Menschen (113).

Nach Vollraths Meinung ist leider diese naive Fassung der Urteilskraft in einem historischen Prozeß, der wesentlich von *Hobbes* ausgeht (115–122), aber auch *Hegel* umfasst (122–130), wieder verschüttet, ja destruiert worden. Der leitende Gesichtspunkt hierbei ist die Reduktion alles Wissens auf theoretisches Wissen (131). Es kommt demnach zum „Ruin des politischen Bereichs und seiner Urteilskraft“, wenn auch noch nicht endgültig (138).¹³

Dagegen wird nun eine „Rekonstruktion der Urteilskraft“ gesetzt, die sich an Kant anlehnt (140–173, Vorfassung in Vollrath 1974),¹⁴ wiewohl Kant nicht ausdrücklich an der Auferweckung der Urteilskraft als politischer beteiligt ist. Die reflektierende Urteilskraft – nicht eine bestimmende, wie in der *Kritik der reinen Vernunft* – kann, so scheint es, in Anspruch genommen werden für eine Maxime der sog. ‚erweiterten Denkungsart‘, die da lautet: „Sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegzusetzen und aus einem *allgemeinen Standpunkt*, den man nur dadurch bestimmen kann, daß man sich in den Standpunkt anderer versetzt, über sein eigenes Urteil zu reflektieren.“ (153)¹⁵ Die reflektierende Urteilskraft beinhaltet ein den Menschen Anzusinnendes, das nun nicht objektive Norm sein soll oder kann, sondern *Direktive* ist (212f.),¹⁶ eine subjektive Allgemeinheit, ein subjektiv-allgemeiner Begriff (159). Angesonnen ist eine „formale politische Zweckmäßigkeit“ (Vollrath 1974, 699f.). Mit dieser Funktion der reflektierenden Urteilskraft soll eine ontologische (metaphysische, wissenschaftliche) Fassung des Handelns und eine objektive Fixierung von durch das Handeln konstituierten Sozialgebilden vermieden werden: das Fundament der Analogie zur Kantischen Ansetzung einer reflektierenden Urteilskraft in der Ästhetik wäre die Phänomenalität, die anschauliche Pluralität der Handlungen und der Meinungen, die sich einer

§ 28 u. ö., und sieht sie in Gegensatz zur Souveränitätskonzeption (etwa bei Hobbes und Rousseau). Zum Verhältnis von Macht und Gewalt siehe Vollrath 1979a, 47ff. In Rekonstruktion wird das Herrschaftsproblem zwar angesprochen (210, 215), bleibt aber undeutlich. Vgl. auch unten Anmerkungen 22 und 33.

¹³ Vgl. die Hobbes- und Hegelkritik bei H. Arendt, *Traditionsbestände*, 65. Dazu Vollrath 1979c, 88.

¹⁴ Diese Idee ist schon vorgebildet bei H. Arendt, *The Concept of History*, in: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (New York 1968) 51. Dazu Vollrath 1979b, 80 u. Anm. 36. Siehe neuerdings eine nähere Behandlung der Urteilskraft in H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, hrsg. von R. Beiner (Chicago 1982). Es handelt sich um Vorlesungen aus dem Jahr 1970. Ob Vollrath diesen Text im Manuskript hat einsehen können, ist mir nicht bekannt.

¹⁵ Text angelehnt an *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe Bd. V, 295, Klammern weggelassen.

¹⁶ So weit scheint H. Arendt nicht zu gehen, wenn sie die Urteilskraft wesentlich als Verstehen nimmt. Dazu Vollrath 1979b, 80 u. Anm. 37 u. 38; mit Belegen: Vollrath 1979c, 91 ff.

Einheit im bestimmenden Begriff verweigert.¹⁷ Der Transport der Kantischen reflektierenden Urteilkraft ins Politische hat etwas Bestechendes; es scheinen nur Positionen die intelligible und phänomenale Kausalität betreffend oder die Ausrichtung an der Moralität zu sein, die hindern, den Vollrathschen Standpunkt schon bei Kant eingenommen zu sehen.¹⁸

Die Frage legt sich nahe, wie sich *Handeln* und *Urteilkraft* näher zueinander verhalten. Vollrath erwägt hierzu die Rolle des *Beispiels* für das Handeln. Die nähere Darlegung folgt Kants Auffassung von der ‚enthusiastischen Denkungsart‘ im *Streit der Fakultäten*, wo Kant die Frage nach dem geschichtlichen Fortschritt und die Leitung künftiger freier Handlungen aufwirft und an die Französische Revolution als „Geschichtszeichen“ anknüpft (Akademie-Ausgabe VII, 83–87). In einer eindringlichen Interpretation (186–197) will Vollrath zeigen, daß es sich bei der Beurteilung eines künftige Handlungen leitenden Geschichtszeichens um nicht-theoretische und nicht-objektive Urteile handeln müsse, daß die erneute Handlung den Handlungscharakter der erinnerten wiederhole oder die erinnerte Handlung zur Möglichkeit der erneuten Handlung werde (195); dies insofern ja im politischen Urteil „die Maxime des Urteils und die der Handlung identisch sind“. Die Anknüpfung an (beurteilte) Erfahrung kann so das Handeln leiten. In gewissem Gegensatz hierzu steht allerdings Vollraths Meinung, daß zwar die Handelnden „in die Reihe der Urteilenden“ einträten, „wenn auch möglicherweise nicht, solange sie handeln“ (159), so daß die Urteilkraft nur für eine Beurteilung und keine Leitung des Handelns stünde (vgl. 155, 158, 165).¹⁹ Aber wie dem auch sei, Vollraths Position ist als komplizierende Neufassung des Urteilens im Handeln unter den Bedingungen von Phänomenalität, Pluralität und Meinung anzusehen, wogegen die aristotelische (gegebenenfalls aber auch die existenzphilosophische) Position eine schlichtere Einheit von Handeln und Urteilen behaupten konnte.²⁰

Nach dem zum Formalismus Gesagten versteht es sich, daß das materiale Moment des Handelns weitgehend beiseite bleibt (vgl. 155, 162, 164, 167). Aber ein eben doch inhaltliches *Interesse* meldet sich doch, so sehr dies sonst nur für eine fehlgeleitete Sozialwissenschaft eine Rolle spielt (Vollrath 1979c, 96f. u. ö.). Gedacht ist an eine Vereinbarkeit von privat-subjektiver Interessiertheit mit der Handlungsgemeinschaft (Rekonstruktion, 167), wobei die Maxime der reflektierenden Urteilkraft ein Kriterium für die Materien, d. h. für ihre Einschränkung (vgl. Vollrath 1974, 700) abgeben soll. Wie bei Kant findet das Thema der *Gerechtigkeit* keine zureichende Beachtung. Abgelehnt wird allerdings die Forderung an den Einzelnen, den Standpunkt einer abstrakten Uninteressiertheit einzunehmen, und ebenso die Konzeption eines Gesamtinteresses; dieses hält Vollrath für

¹⁷ H. Arendt reflektiert selbst auf die Analogie. Siehe Vollrath 1979c, 100. Das Gemeinsame (der ästhetischen und der politischen Urteilkraft) ist, daß es sich beide Male um Phänomene der öffentlichen Welt handelt. Siehe H. Arendt, Kultur und Politik, in: Merkur 12, Heft 130 (1958) 1140. Siehe auch Anm. 14 oben.

¹⁸ Erinnert werden muß allerdings daran, daß Kant ausdrücklich und im Gegensatz zu Vollraths Konzeption der Republik die Monarchie (als forma imperii) bejaht und nur für eine republikanische Regierungsart (forma regiminis) eintritt. Siehe Zum ewigen Frieden, Akademie-Ausgabe VIII, 352f., und Der Streit der Fakultäten, Akademie-Ausgabe VII, 91.

¹⁹ Zum Verhältnis von Beurteilung des Handelns durch einen Zuschauer und Leitung des Handelns siehe H. Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy, Ninth Session, bes. 53f.

²⁰ Zur aristotelischen Position vgl. R. Bubner, Handlung, Sprache und Vernunft (Frankfurt a. M. 1976), Kap. III. (Bubner neigt zu einer lockeren Lösung, die die Maxime betont und eine ontologische Fundierung an den Rand rückt.) Zur existenzphilosophischen Position vgl. J.-P. Sartre, Critique de la raison dialectique (Paris 1960) 135–162, und, gegen Heideggers Abwertung des Erkennens zum defizienten Modus (Sein und Zeit [Tübingen 1967 u. ö.] § 13): G. Prauss, Erkennen und Handeln in Heideggers ‚Sein und Zeit‘ (Freiburg/München 1977) passim.

das „Bedürfnisobjekt eines Kollektivsubjekts“, das Privatsubjekte und deren Bedürfnisobjekte negiere (162). Der Gedanke des Gemeinwohls muß damit wohl verabschiedet werden.

Vollrath versucht, die hohe Abstraktion seines Standpunkts in einer Gesamtschau etwas zu entfalten, indem er auf Punkte wie Verbindlichkeit dessen, was die Urteilskraft fordert (im Unterschied zum Ansinnen einer Selbstverpflichtung bei Rousseau, 199–202) sowie auf Gesetz und Zwang eingeht; sogar die Gewaltenteilung wird kurz gestreift. Die Ausführungen verfolgen wohl den Zweck, über einen „*philosophischen* Begriff der Republik“ (75) hinauszukommen. *Gesetze* (203, 206, vgl. auch 77, 199) werden eingeführt als Spielregeln (nach Hannah Arendt),²¹ d. h. als Direktiven für das Mitleben und Mitspielen in der Gemeinschaft; sie entgehen dem Dilemma, entweder Imperative und so göttlich legitimiert zu sein oder Befehle zu sein, hinter denen das Gewaltmonopol des Staates stünde. Gesetze sind gleichsam Formulierungen des Zusammenhangs im Sinne von Montesquieu ‚rapport‘ (205f.), der Handeln ermöglicht. Um dies sicherstellen zu können, soll auch *Zwang* sein dürfen (211). Der *Verbindlichkeitscharakter* der republikanischen Devise und der *Gesetze* liegt im Handeln, das der Maxime der politischen Urteilskraft, oder der politisch-republikanischen Direktive, folgt (vgl. 213). Handeln verpflichtet anderes Handeln, so scheint es. Es ergibt sich allerdings nicht die Konkretion, wie sie Staatswissenschaft und die Politische Philosophie brauchen, wenn auch die Rechtsphilosophie sich bereichert fühlen mag durch eine neue Grundlegung wie die bei Vollrath versuchte. Allerdings hat Vollrath wohl nur eine alternative Formulierung des Kantischen Rechtsprinzips in Händen; er reflektiert nicht auf den Unterschied zwischen seiner positiv klingenden Formulierung (Ermöglichung des Handelns) und der vielfach als negativ geltenden Kantischen Formulierung (Zusammenbestehen der Freiheit der Willkür eines jeden).²²

Nur kurz sei noch einmal an Bezüge zur politischen Geschichte und Ideengeschichte erinnert. Vollrath fühlt sich, was mit seiner ganz entscheidend Kantischen Orientierung gut vereinbar ist, der amerikanischen (Federalist) und englischen (Shaftesbury, Burke), zum Teil auch der französischen (Tocqueville), insgesamt also der westlichen nicht-deutschen Entwicklung nahe, darin Hannah Arendt verwandt, mit der er auch in persönlichem und intellektuellem Austausch gestanden hat (siehe Vorwort). Vollrath diagnostiziert in der geschichtlichen Abfolge einen Ruin der Urteilskraft, glaubt im deutschen Fall nicht an eine Wiederanknüpfung an eine gute Tradition (Fatalität auch hier!), rät aber doch zu gutem Mut trotz aller Bedrohung.²³ Die Äußerungen zeigen einen großen Anspruch, daß nämlich Politik erst gelänge, wenn die auf Urteilskraft basierende Theorie beherrzigt würde.

²¹ H. Arendt, *Macht und Gewalt* (München 1970) 96; Vollrath, *Rekonstruktion*, 203. Die Position erinnert an H. L. A. Harts Deutung der (Straf-)Gesetze als Anleitungen („guidance“), *The Concept of Law* (Oxford 1961) 38f. Der Gedanke der Gesetze als Spielregeln ebd. 40.

²² In Vollrath 1979a, 46 wird eine solche Reflexion angedeutet: „Das Kantische Axiom ist sozusagen metapolitischer Natur, sofern es die Bedingung der Möglichkeit von Politik, der Freiheit des Handelns, anspricht und diese Bedingung ins Recht auf das Recht zum Handeln in Freiheit setzt. . . Das Axiom des Politischen gibt nur an, was Politik möglich macht, dagegen nicht deren Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Die Quelle des Rechts macht nicht den Ursprung der Macht einsichtig.“ Man kann diese Stelle so lesen, daß der Unterschied von Rechtsprinzip und politischem Prinzip für Vollrath nivelliert oder doch unklar ist.

²³ Die geschichtliche Zurechtlegung ist also keineswegs einfach aszendente. Einerseits soll schon beim römischen Gesetzesbegriff das Vollrathsche Verständnis von Republik zugrunde gelegen haben (*Rekonstruktion*, 77; vgl. Vollrath 1979c, 85f.), andererseits scheint die amerikanische Entwicklung mit Abraham Lincoln abgebrochen (Vollrath 1979c, 86). Es gibt somit ein frühes Aufleuchten, dann Latenz, Hinweg zum Richtigen in der klassischen Neuzeit, Ruin und Abbruch, schließlich Neubesinnung.

Eine Beurteilung des Vollrathschen Theorieentwurfs – über die im Vorstehenden schon eingeflochtene Kritik hinaus – könnte sich von der Frage leiten lassen, ob im Politischen eine formale Theorie des Handelns vertreten werden kann oder ob dem nicht im Blick auf die soziale und institutionelle Konkretion gewichtige Einwände entgegenstehen.

1) Da Vollrath offensichtlich stark von der modernen Betonung der Praxis oder des Handelns bestimmt ist, und zwar in Abhebung von der klassischen oder klassisch-neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft, nehmen wir zunächst seine *Auszeichnung des Handelns als solchen* zum Thema. Man mag die Klassifikation nach Arbeiten, Herstellen und Handeln, die Vollrath von Hannah Arendt aufgreift (42, 73 u. ö.), nicht einfach negieren, so sehr man spürt, daß sich das Handeln als dritte Tätigkeitssorte nicht so recht von Arbeiten und Herstellen abgrenzen läßt.

Eine zureichende Kritik der Unterscheidung von Arbeit, Herstellen und Handeln kann hier nicht gegeben werden. Nur so viel: Gelingt es anscheinend am ehesten, Herstellen vom Produkt her zu bestimmen, so ist der Unterschied zwischen Herstellen und Arbeit schon schwieriger; es mag sein, daß Arbeit kein sinnfälliges Produkt hat (z. B. Erdbewegungen), aber vielerlei Arbeit hat doch ein solches. (Das Kriterium: Produkt oder Nichtprodukt reicht nicht aus.) Die Unterscheidung verlangte die Angabe von Lebens- oder Gesellschaftsbereichen, in denen das eine oder das andere statthat (ökonomische Regie oder freischaffende Tätigkeit als Kriterium). Beim Handeln schließlich scheint der Gedanke zu sein, sowohl das sinnfällige Produkt wie die Unterworfenheit unter eine Regie auszuschließen. Die Insinuation ist dann, daß ein Bereich bestimmter spontaner Tätigkeiten übrigbliebe. Dies ist auf merkwürdige Weise auch der Fall: das Essen, das Singen, das Reden-Halten gehören hierher. Aber es ergibt sich kein eigener Lebensbereich und kein inhaltlicher Zusammenhang, es sei denn, man findet ein drittes Kriterium: ob ein Miteinander konstitutiv ist oder nicht (so Hannah Arendt). Damit wird aber die Auszeichnung des Handelns wiederum angreifbar, denn ein Miteinander kann auch in der Arbeit oder im Herstellen gelegen sein.

Stellen wir diese Schwierigkeit zurück, so ist mit Hannah Arendt Handeln – in Einheit übrigens mit Sprechen, was bei Vollrath zugunsten von Meinung abgeblendet scheint – ursprünglich an ein menschliches Miteinander geknüpft, sei es, daß beides interdependent ist, sei es, daß Handeln das Miteinander allererst stiftet. Der Handelnde tritt als Jemand im Miteinander in Erscheinung, muß bereit sein, in diesem Miteinander auch künftig zu existieren usw. (*Vita activa*, 169). Es stellt sich nun die Frage, ob die mit Hannah Arendt angesetzte Auszeichnung des Handelns politische Tätigkeit nicht nur fundiert, sondern mit *politischer* Tätigkeit zusammenfällt. Dies ist wohl schwerlich zu bejahen; man zögert, alle nicht-politischen Tätigkeiten unter Arbeit und Herstellen zu subsumieren, möchte vielmehr nicht-politisches Handeln zulassen. So ist wohl nicht nur die angesprochene Disjunkтивität der drei Tätigkeitssorten prekär, vielmehr ist es auch die Bestimmung des Handelns selbst, und zwar wenn Vollrath Handeln unmittelbar zu politischem Handeln verengt. Dies geschieht, wie es scheint, zu Unrecht, denn mag alle Republik auf Handeln beruhen, so ist doch nicht alles plurale Handeln republikanisch, auch in einem philosophischen Sinn von ‚republikanisch‘ nicht.²⁴

Man kann die im Vorstehenden problematisierte Auszeichnung des Handelns auch

²⁴ Wenn wir recht sehen, meint Vollrath, daß durch (beliebiges) Handeln politisches Handeln wird: „Wird also die Phänomenalität des Handelns durch die Urteilskraft zugrunde gelegt, dann tritt ein Begriff des politischen Handelns auf, der nicht ein allgemeiner Gattungsbegriff ist, sondern den Zusammenschluß einzelner, vieler oder aller Menschen durch Handeln zum Phänomen hat.“ (75) Die Urteilskraft scheint es so zu richten, daß einzelnes Handeln nicht politisch zu sein braucht, aber plurales Handeln zusammen politisch ist.

aristotelisch aufrollen. Danach wäre Praxis die Tätigkeit, die ihr Ziel in sich selbst hat (Eth. Nic. 1098 b 17–19). Dieser Gedanke verweist entweder auf ein spezielles *Glück* – das Aktglück oder Hexisglück – oder bleibt als allgemeines Kriterium für Handeln einem ontologischen Schema mit Vorrang des Seelischen (Eth. Nic. 1098 b 12–16) verpflichtet und wäre so phänomenologisch und – bei anderem Schema – auch ontologisch fragwürdig. Man wird wohl das im Handeln Erreichte als Bezwecktes mit zum Affirmativen rechnen müssen. Die ethische Auszeichnung der Praxis bei Aristoteles kann demnach für eine Handlungstheorie des Politischen nicht zureichend sein. Vollrath reflektiert denn auch nicht auf eine solche aristotelische Auszeichnung und hat ohne sie auszukommen.

Entfällt die ethische, auf Glück ausgehende Position, so bliebe das Konzept, daß der Mensch durch Handeln seine *Existenzialität* erfülle. Allerdings käme man so auf existenzphilosophische Thesen zurück (die im übrigen nicht auf politisches Handeln im engeren Sinn, sondern auf alle Art von Tätigkeit zielen) und auf eine Selbstidentität, die Vollrath beargwöhnt, weil er sie durch das Paradigma einer objektiven Theorie bestimmt wähnt. Die existenzphilosophische Auszeichnung des Handelns kann am ehesten in der Eigentlichkeit – wobei die Gegenstellung zu Arbeiten und Herstellen offenbleibt – gesehen werden; wiederum ein Gedanke, der Vollrath fernzustehen scheint.

2) Ein anderer Anschnitt möglicher Kritik ist dieser. Die Auszeichnung des Handelns – die wir eine anthropologische nennen können, insofern sie nicht ethisch und nicht existenzial ist – beinhaltet einen *Individualismus*. Er besagt, daß Andere nur Bedingungen für eigenes Handeln ausmachen, ganz wie dieses eine Bedingung für das Handeln Anderer enthält; jeder soll jederzeit so handeln, „daß anderes Handeln (meiner selbst und aller anderen) möglich ist und möglich bleibt“ (166). Neben bloßer Berücksichtigung Anderer und meiner durch Andere ist mitgemeint eine im Gemeinwesen gegebene Bewahrung der (allseitigen) Fähigkeiten des Handelnskönens und damit eine Art positiver Angewiesenheit Aller auf Alle. (Vgl. unsere obige Bemerkung zu negativem Rechtsprinzip und positivem Handlungsprinzip.) Dies Moment der positiven Ermöglichung des Handelns, schillernd unverschieden von bloßer Berücksichtigung, enthält die Begründung von Gemeinschaft, wie sie sich nach der Maxime der Urteilkraft als subjektiv-allgemeinem Ansinnen von formaler politischer Zweckmäßigkeit darstellt. Es gelingt so aber nicht, Befriedigung in und mit Anderen darzutun. Stehen nicht – was wir noch näher betrachten wollen – in der Phänomenalität oder in der Handlungs- und Meinungsvielfalt ernste Gründe entgegen, so läge es näher, daß sich begrifflich bestimmbare kooperative und sonstige, auch politische, Einigungsverhältnisse geltend machen lassen. – Es ist in diesem Zusammenhang schade, daß Vollrath nicht Sartres Theorie in der *Critique de la raison dialectique* rezipiert hat, wo eine im Ansatz nicht unähnliche nominalistische Position vertreten wird und sich die Frage stellt, wie und ob es Vergemeinschaftung in der *Reziprozität* und in der *Gruppe* geben kann. Sartres Schlüssel ist das – bejahte – Verständnis von Entwürfen der Einzelfreiheiten. Auch Sartres Skepsis in der Frage nicht-entfremdeter institutionalisierter Gemeinschaft hätte lehrreich sein können, indem sie den Gegenschuß nahelegt, daß es die individualistischen oder nominalistischen Ansetzungen sind, die die Affirmativität gefährden.

3) Anders gewendet kann eine Kritik auf die *formale Fassung* des Handelns, wie Vollrath sie vertritt,²⁵ abstellen. Wir sahen schon, daß die Darstellung des Handelns im Gegenzug zu sog. objektiven Theorien nicht phänomenal, sondern durchaus künstlich ausfällt, bis hin zur

²⁵ In seinem Aufsatz 1982c wendet sich Vollrath gegen einen Formalismus, den er der Politischen Theorie, die nicht Philosophie ist, imputiert. Er selbst möchte eine „Kategorienlehre des Politischen“ geben, ebd. 122. Diese Kategorien sollen „hermeneutische Begriffe“ sein, ebd. 125, die in „Epagogik“ aus der Erfahrung gewonnen werden sollen, ebd. 124, 131. Aber wir werden auch damit wieder auf die

Paradoxie eines Handelns, um Handeln zu ermöglichen. Auch zeigte sich ein leer gelassener Handlungsbegriff. Besteht nun ein Grund, den Formalismus im Politischen und damit die reflektierende Urteilskraft zu bemühen? Könnte sich der Formalismus auf den Individualismus berufen, und zwar auf einen Individualismus in phänomenalem Verständnis, gestützt auf die Vielfalt der mit Handlungen einhergehenden Meinungen? Stimmt es, daß der vielen Meinungen wegen nicht nur Klugheit – das mag ja angehen –, sondern reflektierende Urteilskraft angerufen werden muß? Liegen hier die ernstesten Gründe, derentwegen begrifflich objektiv bestimmbare Einigungsverhältnisse im sozialen und politischen Bereich abzulehnen sind? Meinungen, so zeigt sich in Vollraths Buch, erscheinen nicht klar verknüpft mit Handlungen. Im Aufsatz von 1974 fehlen sie denn auch noch als Motiv für die Einführung der Urteilskraft, wenn auch verständlich ist, daß die Fassung des Problems als eines der Urteilskraft auf den Gedanken von „subjektiven Privatbedingungen“ des Urteils verweist und somit also auf Meinungen. (Auch berücksichtigt die anglo-amerikanische politische Tradition Meinungen in starkem Maße.) Man kann nun aber zu vielen Dingen Meinungen haben, ohne daß man handeln will. Weiter kann gelten, daß sich im Politischen die Meinungen leicht objektiv auf Begriffe bringen lassen, da sie sich an zwei Händen abzählen lassen: da gibt es rechts und links, dazu die eine oder andere Schattierung (Leitfaden kann hier das politische Parteienspektrum sein), vielleicht auch noch den Standpunkt, der ‚die da oben‘ ablehnt usw. Das ineffabile von Meinungen braucht jedenfalls nicht zugegeben zu werden, wie auch nur ein kleiner Teil der Meinungen zu Handlungen gehört, die ihrerseits nach begrifflichen Gesichtspunkten ordenbar sind und also einen Formalismus nicht zwingend machen.

4) Wenn nun der Gegensatz von Phänomenalität und Sache bei unvoreingenommenem Verständnis nicht besteht, insofern es dem Begriff ja durchaus gelingt, das Materiale im Handeln und die Meinungen zu denken, so ist der Weg frei für eine *inhaltliche Bestimmung des Politischen*, in das Subjekt-Objekt- und Subjekt-Subjekt-Einheiten eingehen. (Der Individualismus verkennt letztere, der Formalismus beide.) Es geht dann nicht um Anfangen- und Fortsetzenkönnen als solches, sondern um Was- und Mit-Wem-Anfangenkönnen und entsprechend Fortsetzenkönnen. Wenn sich nun eine Typik für solche Beziehungen, Zwecktätigkeiten und Sozialgebilde diagnostizieren läßt, so kann es inhaltlich Theorie des Politischen als Politische Philosophie geben.

In diesem Zusammenhang sei noch das – von Vollrath nicht reflektierte noch gar bejahte-existenziale Verständnis von Handeln eingeordnet. Es läßt sich feststellen, daß die Existenzphilosophie mehr das individualistisch verstandene Handeln und weniger dessen Pluralität im politischen und sozialen Bereich (allerdings mit Ausnahme des späten Sartre) in den Blick nimmt; es findet sich nur „Mitsein“ (Heidegger) oder Objekt-Anderer (früher Sartre). Auch zeigt sich ein formales Moment, wenn Gegenstände und Vorwürfe des Handelns wesentlich nur in ihrem Rückbezug auf das Subjekt (wenn auch mit Benennungen wie „Zuhandenes“ und „Vorhandenes“) zur Sprache kommen. Die existenzphilosophische Sicht weist also Beschränkungen auf. Wir haben oben erwogen, ob nicht eine phänomenale (oder existenzielle) Beschreibung das Moment des Handlungsgegenstandes und -zieles mitenthalten würde. Unter Absehung von einer irreführenden Auffassung von Phänomenalität kann gelten, daß begriffliches Bestimmen der Sache ‚plurales Handeln‘ zu Recht inhaltliche soziale und politische Zwecke und entsprechende Lebensbereiche oder Sozialgebilde aufstellt. Nur eine unklare Vermischung von Substanzontologie (die jedoch etwa bei Hegel, aber auch in der Existenzphilosophie gar nicht vorliegt, auch nicht in der aristotelischen

Urteilskraft zurückgeführt als auf die „adverbial-formale Qualifikation von Handlungen“, die politische heißen sollen, ebd. 130.

Politik), von wissenschaftlichen Theorien allgemein und Metaphysik kann uns glauben machen, jedes Verständnis von Handeln außer einem formalen sei verfehlt.²⁶ Für eine geeignete Berücksichtigung der Pluralität des Handelns und der Meinungen steht im übrigen als Auskunftsmittel die *Topik* zur Verfügung.²⁷ Von hier aus scheint es so, als ob Vollrath, mit Hannah Arendt, eine zusätzliche Sache, die Abwägung pluraler Einzelheiten durch so etwas wie Urteilskraft, zur Hauptsache gemacht hätte.

5) Vollraths außerordentlich negatives Urteil über *Hegel* (122f. und passim) ordnet sich in das bekannte alternative Schema ‚Kant oder Hegel‘ ein. Hegel wird im Kontext einer Destruktion der Urteilskraft an Hobbes angeschlossen, wie wir schon sahen. Seine Wissenschaft der Logik erscheint als Kalkül des Wissens, „das dem progressiven Prozeß des Lebens entspringt und entspricht“ (122). Das Notwendigkeitsmoment der Hegelschen Theorieprogression wird mit der Notwendigkeit der Kausalrelation in Beziehung gesetzt; ebenso verfällt Hegels thematische Lehre zu Freiheit und Notwendigkeit – die, wie es scheint, von Engels her verstanden wird – der Kritik. Angegriffen wird auch die Hegelsche Urteilstheorie, bei der moniert wird, daß das Urteil Differenzstufe ist. Schließlich ist es Vollraths Meinung, daß das, was das Handeln wolle, für Hegel ein Zuüberwindendes sei (126, 128–130). Daß die Endlichkeit eine kategorial zu einer absoluten Konzeption hin zu transzendierende ist, oder, allgemeiner, daß Hegels Vorhaben das einer spekulativen Kategorienlehre ist, wird nicht verstanden; Polemik tritt stellvertretend ein.

Dies alles ist aber gar nicht das Entscheidende. Was Vollraths Hegelkritik eigentlich sagen will, ist, daß eine objektiv-begriffliche Fassung des Sozialen und Politischen das Handeln unfrei macht: „gäbe es einen solchen Begriff, dann wäre das Handeln weder frei noch gar ein Handeln. Ginge ihm ein solcher Begriff voraus, so wäre er der Grund, auf welchen das Handeln nach einer Regel folgen würde, d. h. das Handeln wäre nicht frei.“ (Vollrath 1974, 694) Hinter Vollraths Hegelverständnis steht also die Meinung, daß der objektive Begriff Nötigung in Form der Regel sei. Dies ist ein Irrtum. Hegels Kategorienlehre ist begründete Diagnose des Wirklichen, nicht Nötigung oder Regel. Handeln kann sich zu sozialen Einheiten zusammenschließen – auch etwa in einem ‚invisible hand‘-Prozeß, wie ihn Hegel (nach Adam Smith) etwa für das System der Bedürfnisse ansetzt (Rechtsphilosophie, § 189 Zusatz) –, ohne daß etwa Handlungsfremdes genötigt hätte. Was für Vollrath kontingente Bedingtheit des Handelns ist – nämlich Umstände und anderes Handeln –, läßt sich noch begrifflich in typischen Kategorien fassen.²⁸ Die ontologisch-normative Theorie kann nicht so leicht verabschiedet werden.

Dies führt auf einen zugehörigen Punkt. Hegel kann *mehrere* Sozialbegriffe aufstellen (die im übrigen als wirklich nach wie vor exemplifiziert sind): Familie, Gesellschaft, Korpora-

²⁶ Bei H. Arendt wird anzusetzen sein, daß die Abweisung sog. metaphysischer Theoriebildung – zusätzlich zur generellen These, daß die Deutung von Praxis als Produktion zum Vorrang des Herrschaftsthemas geführt habe vgl. oben Anmerkung 5 – zusammenhängt mit ihrer Betroffenheit angesichts des Nationalsozialismus. Es fragt sich jedoch, ob sich von daher ein Rückschluß auf die klassische Theoriebildung nahelegt. Hegel ist vor allem Objekt eines solchen Rückschlusses gewesen.

²⁷ Vgl. W. Hennis' Bemühung in: *Politik und praktische Philosophie* (Neuwied 1963) Kap. VI. Vgl. auch K. Hartmann, *Kategoriale Topik im Politischen*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 21 (1982) 22–34.

²⁸ Vgl. dagegen die scharfe Kritik in Vollrath 1982 c, 125f., wo die dialektische Vermittlung, verstanden als „Theorie der Gewinnung des apriorisch-allgemeinen Begriffs aus dem Empirisch-Einzeln“, als Subreption erscheint, weil der Begriff der dialektischen Vermittlung „dem menschlichen Wissen zutraut, ohne Momente des Nicht-Wissens sein zu können“. Es ist nicht zu sehen, daß der Einwand trifft, handelt es sich im Sozialen und Politischen doch nicht um Absolutes; als Nicht-Absolutes kann es allerdings gewußt werden.

tion und Staat, all dies Ebenen der Existenz des Menschen, von denen schwerlich gelten kann, daß ein Einheitsansinnen in der Theorie die Freiheit auf der jeweiligen Ebene und zwischen den Ebenen konterkariert.²⁹ Bei Vollrath hingegen zeigt sich – im Übergang vom Handeln als Tätigkeitssorte zur Pluralität des Handelns – nur die Republik. Wie steht es mit anderen Sozialgebilden? Gibt es keinen Bereich, wo materiale Interessen ihren Platz finden, wie z. B. die Gesellschaft? Oder ist ‚Republik‘ eine Strukturform oder Hannah Arendts Miteinander – Vollrath sagt ja selbst öfter „Gemeinschaft“ dafür –, die mehreren Sozialgebilden eigen ist? Das ist wohl nicht gemeint, stünde das doch der unmittelbaren Zuordnung des Handelns zum Politischen entgegen. Weite Lebensbereiche sind also durch Vollraths Begriff des Handelns nicht erfaßt.³⁰

Andererseits wird deutlich, daß Vollrath hellhörig ist im Fall eines zu globalen – allerdings der Metaphysik imputierten – Gemeinschaftsbegriffs wie dem des Marxschen *Gattungslbens* (79f.).³¹ Auch für die Apelsche *Kommunikationsgemeinschaft* gibt Vollrath eine Kritik (Vollrath 1974, 700 u. 1980). Näher kritisiert er daran zunächst das Postulat der Selbstidentifikation, „d. h. die Androhung, daß jemand noch nicht einmal mit sich selbst als übereinstimmend angesehen wird, wenn er sich nicht den Normen der Kommunikationsgemeinschaft fügt“; der Anschluß an sie werde moralisch erzwungen. In einem erneuten Eingehen auf das Thema ist Gegenstand der Kritik, daß in Anlehnung an Wittgensteins Sprachspiellehre „ein Jeder der Despot aller anderen ist“ (Vollrath 1980, 159), oder daß jeder „der Tyrann eines Jeden“ ist, „und dieser tyrannische Zustand wird dadurch nicht besser, daß alle dieser Tyrann in wechselseitiger Despotie gegeneinander sind“ (ebd. 163). Gegenüber solcher *faktischer Mitnormgeberschaft* eines jeden scheint die (ideell bleibende) *Maximenreflexion* für Vollrath nicht-despotisch und allgemeinheitstüchtig. Vollrath trifft mit seiner Kritik an der Faktizität der Apelschen Transzendentalität einen wichtigen Punkt; es folgt aber daraus nicht, daß seinem eigenen Konzept der Handlungsgemeinschaft zugestimmt werden muß.

6) Bedenken gegen dieses Konzept regen sich auch, wenn, wie schon andeutungsweise oben, das Thema der *Institutionen* angeschnitten wird. Es ist offensichtlich, daß Vollrath keine Institutionenlehre aufstellen kann, darin Kant in seiner Rechtslehre ähnlich, die zwischen Rechtsprinzip und Institutionen – außer für das Erfordernis von Zwang und Strafe – keinen Herleitungszusammenhang bietet. Näher wäre auch das (bei Kant unbefriedigend beschiedene) Problem der *Staatsform* aufzugreifen. Es scheint, daß die auf die reflektierende Urteilskraft abstellende Theorie zu eng ist, da sie nur für die Staatsform der Republik paßt und andere Staatsformen nicht deckt. Sind diese nicht politisch?³² Abgesehen von seiner

²⁹ Hinzuzunehmen ist die private Existenz. Hegel spricht für den verfaßten Fall von „Privatstand“, Rechtsphilosophie, § 303, auch von „Privatinteresse“, ebd. § 289; für den unter Absehung von Verfaßtheit gedachten Fall ist an die Sphäre des abstrakten Rechts zu denken. Auch H. Arendt behandelt die private Existenz, die sie mit dem Eigentum assoziiert. Siehe *Vita activa*, § 8.

³⁰ Interessant, aber hier bis auf Andeutungen oben nicht näher durchzuführen, wäre eine Konfrontation des Ansatzes bei Tätigkeitssorten, wie bei H. Arendt und Vollrath, mit dem Ansatz bei Lebensbereichen oder Ebenen menschlicher Existenz, wie bei Hegel.

³¹ Läßt man den Metaphysikverdacht beiseite, so könnte es scheinen, daß das Gattungslben eine gewisse Gemeinsamkeit mit Vollraths Position aufweist, liegt doch ebenso eine formale Unverschiedenheit der Konstituenten der Gemeinschaft, sei es nun Produktions- oder Handlungsgemeinschaft, vor.

³² Andererseits, so haben wir gesehen, ist die Theorie zu *weit*, weil sie ja nicht nur auf Politisches bezogen werden müßte; mancherlei Gemeinschaft würde ihr Genüge tun. Es scheint also, daß die Urteilskraft als Theorieelement für das Politische nicht recht einschlägig ist, als zu eng *und* zu weit gleichsam quer zu ihm steht.

Theorieaffiliation, die diese Schwierigkeiten mit sich bringt, liegt bei Vollrath sicherlich auch eine ‚Einstellung‘ vor, die ihn in die Nähe einer populären Kritik an Staat und Verwaltung überhaupt bringt (vgl. die Rede vom „Administrieren“, Rekonstruktion, 136). Ein Anschluß der Politischen Philosophie dieses Stils an die Staatswissenschaft ist so erschwert.³³

Die vorstehende Einlassung wird gezeigt haben, daß es sich bei Vollraths Politischer Philosophie um eine – wie immer an Hannah Arendt und Kant angelehnte – entwickelte systematische Position mit hohem Anspruch handelt. Eine weitere Diskussion dieser Politischen Philosophie, auch von anderen Standpunkten als dem hier eingenommenen aus, kann nur lohnend sein.

Antwort an Klaus Hartmann

Von Ernst VOLLRATH (Köln)

Klaus Hartmann hat den Ansatz einer Philosophie des Politischen, den ich seit einigen Jahren vortrage, einer kritischen Betrachtung unterzogen.¹

Ich schlage vor, daß wir in eine Konfrontation eintreten. Diese soll der Erörterung und vielleicht sogar der Klärung der Frage dienen, wie eine philosophische Theorie des Politischen in der Bundesrepublik Deutschland heute aussehen kann. Die Position von Klaus Hartmann scheint mir zu einer solchen sachlichen Konfrontation geeignet zu sein. Er vertritt nämlich, wenn ich das recht sehe, in Sachen der Politischen Philosophie einen modifizierten Hegelianismus.

Die Modifikation besteht in der Aufnahme eines dem Hegelschen Denken selbst fremden topologischen Moments, um die Abstraktheit der Normenebene mit der Faktizität und Realität der Politik vermitteln zu können. Alle Topologie ist jedoch zuletzt rhetorisch gegründet und fordert daher einen anderen Rationalitätsbegriff als den, der dem reinen philosophischen Denken zugrunde liegt. Könnte es nicht sein, daß er sich im Prinzip der reflektierenden Urteilskraft im Sinne Kants finden läßt?

Auch mit dieser Modifikation läßt sich die Position von Klaus Hartmann zwanglos in das Programm einer ‚Rehabilitation‘² oder einer ‚Renaissance‘³ der Praktischen Philosophie in Deutschland einordnen. Hartmanns Werk, zuletzt seine *Politische Philosophie*,⁴ nimmt

³³ Eine Ferne im Verhältnis zu Institutionen auf Grund entschiedener Kritik an Herrschaft (bei aller Bejahung von Macht) findet sich auch bei H. Arendt. Ihr geht es letztlich um das „Recht des Menschen, Rechte zu haben“. Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (Frankfurt a. M. 1955) 444. Dazu Vollrath 1979 a, 31. Allerdings ist sie durch ihre historischen Studien mit republikanischen Institutionen glänzend vertraut und kann sie im gegebenen Fall assoziieren. Zum ganzen Komplex siehe L. A. Cooper, Hannah Arendts Politische Philosophie: eine Deutung, in: Materialien, 137–173.

¹ Klaus Hartmann, Die Republik des Handelns. Zu Ernst Vollraths Politischer Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 91 (1984) 139–151.

² M. Riedel (Hrsg.), Rehabilitation der praktischen Philosophie, 2 Bd. (1972 u. 1974).

³ F. Volpi, La rinascita della filosofia pratica in Germania, in: C. Pacchiani (Hrsg.), Filosofia pratica e scienza politica (Abano Terme 1980) 11–97; R. Bubner, Eine Renaissance der Praktischen Philosophie, in: Philosophische Rundschau 22 (1973) 1–34.

⁴ Freiburg/München 1980.